



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede amministrativa:

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO XXIX

TRASCENDENZA E CAMBIAMENTO IN FILONE DI ALESSANDRIA

LA CHIAVE DEL PARADOSSO

COORDINATORE: Ch.mo Prof. Francesca Menegoni

SUPERVISORE: Ch.mo Prof. Maria Grazia Crepaldi

VALUTATORI : Ch.mo Prof. Carlos Lévy, Ch.mo Prof. Anca Vasiliu

DOTTORANDO: Francesca Simeoni

Midi là-haut, midi sans mouvement,
en soi se pense et convient à soi-même...
Tête complète et parfait diadème,
je suis en toi le secret changement.

P. VALÉRY, *Le cimetière marin*, Paris 1920.

**TRASCENDENZA E CAMBIAMENTO IN FILONE DI ALESSANDRIA.
LA CHIAVE DEL PARADOSSO**

INTRODUZIONE

<i>Trascendenza e cura di sé?</i>	1
<i>Filone di Alessandria, un eclettismo ermeneutico</i>	3
<i>Ex. 3,14</i>	10
<i>Percorso dell'indagine</i>	13
<i>Metodo e limiti dell'indagine</i>	14
<i>Edizioni critiche di riferimento</i>	15
<i>Abbreviazioni delle opere filoniane</i>	16

CAPITOLO 1

TRASCENDENZA E IMMUTABILITÀ DI DIO: L'ESSERE

1. <i>Ex. 3, 14 e l'identità di Dio come ὁ ὄν / τό ὄν nel corpus filoniano</i>	17
1.1 <i>La questione di Ex. 3,14 e il testo della Septuaginta</i>	17
1.2 <i>Ex. 3,14 nel corpus filoniano</i>	24
<i>L'intreccio tra nome ed Essere</i>	26
<i>La differenza ontologica</i>	38
2. <i>Aspetti della trascendenza ontologica divina</i>	46
<i>Trascendenza e origine</i>	58
3. <i>Trascendenza come immutabilità</i>	63
<i>Cosmogonesi, metafisica, fede</i>	63
<i>L'immutabilità di Dio come nodo teoretico della differenza ontologica</i>	70
4. <i>Metafisica e ontologia filoniane nel panorama filosofico di età imperiale</i>	77

CAPITOLO 2

TRASCENDENZA E MANIFESTAZIONE DI DIO: LE POTENZE

<i>La δύναμις divina</i>	87
1. <i>La doppia immagine di Dio</i>	91
2. <i>Il sistema aspettuale e relazionale delle Potenze</i>	101
<i>Esistenza e gloria</i>	101
<i>Parziale coesenzialità</i>	105
<i>Relazionalità paradossale</i>	107
<i>Presenza divina nel cosmo</i>	109
<i>Potenza di coesione cosmica e di governo</i>	111
3. <i>Trascendenza nella manifestazione</i>	113

CAPITOLO 3

TRASCENDENZA E ΓÉΝΕΣΙΣ: IL CAMBIAMENTO

1. Aspetti cosmologici del cambiamento	119
1.1 Teologia come racconto dell'origine	119
1.2 Γένεσις e cambiamento: l'alterità del mondo sensibile	122
1.3 Cambiamento e fatica: la debolezza del mondo sensibile	135
1.4 Divinità dell'artefatto: il mondo come intermediario	139
1.5 Γένεσις e ambivalenza del cosmo	145
2. Aspetti antropologici del cambiamento	148
2.1 L'uomo: un'identità esodale	148
2.2 Mutevolezza della condizione umana come instabilità	150
2.3 Fugacità, inconsistenza e incomprendibilità dell'esistenza	155
2.4 Instabilità dell'intelletto e del giudizio etico	157
2.5 Piacere e passioni come fattori di destabilizzazione	160

CAPITOLO 4

TRASCENDENZA ED ESISTENZA UMANA: IL PARADOSSO

1. Conoscere l'inconoscibile?	165
Pensare e somiglianza	166
Pensiero e trascendenza	170
Conoscere l'inconoscibilità	175
2. Assimilarsi al dissimile. Quale etica?	182
Il valore etico del cambiamento. Migrazione, fuga, scala	183
Mutare per divenire immutabili	190
Conosci il tuo nulla	196
3. Felicità e τέλος: realizzazione, rinuncia, grazia	200
La conversione dello scetticismo	209
4. Il paradosso: chiave della relazione tra uomo e Dio	213

CONCLUSIONE

Ex. 3,14: genesi e differenza	221
Cambiamento e trascendenza	223
Il paradosso come relazione tra uomo e Dio	225

BIBLIOGRAFIA	229
---------------------	-----

INTRODUZIONE

Trascendenza e cura di sé?

La filosofia nel secolo scorso sembra essersi costruita attorno all'identità datagli dall'istanza decostruttiva e dalla ricerca archeologica del sapere come pratica terapeutica e di smascheramento. A partire da F. Nietzsche, il processo di decostruzione ha trovato il suo bersaglio nella metafisica e in particolare nell'impianto dualistico platonico. M. Heidegger ha messo in luce il destino di oblio che tale tradizione aveva avviato, riportando al cuore della contemporaneità la domanda sull'Essere e l'esigenza di sostare sulla differenza ontologica. A sua volta E. Levinas ha smascherato la forma totalitaria di un tale pensiero, mostrando una diversa idea di trascendenza, focalizzata sulla prossimità, sulla responsabilità e sull'istanza etica del volto dell'*altro*. La radicalità dell'alterità etica si è affiancata alla riscoperta della pratica della conoscenza di sé e dell'esercizio, attraverso i lavori di M. Foucault e di P. Hadot. L'antichità è così ritornata al cuore della contemporaneità, dalla quale sembrava espunta, come esempio di unità tra filosofia e vita, tra pratica e contemplazione, tra ermeneutica di sé ed "esercizio spirituale".

Il presente lavoro muove da questi stimoli e si pone in dialogo con essi. L'istanza di fondo che anima questa ricerca è quella di un ritorno alle origini del pensiero occidentale, nel tentativo di cogliere i caratteri peculiari della costruzione di una precisa configurazione della metafisica, oggi bersaglio di superamento. La fonte antica alla quale si rivolge questo studio è Filone di Alessandria, un pensatore liminare rispetto al corso ufficiale della tradizione filosofica antica e platonica in particolare. L'interesse di un tale autore risiede precisamente nel suo modo di fare filosofia, accostando categorie e istanze del pensiero classico con l'universo biblico giudaico. Questa interazione tra "aspirazioni all'universale"¹ differenti ma dialoganti, rende Filone interessante per comprendere la commistione tra greicità ed ebraicità che ha segnato il pensiero fino ai nostri giorni². L'Alessandrino si colloca inoltre sul finire del I sec. a.C., in uno stadio della storia della

¹ "Le questionnement sur Philon est aussi un questionnement sur la philosophie et, plus précisément, sur l'aptitude de celle-ci à se transformer en intégrant d'autres formes de l'aspiration à l'universalité". C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, p. 8.

² Sulla problematicità che sorge da questa commistione e sulla rilevanza di Filone per il più ampio dibattito sul rapporto tra orizzonte di pensiero greco e messaggio biblico giudaico-cristiano si rinvia a M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Padova 1985, pp. 13-15.

filosofia ancora in fase di esplorazione da parte degli studi. È noto che il traghettamento di Platone verso la tarda antichità ha un ruolo chiave in questa fase. L'Accademia prima, il medioplatonismo e il neoplatonismo poi, sono quel sistema complesso e dinamico nel quale anche Filone si inserisce e che vede l'incubazione di un *alter* Platone, il quale viene consegnato in eredità alla posterità medievale e che ha inciso nella ricezione della metafisica classica in età contemporanea, associato a una lettura dualistica.

La dinamica di quest'indagine si rivolge innanzi tutto all'accostamento tra il concetto di "essere" e l'identità del Dio biblico, che Filone sembra rinvenire in un passo preciso della *Septuaginta: Ex. 3,14*. Qui Dio, nell'interpretazione che sembra darne l'Alessandrino, si rivelerebbe come l'Essere, celando in realtà il suo nome proprio per esibire soltanto la sua differenza radicale da ciò che non è essere. A partire da questo passo biblico nasce un costrutto teoretico decisivo, il Dio-Essere, che È. Gilson inquadra come il nucleo centrale di un'ipotetica "metafisica dell'*Esodo*", la quale si fa strada nel pensiero fino alla sua più completa esplicitazione in Tommaso d'Aquino³. Quali sono i caratteri di questa metafisica e come nasce? Quale identità di Dio e quali tratti dell'Essere ne costituiscono la struttura? Filone rappresenta l'aurora di questo processo e, dunque, il punto di vista sorgivo: una prospettiva interessante per comprendere i caratteri natali di uno snodo decisivo della metafisica occidentale⁴.

Accostando questo tema a partire dall'analisi specifica dei commenti filoniani espliciti e impliciti a *Ex. 3,14*, l'attenzione sarà orientata in particolare alle modulazioni con cui viene costruita, per la prima volta in modo espresso ed elaborato⁵, una trascendenza radicale tra Dio e uomo. Rispetto a questo interesse peculiare, un'ipotesi di fondo verrà posta come criterio zetetico: la trascendenza di Dio sembra infatti interpretata da Filone essenzialmente come estraneità al divenire. L'immutabilità appare così come il tratto peculiare dell'Essere, nonché ciò che rende Dio degno di fede. Essa è descritta come saldezza, sia sul piano epistemologico che etico. Se Dio è l'Essere immutabile, come spiegare tuttavia la sua relazionalità, innanzi tutto generativa, col mondo e con l'uomo? Come si configura inoltre la relazione *a parte hominis* con un Dio che è trascendente perché immutabile? Quale

³ "Se non c'è metafisica nell'*Esodo*, c'è una metafisica dell'*Esodo*, e la si vede costituirsi molto presto presso i Padri della Chiesa". É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it. di P. Sartori Treves, Brescia 1964, p. 79, n. 14.

⁴ "Philo' of Alexandria's theories (...) are a turning point for classical ontology in its transition towards theology. We owe this development to Philo's having grafted the Platonic-Aristotelian tradition onto the biblical one". F. CALABI, *God's acting, man's acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, p. 3.

⁵ Filone sarebbe il primo pensatore nel quale possiamo attestare l'elaborazione di una trascendenza di Dio qualificata come "assoluta". Cfr. G.B. MONDIN, *Esistenza, natura, inconoscibilità e ineffabilità di Dio in Filone Alessandrino*, "La Scuola Cattolica", XCV (1967), pp. 423-447.

rapporto avrà il cambiamento rispetto al riferimento ad un Principio primo ad esso estraneo? Quale senso assume, in definitiva, l'esistenza umana in rapporto all'Essere divino? Quale senso viene dato al dinamismo etico, all'esercizio attraverso il quale l'uomo costruisce la parabola evolutiva del suo "divenire se stesso", se il suo riferimento è un Altro immutabile? Quale volto assume l'alterità radicale di Dio a fronte di un tale tipo di trascendenza?

I due poli teoretici che faranno da sfondo al lavoro concettuale e analitico di questa ricerca saranno dunque, da una parte, la "cura di sé" e il "divenire se stesso" di cui si sostanzia il percorso etico dell'uomo come esistenza e identità mutevole, e, dall'altra parte, il senso di un rapporto con la trascendenza, con un'alterità radicale che pone in questione il sé umano. Le chiavi del percorso analitico attraverso i testi filoniani saranno pertanto i concetti di "trascendenza", "immutabilità", "cambiamento" ed essi verranno posti in risonanza col rapporto tra esistenza umana e alterità divina. L'analisi dei testi dell'Alessandrino richiede tuttavia, preliminarmente, l'adozione di una distanza critica rispetto alle categorie concettuali del mondo tardo-antico, nonché il chiarimento delle chiavi di lettura storico-filosofiche con le quali si interpreta e si colloca l'autore.

Filone di Alessandria, un eclettismo ermeneutico

La prima età imperiale segna, per la filosofia, un significativo momento di evoluzione che richiede di essere ancora indagato e compreso. Per molto tempo i secoli tra la chiusura dell'Accademia (86 a.C.) e Plotino (III sec. d.C.) sono passati inosservati, generalmente bollati dal giudizio di uno scarso rigore filosofico. La storiografia di fine Ottocento classificava infatti i pensatori di questi secoli sotto l'etichetta dell'eclettismo, riscontrando in essi una diffusa tendenza alla collazione di dottrine provenienti da scuole diverse, radunate secondo criteri che risultavano poco chiari e ancor meno originali⁶.

⁶ La valutazione negativa della categoria di "eclettismo" come indicante scarso rigore filosofico e mancanza di creatività teoretica ha inizio con Zeller e la sua *Die Philosophie der Griechen* (cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3.1, 4th ed., rev. E. Wellmann, Leipzig 1909, pp. 547-64). Su una linea analoga si pone ancora G. Reale nella sua *Storia della filosofia antica*. Egli riconduce le cause possibili di un supposto degrado del pensiero all'"esaurimento della carica vitale delle Scuole ellenistiche, all'erosione delle barriere teoretiche causata dallo scetticismo, all'influsso dello spirito pratico romano e alla rivalutazione del senso comune". Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III: *I sistemi dell'età ellenistica*, Milano 1983, pp. 523-526. Per una ricostruzione del dibattito storico-filosofico sulla prima età imperiale cfr. P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 9-30 e ID., *The history of the concept of eclecticism*, in J. DILLON – L. LONG (eds.), *The question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, pp. 16-34.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso è diventato sempre più chiaro agli studiosi⁷ che dietro al pensiero degli autori di età imperiale generalmente considerati eclettici le domande cruciali del filosofare non avevano smesso di esercitare la loro potente carica euristica. Erano soltanto cambiate le modalità del fare filosofia: segno che essa si stava riadattando per rispondere in modo inedito a esigenze nuove⁸. Come si ripensa dunque la filosofia nei secoli dopo l'Ellenismo?

Il pensiero di età imperiale chiede di essere compreso attraverso nuove chiavi di lettura e, in primo luogo, alla luce del mutato contesto socio-culturale e geo-politico dei primi secoli. Si tratta innanzi tutto di un contesto diverso dall'orizzonte della *polis* antica, percorsa dalle proprie contraddizioni e rotture ma pur sempre conchiusa quale fenomeno dominabile e noto. L'orizzonte rassicurante della *polis* in età tardo-antica viene aperto e dilatato: in esso fa irruzione l'altro, il diverso, il molteplice. Dopo i regni ellenistici, l'imperialismo romano fa del Mediterraneo un crocevia di culti e culture, un "cratere in cui sono mescolati miti"⁹, un calderone multi-etnico e multireligioso. La categoria che si impone è senz'altro quella della pluralità.

Accanto a ciò va ricordato come l'inizio del primo millennio sia percorso da una forte tensione religiosa dovuta a uno stato diffuso di angoscia, secondo la tesi tradizionale di E.R. Dodds¹⁰, o di forte competizione, secondo la lettura di P. Brown¹¹. L'insufficienza dei percorsi etici proposti dalle scuole ellenistiche a garantire una felicità realizzabile nell'esistenza spinge l'uomo tardo-antico a cercare la salvezza in una "fuga di qui verso lassù" (PLAT. *Theaet.* 176b), verso un *oltre* che stia al di là del mondo contingente. La filosofia stessa è percorsa dall'irrompere di queste esigenze soteriologiche e si trova a dialogare con la religione in due sensi¹². Da una parte addomestica i vari culti e li rende parte del proprio discorso interno: è il caso dell'integrazione della sapienza oracolare

⁷ Una rivalutazione positiva della categoria di "eclettismo" come chiave interpretativa del pensiero di età imperiale inizia con gli studi di Theiler (1930) e Dodds (1965) e si trova efficacemente esposta in DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero* cit. Si veda inoltre il fondamentale DILLON – LONG (eds.), *The question of Eclecticism* cit.

⁸ L'eclettismo permette di studiare il processo evolutivo della filosofia anche in ambienti letterari eterogenei o parafilosofici, come il giudaismo ellenistico. Esso riflette un processo di decentramento del sistema filosofico che va a interessarsi alle periferie e ai margini, dove la filosofia si pone a contatto con l'esterno, o dove procede per vie non ufficiali, fuori dal contesto delle scuole riconosciute, come nel caso dell'età imperiale. Anche in Filone si riscontra una rielaborazione non ufficiale del platonismo (Filone non si dichiara mai platonico o "accademico") che è però decisiva: le sue idee sono catalizzatrici della riflessione diffusa in ambiente alessandrino e permettono di comprendere come il platonismo stesse evolvendo e quali nuovi germi stessero nascendo.

⁹ PLUT. *De defectu oraculorum* 421a.

¹⁰ E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it. di G. Lanata, Firenze 1970.

¹¹ P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, trad. di P. Guglielmotti e A. Taglia, Torino 2001.

¹² Sul rapporto tra filosofia e religione in età imperiale cfr. P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011.

nell'interrogare filosofico riscontrabile, per esempio, in Plutarco. D'altra parte la filosofia stessa ambisce a farsi carico dell'esigenza di salvezza dell'uomo, proponendosi come una via di *askesis* nel distacco dal mondo e dal corpo e nell'assimilazione al divino. Su questo punto, nei secoli successivi, il platonismo avrà il primato ed emblematicamente E. Dörrie arriverà a parlare di una vera e propria "teologia platonica"¹³.

Ciò che muta in età imperiale, tuttavia, non è solo il contesto socio-culturale in cui la filosofia continua a prodursi come esercizio del pensiero: cambia la stessa modalità del suo esercizio. Come già aveva osservato P. Hadot¹⁴, la prassi filosofica diventa progressivamente prassi esegetica: commento a testi di autori che sono identificati come *auctoritates*. Fioriscono così edizioni critiche, commentari, manuali e compendi: Andronico di Rodi colleziona e riordina le opere di Aristotele e così Trasillo con gli scritti platonici e Atenodoro con Zenone. Nasce un nuovo modo di rapportarsi alla tradizione filosofica, che richiede accurata lettura e corretta interpretazione. Essere un filosofo significa conoscere bene i maestri antichi e saperli comprendere.

È possibile infine notare il sorgere in questi secoli di altri due aspetti ambivalenti del fare filosofia: una prassi eclettica, come aveva sottolineato la storiografia ottocentesca, e, insieme, l'emergere di un modello di pensiero di tipo gerarchico. Si tratta di due facce di una stessa medaglia, che tiene insieme una grande varietà di dottrine con l'idea di una struttura orientata ad un principio verticale unico. Quest'ambivalenza è riscontrabile anche sul versante religioso nella struttura enoteistica del Pantheon, come nota efficacemente P. Van Nuffelen¹⁵: una molteplicità di dèi è tenuta assieme in una compagine gerarchica, con un dio sovrano che prevale e disciplina i suoi intermediari. Analogamente nella filosofia si diffonde una certa libertà nell'uso eclettico delle varie dottrine circolanti all'epoca, orientate però verso un progetto che le unifica e che si vuole dogmatico. La svolta che Antioco di Ascalona produce all'interno dell'Accademia ben rivela queste tendenze: ripresa dogmatica degli scritti platonici e integrazione con elementi esterni al platonismo,

¹³ Cfr. E. DÖRRIE, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie*, in ID., *Platonica minora*, Munich 1976, pp. 229-262; ID., *Die andere Theologie*, "Theologie und Philosophie", 56 (1981), pp. 1-46.

¹⁴ Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A.M. Marietti, Torino 2005, pp. 20-24. Si veda inoltre P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età post-ellenistica*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.7, Berlin 1994, pp. 5027-5100 e ID., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di M. Bonazzi, Berlin 2011.

¹⁵ Cfr. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods* cit.

in particolare a partire dal dialogo con lo stoicismo¹⁶, a partire da una visione unitaria di questi.

Filone di Alessandria¹⁷, non diversamente dai suoi contemporanei, si inserisce pienamente nella temperie culturale e filosofica della prima età imperiale e rappresenta un pensatore chiave di questo periodo. Per quali ragioni? Nasce ed opera ad Alessandria d'Egitto¹⁸, città che più di ogni altra nei primi secoli rappresenta la capitale della multiculturalità mediterranea. Portata all'apogeo dai sovrani tolemaici, che vollero la costruzione della famosa biblioteca e del faro e ne fecero un crocevia di intellettuali oltre che di mercanti, Alessandria ospitava già dal III sec. a.C. una folta e ricca comunità ebraica. Essa era pertanto culla di differenze, abitata nel suo statuto da una triplice identità: greca, ebraica, barbara¹⁹. Filone, influente cittadino ebreo di Alessandria, porta in sé la dialetticità della sua città: inscindibilmente *Judaeus* e *Alexandrinus*, ebreo ed ellenico, senza che si possa decretare il prevalere di una sfera culturale sull'altra. La sua identità di pensatore può essere compresa solo a partire dalla polarità di queste alterità e, quindi, come la definisce C. Lévy, come un'*identité diasporique*²⁰.

In Filone inoltre il dialogo della filosofia con le esigenze della sfera religiosa diventa cruciale. Egli dà vita ad una specifica operazione culturale, cercando di fornire una veste filosofica ad un culto minoritario ed elettivo, quello giudaico, e al messaggio di natura rivelata cui questa tradizione fa riferimento. Dentro a questa operazione culturale nasce la sua prassi filosofica esegetica: Filone, infatti, commenta la *Septuaginta*. Non diversamente da molti pensatori del suo tempo, anche in lui dunque la prassi filosofica diventa prassi ermeneutica. Ma nel suo caso la fonte di autorità cui il commento si sottopone è esterna alla tradizione filosofica greca ed è rappresentata dalla traduzione greca del *corpus* biblico

¹⁶ Particolarmente efficace è l'analisi di M. Bonazzi sulla strategia di integrazione dell'epistemologia stoica su sfondo platonico operata da Antioco. Cfr. M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris 2015.

¹⁷ Per un inquadramento globale del pensatore, con riferimenti precisi alla bibliografia più significativa, si rimanda alla voce "Philon d'Alexandrie" curata da D. Runia nel *Dictionnaire des philosophes antiques*: D.T. RUNIA, *Philon d'Alexandrie*, in R. GOULET (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. 5/a, Paris 2011, pp. 363–90.

¹⁸ Sull'Alessandria tolemaica si rinvia al classico studio di P. M. Fraser (P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford 1972). Per quanto riguarda invece l'ambiente culturale e soprattutto filosofico dell'Alessandria del I secolo, si veda il recente studio di M. Hatzimichali su Potamone di Alessandria. La studiosa riprende anche la categoria di eclettismo: M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2011.

¹⁹ Cfr. M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, trad. it. di G. Forza, Brescia 1981; P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, pp. 61-76.

²⁰ Cfr. C. LÉVY, "Mais que faisait donc Philon en Egypte ?". *A propos de l'identité diasporique de Philon*, in F. CALABI – A.M. MAZZANTI (eds.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), Rimini 2004, pp. 295-312.

ebraico. A questo proposito, è opportuno tenere presenti due aspetti rilevanti della questione: innanzi tutto il testo di riferimento del commento filoniano è una traduzione dalla lingua ebraica a quella greca e rappresenta già di per sé un processo di trasposizione di codici e categorie culturali. A detta di alcuni studiosi, soprattutto di area ebraica, essa rappresentò un vero e proprio “battesimo filosofico”²¹ della tradizione biblica. La fonte di autorità cui si rifà l’Alessandrino porta già pertanto in sé quel dialogo problematico e decisivo tra lingue e linguaggi che caratterizza ogni cultura in diaspora. Ma il punto forse più interessante è quello che ha efficacemente colto Lévy²². Esso deriva dal fatto che Filone abbia scelto di mantenere la lingua greca con il suo orizzonte semantico per esprimere e commentare una tradizione religiosa esterna a tale codice. La prassi esegetica filoniana – come il suo linguaggio – in quanto si pone come frontiera instabile tra due mondi ineliminabilmente diversi, è pertanto percorsa da una doppia e insuperabile difficoltà: lo sforzo di conciliare e la resistenza degli inconciliabili.

Se dunque il commento filosofico è sempre posto di fronte allo scarto dell’alterità del testo commentato, tuttavia Filone realizza rispetto alla sua fonte di autorità anche un processo di addomesticamento che la riporta entro i canoni del discorso filosofico e della prassi culturale del suo tempo. L’Alessandrino infatti trasforma Mosè in una vera e propria *auctoritas* filosofica, al pari di Platone²³. Egli anzi sottomette i maestri greci all’autorità mosaica attraverso l’espedito della teoria del plagio. Allo stesso tempo egli reinterpreta la storia della tradizione filosofica greca come storia dell’ermeneutica della Scrittura, che trova il suo vertice in Mosè, fonte originaria delle dottrine successive e criterio orientante della loro selezione.

Infine anche in Filone è riscontrabile la polarità tra eclettismo, dogmatismo e pensiero gerarchico che caratterizza la sua epoca. Il pensiero filoniano è gerarchico sia a livello di contenuti, in quanto rafforza la trascendenza di Dio intendendolo come Principio primo, sia a livello di prassi filosofica, in quanto si propone il progetto di orientare la molteplicità degli studi enciclici e in generale della *paideia* greca²⁴ verso il primato della sapienza biblica rivelata attraverso Mosè. La prassi filosofica filoniana è però insieme anche

²¹ A. NEHÈR, *La pensée judéo-alexandrine*, in *Encyclopedie de la Pléiade. Histoire de la philosophie*, I, Paris 1969, pp. 69-71, qui p. 70 (trad. it. mia).

²² C. LÉVY, *Avant-propos*, in ID. (ed.), *Philon d’Alexandrie et la langage de la philosophie* cit., p. 8.

²³ Cfr. in particolare sulla figura del Mosè filosofo l’introduzione di P. Graffigna al *De vita Moysis* in FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Milano 1999, pp. 5-19.

²⁴ PHIL. ALEX. *Congr.* 74-76. Cfr. M. ALEXANDRE, *La culture profane chez Philon*, in *Philon d’Alexandrie : Actes du Colloque national de Lyon*, Paris 1967, pp. 105-130.

eclettica²⁵: in primo luogo perché fa uso di dottrine e terminologia stoiche, aristoteliche, scettiche e pitagoriche, plasmate secondo un predominante orientamento teorico di tipo platonico²⁶. In secondo luogo è eclettica perché prevede un'opera di sintesi tra filosofia e contenuti biblici, tanto che D. Runia ha potuto definire Filone un “philosophically oriented exegete”²⁷.

Circa l'eclettismo filosofico di Filone, un'altra categoria significativa, messa in campo da C. Lévy e illuminante circa l'operazione teoretica attuata dall'Alessandrino rispetto ai sistemi di pensiero del suo tempo, è quella di “conversione”²⁸. Gli studi su Filone sono disseminati di osservazioni che mostrano come elementi di dottrine precise, quale l'οἰκειώσις stoica o l'ἐποχή scettica, siano assunti dall'Alessandrino²⁹, inseriti in un nuovo sistema fondato su una diversa progettualità rispetto a quella del loro conteso iniziale, progettualità che fa sì che gli stessi termini assumano significazioni nuove e funzionino in costellazioni semantiche diverse da quelle d'origine. L'operazione che attua Filone è infatti quella di “convertire” termini e categorie desunti dalla filosofia per esporli all'influsso semantico dell'universo biblico giudaico, secondo un quadro ermeneutico mediato soprattutto dal platonismo³⁰.

L'insieme di tutti questi aspetti del pensiero di Filone di Alessandria conduce a cercare di interpretare la sua operazione filosofica come una sorta di “eclettismo ermeneutico” che mette in dialogo filosofia, filosofie del suo tempo, testo e contenuti biblici, il tutto secondo un progetto di fondo che è esegetico e che si risolve in un *Commentario* filosofico alla *Bibbia*.

²⁵ Filone è stato recentemente definito da G. Sterling “an eclectic thinker”. Cfr. G. STERLING, “*The Jewish Philosophy*”: *Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo*, in T. SELAND (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Cambridge 2014, pp. 129-154, p. 137.

²⁶ In questa ricerca Filone viene assunto innanzi tutto in quanto filosofo e, in secondo luogo, per l'interesse che suscita all'interno di una disamina dell'evoluzione del platonismo in età imperiale. Sulla questione del platonismo di Filone si rimanda a D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited*, “*The Studia Philonica Annual*”, 5 (1993), pp. 112-140; G. STERLING, *Platonising Moses: Philo and Middle Platonism*, “*The Studia Philonica Annual*”, 5 (1993), pp. 96-111; M.R. NIEHOFF, *Philo's Role as a Platonist in Alexandria*, in J.F. PRADEAU (ed.), *Études platoniciennes VII: Philon d'Alexandrie*, Paris 2010, pp. 37-64.

²⁷ RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist?* cit., p. 121.

²⁸ Cfr. per esempio C. LÉVY, *La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 103-120. Si vedano anche le osservazioni di J. DILLON, *The nature of God in the Quod Deus*, in J. DILLON – D. WINSTON., *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, Chico 1983, pp. 217-227, p. 226.

²⁹ È interessante notare, tuttavia, come Filone non espliciti pressoché mai, o molto raramente, le sue fonti, i suoi maestri e i suoi interlocutori polemici.

³⁰ Nel riprendere elementi stoici o scettici in contesto platonico Filone peraltro si inserisce nell'evoluzione del platonismo dopo l'operazione filosofica avviata da Antioco di Ascalona. Con quest'ultimo la tradizione platonica stessa si ripensa a partire da un confronto interno con lo stoicismo e non solo. Si veda l'analisi approfondita di Bonazzi, in particolare in M. BONAZZI – C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: the Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity, Ancient and Modern Philosophy*, Leuven 2007 e BONAZZI, *À la recherche des idées* cit.

L'utilizzo della categoria di "eclettismo" per descrivere la prassi filosofica filoniana richiede tuttavia un ulteriore esame critico. Innanzi tutto essa non corrisponde all'autocomprensione che l'Alessandrino ha del proprio operare: in nessun luogo Filone si definisce "eclettico". In ambito antico, peraltro, questa categoria è conosciuta, utilizzata e indica un modo di fare filosofia che deliberatamente e progettuamente sceglie di selezionare alcune dottrine tra molte e di amalgamarle. Tuttavia l'attribuzione della definizione di "eclettico" risulta rara e inusuale nell'antichità³¹, essenzialmente estranea alle tradizioni e ai modi filosofici dell'età imperiale, dove rimane chiaro l'intento di fedeltà a una precisa scuola di appartenenza. Si tratta pertanto di una categoria immessa e applicata dagli studiosi contemporanei, nell'intento di descrivere i caratteri peculiari del fare filosofia in età tardo-antica e nella fase precedente al neoplatonismo. Proprio a proposito di questo intento descrittivo all'interno della storiografia filosofica, nonostante il superamento di una visione negativa dell'eclettismo tardo-antico, questa categoria continua a destare perplessità, ben evidenziate da P. Donini, J. Dillon e A. Long: essa infatti sembra registrare una prassi *de facto* diffusa tra gli autori di età imperiale, rimanendo tuttavia generica, cioè non informativa rispetto alla specificità e alla qualità del fare filosofia in questi pensatori³². Non è pertanto sufficiente sottolineare l'originalità dell'eclettismo filosofico tardo-antico: è necessario anche giustificare la sua capacità descrittiva e qualificante nel caso degli autori ai quali è riferito.

Nel caso di Filone, considerati gli elementi appena presi in esame, è possibile non solo mostrare come l'etichetta di pensatore "eclettico" indichi una prassi filosofica creativa, feconda e densa di interesse, ma anche come tale categoria risulti idonea e peculiare dell'operare teoretico dell'Alessandrino, in linea con quanto già ha messo in luce J. Mansfeld³³. Sebbene Filone citi assai raramente le proprie fonti filosofiche così come i suoi predecessori in ambito ebraico, egli mostra di utilizzare categorie specifiche della tradizione filosofica e, in opere quali il *De aeternitate mundi*, attesta una conoscenza specifica delle scuole filosofiche greche e la capacità di distinguere tecnicamente le varie dottrine circolanti al suo tempo. La prassi eclettica filoniana, la quale struttura la sua attività esegetica, è dunque deliberata e progettuale.

Il trascogliere di Filone tra i predecessori sia Greci che Ebrei è dettato dal criterio ermeneutico orientante della Scrittura. La Parola rivelata nelle scritture mosaiche è la

³¹ Si veda DONINI, *The history of the concept of eclecticism* cit., pp. 16-17.

³² Cfr. *ivi*, p. 34.

³³ Cfr. J. MANSFELD, *Philosophy in the service of Scripture. Philo's exegetical strategies*, in DILLON – LONG (eds.), *The question of Eclecticism* cit., pp. 71-102.

partenza e il ritorno della scelta delle varie parole umane, espresse in dottrine e in autori sia greci che ebrei, assunti come interpreti di quella Parola, la quale funge da autorità dogmatica. L'elettismo di Filone e la sua libertà nel muoversi nella tradizione filosofica greca nasce infatti proprio dal criterio orientante dell'esegesi. Si tratta pertanto di uno specifico "elettismo ermeneutico": "elettismo" poiché presuppone una prassi implicita ed esplicita di valutazione, scelta e "conversione" di categorie e dottrine provenienti dalla tradizione filosofica, mantenendo un predominante sfondo platonico; "ermeneutico" poiché progettuale e orientato³⁴, avente come chiave e come destinazione la Scrittura, Parola divina, la quale costituisce un *primum* e un *ultimum* dell'attività eclettica, relativizzando e riconfigurando il portato delle diverse voci della tradizione umana interpretante.

Ritengo pertanto che la categoria di "elettismo", assunta con un'accezione specifica e peculiare a Filone riferentesi al rapporto con la Scrittura, rimanga efficace per descrivere il suo modo di fare filosofia nonché la sua prassi esegetica allegorica. L'elettismo filoniano, in particolare, si colloca in costellazione con alcuni poli decisivi: un atteggiamento di distacco scettico circa i vari contenuti delle dottrine filosofiche, unito ad un dogmatismo preciso, legato all'autorità delle Scritture e alla presenza di un Principio trascendente altro rispetto al pensiero umano. Filone è dunque *de facto* eclettico nella sua prassi esegetica, ma all'interno di un'ortodossia intenzionale che ha come autorità penultima la dottrina mosaica e, sullo sfondo, un Principio del tutto trascendente. Questa postura filosofica produce quei fenomeni di libera "conversione" di dottrine e concetti a contatto con l'universo teoretico biblico che costituiscono il vero interesse e la profonda originalità dell'autore nel panorama di età imperiale.

Ex. 3,14

"Io sono Colui che è" (Εγώ ειμι ὁ ὄν). Il Dio biblico nel suo dialogo con Mosè di fronte al roveto che arde senza bruciare, alla richiesta di un nome proprio che lo identifichi, risponde con questa problematica allocuzione. Sull'identità tra Dio ed Essere sorta da questa risposta sono già state spese notevoli ricerche sia in ambito teoretico che storico-filosofico. Qual è dunque l'interesse di un ritorno sulla questione?

³⁴ L'analisi che Mansfeld conduce sui passaggi di PHIL. ALEX. Her. 246-248 mi sembra illuminante e decisiva: la filosofia greca è descritta attraverso l'esposizione di una *dissensio* scettica, culminante nella figura di "un uomo ostetrico e giudice" che "valuta,..getta,..conserva". Per Mansfeld il criterio giudicante rispetto alle varie dottrine filosofiche viene da Dio, da un Principio trascendente, non senza la collaborazione della ricerca umana.

La presente ricerca prende le mosse da un bacino di studi già ampiamente sviluppato. L'attenzione al tema dell'esegesi ontologica di *Ex. 3,14* e al suo ruolo nello sviluppo della filosofia inizia senz'altro con È. Gilson, il quale mise in luce l'intuizione che a partire da questo versetto fosse sorta una vera e propria "metafisica dell'*Esodo*"³⁵. Altro riferimento imprescindibile è il lavoro di C. De Vogel e, in particolare, un articolo del 1961³⁶, nel quale la studiosa criticava Gilson e l'ipotesi che l'identità tra Dio ed Essere costituisse un'idea fondativa e peculiare di una filosofia propriamente cristiana, mostrando come si trattasse invece di un'idea greca, interna allo sviluppo della tradizione filosofica e che i pensatori di fede cristiana avevano semplicemente ripreso e sviluppato, commentando *Ex. 3,14*. Infine un terzo apporto decisivo allo studio della questione venne da P. Hadot, il quale, in un articolo del 1978³⁷, mostrò che l'attribuzione alla prima ipostasi del puro atto d'essere e alla seconda ipostasi dell'attributo dell'esistenza costituiva uno sviluppo interno al neoplatonismo. In questi studi di particolare rilevanza, tuttavia, venne attribuita scarsa considerazione a Filone di Alessandria, il quale, in base alle fonti pervenuteci, è uno dei primi autori nei quali sia possibile rintracciare i caratteri aurorali del fenomeno ormai chiaramente definito come "metafisica dell'*Esodo*". Egli attesta che la questione dell'identità tra Dio ed Essere sorge con una certa nitidezza già nel I sec. a.C.

Tra gli studiosi classici di Filone, d'altra parte, non tutti hanno posto particolare attenzione al problema: H.A. Wolfson nella sua opera del 1948³⁸ non sembra accennare all'esegesi ontologica di *Ex. 3,14* e ai testi che la riguardano. Nel 1978 E. Starobinsky-Safran, in occasione di uno studio che è risultato cardinale nella presente ricerca³⁹, fece una prima ricognizione dei testi filoniani che ne attestavano lo sviluppo. La focalizzazione del tema e della sua rilevanza fu messa a punto invece nel 1983 da J.P. Martin⁴⁰: lo studioso mise in luce l'ambivalente interpretazione dell'Alessandrino del versetto biblico e dell'identità divina, la quale conduceva ad istanze insieme negative e positive, introducendo una nuova idea di trascendenza nella storia delle relazioni tra Principio primo ed Essere. Martin

³⁵ Il riferimento è a È. GILSON, *Le thomisme: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1914, pp. 73-80; ID., *L'Esprit de la philosophie Médiévale*, Paris 1932; ID., *God and philosophy*, New Haven 1941.

³⁶ C. DE VOGEL, "Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne, « *Revue des Sciences Religieuses* », 35 (1961), pp. 337-355.

³⁷ P. HADOT, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. À propos des théories d'È. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, éd. par l'Institut des études augustiniennes, Paris 1978, pp. 57-63.

³⁸ H.A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, voll. 2, Cambridge 1948.

³⁹ *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24* cit. L'articolo di E. Starobinski-Safran è E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3, 14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24* cit., pp. 47-55.

⁴⁰ J.P. MARTIN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es » (Exodo 3, 14 - LXX)*, "Stromata", XLIX (1983), pp. 93-115.

inoltre individuava in *Ex. 3,14* precisamente il nucleo centrale di tutto il pensiero filoniano, ponendosi in alternativa alle letture di H.A. Wolfson, che lo riconduceva alla teoria delle idee, di G. Reale, che dava centralità alla teoria della creazione, di V. Nikiprowetzky, che sottolineò il ruolo della migrazione spirituale, e di M. Harl, che aveva posto l'attenzione sulla polarità tra amore di sé e amore di Dio⁴¹. Più recentemente è stato ancora una volta sottolineato il ruolo di Filone nella costruzione di una forte idea di “trascendenza” del Principio primo⁴², a partire da un inquadramento dell'esegeta alessandrino interno alla storia del platonismo, in reazione allo stoicismo.

Il presente studio tenta di inserirsi in questo dibattito ritornando con radicalità alla presenza di *Ex. 3,14* nell'opera di Filone e mettendola in connessione con un'indagine teoretica sul tipo di trascendenza che l'Alessandrino costruisce a partire dall'interpretazione ontologica del nome divino, osservando il problematico gioco di influssi tra il sostrato biblico e il sistema protologico medioplatonico. In particolare l'analisi cerca di rivolgersi all'ipotesi che vi sia un nesso forte tra la polarità immutabilità – cambiamento e il tipo di relazione che si delinea tra uomo e Dio e tra Dio e mondo a partire da una trascendenza resa assoluta.

Il *focus* su questi temi, non ancora sistematicamente studiati, permetterà non solo di indagare uno dei nuclei centrali del pensiero filoniano, adottando un approccio rispettoso sia del versante esegetico biblico, sia degli influssi filosofici, ma anche di gettare un più ampio sguardo su uno degli snodi fondamentali del platonismo, dall'Accademia antica verso la delineazione del neoplatonismo. L'obiettivo è dunque quello di tornare alle origini dell'identificazione forte tra Principio primo ed Essere, nel suo incontro col Dio del monoteismo biblico, problematizzando l'idea stessa di una “metafisica dell'*Esodo*” e mettendo a tema il rapporto tra la dinamica “esodale” umana, che in termini platonici si traduce nell'istanza della fuga come fine etico, e la delineazione di un orizzonte metafisico forte, identificato in un Dio totalmente trascendente ed estraneo al mutare.

⁴¹ J.P. MARTIN, *Ontologia e creazione in Filone alessandrino: dialogo con Giovanni Reale e Roberto Radice*, “Rivista di Filosofia neoscolastica”, 82 (1990), pp. 146-165.

⁴² Si veda in particolare M. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age*, in AA. VV., *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, ed. by F. Alesse, Leiden – Boston 2008, pp. 233-251; vedi anche C. LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance: le problème de l'oikeiôsis chez Philon*, dans C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, pp. 153-164. Sulle fonti platoniche di Filone in merito alla trascendenza del Principio primo si veda infine J. DILLON, *The Transcendence of God in Philo: some possible Sources*, in ID., *The Golden Chain: Studies in the development of Platonism and Christianity*, Aldershot 1990, IX, pp. 1-8.

Percorso dell'indagine

Il primo capitolo metterà a tema l'identità tra Dio ed Essere come contenuto di *Ex. 3,14* nell'esegesi filoniana. Si cercherà di esplicitare il portato teoretico del versetto già a partire dal testo della *Septuaginta* e di delineare i contenuti specifici che Filone ne ricava, analizzando i testi più significativi dell'Alessandrino. A partire dai guadagni di quest'analisi, si amplierà l'approfondimento ai vari aspetti che caratterizzano la trascendenza divina nel pensiero di Filone, confrontandoli con gli sviluppi circa la dottrina del Principio primo nel pensiero di età imperiale, prendendo infine in considerazione il carattere dell'immutabilità come elemento di differenziazione ontologica tra Dio e mondo.

Il secondo capitolo affronterà la questione della dottrina delle Potenze in Filone, al fine di capire che ruolo esse svolgano rispetto alla sfera relazionale del divino, che tipo di rapporto intrattengano con l'essenza di Dio e in che modo medino il contrasto tra immutabilità e azione divina nel cosmo.

L'oggetto specifico del terzo capitolo sarà invece la concezione filoniana del cambiamento, sotto il profilo cosmologico e antropologico. In questa parte emergerà in particolare la questione della genesi del cosmo, nonché la struttura dell'origine, che differenzia Dio come Ingenerato e il mondo come diveniente, ma anche come prodotto dell'operato divino. Sul piano antropologico invece l'analisi affronterà tre ambiti specifici: la sorte umana, la condizione dell'intelletto, la dottrina delle passioni, cercando di cogliere in che senso il cambiamento ne qualifichi la sostanza.

Nel quarto capitolo, infine, si affronterà la dinamica della relazione tra uomo e Dio, sia sul versante della conoscenza, sia soprattutto sul piano dell'etica. Si cercherà dunque di analizzare le modalità con cui l'uomo può rapportarsi a Dio a partire dal ruolo dell'intelletto e del progresso etico. In questa parte si cercherà di mettere a fuoco la modulazione del rapporto tra immutabilità e inconoscibilità di Dio, riferimento dell'assimilazione proposta all'uomo come condizione di una vita felice, e mutevolezza dell'uomo, cifra della progressione etica, attraverso l'esercizio, verso la virtù. Infine verrà esplicitata la chiave del paradosso, cercando di verificare se essa possa descrivere il rapporto dialettico che si instaura tra il fine etico e la trascendenza divina.

Metodo e limiti dell'indagine

D. Runia ha delineato tre metodi per lo studio di Filone, rinvenendoli nella letteratura scientifica⁴³: un metodo sistematico, diretto a individuare una struttura chiaramente delineata del pensiero dell'Alessandrino; un metodo dossografico, interessato prevalentemente al rinvenimento di testimonianze di dottrine filosofiche riprese dall'autore, e, infine, un metodo contestuale, focalizzato invece sui procedimenti ermeneutici che Filone attua a partire dalla Scrittura.

Il presente studio assume un metodo contestuale, nel senso designato da Runia: la prima parte del lavoro è infatti incentrata sugli sviluppi ermeneutici che nascono a partire da un passo biblico specifico, ossia *Ex. 3,14*, che rimarrà in filigrana come *trait d'union* di tutta l'indagine. Accanto a quest'attenzione, si è cercato inoltre di individuare precise chiavi concettuali e, di conseguenza, di svolgere un lavoro lessicale e filologico sui termini: è il caso dei termini associati all'idea di immutabilità (ἄτρεπτον, ἀμετάβλητον, στάσις, ἴδρυσις, βεβαιότης) e di cambiamento, in primo luogo partendo dal concetto di “γένεσις”⁴⁴ e di “μεταβολή”. Altro ruolo centrale, per l'analisi, è assegnato ai concetti di “ἀσθένεια” e “οὐδένεια”, indicanti rispettivamente la debolezza del cosmo e la nullità ontologica della condizione umana, decisivi per qualificare la concezione filoniana del cambiamento. In tutti i testi analizzati, inoltre, si è cercato di porre attenzione alle modalità e ai contesti nei quali ricorre l'uso della sostantivazione del verbo “essere” (ὁ ὄν / τό ὄν) per designare Dio. L'ultima parte dell'indagine, infine, è basata sull'analisi del termine “παράδοξος” in tutto il *corpus* filoniano, anche se sono stati riportati solo i brani più significativi in coerenza con la linea ermeneutica globale di questo lavoro. Il riscontro testuale dei termini individuati come chiavi concettuali è stato effettuato attraverso l'uso dell'indice filoniano realizzato da P. BORGES, K. FUGLSETH, R. SKARSTEN (eds.), *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden 1999.

Il fine dell'analisi rimane tuttavia sistematico, sebbene non sia possibile rinvenire nel pensiero di Filone, stimolato dalla Scrittura e ad essa orientato, le tracce di un progetto di pensiero strutturalmente coerente ed esauriente, secondo i requisiti di un sistema. Il fine che ci si propone, tuttavia, è quello di delineare i tratti di un'istanza di fondo dell'esegesi filosofica filoniana, ossia la sua concezione della trascendenza divina a partire dall'identità tra Dio ed Essere.

⁴³ D.T. RUNIA, *Naming and knowing: themes in philonic theology with special reference to De mutatione nominum*, in R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA AND J. MANSFELD (edd.), *Knowledge of God in the graeco-roman world*, Leiden 1988, pp. 69-91.

⁴⁴ Per il quale un apporto importante è venuto dall'analisi lessicale di C.A. Anderson: C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*, Tübingen 2011.

Il presente lavoro si concentra in particolare sui trattati del *Commentario allegorico*, facendo un più limitato riferimento ai trattati dell'*Esposizione delle Legge* e alle altre opere filoniane. Manca una più approfondita esplorazione del versante giudaico degli aspetti considerati e si auspica un'analisi dei nessi con letteratura patristica e con il medioplatonismo del I e II sec., in particolare con Eudoro di Alessandria, Numenio e Plutarco. Infine ci si propone una più approfondita disamina del ruolo che assume il corpo nel marcare la differenza ontologica tra uomo e Dio, tra mutevolezza e immutabilità: essa emerge dall'analisi, ma potrebbe essere oggetto di un interessante ulteriore sviluppo.

Edizioni critiche di riferimento

L'edizione critica di riferimento delle opere filoniane citate in questo lavoro è PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt* ediderunt L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, voll. 7, Berolini 1896-1930. Le traduzioni in italiano delle opere filoniane, ove non segnalata una versione da me rivista, sono tratte da FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005 e da FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, introduzione, traduzione e apparati a cura di P. Graffigna, Milano 1999. Ho regolarmente consultato inoltre la traduzione francese: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux, voll. 36, Paris 1961-1992.

Per gli altri autori antichi da me citati le edizioni critiche e le traduzioni cui ho fatto riferimento verranno indicate nella bibliografia finale; le traduzioni saranno specificate di volta in volta anche in nota.

Abbreviazioni delle opere filoniane

<i>Abr.</i>	De Abrahamo
<i>Aet.</i>	De aeternitate mundi
<i>Agric.</i>	De agricultura
<i>Anim.</i>	De animalibus (Alexander)
<i>Cher.</i>	De Cherubim
<i>Confus.</i>	De confusione linguarum
<i>Congr.</i>	De congressu eruditionis gratia
<i>Contempl.</i>	De vita contemplativa
<i>Decal.</i>	De decalogo
<i>Deo</i>	De Deo
<i>Deter.</i>	Quod deterius potiori insidiari soleat
<i>Deus</i>	Quod Deus sit immutabilis
<i>Ebr.</i>	De ebrietate
<i>Flacc.</i>	In Flaccum
<i>Fug.</i>	De fuga et inventione
<i>Gig.</i>	De gigantibus
<i>Her.</i>	Quis rerum divinarum heres sit
<i>Hypoth.</i>	Hypothetica
<i>Ios.</i>	De Iosepho
<i>Leg. I-III</i>	Legum Allegoriae
<i>Legat.</i>	Legatio ad Caium
<i>Migr.</i>	De migratione Abrahami
<i>Mos. I-II</i>	De vita Mosis
<i>Mutat.</i>	De mutatione nominum
<i>Opif.</i>	De opificio mundi
<i>Plant.</i>	De plantatione
<i>Poster.</i>	De posteritate Caini
<i>Praem.</i>	De praemiis et poenis, De exsecrationibus
<i>Prob.</i>	Quod omnis probus liber sit
<i>Prov. I-II</i>	De Providentia
<i>QE I-II</i>	Quaestiones in Exodum
<i>QG I-IV</i>	Quaestiones in Genesim
<i>Sacrif.</i>	De sacrificiis Abelis et Caini
<i>Sobr.</i>	De sobrietate
<i>Somn. I-II</i>	De somniis
<i>Spec. I-IV</i>	De specialibus legibus
<i>Virt.</i>	De virtutibus
	Fragmenta varia

CAPITOLO 1

TRASCENDENZA E IMMUTABILITÀ DI DIO

1. *Ex.* 3, 14 e l'identità di Dio come $\acute{o} \acute{\omega} \nu$ / $\tau\acute{o} \acute{\omega} \nu$ nel *corpus* filoniano

1.1 La questione di *Ex.* 3,14 e il testo della *Septuaginta*

Uno dei luoghi testuali cardine da cui partire per formulare un'analisi dell'identificazione tra il Dio biblico e il Principio Primo come viene configurato nel dibattito medioplatonico di età imperiale è sicuramente *Ex.* 3,14 nella versione della *Septuaginta*: qui il Dio biblico si rivela come $\acute{o} \acute{\omega} \nu$.

Il versetto di *Ex.* 3,14 presenta in sé un elevato interesse teoretico sia per la polisemia che presenta, fonte di ricchezza ermeneutica, sia per la specifica traduzione e interpretazione che ne viene data nella *Septuaginta*. Questa densità di aspetti problematici e di significati che interessano le espressioni del verbo "essere" coniugate alla formulazione dell'identità divina è valsa al versetto la definizione di "tizzone semantico"⁴⁵. Vi sono dunque alcune necessarie premesse esegetiche da porre per quanto riguarda il versante biblico dell'interpretazione filoniana di *Ex.* 3,14. Tali premesse mostrano tutta la loro pregnanza teoretica se si accosta la versione ebraica del versetto riportata dal *Testo Masoretico*⁴⁶ (*'èhyèh 'ashèr 'èhyèh*) alla versione greca della *Septuaginta*⁴⁷ (*Ἐγώ εἰμι ὁ ὧν*) disponibile a Filone.

Partendo da un'analisi panoramica innanzi tutto del testo ebraico⁴⁸, sono da tenere in considerazione sia elementi lessicali e grammaticali, in riferimento all'uso del verbo "essere", sia sintattici, vista la presenza di una costruzione simmetrica particolare, unica in

⁴⁵ J.P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Es. 3,14): l'"identità narrativa" di Dio tra suspense, curiosità, e sorpresa*, "Teologia", 36 (2011), pp. 13-24, qui p. 14.

⁴⁶ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ediderunt K Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1977, p. 89 (testo traslitterato e vocalizzato).

⁴⁷ *Septuaginta. Id est, Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* edidit A. Rahlfs, Stuttgart 2004, p. 90.

⁴⁸ Per quanto riguarda gli aspetti più prettamente biblico-esegetici, si vedano i saggi di A. Caquot ed H. Cazelles contenuti nella miscellanea *Dieu et l'Être*, consacrata allo studio dell'esegesi e delle interpretazioni di *Ex.* 3,14 in ambito patristico greco e latino (cfr. A. CAQUOT, *Les énigmes d'un hémistiche biblique*, in P. VIGNAUX (éd.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, par l'Institut des études augustiniennes, Paris 1978, pp. 2-26 ; H.CAZELLES, *Pour une exégèse de Ex. 3, 14*, in *Dieu et l'Être* cit., pp. 27-44). Una generale panoramica delle questioni legate alla traduzione e interpretazione di *Ex.* 3,14 si può rinvenire anche in A. LE BOULLUEC, P. SANDEVOIR (éds.), *L'Exode in La Bible d'Alexandrie*, II, Paris 1989, p. 92, n. 3,14.

tutto l'*Antico Testamento*⁴⁹. Circa gli aspetti grammaticali e lessicali di questo emistichio biblico, va osservato che 'èhyèh è la prima persona singolare del tempo-modo imperfetto del verbo *hâyâh*, convenzionalmente tradotto col verbo “essere”⁵⁰. Il verbo ebraico *hâyâh* finora è documentabile solo nell'*Antico Testamento* e corrisponde ad una radice *hwh* peculiare del solo ramo linguistico aramaico-ebraico: non esiste infatti in altre lingue semitiche antiche un verbo corrispondente nel contenuto a tale radice. Il suo significato presenta una complessità che ha interrogato gli studiosi. Esso infatti non collima perfettamente con la sfera semantica attinente al lessema indo-europeo **es-*, attorno al quale si è venuto a condensare come significato di “essente” per eccellenza, di “avente esistenza e realtà”, ciò che è autentico, consistente, vero⁵¹, caratterizzato dunque da consistenza e fissità. In ebraico il verbo *hâyâh* copre invece una vasta gamma di significati, tra i quali i principali sono quelli di “essere”, “esistere”, “sussistere” (nel passato), “risultare” (nel futuro), “accadere”, “diventare”. Esso costituisce un verbo denotante uno stato o una qualità con un intrinseco aspetto di dinamicità. Quest'ultimo fattore lo differenzerebbe dunque dal concetto di “essere” in ambito indo-europeo, dove prevarrebbe la qualificazione di staticità e consistenza. Il verbo *hâyâh* in ambito biblico, secondo A. Caquot, non denota un “essere” immutabile, ma piuttosto un divenire o un'esistenza che si manifesta attraverso un'attività⁵².

Tali discrepanze semantiche, per quanto attestate, sono state relativizzate nella loro portata teoretica oltre che linguistica. Autori come J. Barr⁵³, infatti, tendono a riconoscere una, se pur parziale, sovrapposizione fra le sfere concettuali di *hâyâh* e di “essere”. Nonostante ciò, l'enigmaticità del versetto rimane: nel caso specifico di *Ex. 3,14* vi sono infatti ulteriori elementi che riconducono ad un aspetto dinamico dell'uso di *hâyâh*. Innanzi tutto in generale le proposizioni verbali (nelle quali il predicato è un verbo finito) hanno in ebraico sempre una valenza di denotazione di “accadere”, “agire”, “scorrere”, “muoversi”. Nel caso di *Ex. 3,14*, inoltre, il verbo assume l'aspetto dell'imperfetto ebraico, che presenta l'azione come in corso di svolgimento, dunque non come puntuale e compiuta, aumentando la componente della dinamicità e dell'iteratività.

⁴⁹ Sulla sintassi di *Ex. 3,14* si veda in particolare A. NICACCI, *Esodo 3, 14a “Io sarò quello che ero” e un parallelo egiziano*, “Liber annuus”, 35 (1985), pp. 7-26. L'autore riporta i tre tipi sintattici fondamentali ai quali può essere ricondotta l'interpretazione del versetto: proposizione relativa paronomastica, proposizione relativa con antecedente nominale, valore causale di *ashèr* e valore di nome del primo 'èhyèh.

⁵⁰ Cfr. s.v. *hājā*, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck, H. Ringgren e H. Fabry, ed. it. a cura di A. Catastini e R. Contini, II, Brescia 2002, cc. 420-435.

⁵¹ Cfr. E. BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, p. 188.

⁵² CAQUOT, *Les énigmes d'un hémistiche biblique* cit., p. 18.

⁵³ Cfr. J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, trad. it. di P. Sacchi, Bologna 1968, pp. 86-105.

Per quanto riguarda la posta in gioco del versetto, restando nella rete di significazioni data dal testo ebraico, va notato lo stretto legame della formulazione enigmatica *'èhyèh 'asher 'èhyèh* e del verbo *hâyâh* con il Tetragramma impronunciabile (*yod hé vav hé*) che designa il nome peculiare del Dio biblico⁵⁴. *Ex.* 3,14 potrebbe essere interpretato come una spiegazione ampliata del significato del Tetragramma⁵⁵, assumendo così un valore centrale nella rivelazione del Dio della *Bibbia*.

Oltre alla disamina degli aspetti linguistici, sono interessanti anche gli elementi che emergono dall'analisi del versetto nel suo contesto narrativo più ampio⁵⁶. Il nome rivelato dal personaggio divino in *Ex.* 3,14 ha un legame stretto con la sua identità nel panorama narrativo biblico: esso condensa nel presente della rivelazione l'aspetto di fedeltà di Dio al proprio agire, proiettando l'attenzione nella dimensione del passato, e di promessa aperta all'orizzonte futuro degli eventi. Attraverso l'espressione divina formulata nel versetto in questione, viene dunque esplicitata l'attestazione di una presenza che si estende nelle tre dimensioni temporali e che le coniuga.

Tenendo conto dei vari aspetti semantici, linguistici, narrativi ed esegetici, una delle traduzioni che si avvicini il più possibile all'originale ebraico sembra essere "Io sono colui che c'è", assegnando un valore esistenziale al secondo verbo e mantenendo l'idea di una presenza dinamica. Nella contemporaneità ebraica, tra i pensatori che hanno ripreso questo versetto, anche M. Buber nel suo celebre *Mosè* propende per questa traduzione, attribuendovi il significato di "essere presente"⁵⁷. Allo stesso modo, più recentemente, A. Chouraqui ha sottolineato il valore incompiuto del verbo, che dipana l'azione nelle tre dimensioni temporali mantenendone l'aspetto dinamico e il significato di presenza concreta⁵⁸.

La disamina delle risonanze del versetto in ambito ebraico permette di meglio situare le implicazioni della sua traduzione greca disponibile a Filone e precedente la fissazione del *Testo Masoretico*. La traduzione della *Septuaginta* sceglie di rendere i due verbi dell'emistichio biblico con il presente di εἰμί, nella prima parte con la prima persona dell'indicativo, nella seconda parte con un participio maschile sostantivato. Rispetto al

⁵⁴ Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia 1974, pp. 51-79; J.I. DURHAM, *Exodus*, Waco 1987, pp. 34-41.

⁵⁵ Cfr. CAQUOT, *Les énigmes d'un hémistiche biblique* cit., p. 23, nota 21; E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Signification des noms divins — d'après Exode 3 — dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie*, "Revue de Théologie et Philosophie", 106 (1973), pp. 426-435, p. 431.

⁵⁶ Interessante l'analisi di SONNET, *Ehyeh asher ehyeh* cit.

⁵⁷ M. BUBER, *Mosè*, trad. it. di P. di Segni, Casale Monferrato 1983, pp. 46-47.

⁵⁸ A. CHOURAQUI, *Moïse. Voyage aux confins d'un mystère révélé et d'une utopie réalisable*, Paris 1997, pp. 146-160. L'autore propone la traduzione : "Je suis: je suis" (p. 148).

testo ebraico vi sono alcune lampanti differenze: viene persa la particolare struttura speculare con la ripetizione di 'èhyèh, viene scelto il modo indicativo greco e il tempo presente, viene introdotto un articolo determinativo. La sostantivazione del verbo “essere” in ambito greco aveva inoltre già una lunga tradizione all'interno dell'elaborazione del pensiero e del linguaggio filosofici. In questo modo, in un versetto biblico nel quale era contenuta la rivelazione di un nome divino parrebbe comparire un sostantivo molto vicino al concetto di τό ὄν di platonica ed, ancor prima, eleatica risonanza. Infine il testo greco perde l'affinità etimologica suggerita dall'ebraico tra 'èhyèh 'ashèr 'èhyèh e il Tetragramma impronunciabile (*yod hé vav hé*), fondamentale per interpretare il nome. La *Septuaginta* infatti distingue completamente Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν e Κύριος (Signore), traduzione di *Adonai*, sostituto corrente del Tetragramma⁵⁹.

Sulla scelta dei traduttori antichi è possibile avanzare soltanto congetture ipotetiche. La traduzione greca del *Pentateuco* sembra aver avuto luogo agli inizi del III sec. a.C. in un *milieu* ebraico situato in Egitto. Sulla provenienza specifica dei traduttori le opinioni sono diverse e recentemente è stato messo in dubbio che il luogo di produzione fosse proprio Alessandria, come vorrebbe la *Lettera di Aristeo*. Sarebbe interessante capire quale fosse lo *status* dei traduttori per ipotizzare se avessero una consapevolezza letteraria o filosofica delle loro scelte interpretative, ma la questione tra gli studiosi resta aperta⁶⁰.

In ogni caso è possibile constatare che la problematicità di questa traduzione emerse ben presto fin dall'antichità. L'edizione critica di Wevers segnala l'omissione dell'emistichio in questione da parte di almeno un piccolo gruppo di manoscritti⁶¹. Inoltre, stando

⁵⁹ Cfr. STAROBINSKI-SAFRAN, *Signification des noms divins* cit., p. 431.

⁶⁰ La localizzazione della traduzione è quasi universalmente identificata con l'Alessandria tolemaica già da Fraser (P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, p. 689), ma così anche Dorival (G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1988, p. 101). Studi più recenti collegano specificamente l'ambiente dei traduttori al *milieu* culturale della Biblioteca e del Museo alessandrini (cfr. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Greek Pentateuch and the Scholarly Milieu of Alexandria*, “Semitica et Classica”, 2 (2009), pp. 81-89; S. KREUZER, *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, Atlanta 2015, pp. 19-20). Le voci più dubbiose sul diretto collegamento tra la provenienza egiziana della *Septuaginta* e la città di Alessandria sono già quella di Frankel (Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Oxford 1841, pp. 9-11) e, più recentemente, quella di Aitken (cfr. J. AITKEN (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015): secondo quest'ultimo il contesto dei traduttori della *Septuaginta* non va confuso con l'Alessandria di Filone e della fiorentina comunità ebraica testimoniata nel I sec. a.C. Tuttavia già nel III sec. a.C. diverse fonti dimostrano la diffusione della lingua e della letteratura greca in Egitto anche in città diverse da Alessandria. Probabilmente, secondo Aitken, la *Septuaginta* nasce da traduttori ebrei appartenenti alla classe media e di buona istruzione, che potevano avere a disposizione nelle biblioteche pubbliche o private gran parte della letteratura classica greca. Secondo altri invece i traduttori sarebbero dei mercenari ebrei, abituati a un vocabolario militare e a un Greco non letterario (cfr. J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, “Revue des Études Juives”, 165 (2006), pp. 349-361).

⁶¹ Cfr. *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum*, edidit J.W. Wevers adiuvante U. Quast, II-1, *Exodus*, Göttingen 1991, p. 85, n. 14.

all'*Esapla* origeniana, le versioni di Aquila e Teodoziona⁶² riportano agli inizi del II sec. d.C. una diversa versione, proponendo “ἔσομαι <ὄ/ὄς> ἔσομαι”⁶³ e optando per il mantenimento della prima persona singolare del modo indicativo in entrambi i verbi, nonché per la resa dell’aspetto dinamico e di prospezione dell’imperfetto ebraico attraverso la scelta del tempo futuro. È probabile dunque che ben presto si sia riconosciuta la potenziale portata semantica del versetto e della scelta del participio sostantivato, che offriva in ambiente ellenistico una chiara allusione alla terminologia parmenidea e platonica sull’essere. Le revisioni giudaizzanti della *Septuaginta* mostrano una deviazione rispetto alla traduzione originale, segnalando una difficoltà di interpretazione.

Tutti i nodi problematici che emergeranno dalla teologia filoniana sono già potenzialmente contenuti in questa traduzione: il passaggio dall’idea di una presenza collocata nelle tre dimensioni temporali all’utilizzo del presente indicativo, il passaggio dall’accentuazione dell’aspetto di dinamicità e di presenza agente all’utilizzo della sostantivazione del verbo, il legame con l’impronunciabilità del tetragramma. Se *Ex.* 3,14 ospita una polimorfia semantica e interpretativa, resa ancor più accentuata dal legame con l’identità divina, il gioco dei significati possibili si amplia ancor di più in base al contesto linguistico e interpretativo di decifrazione. Nel caso di Filone, la cultura giudaica di appartenenza si incontra con l’uso del codice linguistico e culturale ellenistico.

Riguardo allo sviluppo delle interpretazioni legate a *Ex.* 3,14, se si spazia dalla *Septuaginta* al più ampio contesto giudaico successivo al III sec. a.C., si può notare che la designazione di Dio come l’Essere⁶⁴, con la sostantivazione e nominalizzazione del verbo, si presenti raramente. Essa compare una sola volta nel libro della *Sapienza* (*Sap.* 13,1) all’interno di una critica all’idolatria⁶⁵: l’autore biblico mette in guardia gli stolti (letteralmente “vuoti”, μάταιοι) che sono guidati dall’ignoranza di Dio (ἀγνοσία θεοῦ) e per questo non possono conoscere l’Essere (εἰδέναι τὸν ὄντα) e nemmeno riconoscerlo (ἐπίγνωσις) dalle cose da lui create. In questo caso, come segnala G. Scarpat, il riferimento è dipendente da *Ex.* 3,14 e identifica l’unico Dio biblico rispetto agli idoli ai quali si fa cenno nella polemica successiva e rispetto agli idolatri gentili, ai quali non è stata fatta la rivelazione del nome

⁶² Cfr. O. MUNNICH, *Le texte de la Septante et ses problèmes*, in DORIVAL, HARL, MUNNICH, *La Bible Grecque* cit., p. 144.

⁶³ Cfr. ORIGENIS *Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. Field, Tomus I, Hildesheim 1964 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe, Oxford 1875), p. 85.

⁶⁴ D’ora in avanti la maiuscola distinguerà *Ex.* 3,14 (l’Essere), dove il sostantivo verbale è anche nome proprio del Dio biblico, rispetto all’uso del verbo e della sua sostantivazione (l’essere).

⁶⁵ Per un commento al versetto cfr. *Libro della Sapienza*, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Scarpat, vol. III, Brescia 1999, pp. 15-94, in particolare p. 76.

divino (ὁ ὄν). Riferimenti a Ex. 3,14 o a Dio in quanto ὁ ὄν sono assenti nei frammenti rimastici di Aristobulo, dov'è piuttosto sottolineata la “maestà” divina (τὸ μεγαλεῖον) espressa dalla potenza di Dio (θεία δύναμις) e dal conferimento di ordine (τάξις) alla creazione⁶⁶. Negli scritti intertestamentari un riferimento esplicito a Ex. 3,14 si ritrova tra gli scritti qumranici, negli *Inni* (*Inni*, T, XII, 9 - dopo 100-63 a.C.), dove Dio viene lodato per aver stabilito l'ordine dell'universo. Riferimenti più generali a Dio in quanto “Essere eterno” si trovano nella *Regola della comunità* (XI, 4-7), con riferimento all'Essere eterno come fonte della conoscenza della Saggiezza nascosta agli uomini; negli *Oracoli sibillini* (III, 10-23)⁶⁷, in un interessante passo dalle risonanze ellenistiche nel quale si fa riferimento alla fede in un Dio unico, sovrano, ineffabile, invisibile e capace di vedere tutto, che non presenta alcuna effigie di arte umana ma che si è rivelato come Essere eterno. Il riferimento a Dio come Essere compare dunque in contesti nei quali è sottolineata l'unicità e l'identità peculiare del Dio biblico, nella sua differenza rispetto ai culti ellenistici e al politeismo. Vi è un accostamento chiaro ad una teologia negativa, ma il portato più prettamente ontologico di “Εγώ εἰμι ὁ ὄν” non viene sviluppato. Come si dimostrerà, esso viene dispiegato e approfondito a partire da Filone, rimanendo alle fonti antiche pervenuteci, e successivamente dalla tradizione cristiana dopo il I sec. d.C.⁶⁸. L'identificazione di Dio con l'Essere, stando alle fonti a nostra disposizione, assume pertanto rilevanza teorica esplicita e critica a partire da Filone di Alessandria.

Nel giudaismo rabbinico antico Ex. 3,14 riceve interpretazioni differenti. Il *Midrash Rabbah*, in particolare, riporta sei diversi commenti nei quali è variamente tradotta e interpretata l'identità divina espressa nel versetto in questione⁶⁹. L'aspetto temporale del verbo 'èhyèh è esteso a passato, presente e futuro e coniuga i tre assi temporali. Il significato dell'“essere” proprio di Dio viene messo in correlazione diretta col suo operare, con le sue azioni⁷⁰ e con la sua libertà rispetto agli uomini nel rivelarsi. La piega

⁶⁶ Cfr, tra gli altri, le analisi di Radice in R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, Milano 1994, pp. 73-124.

⁶⁷ Il libro III è ritenuto essere di origine ebraica. Cfr. *Oracles Sibyllins*, texte traduit, annoté et présenté par V. Nikiprowetzky, in *La Bible: écrits intertestamentaires*, édité par A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris 1987, pp. 1035-1140, p. 1037.

⁶⁸ Cfr. J.P. MARTIN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es » (Exodo 3, 14 - LXX)*, “Stromata”, XLIX (1983), pp. 93-115. Sullo sviluppo cristiano dell'esegesi di Ex. 3,14 si veda M. HARL, *Citations et commentaires d'Exode 3, 14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles*, in *Dieu et l'Être* cit., pp. 87-108; P. NAUTIN, “Je suis celui qui est” (Exode 3,14) dans la théologie d'Origène, in *Dieu et l'Être* cit., pp. 109-119; G. MADEC, “Ego sum qui sum” de Tertullien à Jérôme, in *Dieu et l'Être* cit., pp. 121-139; E. ZUM BRUNN, *L'exégèse augustinienne de «Ego sum qui sum» et la «métaphysique de l'Exode»*, in *Dieu et l'Être* cit., pp. 141-164.

⁶⁹ *Midrash Rabbah. Exodus*, transl. by Rabbi Dr. S.M. Lehrman, London 1939, 64-65, III.6. Si vedano l'analisi e il commento di Nicacci in NICACCI, *Esodo 3, 14a “Io sarò quello che ero”* cit., pp. 23-25.

⁷⁰ “Hence I AM THAT I AM in virtue of my deeds”.

interpretativa che *Ex.* 3,14 assume nella tradizione rabbinica è dunque diversa dalle implicazioni ontologiche che essa rivela già nella *Septuaginta*, poi nel giudaismo ellenistico di Filone e nel cristianesimo successivamente. Il percorso interpretativo del versetto in ambito giudaico sembra privilegiare il dispiegamento degli aspetti dinamici di *hājā* nonché il versante agente e manifestativo dell'identità divina⁷¹.

Accanto a ciò va osservato che il testo biblico nel suo orizzonte ermeneutico originario offre la possibilità di cogliere la stretta complementarità tra trascendenza e immanenza divine. Accostando la rivelazione del nome al versetto 14 con la successiva esplicitazione del versetto 15, dove Dio si fa riconoscere come “il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe”, emerge un'immagine complementare del Dio del rovetto ardente: trascendente in quanto “Colui che è” e insieme legato personalmente agli uomini nella loro unicità, in quanto “Dio dei Padri”⁷². Questa complementarità inoltre non è estrinseca: i due versetti esprimono per vie differenti la medesima identità divina, dunque costituiscono due interpretazioni dello stesso nome divino. I due versetti infatti sono parte di una costruzione frequente nella letteratura biblica, secondo la quale il medesimo concetto viene riformulato in due espressioni parallele che ne esplicitano il contenuto. L'eccedenza divina che si esprime nel ritrarsi di Dio dall'esplicitazione del suo nome, formulato enigmaticamente al v. 14, è esplicabile anche insieme come presenza divina legata alle vicende dei singoli Patriarchi, come nel v. 15.

Già nella storia stessa delle interpretazioni di *Ex.* 3,14 è dunque possibile rinvenire alcuni nodi cruciali che indicano delle tensioni: il rapporto tra un aspetto dinamico dell'identità di Dio, legato alla sfera del suo agire e del suo rivelarsi come presenza dispiegata nelle tre dimensioni temporali, e d'altra parte una sostantivazione del suo “essere” legata all'aspetto dell'impronunciabilità, dunque della sua trascendenza, e all'aspetto della consistenza immutabile, della stabilità nel presente. Questi elementi vanno considerati nel loro legame con la descrizione di Dio in quanto alterità per eccellenza: sia nell'ambito narrativo biblico-giudaico dove Dio è l'interlocutore primario delle vicende di Israele, sia in ambito ellenistico, dove è divino ciò che è principio di spiegazione e ordinamento del cosmo e altro dalla stirpe mortale degli uomini.

⁷¹ Sull'esegesi in ambito ebraico di *Ex.* 3,14 e dei nomi divini presenti in *Ex.* 3 si veda STAROBINSKI-SAFRAN, *Signification des noms divins* cit..

⁷² Cfr. D.T. RUNIA, *God of the Philosophers, God of the Patriarchs: Exegetical backgrounds in Philo of Alexandria*, in ID., *Philo and the Church Fathers: a collection of Papers*, (Supplement to “*Vigiliae Christianae*”), Leiden 1995, pp. 206-218, pp. 215-216.

1.2 Ex. 3,14 nel corpus filoniano

Quale conformazione assume in Filone il vasto orizzonte di significati e di rimandi condensato nel versetto di Ex. 3,14? Quale valore gli assegna l'Alessandrino e quale interpretazione ne dà? Quali aspetti teoretici ne ricava? Attraverso l'analisi delle ricorrenze di Ex. 3,14 nel *corpus* filoniano è possibile ricostruire quali elementi teoretici strutturino l'incontro tra la portata biblica e quella filosofica del versetto, discernendo i paradossi ai quali tale incontro conduce. Quali implicazioni teoretiche ha, dunque, l'identificazione del Dio biblico con l'ὄν in Filone?

L'episodio biblico del rovelto ardente e del dialogo tra Mosè e Dio nel quale è inserita la rivelazione “Εγώ εἰμι ὁ ὄν” viene preso in considerazione da Filone in modo specifico soltanto in un caso. Tuttavia l'allusione indiretta al versetto⁷³ e soprattutto la designazione di Dio come ὁ ὄν o come τό ὄν⁷⁴ percorrono tutto il *corpus* filoniano e sembrano costituire un riferimento costante, nonché una formulazione linguistico-teorica alla quale l'Alessandrino ricorre in modo specifico.

Al fine di comprendere la configurazione teoretica che Filone assegna all'interpretazione di Ex. 3,14 è opportuno rivolgere l'analisi innanzi tutto all'unico passo nel quale l'Alessandrino commenta esplicitamente l'episodio del rovelto ardente. Esso si situa nel primo libro del *De vita Mosis*, un trattato esterno all'insieme del *Commentario allegorico* che potrebbe avere il valore di un'introduzione a quest'ultimo attraverso la ricostruzione della vita di Mosè, considerato autore e profeta delle *Scritture* e descritto da Filone come un autentico φιλόσοφος⁷⁵. Il commento dell'autore riprende il dialogo tra Mosè e Dio nel quale il profeta viene inviato presso il popolo di Israele per condurlo fuori dall'Egitto e dalla condizione di schiavitù. Mosè chiede all'interlocutore divino il palesamento del suo nome (ὄνομα) affinché ne sia chiara l'identità di fronte a Israele:

⁷³ Per le ricorrenze di Ex. 3,14 in Filone cfr. *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, curée par J. Allenbach, *Supplément. Philon d'Alexandrie*, Paris 1982. La citazione del passo biblico ricorre 52 volte.

⁷⁴ Il doppio uso del participio sostantivato nella forma maschile e neutra dovrà essere preso in considerazione nel proseguo dell'analisi.

⁷⁵ Cfr. A.C. GELJON, *Moses as example: the philonic background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Leiden 2000; P. GRAFFIGNA, *Introduzione*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, trad. it. di P. Graffigna, Milano 1999, pp. 5-19; E. STAROBINSKI-SAFRAN, *La prophétie de Moïse et sa portée d'après Philon*, in R. MARTIN-ACHARD (éd.), *La figure de Moïse: Écriture et relectures*, Genève 1978, pp. 67-79. Il Mosè filoniano risulta figura eminentemente profetica della tradizione ebraica alla quale, però, sono intrecciati e commisti elementi della cultura ellenistica. L'essere profeta di Mosè, infatti, è saldamente collegato al suo essere presentato al *modus* del φιλόσοφος, configurazione che ne legittima l'autorità anche presso la tradizione greca. Sulla figura di Mosè quale “guida intellettuale” cfr. PHIL. ALEX. *Mutat.* 208 e *Opif.* 131, dove è sottolineata la superiorità di Mosè rispetto agli ἄλλοι φιλόσοφοι. Questi elementi hanno portato Geljon a ipotizzare che il *De vita Mosis* ricalchi il modello delle “philosophical *bioi*” (p. 32) e vada inteso come un'introduzione al *Pentateuco* in quanto esposizione della dottrina mosaica.

Ὁ δὲ οὐκ ἀγνοῶν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἀπιστήσοντας τοὺς τε ὁμοφύλους καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας “ἐὰν οὖν” φησί “πυνθάνωνται, τί τὸ ὄνομα τῷ πέμψαντι, μηδ’ αὐτὸς εἰπεῖν ἔχων ἄρ’ οὐ δόξω διαπατᾶν”; Ὁ δὲ “τὸ μὲν πρῶτον λέγε” φησὶν “αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ’ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσσεστι τὸ εἶναι.

[Mosè] allora, non ignorando che quelli della stessa stirpe e tutti gli altri non avrebbero avuto fiducia nelle sue parole, disse: “Se vorranno sapere quale sia il nome di colui che mi ha mandato e non sarò in grado di rispondere, non sembrerà che io li voglia ingannare?”. Ed egli disse: “Innanzitutto, di loro che io sono Colui che è, affinché, apprendendo la differenza tra essere e non essere, imparino in aggiunta che nessun nome mi si addice, ma soltanto (a me) l’essere è proprio”⁷⁶.

In questo commento Filone amplia il dettato biblico della *Septuaginta*⁷⁷, si discosta da un’aderenza letterale al testo e interpreta liberamente il significato del nome divino⁷⁸. I verbi μανθάνω e διδάσκω indicano chiaramente che l’Alessandrino associa alla risposta divina “ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν” un vero e proprio contenuto didattico e conoscitivo, che può essere appreso attraverso lo studio⁷⁹. È l’autore stesso dunque che segnala il contenuto teorico e per certi versi dottrinale che sta assegnando al versetto biblico.

I contenuti specifici associati da Filone a *Ex.* 3,14 in questo commento sono tre: a) la differenza dell’essere e del non essere (διαφορὰ ὄντος καὶ μὴ ὄντος), b) l’assenza di un nome (οὐδὲν ὄνομα) attribuibile in modo proprio (κυριολογεῖται) a Dio, c) l’essere (τὸ εἶναι) come attributo proprio di Dio. In questo intreccio di concetti, le enunciazioni chiave per comprendere il senso di *Ex.* 3,14 sembrano due: da una parte Filone evidenzia l’assenza di un nome che designi Dio, dall’altra mostra, a partire dalla differenza

⁷⁶ PHIL. ALEX. *Mos.* I 75 (trad. it. di P. Graffigna, in FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè* cit., p. 55, con modifiche). Per quanto riguarda il commento di Filone ai versetti che precedono la teofania del roveto ardente (*Ex.* 3,1-6) si veda il recente articolo di S.D. FRAADE, *Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary: Philo’s Interpretation of the Burning Bush*, in J. ZSENGELLÉR (ed.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Leiden – Boston 2014, pp. 221-232.

⁷⁷ Cfr. *Septuaginta* edidit A. Rahlfs cit., p. 90: “Καὶ εἶπεν Μωϋσῆς πρὸς τὸν θεόν «Ἰδοὺ ἐγὼ ἐλεύσομαι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς «Ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς», ἐρωτήσουσίν με «Τί ὄνομα αὐτῶ;» τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς;» Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν «Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» καὶ εἶπεν «Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς.» Va precisato tuttavia che il testo biblico greco che Filone consultava nel suo lavoro di commento non corrisponde in modo esatto alla versione finale della *Septuaginta*. A tal proposito cfr. A. PASSONI DELL’ACQUA, *Il testo biblico di Filone e i LXX*, “Annali di Scienze religiose”, 2 (1997), pp. 175-196.

⁷⁸ A tal proposito Calabi sottolinea che i passaggi nei quali Filone rimane più strettamente aderente al testo biblico commentandolo versetto per versetto differiscono da quelli nei quali ragiona autonomamente e che sono maggiormente suscettibili all’influsso di problematiche filosofiche. Cfr. F. CALABI, *God’s acting, man’s acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, p. 43.

⁷⁹ Cfr. s.v. μανθάνω in *A Greek-English Lexicon*, comp. by H.G. Liddell and R. Scott, Oxford 1996, pp. 1078-1079: “learn, esp. by study”.

ontologica fondamentale tra essere e non essere, che l'essere è proprio esclusivamente di Dio.

L'intreccio tra nome ed Essere

Un primo aspetto da prendere in considerazione è dunque il legame tra identità di Dio come ὁ ὄν e sua innominabilità⁸⁰. Nel caso di *Ex. 3,14* ciò che viene richiesto da Mosè e formulato dall'interlocutore è esattamente un ὄνομα: ὁ ὄν, se considerato a partire dal contesto narrativo di partenza, è un nome divino. Da dove nasce allora l'idea dell'assenza del nome, anzi, più precisamente, della sua impossibilità?

Da una parte l'innominabilità ha una provenienza biblica⁸¹ ed è legata al culto giudaico. Il nome, nelle religioni antiche, ha infatti una potenza strettamente connessa con chi lo porta, poiché ne fa conoscere l'essenza. Quando il nome è pronunciato e invocato, l'energia potenziale che vi è contenuta si trasforma in energia attuale. Invocare il dio attraverso il suo nome significa dunque renderlo presente, di una presenza dinamica ed efficace, tanto che esso può implicare, in contesti legati alla magia, la possibilità di un possesso della forza divina⁸². Secondo il pensiero giudaico conoscere il nome significa dunque conoscere la presenza efficace, il potere. Nel caso della divinità, per garantirne la trascendenza totale e la separatezza radicale, il nome divino e in particolare il Tetragramma sacro vengono fatti oggetto di un divieto di pronuncia. Tuttavia tale divieto non implica un'assenza del nome, quanto piuttosto l'esclusione della sua formulazione.

Nel caso del commento di Filone è necessario pertanto chiarire delle ulteriori premesse. In primo luogo è opportuno considerare la concezione filoniana del linguaggio e del rapporto tra nomi e cose. La questione del nome di Dio di *Ex. 3,14* apre infatti l'orizzonte al più ampio rapporto tra Essere ed essere detto, tra Essere e linguaggio.

Secondo l'analisi di F. Calabi⁸³, l'Alessandrino distingue tre livelli del linguaggio: il linguaggio divino, che nomina le cose dopo averle portate a esistenza⁸⁴, anzi che le fa

⁸⁰ Per una considerazione critica generale del tema dell'innominabilità divina in Filone cfr. CALABI, *God's acting* cit. pp. 39-51.

⁸¹ Si può riscontrare una più generale attitudine apofatica al cuore dell'autorivelazione divina nell'*Antico Testamento*. Essa è tuttavia affiancata da una positiva descrizione dell'agire divino nella storia umana, nonché da una configurazione antropomorfa di Dio: cfr. D. CARABINE, *The Unknown God. Negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Leuven – Grand Rapids 1995, pp. 198-202.

⁸² J. DILLON, *The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism*, in ID, *The Golden Chain: Studies in the development of Platonism and Christianity*, Aldershot 1990, pp. 203-216; cfr. inoltre, per una considerazione anche biblica, H. BIETENHARD, s.v. ὄνομα, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, VIII, Brescia 1972, cc. 681-794, in part. cc. 683-684.

⁸³ Cfr. F. CALABI, *Lingua di Dio, lingua degli uomini. Filone alessandrino e la traduzione della Bibbia*, "I castelli di Yale", 2 (1997), pp. 95-113.

esistere attraverso la parola. Vi è poi il linguaggio di Adamo, intelletto puro capace di coniare nomi perfettamente aderenti alla natura degli enti generati⁸⁵. A questi va poi aggiunto il linguaggio specifico di Mosè, ossia delle scritture bibliche. Nel caso del brano preso in considerazione, Filone ha di fronte un testo biblico e ha a che fare dunque con il linguaggio ispirato di Mosè, nel quale le attribuzioni dei nomi sono chiarissime descrizioni delle cose e vi è perfetta specularità⁸⁶ tra essi, in modo particolare quando si tratta di nomi propri⁸⁷. A questa considerazione fanno seguito due conseguenze. Innanzi tutto il fatto che Filone giudichi la versione greca della *Septuaginta* come ispirata⁸⁸ implica che egli non si ponga il problema della differenza interpretativa tra la versione greca di *Ex.* 3,14 e quella ebraica. È molto probabile inoltre che Filone non conoscesse l'ebraico e non potesse leggere dunque l'originale⁸⁹. Questo implica che egli non potesse cogliere il legame linguistico tra la formulazione ebraica di *Ex.* 3,14 e il Tetragramma sacro⁹⁰.

In secondo luogo, se la nominazione di Mosè nel testo biblico è perfettamente aderente alle cose, il nome di Dio sembra rappresentare un'eccezione degna di nota: esso costituisce un'anomalia fondamentale, poiché in questo caso nessun ὄνομα è in grado di corrispondere perfettamente alla cosa nominata e alla sua essenza. E tuttavia la formulazione di *Ex.* 3,14, ὁ ὄν, ricorre in tutto il *corpus* filoniano come espressione del soggetto divino, come designante Dio. Siamo di fronte dunque ad un primo paradosso interno all'esegesi filoniana: il nome espresso in *Ex.* 3,14 significa l'assenza di un nome correttamente assegnabile a Dio (οὐδὲν ὄνομα κυριολογεῖται) ma allo stesso tempo ne esprime l'identità più peculiare e, in questo senso, unisce rivelazione e negazione, manifestazione e sottrazione. 'Ο ὄν è un nome che toglie Dio alla nominabilità nel momento stesso in cui, però, lo nomina e lo designa.

A proposito dell'innominabilità vanno riportate alcune ulteriori precisazioni, segnalate soprattutto da F. Calabi⁹¹ e che confermano un'ambiguità nella teologia dell'Alessandrino. Filone sembra infatti oscillare tra due concezioni dell'innominabilità divina. Alcuni testi

⁸⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 36-39. Cfr. CALABI, *Lingua di Dio* cit. p. 96.

⁸⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 150, *QG* I 20.

⁸⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Cher.* 56, *Fug.* 54, *Agric.* 1-2.

⁸⁷ Cfr. CALABI, *Lingua di Dio* cit. p. 98.

⁸⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *Mos.* II 40.

⁸⁹ Le conclusioni di Nikiprowetzky sul punto fanno da riferimento cardinale. Cfr. V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée: observations philologiques*, Leiden 1977, pp. 50-81.

⁹⁰ Anche se vi è chi ha avanzato ipotesi diverse da questa: cfr. J. ROYSE, *Philo, Κόπιος and the Tetragrammaton*, in D.T. RUNIA, D.M. HAY, D. WINSTON (edd.), *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity: Festschrift for Earle Hilgert*, Atlanta 1991, pp. 167-183.

⁹¹ Cfr. F. CALABI, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in F. CALABI (ed.), *Arrhetos theos: l'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, pp. 35-54, ripreso in CALABI, *God's acting* cit., pp. 39-56.

evidenziano un limite legato al linguaggio e alle facoltà conoscitive umane, altri testi invece assegnano l'impossibilità di un nome alla natura divina stessa. Vi sarebbero dunque un'innominabilità di Dio *a parte hominis* e un'innominabilità *a parte Dei*. Vale la pena di ripercorrere questi testi per avanzare ulteriori ipotesi legate all'analisi di *Ex.* 3,14.

In alcuni casi Filone sembra alludere all'esistenza di un nome proprio (κύριος) divino, il quale però non può essere conosciuto dagli uomini o non viene rivelato da Dio. Una simile concezione appare, per esempio, in *Mutat.* 13:

Δηλοῖ δὲ καὶ λόγιον ἐκ προσώπου θεσπισθὲν τοῦ τῶν ὄλων ἡγεμόνος περὶ τοῦ μηδενὶ δεδηλωῆσθαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ κύριον. “ὥφθην” φησί “πρὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ θεὸς ὢν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς” (*Ex.* 6,3). Τοῦ γὰρ ὑπερβατοῦ μετατεθέντος ἐξῆς ἂν τοιοῦτος εἶη λόγος· “ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς”, ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει.

Lo dimostra anche l'oracolo pronunciato dalla bocca del Sovrano dell'universo a proposito del fatto che a nessuno è stato rivelato un qualche nome a Lui proprio: “Sono stato visto – dice – da Abramo, Isacco e Giacobbe come loro *Theos*, ma non ho rivelato loro il mio nome di *Kyrios*” (*Ex.* 6,3). Se si invertissero i termini dell'iperbato, l'ordine del discorso potrebbe essere questo: “non ho rivelato loro il nome a me proprio (*kyrios*), bensì il nome usato impropriamente”.

Qui Filone ricorre alla citazione di *Ex.* 6,3 nella quale il soggetto divino afferma di essersi rivelato ai Patriarchi come Θεός, ma di non aver svelato loro il suo nome di Signore (Κύριος). Giocando sull'ambivalenza di κύριος col significato sia di “Signore”⁹², sia di “proprio”, l'Alessandrino sfrutta il senso del passo biblico invertendo i termini e la funzione dell'articolo neutro: da τὸ ὄνομά μου Κύριον (“il nome mio di Signore”) passa a ὄνομά μου τὸ κύριον (“il mio nome quello proprio”). Sembrerebbe alludere dunque ad un ὄνομα κύριον, un nome peculiare e intimamente legato all'identità divina, che Dio però sceglie di non rivelare. In questo caso l'innominabilità discenderebbe da un silenzio di Dio di fronte all'uomo proprio sul suo nome peculiare, che lo caratterizza in modo specifico.

Questo passaggio tuttavia è incastonato in una più ampia digressione sulla conoscibilità di Dio a commento della visione di Abramo in *Gen.* 17,1: “Abramo aveva novantanove anni quando il Signore fu visto da lui”. Filone, come nei molti casi biblici nei quali pare verificarsi un incontro diretto con Dio, procede a specificare che non si tratta di una visione sensibile (*Mutat.* 3) e prosegue approfondendo in maniera sempre più radicale la

⁹² Va inoltre aggiunto a ciò il fatto che nella *Septuaginta* il termine “Κύριος” traduce anche il tetragramma sacro impronunciabile, al quale qui probabilmente si allude.

trascendenza divina rispetto alle capacità sensoriali e cognitive umane. L'argomentazione è di interesse in quest'analisi perché Filone fa ricorso esplicitamente a *Ex.* 3,14.

Μὴ μέντοι νομίσης τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι. ὄργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι, οὔτ' αἰσθησιν—αἰσθητὸν γὰρ οὐκ ἔστιν—οὔτε νοῦν.

Μωυσῆς οὖν ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατῆς [καὶ θεόπτῆς] (...) ἐπ' αὐτὸ καταφεύγει τὸ ζητούμενον καὶ δεῖται λέγων• “ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε” (*Ex.* 33,13)• καὶ ὁμῶς ἀμοιρεῖ τῆς προθέσεως, αὐταρκεστάτης δωρεᾶς τῷ θνητῶν ἀρίστῳ γένει νομισθείσης τῆς <τῶν> μετὰ τὸ ὄν σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων ἐπιστήμης. Λέγεται γάρ• “ὄψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι” (*ibid.* 23), ὡς τῶν ὅσα μετὰ τὸ ὄν σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων εἰς κατάληψιν ἐρχομένων, (...) μόνου δ' ἐκεῖνου μὴ πεφυκότος ὁρᾶσθαι.

Καὶ τί θαυμαστόν, εἰ τὸ ὄν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον, ὁπότε καὶ ὁ ἐν ἐκάστῳ νοῦς ἀγνωστος ἡμῖν; τίς γὰρ ψυχῆς οὐσίαν εἶδεν; (...) ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μηδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν. Οὐχ ὄραξ ὅτι φιλοπευστοῦντι τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον, φησὶν ὅτι „ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν“ (*Ex.* 3,14), ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι;

Non credere tuttavia che l'Essere che veramente è sia percepito da un uomo. Non possediamo nella nostra struttura alcun organo con cui ci sia dato di farcene una rappresentazione: né la sensazione, dacché non è sensibile, né l'intelligenza.

Mosè, dunque l'uomo che esplorò la natura immateriale [ed era veggente] (...) fuggì verso colui che cercava, supplicandolo così: “Manifestati a me perché io possa vederti e conoscerti” (*Ex.* 33,13). Tuttavia la sua richiesta non fu esaudita, perché si giudica dono più che sufficiente, anche per la parte migliore del genere umano perituro, la scienza di ciò che viene dopo l'Essere, si tratti di corpi o di oggetti, indifferentemente. È detto infatti “Tu vedrai ciò che è dopo di me, ma il mio volto non lo vedrai” (*Ex.* 33,23), nel senso che corpi e oggetti che vengono dopo l'Essere possono rientrare sotto la nostra apprensione, (...) mentre lui solo non può essere visto.

Che c'è di straordinario che l'Essere sia incomprendibile agli uomini, se ci è sconosciuto anche lo spirito che è dentro di noi? Chi infatti ha conosciuto l'essenza dell'anima? (...) Era dunque logica conseguenza che non potesse neppure venire assegnato un nome proprio a Colui che veramente è. Non vedi che al profeta desideroso di sapere quale risposta debba dare a coloro che vogliono conoscere il suo nome, egli dice “Io sono colui che è” (*Ex.* 3,14), il che equivale a “la mia natura è di essere, non di essere nominato”⁹³

Innanzitutto va notato che l'Alessandrino sta parlando di Dio designandolo come “Essere secondo verità” (τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν): è chiaro dunque che la sua

⁹³ PHIL. ALEX. *Mutat.* 7-11 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005, p. 1548-1549, rivista).

argomentazione sottende dal lato biblico un implicito riferimento a *Ex.* 3,14, luogo in cui Dio si è rivelato come ὁ ὄν. A partire da questa identificazione, Filone associa il fatto che l'Essere non possa essere conosciuto (καταλαμβάνεσθαι), che non ne sia possibile alcuna rappresentazione (φαντασιωθῆναι), né tramite sensazione (οὐτ'αἴσθησιν), né tramite intelletto (οὔτε νοῦν). Se il soggetto di queste negazioni è τὸ ὄν, dall'altro lato sta ἄνθρωπος: Filone si sta riferendo dunque alla conoscibilità di Dio *a parte hominis* e sta valutando le facoltà cognitive del soggetto conoscente.

In *Mutat.* 10 l'impossibilità della conoscenza di Dio, intesa come comprensione in senso stoico (κατάληψις), è chiarita: l'Essere è ἀκατάληπτον. Diventa qui chiaro il limite della conoscenza umana: vi può essere scienza e comprensione di tutto ciò che sta dopo l'Essere (μετὰ τὸ ὄν), corpi e oggetti indifferentemente⁹⁴, ma l'Essere non può essere visto né compreso. Vi è una separazione radicale tra l'Essere, inteso come vertice, e tutto ciò che viene dopo di esso. Il vertice resta escluso per il genere umano mortale (τῷ θνητῶν γένει), in quanto l'uomo non possiede alcun organo (ὄργανον οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν) con il quale gli sia possibile rappresentarsi Dio (ᾧ δυνασόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι). Il ricorso a più riprese al verbo δύναμαι indica che si tratta di un'impossibilità, di un difetto di potenzialità e capacità cognitive umane⁹⁵.

In questo contesto, che riguarda la visione di Abramo, Filone introduce la figura di Mosè, che rispetto ad Abramo rappresenta colui che più di tutti i personaggi biblici è stato vicino a Dio. Egli è il profeta per eccellenza, nonché θεόπτης: colui che maggiormente è caratterizzato dalla capacità di prossimità con Dio. L'Alessandrino inoltre fa allusione a un passo biblico centrale e parallelo, per certi versi, al valore teoretico dell'episodio di *Ex.* 3,14. Il riferimento è a *Ex.* 33, dove Mosè chiede a Dio di manifestarsi e di poter essere visto (“ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε”). Come in *Ex.* 3,14 Mosè chiedeva il nome, così qui chiede una manifestazione visibile. Allo stesso modo, secondo l'interpretazione filoniana, come in *Ex.* 3,14 Dio rivela la sua innominabilità e si sottrae dal nome, così in questo caso egli si sottrae dall'esibire il volto (“τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι”), negando la possibilità di una conoscenza diretta. Nome e volto, ὄνομα e πρόσωπον, rappresentano due elementi chiave in tutta la narrazione biblica⁹⁶ poiché indicano la sfera relazionale di incontro tra uomo e Dio. Tuttavia, in quanto Dio è τὸ ὄν, entrambi vengono esclusi dalla sfera umana del linguaggio, della vista (μόνου δ' ἐκείνου μὴ

⁹⁴ Μετὰ τὸ ὄν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἐπιστήμη (PHIL. ALEX. *Mutat.* 8), τῶν μετὰ τὸ ὄν σωμάτων καὶ πραγμάτων εἰς κατάληψιν ἐρχομένων (*Mutat.* 9).

⁹⁵ Sull'ineffabilità come questione del linguaggio e come limite *a parte hominis* cfr.: R. MORTLEY, *From Word to Silence*, I, *The Rise and Fall of Logos*, Bonn 1986, pp. 103-107.

⁹⁶ Cfr. *Ps.* 26 (27).

πεφυκóτος óρᾶσθαι) e della piú ampia conoscenza (τὸ ὄν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον). Ciò vale anche per il massimo profeta, Mosè: a entrambi i Patriarchi viene negato l'accesso all'essenza divina.

I due aspetti dell'inconoscibilità e dell'innominabilità sono così posti in connessione da Filone in questo testo. La correlazione tra piano gnoseologico e linguistico si profila in alcuni casi come coincidenza tra condizione e conseguenza⁹⁷: l'inconoscibilità fonda l'impossibilità che venga assegnato un nome. In altri testi invece, per esempio nei passaggi successivi (*Mutat.* 15), è l'ineffabilità che fonda l'inconoscibilità e la coincidenza diventa biunivoca.

Il tema dell'innominabilità viene introdotto attraverso la citazione proprio di *Ex.* 3,14: questa allusione fa pensare che anche in *Mos.* I 75 si tratti di limite umano davanti a Dio e di sovraeccedenza dell'essenza divina rispetto alle capacità cognitive del genere mortale. Nel caso di *Mutat.* 11 non si tratta piú di un ὄνομα κύριον che esiste ma su cui Dio tace (*Mutat.* 13), bensì di un'impossibilità rappresentativa umana che investe la sfera del linguaggio e che esclude la possibilità di formulare un ὄνομα adeguato all'Essere (μηδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν). Non vi è un silenzio divino, bensì un silenzio umano, un limite del sistema linguistico impossibilitato a rappresentare l'Essere. Vi è una dicotomia di fondo tra Essere e linguaggio, tra Essere e conoscenza.

Accanto a queste considerazioni che investono l'innominabilità *a parte hominis*, si ritrovano in Filone anche sviluppi di una teologia negativa in senso stretto, che investe la natura divina in se stessa e che individua un'innominabilità intrinseca all'Essere, *a parte Dei*. In *Somn.* I 230, per esempio, non si tratta piú di incapacità umana e impossibilità di dare un nome, ma di natura divina innominabile nella sua essenza: è una questione ontologica, non solo di limite della conoscenza o di reticenza divina. Dio in sé non ha nome, la sua natura è di essere, non di essere detto: l'Essere, in quanto assoluto, esclude da sé la sfera del linguaggio, esclude l'essere detto.

Καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδέν (*Ex.* 6,3), ὃ δ' ἂν εἶπη τις, καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.
Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ θεσπισθὲν λόγιον τῷ πυνθανομένῳ, εἰ ἔστιν ὄνομα

Infatti anche in un altro punto, cercando se ci sia un qualche nome da attribuire a Colui che è, riconosce chiaramente che non esiste alcun nome appropriato, e che qualsiasi nome gli si dia, si cade in una improprietà di linguaggio, perché l'Essere per sua natura non può essere

⁹⁷ Cfr. C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone*, Roma 2000, p. 48.

αὐτῷ, ὅτι „ἐγώ εἰμι ὁ ὄν“ (Ex. 3,14).

detto, ma può soltanto essere.

Ne è prova la risposta oracolare data a Mosè che domandava se egli avesse un nome: “Io sono Colui che è” (Ex. 3,14).⁹⁸

Anche qui, come in *Mutat.* 11-13, vengono accostati Ex. 6,3 ed Ex. 3,14, con l’allusione all’assenza di un ὄνομα κύριον per Colui che è. Tuttavia non si tratta più né di un silenzio divino, né di incapacità umana, bensì di natura divina (πέφυκεν). La natura dell’Essere, secondo Filone, non è di essere detto, ma soltanto di essere (λέγεσθαι οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι): questa formula ricorre in tutti i contesti finora analizzati. Dunque si tratta di una questione di tipo ontologico, inerente all’Essere, la cui natura assoluta non ammette nomi. Il riferimento a Ex. 3,14 permette di ipotizzare che anche in *Mos.* I 75, oltre all’innominabilità dovuta al limite umano, sia sottesa anche l’impossibilità di un nome in quanto inerente allo statuto ontologico di Dio.

In altri passi, come segnala Calabi⁹⁹, l’assenza del nome diventa ancor più radicale: in *Somn* I 67 Dio (θεός) è definito ἀκατονόμαστος (innominabile), ἄρρητος (indicibile) e κατὰ πάσας ιδέας ἀκατάληπτος (inafferrabile sotto qualsiasi forma speculativa). Ritroviamo la correlazione tra innominabilità e inconoscibilità, ma il lessico cambia: Filone non fa più allusione a un ὄνομα κύριον assente, ma utilizza un attributo privativo specifico della nominazione (ἀκατονόμαστος), accostandolo al più generale attributo di indicibilità (ἄρρητος). Il lessico allude ad una più rigorosa teologia negativa.

In *De Deo* 4, come segnala F. Siegert¹⁰⁰, la trascendenza ontologica divina diviene radicale. Dio è definito anche in questo caso ἀκατονόμαστος, ἄρρητος, ἀκατάληπτος, attraverso la tripla formulazione negativa comune a *Somn* I 67. Ma oltre a ciò, qui viene precisato che non esiste del tutto un nome proprio e specifico (οὐκ ὄνομα αὐτῷ ἐστὶν ἴδιον καὶ κύριον¹⁰¹) di Dio, in quanto chiamato “l’Essere” (ὁ ὄν καλεῖται). L’allusione è ancora

⁹⁸ PHIL. ALEX. *Somn.* I 230-231 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1735, rivista).

⁹⁹ Cfr. CALABI, *God's acting* cit., p. 47.

¹⁰⁰ F. SIEGERT, *Le fragment philonien De Deo. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d’Alexandrie et la langue de la philosophie*, Tournhout 1998, pp. 183-227, pp. 197-198.

¹⁰¹ Testo della retroversione greca dall’originale armeno ricostruito in PHILON VON ALEXANDRIEN, *Über die Gottesbezeichnung wohltätig verzehrendes Feuer, De Deo*, Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar F. Siegert, Tübingen 1988, p. 25. In questo passo, come in *Abr.* 51, Filone parla di un nome particolare (ἴδιον ὄνομα) oltre che di un nome proprio (κύριον ὄνομα). Runia commentando *Abr.* 50-52 fa notare che che l’uso di ἴδιον potrebbe riflettere la concezione aristotelica secondo la quale le proprietà (ἴδια) di una sostanza non riflettono la sua essenza (non sono parte della sua definizione): Filone alluderebbe ad un nome superficiale, che descrive alcune proprietà divine senza coglierne l’intima natura. Tuttavia, come in *De Deo* 4, anche in *Mutat.* 14 ἴδιον e κύριον sono usati insieme,

una volta a *Ex.* 3,14 e al nome rivelato a Mosè: in modo radicale, viene escluso che tale nome sia il nome proprio di Dio, che “Essere” sia il nome del Dio biblico che è l’Essere. Filone formula qui una chiara dissociazione tra la rivelazione di Dio in quanto “Colui che è” e la possibilità che esista un suo nome peculiare. La questione ontologica sembra diventare prioritaria rispetto all’aspetto linguistico-gnoseologico. Il fatto che Dio si riveli come Essere, esclude ogni possibilità di relazione, fino a quella del nome.

L’aspetto dell’ineffabilità dell’Essere in Filone, *a parte Dei*, coesiste tuttavia con una nominabilità relazionale di Dio, *a parte Dei ad homines*. C’è infatti un sorta di dispositivo intermedio che consente di superare la trascendenza assoluta di Dio sul piano linguistico attraverso un uso improprio del linguaggio. Filone fa infatti riferimento alla κατάχρησις¹⁰², l’impiego non proprio (κύριος) di un’espressione. Essa attesta un uso del linguaggio di natura eccezionale e mostra la forzatura cui Filone sottopone il linguaggio per conciliarlo con una relazionalità possibile con l’Essere.

Già nel brano che commenta *Ex.* 3,14, l’Alessandrino, subito dopo aver esplicitato l’assenza di un ὄνομα κύριον per Colui che è, sottolinea come Dio conceda però un appellativo (πρόσησις) col quale può essere designato: “Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe” (*Ex.* 3,15). Secondo E. Starobinski-Safran¹⁰³ questa πρόσησις viene letta da Filone come designazione dell’identità divina nel rapporto con gli uomini, distinta dall’identità di Dio in sé, il cui accesso è stato appena negato. La distinzione tra Dio in sé e Dio in relazione, che ricorre più specificatamente in altri testi (*Mutat.* 27-29, *Abr.* 50-52), nel caso del *De vita Mosis* viene espressa proprio nell’impossibilità della nominazione di Dio in quanto Essere e nella successiva rivelazione di questo secondo appellativo che lega Dio ai Patriarchi d’Israele. A partire dall’accostamento tra *Ex.* 3,14 (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) ed *Ex.* 3,15 (Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν, θεὸς Ἀβρααμ καὶ θεὸς Ἰσαακ καὶ θεὸς Ἰακωβ) Filone costruisce una doppia nominabilità di Dio. Il nome diventa un concetto chiave che mostra una duplicità di fondo: il nome proprio resta escluso, ma esiste un nome improprio che ha la funzione di rendere possibile la relazione con l’uomo. Questa duplicità tradisce una più profonda ambiguità, la quale investe il piano ontologico: vi è una sfera divina essenziale inaccessibile e una sfera relazionale comunicabile ma

senza distinzioni particolari. Cfr. D.T. RUNIA, *God of the Philosophers, God of the Patriarchs* cit., p. 210, n. 7.

¹⁰² Secondo Runia le origini di questa nozione sarebbero da rintracciare in PLAT. *Symp.* 205b, ARISTOT. *De caelo* I 3, 207 b 4, ma l’uso tecnico deriverebbe dalla teoria retorica. Cfr. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, p. 438, nota 163.

¹⁰³ E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3,14 dans l’oeuvre de Philon d’Alexandrie*, in *Dieu et l’Être* cit., pp. 47-55, qui p. 53, nota 37.

derivata; la trascendenza di Dio in quanto Essere è assoluta, tuttavia Dio ha una relazionalità non meramente accidentale che Filone deve giustificare sul piano teoretico. Il medesimo soggetto divino è descritto da due possibilità di nominazione: una di esse è impossibile e lo designa in quanto Essere assoluto, eccedente il linguaggio; l'altra via è invece un percorso eccezionale alla frontiera del linguaggio e descrive l'aspetto relazionale del divino.

La forzatura della trascendenza sul piano ontologico al fine di conciliarla con la relazionalità si esprime infatti con il sorpassamento della frontiera della proprietà di linguaggio. L'allusione alla *κατάχρησις* accompagna tutti i contesti prima esaminati sull'innominabilità¹⁰⁴. In *Mutat.* 12 troviamo la spiegazione dei passaggi successivi *Ex.* 3,14 e del nome dato al v. 15:

[...] τοῦ δὲ μὴ παντάπασι ἀμοιρῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος προσρήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωσι καταχρησθαι ὡς ἂν ὁ ὢν ὀνόματι τοιοῦτο* “κύριος ὁ θεὸς” τῶν τριῶν φύσεων, (...) ὧν σύμβολα Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ ἀναγράφεται. “τοῦτο γάρ μου” φησίν, “ὄνομα αἰώνιον” ὡς ἂν ἐν τῷ καθ’ ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος, “καὶ μνημόσυνον”, οὐ τὸ πέρα μνήμης καὶ νοήσεως ἰστάμενον, καὶ πάλιν “γενεαῖς”, οὐ φύσεσιν ἀγενήτοις.

Ma perché il genere umano non sia privato del tutto di una denominazione da dare al Bene supremo, [Dio] concede loro di servirsi di questo nome: “Signore Dio” delle tre nature: (...) di cui nelle Scritture sono simbolo Abramo, Isacco e Giacobbe. “Questo” egli dice “è il mio nome nel tempo”, quasi che la misura fosse il tempo della nostra vita, non quello che precedette il tempo, “e un nome evocativo”, ossia non sussistente fuori della memoria e del pensiero, “per le generazioni”, non per le nature ingenerate.¹⁰⁵

In questi passaggi Filone assegna alla *πρόσρησις* di *Ex.* 3,15 il valore di *ὄνομα αἰώνιον*. Sfruttando il dettato biblico, che parla infatti di “nome nel tempo”, l'Alessandrino pone l'accento su un limite, che divide la natura ontologica di Dio da quella umana: si tratta del tempo, intimamente legato allo statuto della *γένεσις*, che scandisce il divenire umano in “generazioni”. Il problema dell'innominabilità, ossia dell'impossibilità di accesso alla natura divina espressa dal nome, discende dal fatto che il genere umano sia nel tempo e sia *γενητός*. Il nome di Dio come Essere indica l'inattingibilità da parte delle facoltà umane in

¹⁰⁴ In PHIL. ALEX. *Mutat.* 13, per esempio: “ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει”. Per un iniziale esame della questione della *κατάχρησις* cfr. D.T. RUNIA, *Naming and knowing: themes in philonic theology with special reference to De mutatione nominum*, in AA. VV., *Knowledge of God in the graeco-roman world*, Leiden 1988, pp. 69-91.

¹⁰⁵ PHIL. ALEX. *Mutat.* 12 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1549).

quanto appartenenti ad un'esistenza soggetta al tempo, dunque al cambiamento e al divenire¹⁰⁶. Il nome di Dio, per raggiungere l'uomo, deve dunque farsi ὄνομα αἰώνιον.

Nel suo commento a *Ex.* 3,15 in *Mos.* I 76, Filone motiva la richiesta del nome improprio riferendosi inoltre alla debolezza che marca la natura umana (ἀσθενέστεροι τὰς φύσεις ὄντες ἐπιζητῶσι πρόσρησιν): la πρόσρησις impropria è richiesta a causa del limite umano, della difficoltà nel riconoscere la trascendenza assoluta di Dio e della necessità di invocarlo.

Vi è dunque, accanto a una barriera di tipo gnoseologico-linguistico, anche una fondamentale differenza ontologica, il cui limite di demarcazione è segnato dalla γένεσις, la quale pone l'uomo in uno statuto segnato dal tempo e dalla debolezza (ἀσθένεια), non solo cognitiva, ma genetica. Questa radicale differenza provoca un'ambiguità che gioca all'interno della questione del nome e, dunque, dell'identità divina: da una parte Dio, in quanto Essere, è innominabile, sia per un silenzio divino (una teofania negativa), sia per un silenzio umano (inteso come limite cognitivo), sia per una radicale differenza di tipo ontologico che lo esclude dal linguaggio e dal tempo. Dall'altra parte però egli è nominabile impropriamente, ossia si offre in uno spazio eccezionale del linguaggio che rende possibile la relazione con l'uomo, sotto il segno delle generazioni, del tempo, della memoria, della debolezza.

Dio, nel nome, mostra una doppia faccia, un doppio livello: in sè e in relazione. Questo aspetto appartiene al retroterra ebraico di Filone: anche l'esegesi rabbinica infatti fa emergere l'intima connessione tra trascendenza e immanenza che rimane viva e in tensione nella dialettica del nome rivelato in *Ex.* 3,14, dove il legame col Tetragramma impronunciabile addita all'eccedenza divina, ma il significato del nome indica presenza dinamica e diacronica accanto all'uomo¹⁰⁷. Le due rivelazioni di *Ex.* 3,14 ed *Ex.* 3,15, inoltre, sono una riformulazione del medesimo corrispondente semantico, una costruzione che ricorre spesso nella letteratura biblica: lo stesso concetto viene espresso a due riprese e con due formulazioni che per vie diverse intendono dire lo stesso contenuto. Nel testo ebraico *Ex.* 3,14 ed *Ex.* 3,15 sono lo stesso nome e dicono entrambi l'identità essenziale del Dio biblico: Essere e relazione.

¹⁰⁶ Cfr. CALABI, *God's acting* cit. pp. 90-94. "The reference to temporal duration is a further notch in the construction of an image of human limitations as compared with the infinity of God's dimension. Here, the stress is not so much placed on the impossibility of seeing, of knowing, of naming (limitation of sensible organs and noetic tools), as much as on the existence in time of those who are subject to death and decay" (p. 91).

¹⁰⁷ Come precisa STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon* cit.

Il passaggio decisivo che compie l’Alessandrino, come ha acutamente messo in luce D.T. Runia¹⁰⁸, è quello di separare concettualmente i due nomi: questa distinzione pone un sottile e decisivo discrimine più in profondità, a livello metafisico e gnoseologico. In *Abr.* 51 nome assoluto e nome relativo vengono esplicitamente posti in un rapporto antinomico (ἀντὶ τοῦ καθάπαξ τὸ πρὸς τι). Lo sviluppo esegetico filoniano non fa che approfondire questa antinomia sottolineando a vari livelli come l’identità propria di Dio coincida con l’Essere e sia totalmente trascendente. Il nome che corrisponde alla sfera relazionale divina ha valore pedagogico e accomodatorio: stempera l’assolutezza di Dio assecondando la gradualità conoscitiva dell’uomo. I Patriarchi infatti, nell’esegesi allegorica filoniana, sono il simbolo della coesione tra un’eccellente condotta etica e una progressiva capacità cognitiva. In questo modo l’aspetto del πρὸς τι e del legame con l’uomo viene espunto dall’identità più propria di Dio, invece di costituire la spiegazione della sua modalità d’essere.

Riassumendo il percorso fatto, diventa chiaro l’intrecciarsi dei temi: vi è un nome che è cercato, il nome di Dio, del Dio che si rivela come ὁ ὄν. Non solo il nome di Dio, dunque, viene domandato, ma anche se vi sia un nome dell’Essere (τοῦ ὄντος ὄνομα¹⁰⁹). Vi sono due questioni che si dipanano: la sottoponibilità dell’Essere al dire, a un linguaggio appropriato e al nome proprio. Da una parte Filone precisa che non vi è un nome proprio per l’Essere (κύριον οὐδέν¹¹⁰), tantomeno il nome stesso di Essere (ὁ Ὄν¹¹¹) poiché qualsiasi nome cadrebbe in un dire inappropriato (οὐδέν καταχρώμενος ἐρεῖ¹¹²). Quest’impossibilità di nome proprio e di dicibilità ha a che fare con la natura ontologica di Dio, la quale, in quanto assolutamente trascendente, non ha a che fare con le possibilità del dire, ma soltanto con l’Essere come identità pura e assoluta (λέγεσθαι οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν¹¹³). D’altra parte vi è un’istanza legata alla natura umana, la quale non possiede strumenti adatti a raggiungere l’Essere, si tratti di rappresentazione (ὄργανον οὐδέν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι¹¹⁴), apprensione o visione (τῶν ὅσα μετὰ τὸ ὄν σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων εἰς κατάληψιν ἐρχομένων, (...) μόνου δ’ ἐκείνου μὴ πεφυκός ὄρασθαι¹¹⁵). Per questo Dio, in quanto Essere non sottoposto a linguaggio, viene definito attraverso tre attributi più specifici: ἀκατονόμαστος,

¹⁰⁸ RUNIA *God of the Philosophers, God of the Patriarchs* cit., in part. p. 216.

¹⁰⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Somm.* I 230-231.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ PHIL. ALEX. *De Deo* 4.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Mutat.* 7-11.

¹¹⁵ *Ibid.*

ἄρρητος, ἀκατάληπτος¹¹⁶. In questa formulazione, esito più elaborato della teologia filoniana, le tre dimensioni vengono legate: assenza di nome proprio, impossibilità del dire, inconoscibilità. Esse attestano una trascendenza sempre più totale.

Esiste tuttavia una pista parallela che ammette l'ipotesi di un uso improprio del dire che riesce a nominare Dio (ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει¹¹⁷). Si tratta non di un nome proprio, ma di un nome sottoposto a temporalità (ὄνομα αἰώνιον¹¹⁸), dunque relativo e, in particolare, legato alla relazione con l'uomo. Questo appellativo concesso trascina Dio nello spazio della relazione con quanto è generato da lui.

‘Ο Ὄν, in questo contesto, diventa il nome ossimorico della trascendenza divina. Esso dice l'innominabilità, nomina l'innominabile, nomina mostrando la trascendenza del nominato, la sua sottrazione al linguaggio attraverso il linguaggio stesso. Un nome ossimorico che mentre nomina, sottrae il nominato dal linguaggio per offrirne la manifestazione nello spazio improbabile dell'improprio del linguaggio. Questo aspetto ossimorico e paradossale si amplia nel resto della letteratura filoniana ed è il punto cruciale che si cercherà di approfondire. Ma qual è il legame con il concetto e col nome di Essere? Quello che interessa di questo nome non è tanto la questione linguistica o quella gnoseologica, quanto il dispositivo teoretico più profondo che esso disvela, quello che mantiene paradossalmente insieme il manifestare e il nascondere: Dio è relazione ed è Essere, nella sua intima natura è inaccessibile e separato, ma paradossalmente relato. In quanto Essere, egli è nella sua identità più propria. Tale identità coincide con l'inaccessibilità ontologica: è puro essere e pura trascendenza. Eppure Filone ne nomina l'innominabilità e ne descrive l'identità, sia pure per vie negative. Eppure, in quanto Essere, il divino mostra la sua peculiarità più propria: quella di vertice ontologico. Non un vertice negativo, ma la pienezza d'essere.

Rispetto ai numerosi studi sull'aspetto dell'innominabilità e inconoscibilità divine che disegnano una teologia negativa originale in Filone, prendendo *Ex.* 3,14 come *focus*, sembra emergere il fatto che la natura ontologica della questione sia più originaria rispetto agli aspetti gnoseologici e linguistici, che implicano un soggetto conoscente e la relazione tra uomo e Dio. Gli aspetti gnoseologici e linguistici non fanno che sottolineare la sottrazione di Dio, la sua eccedenza e negazione, la sua trascendenza assoluta, le quali hanno un radicamento nella questione ontologica. Quando Filone parla dell'Essere, sembra

¹¹⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *De Deo* 4.

¹¹⁷ PHIL. ALEX. *Mutat.* 13.

¹¹⁸ PHIL. ALEX. *Mutat.* 12.

voler designare nel modo più radicale lo “scappare” di Dio alla presa dell’uomo ma insieme anche il suo essere fonte dell’esistenza stessa, designandolo come una sorta di Essere sovraessenziale, attraverso un paradosso interno a un’identità. Su questa ambiguità hanno posto l’attenzione molti studiosi: D. Carabine¹¹⁹ per esempio sottolinea la coesistenza di istanza apofatica e catafatica in Filone, che secondo lei richiama la dialettica tra *Deus absconditus* e *revelatus* dell’*Antico Testamento*. Tuttavia, assumendo la chiave di lettura della questione ontologica che ha origine in *Ex.* 3,14, tutti questi aspetti possono essere ampliati e illuminati da nuove considerazioni.

La differenza ontologica

Un secondo aspetto decisivo che Filone sottolinea a commento di *Ex.* 3,14 e che secondo lui ne è un contenuto didattico-speculativo è la differenza tra essere e non essere (διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος). Come si è visto, essa gioca un ruolo centrale anche negli altri brani che ruotano attorno alla questione del nome, della nominabilità e della rivelazione di *Ex.* 3,14: secondo l’Alessandrino questa differenza di tipo ontologico è infatti cruciale e propedeutica alla comprensione dell’assenza di un nome proprio di Dio. Questa differenza inoltre approfondisce e rende più complessa quella dicotomia di fondo che investe la nominabilità. Per comprendere quale significato Filone vi assegni è necessario rivolgersi ad altri passaggi nei quali l’Alessandrino ripercorre questo tema e lo associa ad *Ex.* 3,14. Con quali categorie Filone sviluppa questa differenza basilare tra i due generi sommi? Va sottolineato inoltre che, accanto alla questione del nome, Filone in *Mos.* I 75 fornisce un criterio interpretativo: a partire dalla differenza ontologica di fondo, *Ex.* 3,14 mostrerebbe che soltanto l’Essere (εἶναι) appartiene (πρόσειμι) a Dio.

Un primo testo che amplia la questione della natura ontologica divina è *Deter.* 159-161, dove torna la citazione del nome ossimorico di *Ex.* 3,14. Filone riprende ancora una volta il parallelo tra la figura di Abramo e quella di Mosè, uomini di Dio. Come Abramo abbandona la sua terra, la parentela e la casa paterna (*Gen.* 12,1) e questo distacco è condizione del manifestarsi di Dio a lui (*Deter.* 160), così anche Mosè, esempio del perfetto, compie un abbandono simile e si porta fuori dall’accampamento del popolo nomade di Israele per costruire la “tenda della testimonianza”¹²⁰, la quale nel testo biblico rappresenta la possibilità di comunicare con Dio (*Ex.* 33,11) e dunque la presenza di quest’ultimo in mezzo al suo popolo. (*Ex.* 33,7). Questi due esodi paralleli indicano per

¹¹⁹ CARABINE, *The Unknown God* cit., pp. 198-202.

¹²⁰ Σκηνὴ μαρτυρίου, *Ex.* 33,7 (LXX).

Filone il medesimo distacco: nel caso di Abramo il distacco dalle realtà mortali (corpo, sensazione, parola proferita¹²¹), nel caso di Mosè il più globale distacco dal σῶμα.

La separazione dall'accampamento, simbolo del corpo, rende possibile la costruzione della tenda, simbolo della presenza e dell'identità di Dio. Per descrivere la σκηνή μαρτυρίου Filone ricorre a precisazioni di tipo ontologico:

Διὸ καὶ Μωυσεῖς “λαβὼν τὴν αὐτοῦ σκηνὴν ἔξω πῆττει τῆς παρεμβολῆς” (Ex. 33,7) καὶ μακρὰν διοικίζει τοῦ σωματικοῦ στρατοπέδου, μόνως ἂν οὕτως ἐλπίσας ἰκέτης καὶ θεραπευτῆς ἔσεσθαι τέλειος θεοῦ. Τὴν δὲ σκηνὴν ταύτην κεκληῖσθαι φησι μαρτυρίου, σφόδρα παρατετηρημένως, ἵν’ ἢ τοῦ ὄντος | ὑπάρχει, μὴ καλῆται μόνον· Τῶν γὰρ ἀρετῶν ἢ μὲν θεοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν· Οὐ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· „ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν“ (Ex. 3,14), ὡς τῶν μετ’ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων·

Perciò anche Mosè “prende la sua tenda e la pianta fuori dall'accampamento” (Ex. 33,7), e si mette ad abitare in disparte, lontano da quell'esercito che costituisce il corpo, con la speranza che solo così potrà diventare supplice e servitore perfetto di Dio. E dice che questa tenda è stata denominata “tenda della testimonianza”, con molta precisione, affinché si capisca che la tenda di colui che è esiste veramente, e non è soltanto un modo di dire. Fra le virtù quella di Dio è veramente consistente dal punto di vista dell'essere, poiché Dio è il solo che resti saldo nell'essere.

Per questo necessariamente [Mosè] dirà di lui: “Io sono colui che è” (Ex. 3,14), facendo intendere che le realtà a lui inferiori non sono secondo l'essere, bensì sussistono soltanto secondo l'opinione.¹²²

In questo brano si riscontra un lessico particolarmente interessante, costituito dall'intreccio dei verbi συνίστημι, ὑφίστημι, ὑπάρχω, tutti indicanti il sussistere, l'esistere in modo consistente, stabile. Filone vuole infatti mostrare che la tenda simbolo della presenza divina testimonia in modo consistente l'esistenza di Dio. Apre così un approfondimento sulla qualità ontologica di quest'ultimo.

L'Alessandrino fa riferimento alle virtù e afferma che quella divina è consistente (συνίστημι) in verità (πρὸς ἀλήθειάν) secondo l'essere (κατὰ τὸ εἶναι). Il riferimento all'ἀρετή in ambito teologico indica l'atto con cui Dio si fa conoscere e include un'interna valutazione dell'eccellenza del suo agire¹²³. Qui Filone sembra concentrarsi sul fattore di

¹²¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 1.

¹²² PHIL. ALEX. *Deter.* 159-161 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 525).

¹²³ Secondo O. BAUERNFEIND, s.v. ἀρετή, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* cit., I, Brescia 1965, cc. 1219-1228, il valore primario di ἀρετή è quello di connotazione eccellente di un'azione. Sul piano della descrizione del divino il termine indica invece l'atto con cui il dio si dà a conoscere. L'applicazione religiosa

eccellenza interno all'ἀρετή accostandolo però al piano ontologico e non a quello pratico, volendo affermare che Dio eccelle nell'essere (κατὰ τὸ εἶναι). La “tenda della testimonianza”, simbolo biblico della presenza di Dio tra il popolo, viene trasformata da Filone nella prova dell'eccellenza ontologica divina: quest'ultima infatti è il contenuto della sua manifestazione.

La virtù divina, legata alla sua sfera manifestativa, è consistente secondo l'essere (κατὰ τὸ εἶναι), poiché spiega Filone, Dio soltanto sussiste (ὑφίστημι) nell'essere (ἐν τῷ εἶναι), dunque l'essere gli appartiene in modo specifico, esclusivo ed eminente, oltre che stabile e consistente. A Dio è legata infatti l'idea del sussistere, della stabilità, del fondamento nell'essere. Questa caratterizzazione del divino è resa da Filone attraverso l'uso dei composti di ἴστημι (συνίστημι, ὑφίστημι): lo stare, l'essere radicato dice la modalità del rapporto tra Dio ed Essere. Si tratta inoltre di un rapporto esclusivo, peculiare dell'identità divina e della sua eccellenza.

A questa virtù ontologica di Dio Filone associa la riprova del nome di Ex. 3,14. In questo caso però viene aggiunto un nuovo significato implicito: Mosè sottintende che solo Dio sussiste nell'essere (ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν), ha l'essere in modo pieno e secondo verità, mentre le cose dopo di lui (μετ' αὐτὸν) non sono secondo l'essere (οὐκ ὄντα κατὰ τὸ εἶναι), ma sono ritenute sussistere secondo l'opinione (δόξῃ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένα). Come in Mos. I 75, alla citazione di Ex. 3,14 è collegata la demarcazione di una differenza (διαφορά), qui esplicitata come alterità tra Dio, da una parte, e le realtà che sono μετ'αὐτὸν. Viene istituita dunque un'asimmetria: Dio ne è un polo. La controparte invece non è un'alterità oppositiva, bensì gerarchica: le realtà che stanno dopo di lui, che gli sono inferiori. Vi sono dunque un vertice, che è primo (πρῶτον¹²⁴), e delle realtà molteplici e derivanti, poste in posizione gerarchicamente secondaria (μετ'αὐτὸν).

Accanto all'identità peculiare divina, espressa attraverso il concetto di virtù, appare un differenziale. Questa differenza è di tipo ontologico. I termini della costellazione di significati che rimarca tale differenza sono:

è frequente nei testi ellenistici; la *Septuaginta* lo usa prevalentemente come sinonimo di δόξα: dal lato biblico Filone ritrova dunque l'identificazione della virtù con la sfera della manifestazione divina.

C. Termini nel suo *Studio su δύναμις in Filone* ha analizzato il rapporto tra ἀρετή e δύναμις nell'Alessandrino, concludendo per una sinonimia dei due concetti: entrambi fanno riferimento all'ambito della rivelazione divina. In passaggi testuali come *Spec.* I 209, dove la lode di Colui che è (Ex. 3,14) è detta consistere nella distinzione secondo le sue potenze e virtù (τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ ἀρετῶν), il concetto di ἀρετή è posto in correlazione alla riflessione sull'Essere. Secondo Termini ciò prova che la riflessione sugli attributi divini ha a che fare con l'Essere in sé, anche se andrà dimostrato in che senso questa correlazione sia possibile. Il discorso teologico non può che distinguere e separare i diversi aspetti della divinità (le sue potenze o virtù), che in realtà sono riflessi di un'unica identità. Cfr. TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 42.

¹²⁴ Così Filone designa Dio in PHIL. ALEX. *Migr.* 181, 194, *Mos.* II 205, *QE* II 51.

Θεός <hr/> μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν πρὸς ἀλήθειάν ἢ ἀρετὴ θεοῦ κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα	Τά μετ' αὐτὸν <hr/> δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζόμενα οὐκ ὄντα κατὰ τὸ εἶναι
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------

Il differenziale si gioca sulla modalità del sussistere (ὑφίστημι) e sul rapporto con l'essere: se Dio sussiste nell'essere, cioè vi è radicato ed è il solo ad avere un tale radicamento, le cose dopo di lui, poste in un rapporto gerarchico di inferiorità (μετ' αὐτὸν), sussistono solamente nel giudizio secondo l'opinione (δόξα). Se la virtù ontologica divina è consistente in base a verità (πρὸς ἀλήθειάν) e lo è secondo l'essere (κατὰ τὸ εἶναι), gli enti inferiori a Dio non sono nella stessa modalità, quella del κατὰ τὸ εἶναι. Il κατὰ τὸ εἶναι è proprio esclusivamente della modalità d'essere e di sussistere di Dio. Gli enti derivati sono caratterizzati da una modalità negativa circa l'essere (οὐκ ὄντα) e dall'opinione (δόξα) circa il loro sussistere. Il gioco di opposizioni che marca la differenza si infittisce: essere / non essere, sussistere nell'essere / sussistere secondo l'opinione, verità / opinione.

I. Feuer nel suo commento al *Quod deterius* relativizza l'argomentazione filoniana di questi passaggi, ritenendo che essa non vada compresa alla lettera e secondo un senso metafisico, bensì come animata da un intento polemico. Filone starebbe semplicemente marcando la differenza e la trascendenza di Dio rispetto agli enti, schierandosi implicitamente in una posizione di critica contro ogni religione cosmica e in particolare in reazione all'immanentismo stoico¹²⁵. Visto anche il rimando esplicito e non casuale a *Ex.* 3,14, mi sembra invece che l'Alessandrino stia istituendo in questi passaggi delle importanti precisazioni circa l'impianto metafisico di fondo che egli costruisce nel suo commento biblico. Dalle categorie usate emergono due importanti bacini di influenza di questa rielaborazione: l'eredità platonica e lo strumentario concettuale stoico, da Filone acutamente rielaborati in un nuovo sistema di riferimento.

Un testo che fa da orizzonte teoretico e concettuale a *Deter.* 160-161 è sicuramente *Tim.* 27d-28a¹²⁶: lo sfondo è quello della demiurgia divina, che innerva l'impianto metafisico filoniano facendo da contrappunto alla sua protologia. In particolare l'uso della categoria gnosoleogica della δόξα per descrivere lo statuto degli enti inferiori a Dio sembra qui non

¹²⁵ Cfr. PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod deterius potiori insidari soleat*, curé par I. Feuer, Paris 1965, pp. 116-117, n. 1.

¹²⁶ PLAT. *Tim.* 27d-28a: "Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

solo costituire il referente di una modalità conoscitiva, ma valere anche come categoria ontologica che caratterizza ciò che non è Dio o sta oltre Dio (μετ'αὐτόν). Il mondo sensibile, in quanto altro sia dal mondo intelligibile che dal Dio trascendente, sottosta all'ambivalenza dell'opinione, contrapposta alla stabilità del consistere secondo verità che caratterizza la virtù ontologica divina. Questa polarità gnoseologico-ontologica è analoga a quella delineata nei preamboli del discorso cosmogonico di Timeo nell'omonimo dialogo platonico: lì viene posto un differenziale circa la modalità d'essere (τὸ ὄν ἀεί / ὄν δὲ οὐδέποτε), al quale corrisponde un differenziale circa lo statuto epistemologico (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν / τὸ δ'αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν). La differenza nella modalità d'essere è data dalla permanenza (ἀεί / οὐδέποτε) e dall'avere un'origine (γένεσις): ciò che è in modo stabile, è oggetto di scienza; ciò che ha un'origine e diviene, dunque non è sempre e in modo stabile, è oggetto di opinione. La δόξα è l'apporto conoscitivo che l'uomo può avere rispetto al mondo sensibile come dominio umbratile di ciò che non è essere assoluto, non è verità fissa. La δόξα per Platone corrisponde a ciò che non è sempre allo stesso modo, essa si applica a oggetti che sono molteplici e contraddittori¹²⁷: è la contropartita della γένεσις e di ciò che è γιγνόμενον, di ciò che si differenzia dal puro e stabile εἶναι.

In Filone tuttavia l'assetto metafisico di fondo è molto diverso da quello platonico, che distingue tra forme ed enti sensibili e pone il demiurgo quale mediatore tra essi. La polarità metafisica di base in Filone si sposta al binomio Dio – enti generati, anche se il discriminante rimane la γένεσις¹²⁸. Inoltre anche la polarità gnoseologica si trasforma: da una parte gli enti generati sono appartenenti al dominio della δόξα, dall'altra parte a Dio appartiene l'essere come virtù secondo verità (πρὸς ἀλήθειάν), ma egli non è sottoponibile a scienza e non è in alcun modo περιληπτὸν.

Emerge dunque in questo passaggio un concetto intermedio di δόξα, come ha dimostrato C. Lévy¹²⁹. Essa non indica, come negli Stoici, un disfunzionamento soggettivo dell'apprensione proprio dello stolto all'interno di un sistema della conoscenza potenzialmente perfetto¹³⁰, dove la natura è specchio di una razionalità totale, ma non è neppure il referente oggettivo di un mondo coperto da tenebre inaccessibile alla

¹²⁷ Cfr. Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris 1981, p. 132 e p. 205; D. DEMANCHE, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris 2013, p. 35.

¹²⁸ Lo statuto del cosmo in quanto generato e in rapporto al Dio ingenerato verrà approfondito nel proseguo dell'analisi.

¹²⁹ C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, in J. BRUNSCHWIG & M. NUSSBAUM (éd.), *Passions and perceptions*, Cambridge 1993, pp. 250-284.

¹³⁰ *Ivi*, p. 253.

conoscenza, come in Arcesilao. La δόξα indica in Filone uno stadio della conoscenza che investe un oggetto preciso, il mondo degli enti generati, e che è in gioco in una polarità con un referente metafisico forte: l'Essere, il quale rappresenta quella "luce" della quale la Nuova Accademia aveva privato la caverna platonica¹³¹. Oltre la specularità sistematica della Stoa, oltre lo scetticismo accademico, Filone introduce un sistema metafisico caratterizzato da un'asimmetria, nella quale la δόξα torna a significare lo statuto di "apparenza" di ciò che è generato rispetto a un vertice ontologico al quale è assegnato lo statuto fondativo di un esistere πρὸς ἀλήθειάν.

L'articolazione delle categorie verbali di συνίστημι, ὑφίστημι, ὑπάρχω allude invece dall'ontologia stoica¹³². Gli Stoici distinguevano infatti tra corpi e incorporei: gli incorporei sussistono (ὑφίστημι) e i corpi esistono (ᾔν). Ὑπάρχω e ὑφίστημι si differenziano dal criterio di esistenza dell'εἶναι: designano degli enti che sussistono ma non esistono, sottostanno al criterio di realtà ma non di esistenza. Filone nel brano esaminato usa ὑφίστημι sia per Dio che per gli enti a lui inferiori: entrambi secondo l'uso stoico del termine sottostanno al criterio di realtà. Tuttavia solo Dio ha la proprietà di sussistere secondo l'εἶναι, cioè di possedere sia il criterio di realtà che quello di esistenza. Gli enti invece sussistono senza una piena esistenza: sono caratterizzati dal criterio di realtà, ma privati del criterio di esistenza dell'ᾔν, che per gli Stoici è proprio dei soli corpi. Assegnando al Dio incorporeo la pienezza di esistenza e realtà, che per gli Stoici era propria dei corpi, e conferendo agli enti generati la sola sussistenza, che per la Stoa era propria degli incorporei, Filone ha operato alla base un sovvertimento dei criteri ontologici della dottrina dalla quale ha mutuato i termini. Dall'immanentismo e dal materialismo stoici, Filone è passato ad un quadro di riferimento di tipo metafisico, nel quale la trascendenza divina per via di eccellenza ontologica è cruciale, tanto che il grado ontologico che stoicamente è assegnato ai corpi, viene traslato al Dio incorporeo filoniano¹³³.

Sembra dunque delinearsi una struttura ontologica differenziale e asimmetrica più che chiasmatica e oppositiva. In questo brano appaiono indicazioni chiare anche su come intendere il non essere all'interno della differenza fondamentale. Quando Filone in *Mos.* I 75 parla di διαφορά ᾔντος καὶ μὴ ᾔντος, con il secondo polo della differenza allude al non essere di ciò che è dopo Dio. Stando a *Deter.* 160, che cita espressamente *Ex.* 3,14, questo

¹³¹ *Ivi*, p. 283.

¹³² Cfr. J. SELLARS, *Stoic ontology and Plato's Sophist*, in V. HARTE, M. MCCABE, R. SHARPLES, A. SHEPPARD (eds.), *Aristotle and the Stoics Reading Plato*, London 2010, pp. 185-203.

¹³³ È interessante notare come in questo processo il corpo si svincoli dal criterio di esistenza e venga associato a quello del divenire.

μη ὄν non è un termine assoluto ed oppositivo rispetto all'ὄν, bensì lo statuto ontologico di quanto è μετ'αὐτόν. Il rapporto tra essere e non essere non è chiastico ma frutto di un'asimmetria piramidale¹³⁴. Il μη ὄν è il non essere di ciò che è generato, l'ombra che l'eccellenza protologica divina proietta su quanto è altro da lui.

Come ha osservato J.P. Martin, Filone fa entrare nel suo sistema il concetto di non essere dialettizzandolo col concetto di ente generato¹³⁵. Il concetto di non essere non è una negazione dell'Essere, né un'alterità assoluta che sia riconducibile al nulla: è la contropartita del Dio che ha dato origine a tutto. Il non essere non è contrapposto all'Essere, ma rappresenta l'"ombra profonda"¹³⁶ di qualunque ente che, in quanto generato, poteva non essere. Secondo Martin, dunque, il non essere è preso da Filone come contrappeso logico per poter comprendere il grado ontologico degli enti generati, che in quanto generati sono nella relazionalità strutturale con un'alterità originaria e in quanto aventi un'origine provengono inevitabilmente dal non essere. Gli enti generati infatti mostrano nella loro struttura ontologica la natura dell'atto della γένεσις: il portare all'esistenza dal non essere, movimento che configura un'origine, dunque una temporalità e una non auto-sussistenza. Nei passaggi nei quali Filone descrive l'atto della γένεσις del cosmo, spesso addotti quali prova di una presunta dottrina *in nuce* della *creatio ex nihilo*¹³⁷, mostrano come invece l'Alessandrino accentui l'aspetto dinamico dell'originarsi non dal puro nulla ma dalla potenza d'essere di Dio che fa esistere le cose. L'attenzione di Filone va sempre all'aspetto transitivo della γένεσις, movimento che va verso l'esistenza¹³⁸. Il non essere non emerge come *primum* ontologico, ma come corollario alla

¹³⁴ Cfr. G.B. MONDIN, *L'universo filosofico di Filone Alessandrino*, "La Scuola Cattolica", XCVI (1968), pp. 370-394, in particolare pp. 372 e 389, dove l'autore descrive l'impianto metafisico filoniano come una piramide ontologica con Dio al vertice.

¹³⁵ J.P. MARTIN, *El Sofista de Platón y el platonismo de Filón de Alejandria*, "Methexis", IV (1991), pp. 81-99, in particolare p. 94. Un confronto più specifico con la dialettica dei generi sommi nel *Sofista* platonico verrà preso in considerazione più oltre. Martin utilizza il concetto di "creatura", che è preferibile a mio avviso evitare in quanto in Filone non è ancora chiaramente introdotta una concezione di *creatio ex nihilo*, per quanto l'Alessandrino distingue tra δημιουργέω e κτίζω nel riferirsi all'azione cosmogonica divina (PHIL. ALEX. *Somn.* I 76).

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ A tal proposito cfr. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, pp. 78-82; R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989.

¹³⁸ Cfr., per esempio, PHIL. ALEX. *Mos.* II 276, *Leg.* III 100, *Somn.* I 76.

In *Mos.* II 267 Filone parla della manna data da Dio al popolo di Israele nel deserto del Sinai e per sottolineare la potenza divina fa riferimento all'atto originario di creazione del cosmo (καθάπερ γὰρ ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον, τὸν κόσμον, ἀνέφηνε): come Dio ha convertito il non essere all'essere degli enti, così converte l'aria in cibo per il popolo, donando la manna.

In *Leg.* III 10 invece il riferimento alla cosmogenesi è posto all'interno di una riflessione sull'impossibilità di lodare adeguatamente Dio contraccambiando le sue azioni, tra le quali quella iperbolica di aver posto in essere l'intera realtà a partire dal non essere (πῶς οὐκ ἀδύνατον τὸν θεὸν ἀμείψασθαι ἢ ἐπαινέσαι κατὰ τὴν ἀξίαν τὸν τὰ ὅλα συστήσασθαι ἐκ μη ὄντων; πᾶσαν γὰρ ἀρετὴν παρέσχετο).

natura difettiva e dipendente delle creature. Non c'è dunque una creazione dal nulla perché il nulla in quanto opposto del Dio-Essere non può esistere. Il non essere è sempre associato al processo genetico: è la contropartita necessaria a spiegare la γένεσις, la quale tiene assieme essere e non essere.

Ciò che esiste e sussiste veramente è solamente l'Essere; le creature invece possiedono l'essere in maniera difettiva, per questo non sono secondo l'essere (οὐκ ὄντα κατὰ τὸ εἶναι), cioè non esistono in maniera piena, bensì secondo il giudizio che pertiene alla sfera di ciò che diviene, che è essere e insieme non essere (la δόξα). Gli enti generati non sussistono in verità, poiché l'unico vero sussistente è solo l'Essere che li ha originati. Ogni ente generato mantiene infatti una relazione insuperabile col non essere dal quale proviene e che lo struttura¹³⁹.

La differenza ontologica (διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος) indica dunque, di fondo, che l'Essere è diverso da quanto è generato, istituisce un'asimmetria tra Essere ed essere generato. Essa non distingue soltanto la sfera degli intelligibili da quella dei sensibili secondo un criterio ontologico-gnoseologico, come nel *Timeo* platonico, ma più radicalmente addita a una struttura metafisica asimmetrica radicata nella separazione, attraverso la γένεσις, tra Essere ed enti generati, ossia venuti all'esistenza. Non ci sono due dimensioni di una stessa realtà, quali lo erano la sfera del divenire e quella delle forme intelligibili nel *Timeo*, bensì due poli separati: un vertice e una molteplicità derivata da un atto genetico.

La questione ontologica rappresenta dunque un nucleo centrale strettamente legato all'aspetto cosmogonico, fulcro del pensiero filoniano: per questo cosmogenesi e ontologia collimano perfettamente, così come si rispecchiano genesi (γένεσις) e differenza ontologica (διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος).

Tuttavia l'enucleazione di questa differenza come contenuto teoretico basilare per comprendere l'identità di Dio in quanto ὄν (*Mos.* I 75), va posta in relazione con l'aspetto negativo della teologia filoniana, che emerge d'altro canto proprio in *Mos.* I 75

Infine in *Somn.* I 76 Filone è più specifico e introduce la distinzione tra δημιουργέω e κτίζω per indicare l'azione osmogenetica divina (καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοῦφανές ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἄ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὄν): Dio quando generò tutte le cose, non solo le scoperse alla nostra vista, ma fece ciò che prima non esisteva, non solo come demiurgo ma come creatore.

In tutti e tre i brani è interessante notare l'aspetto di transizione: il non essere non rappresenta una realtà ontologica autonoma, bensì uno stadio di transizione verso l'essere, associato alla struttura della γένεσις, ossia di un atto fondamentale di origine, un venire all'essere. Il non essere è caratterizzato non dall'esser primo, bensì dall'essere "prima" (πρότερον) rispetto ad uno stadio successivo, che va verso l'essere (εἰς τὸ εἶναι).

¹³⁹ Oltre ai brani già citati (*PHIL. ALEX. Mos.* II 276, *Leg.* III 100, *Somn.* I 76) cfr. anche *Migr.* 183: Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, (...), χάριτας δὲ γεννώσα αἴς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγρουσα ἀνέφηγεν·

nella questione dell'assenza del nome. Che tipo di differenza è quella tra Essere ed enti generati? Una differenza di grado ontologico? Una differenza antinomica? Come può l'Essere trascendente e assoluto entrare in una relazione con gli enti generati, sia essa una relazione differenziante?

È necessario dunque porre il problema della differenza ontologica all'interno della questione dell'assolutezza, semplicità e trascendenza di Dio in quanto Essere. Alla base vi è ancora una volta un paradosso strutturale della teologia filoniana, che unisce teologia negativa e positiva, catafatica e apofatica¹⁴⁰.

2. Aspetti della trascendenza ontologica divina

Il problema della natura ontologica divina all'interno del quadro teorico che Filone adotta a sfondo del suo commento biblico va dunque posto affrontando da una parte l'aspetto della differenza ontologica fondamentale, dall'altra approfondendo le forme della trascendenza divina, già in parte analizzate prendendo in esame la questione del nome. Allargando l'analisi oltre le citazioni di *Ex.* 3,14 si possono ricostruire altri aspetti centrali della configurazione del divino come Primo (πρῶτον).

In *Mutat.* 27 vi è un'indicazione fondamentale:

Τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἰκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός ἐν ὁμοίῳ. ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῆζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός, ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό.

L'Essere, in quanto è Essere, non appartiene al relativo: è infatti pieno di sé e basta a se stesso. Così era prima della genesi del mondo e così rimane, senza mutazioni, dopo la genesi. Egli è immutabile e inalterabile, non ha assolutamente bisogno di null'altro, sicché tutto gli appartiene mentre egli in senso proprio non appartiene a nessuno.¹⁴¹

¹⁴⁰ Sulla dialettica tra teologia positiva e negativa, apofatica e catafatica, Martin e Calabi mi sembrano aver messo in luce con particolare acume questi due aspetti nella loro tensione irrisolta. Cfr. MARTIN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es »* cit., pp. 106-109; CALABI, *God's acting* cit., pp. 39-56. Cfr. inoltre CARABINE, *The Unknown God* cit., pp. 198-202.

¹⁴¹ PHIL. ALEX. *Mutat.* 27-28 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1553, rivista).

Filone esclude da Dio, in quanto Essere (τὸ ὄν, ἧ ὄν ἐστίν), la dimensione della relazione (πρὸς τι). Si tratta di una delle categorie aristoteliche¹⁴² divenuta oggetto del dibattito tra i medioplatonici a partire dalla fine del I sec. a.C.¹⁴³. In Eudoro osserviamo una riconsiderazione delle *Categorie* sullo sfondo di una problematizzazione del loro portato metafisico. L’Alessandrino criticava lo Stagirita per non aver tenuto conto della bipartizione protoaccademica¹⁴⁴ tra per se (καθ’αὐτό) e relativo (πρὸς τι), avendo discusso soltanto del secondo ed essendosi limitato così al mondo fisico¹⁴⁵. Secondo M. Bonazzi¹⁴⁶ dietro ai rilievi di Eudoro è possibile scorgere il tentativo di salvaguardare la bipartizione tra assoluto e relativo e, più profondamente, tra mondo sensibile e intelligibile, limitando la validità d’uso del sistema categoriale aristotelico al solo mondo sensibile¹⁴⁷ e rilevando la sua incapacità a spiegare i diversi gradi della realtà.

Al di là della possibilità che Filone abbia presente questo dibattito, è chiaro che egli prende posizione per un’esclusione totale della categoria del πρὸς τι dall’Essere, contrapponendolo dunque alla sfera del mondo sensibile generato e isolandolo in una trascendenza irrelata. L’assenza di relazionalità è spiegata da Filone come associata al carattere completo (πλήρης) e autosufficiente (ικανόν) dell’Essere, che lo contrappone agli enti generati, al contrario manchevoli, isolati e vuoti (ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα)¹⁴⁸. La sottolineatura dell’autosufficienza del principio ontologico rimarca la sua condizione di autonomia, di pienezza e di non dipendenza. Per questo la relazionalità non gli appartiene, perché comporterebbe un rapporto strutturale con l’alterità. Filone associa inoltre l’assenza di relazione al carattere immutabile (ἄτρεπτον) e inalterabile (ἀμετάβλητον) dell’Essere,

¹⁴² “Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστίν ἐτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὅποσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον” (ARISTOT. *Cat.* 6a 36-7).

¹⁴³ Cfr. H. TARRANT, *Eudorus and the Early Platonist Interpretation of the Categories*, “Laval théologique et philosophique”, 64 (2008), pp. 583-595, p. 584.

¹⁴⁴ Cfr. F 95 Isnardi Parente (= SIMPL. *In Cat.* 63, 22-24).

¹⁴⁵ Cfr. fr. 15 Mazzarelli.

¹⁴⁶ M. BONAZZI, *Un dibattito tra accademici e platonici sull’eredità di Platone. La testimonianza del Commentario anonimo al Teeteto*, in *Papiri filosofici. Miscellanea di studi*, IV, Firenze 2003, pp. 41-74, p. 50; cfr. inoltre sul rapporto più ampio tra aristotelismo e platonismo di età imperiale R. CHIARADONNA, *Medioplatonismo e aristotelismo*, “Rivista di storia della filosofia”, 70 (2015), pp. 425-446.

¹⁴⁷ Cfr. fr. 17 Mazzarelli.

¹⁴⁸ PHIL. ALEX. *Leg.* I 44: Θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἶη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἰκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ’οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὄν. Neppure il cosmo nella sua interezza sarebbe una sede e una dimora degna di Dio perché egli è luogo per se stesso, è pieno di sé e basta a se stesso, anzi riempie e comprende tutte le altre cose che sono manchevoli, isolate e vuote. Invece nessun altro può contenere Dio, perché egli stesso è uno e tutto (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 131).

Qui ritorna il carattere completo (πλήρης) e autosufficiente (ικανόν), questa volta riferito a Dio (θεός) e non all’Essere, posto a confronto con gli altri enti (τὰ ἄλλα ὄντα), che al contrario sono descritti come manchevoli, isolati e vuoti.

Cfr. DK 28-B, 8: οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι / ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές [μὴ] ἐὸν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. Parmenide caratterizza l’essere come “non manchevole”.

cioè alla sua staticità e persistenza. La trascendenza divina viene declinata come assenza di relazione, assenza di dipendenza, assenza di instabilità.

Due precisazioni possono essere apportate al riguardo: in primo luogo, accostando questo testo a *Leg.* I 44 dove l'autosufficienza divina è contrapposta alla manchevolezza degli enti generati (τὰ ἄλλα ὄντα), è possibile osservare come l'attestazione dell'assenza di relazione in Dio ritorni alla differenza ontologica costruendola come differenza asimmetrica: l'Essere è autosufficiente, gli enti sono dipendenti e inconsistenti.

In secondo luogo va notato come Filone precisi il fatto che l'assolutezza divina valga sia prima che dopo la γένεσις (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός). Ciò significa che l'atto generativo del cosmo non compromette l'autosufficienza e l'isolamento metafisico divino. Significa dunque che l'Essere non è legato agli enti generati da nessun tipo di relazione strutturale e necessitante, neppure da una relazione di necessità causale. Se gli enti generati dipendono strutturalmente nel loro statuto ontologico dalla γένεσις, dunque dall'essere venuti all'essere, per Dio questo non vale: egli non è trasformato nel suo statuto protologico e ontologico dal venire all'essere degli enti e la sua assolutezza e indipendenza permangono oltre l'atto generativo.

Dal punto di vista protologico, inoltre, emerge qui un aspetto decisivo: il πρῶτον è escluso dalla relazione. Secondo Martin questo elemento appartiene a un più generale movimento di fondo dell'ontologia filoniana che va nella direzione di un netto superamento del *Sofista* platonico¹⁴⁹. Il *Sofista* rappresenta infatti indubbiamente lo sfondo teoretico del dibattito tra assoluto e relativo (καθ'αὐτό / πρὸς τι) al quale sembrano rifarsi sia Filone che Eudoro¹⁵⁰. La distinzione tra enti che si dicono in sé (ὄντα αὐτὰ καθ'αὐτά) ed enti che si dicono attraverso altro (ὄντα πρὸς ἄλλα) viene introdotta dallo Straniero all'interno della disamina dei generi sommi, là dove viene presa in considerazione la natura del diverso in rapporto all'essere (*Soph.* 255c-d). Mentre l'essere partecipa ad entrambe queste modalità, il diverso partecipa solo alla seconda. La conclusione è dunque che essere e diverso risultano due generi distinti, ma allo stesso tempo entrambe coestensivi agli altri generi. Ciascuno dei generi sommi partecipa dell'essere e del diverso. L'onnistensività del diverso che si compenetra con l'essere costituisce il fulcro della prospettiva ontologica delineata dal *Sofista*¹⁵¹. Filone invece disgiunge Essere e relazione (πρὸς τι), dunque fa coincidere Essere e assoluto: all'Essere appartiene il per sé in maniera esclusiva.

¹⁴⁹ MARTÍN, *El Sofista de Platón y el platonismo de Filón* cit., p. 88.

¹⁵⁰ CHIARADONNA, *Medioplatonismo e aristotelismo* cit., p. 428-429. Cfr. PLAT. *Soph.* 255c-d, dove viene posta la distinzione tra ὄντα αὐτὰ καθ'αὐτά e ὄντα πρὸς ἄλλα.

¹⁵¹ Cfr. PLATONE, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, p. 431, n. 231.

Se l'Essere è escluso dalla relazione allora è escluso anche dal diverso e dalla differenza. Perché allora è proprio una differenza che lo descrive? Perché, stando a *Mos.* I 75, è necessaria una differenza per comprendere che solo l'essere si addice a Dio? Perché proprio la differenza che riguarda l'essere (διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος) è necessaria a comprendere l'identità dell'Essere come assoluto? Si tratta di un altro paradosso che agisce al fondo della metafisica filoniana. Il paradosso sosta sull'eccedenza dell'Essere: la differenza tra essere e non essere svela il meccanismo ontologico della γένεσις, che ha un fondamento trascendente e origina degli enti dipendenti. La differenza ontologica svela dunque la natura dipendente degli enti generati, che non sono né autosufficienti, né stabili, bensì intrisi dal passaggio dal non essere all'essere in virtù di un *incipit* che li eccede e li fonda. La differenza vale allora come contropartita della trascendenza divina, in quando tale trascendenza ed eccedenza del Dio Essere è il fondamento ultimo del mondo generato attraverso la γένεσις. Questa differenza infine è strutturata come asimmetria: qualcosa del πρῶτον eccede sempre la differenza proprio in quanto la genera, è Essere assoluto, irrelato e statico, di contro al quale gli enti generati sono relativi, dipendenti e divenienti.

Il problema della valenza teoretica della differenza ontologica all'interno dell'interpretazione filoniana di *Ex.* 3,14 si pone con ancor più forza se si considerano le espressioni nelle quali l'Alessandrino approfondisce la natura della trascendenza divina. Questo approfondimento è modulato secondo vie differenti, spesso apparse come incoerenti agli studiosi. Come già si è accennato riguardo alla questione della compresenza tra nome assoluto e nome relativo (*Abr.* 51), così anche più ampiamente riguardo alla natura divina Filone intreccia espressioni positive che qualificano Dio a istanze più proprie di una fondamentale teologia negativa.

Vi è innanzitutto una descrizione del divino attraverso la sottolineatura di un'eccellenza relativa¹⁵² rispetto ai caratteri degli enti generati, tra i quali vi sono anche le idee. In questo caso la trascendenza divina viene espressa come eccellenza, cioè come massimo grado di alcune proprietà del mondo generato, o come eminenza, cioè come superamento o ulteriorità rispetto ad alcuni aspetti descrittivi del mondo generato. In entrambi i casi permane un confronto con gli enti per descrivere l'Essere.

A titolo esemplificativo dell'aspetto positivo della teologia filoniana, può essere esaminato *Legat.* 5:

¹⁵² Martín la chiama "excelsitud relativa de Dios a partir de lo creado". Cfr. MARTÍN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es »*, p. 107.

[...] ἐν ψυχαῖς, αἱ τὸ γενητὸν πᾶν ὑπερκύψασαι τὸ ἀγένητον καὶ θεῖον ὄρᾱν πεπαίδευνται, τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ εὐδαιμον καὶ μακάριον, εἰ <δὲ> δεῖ τάληθές εἰπεῖν, τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαριότητος μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον [...].

[...] in anime le quali, guardando al di sopra di tutto ciò che è generato, hanno appreso a vedere l'ingenerato e il divino, che è il Primo Bene, Bello, Felice, Beato, anzi a dire il vero superiore al Bene, più bello del Bello, più benedetto della benedizione, più felice della felicità stessa [...].¹⁵³

In questo caso si ritrovano espressioni che indicano qualità o proprietà del πρῶτον (ἀγαθὸν, καλὸν, εὐδαιμον, μακάριον)¹⁵⁴ e che mostrano un'attitudine descrittiva positiva rispetto all'identità divina. Secondo D. Winston¹⁵⁵ si tratta non tanto di qualità (ποιότητες) bensì di proprietà (ιδιότητες) di Dio, che egli possiede al più alto grado in quanto ne è la fonte. Già in *Legat. 5* infatti Filone sottolinea, attraverso l'uso del superlativo (κρεῖττον, κάλλιον, μακαριότητος, εὐδαιμονέστερον, τελειότερον), l'eminenza divina rispetto alle proprietà che gli sono attribuite. Tuttavia, come ha osservato F. Calabi¹⁵⁶, l'insieme delle proprietà o qualità divine presente in Filone risulta problematica di fronte all'attestazione della totale trascendenza del Principio. Il movimento di eccedenza riservato a Dio già attraverso l'uso del superlativo in *Legat. 5* sfocia infatti, nel pensiero dell'Alessandrino, al paradosso di un superamento della possibilità stessa di una qualificazione per Dio. In *Leg. III 36* Dio è definito "privo di qualità" (ὁ ἄποιος) diversamente dagli idoli e dagli oggetti scolpiti. In *Leg. III 306* l'Alessandrino mette in discussione la possibilità stessa di attribuire o meno qualunque qualità alla causa prima (τίς ἂν ἰσχύσαι [...] ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ἄποιον τὸ αἴτιον εἰπεῖν;), in questo caso riferendosi ai limiti della conoscenza e del linguaggio umani. Ma più profondamente, al di là della capacità umana, vi è un problema ancora una volta ontologico: se Dio è l'Essere assoluto, nessuna qualificazione gli può essere attribuita perché introdurrebbe in esso la determinazione e l'alterità. A tal proposito J. Dillon¹⁵⁷ ha ipotizzato una tradizione di dibattiti che accomuna Filone ad Alcinoo, due secoli dopo. Quest'ultimo infatti nel capitolo 10 del *Didaskalikos* riporta una conclusione

¹⁵³ PHIL. ALEX. *Legat. 5* (trad. it. mia).

¹⁵⁴ L'elenco è molto più vasto, in particolare Dillon ha attirato l'attenzione sulla χαρά come proprietà peculiare divina (*Spec. II 55*: τὸ μὲν χαίρειν ἴδιόν ἐστι μόνου θεοῦ). Dio, che secondo l'istanza negativa della teologia filoniana è impassibile, è però descritto come titolare sommo di una delle εὐπαθείαι stoiche. Cfr. DILLON, *The nature of God in the Quod Deus*, in J. DILLON – D. WINSTON., *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, Chico 1983, pp. 217-227, pp. 224-225.

¹⁵⁵ D. WINSTON, *Philo's Conception of Divine Nature*, in L.E. GOODMAN, *Neoplatonism and Jewish Tradition. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Albany 1992, pp. 21-41, p. 23.

¹⁵⁶ Cfr. F. CALABI, *Simplicity and Absence of Qualities in God*, in ID., *God's acting cit.*, pp. 17-37, pp. 30-31.

¹⁵⁷ J. DILLON, *The nature of God in the Quod Deus cit.*, pp. 218-219.

simile a quella dell’Alessandrino, ponendo il primo Dio al di sopra della qualificazione stessa, dunque qualificandolo come *né ἄποιος né ποιός*.

Questa istanza di superamento rispetto agli attributi, alle qualità e alle virtù degli enti generati e di separazione delle determinazioni da Dio viene tematizzata in Filone attraverso il passaggio a una teologia negativa più strutturale, sia sul piano logico che su quello gnoseologico, che andrà ora affrontata e che si pone in dialogo con il vivo dibattito sulla protologia nei primi secoli dell’età imperiale.

Dio, per Filone, innanzi tutto è superiore ai contrari che caratterizzano il mondo generato, anch’essi generati (*Opif.* 33-34¹⁵⁸), dunque è escluso dalla differenza oppositiva. In *Gig.* 42-43 questo aspetto viene esplicitato:

Καίτοι καὶ εἰ ταῦτα (*scil.* τὰναντία) τῶ
γένεσιν ἐνδεδέχθαι κοινωνίαν τινὰ
ἔχει καὶ συγγένειαν, ἀλλὰ γε ὁ θεὸς
οὐδὲ τῶ ἀρίστῳ τῶν φύντων ὅμοιος,
ὅτιπερ τὸ μὲν γέγονέ τε καὶ πείσεται,
ὁ δ’ ἐστὶν ἀγέννητός τε καὶ ποιῶν ἀεὶ.

Eppure anche se queste cose [*scil.* i contrari] per il fatto che sono state generate hanno una certa comunanza e affinità, Dio almeno non è simile neppure alla migliore delle realtà che sono nate, poiché queste sono state generate e sono passive, ma Dio è ingenerato e sempre fa.¹⁵⁹

Gli opposti (τὰναντία) hanno da una parte comunanza e con-genericità (κοινωνίαν e συγγένειαν). Tuttavia, proprio in quanto essi sono generati (γένεσιν ἐνδεδέχθαι), cioè sono caratterizzati dalla γένεσις, sono anche radicalmente e ontologicamente diversi da Dio. Dio infatti, sottolinea Filone, non è simile neppure alla migliore delle realtà generate (οὐδὲ τῶ ἀρίστῳ τῶν φύντων ὅμοιος)¹⁶⁰.

Anche sul piano logico, dunque, la γένεσις separa l’assolutezza dell’Essere dalla con-genericità dei contrari: Dio sta al di là della contraddizione e della differenza, ma anche al di là della κοινωνία dei generi, che è il fulcro teoretico guadagnato dallo Straniero nel *Sofista* platonico (PLAT. *Soph.* 257a). Per questo Filone nel configurare Dio come Essere punta l’attenzione più sulla differenza (διαφορά) che sulla comunanza (κοινωνία). La differenza ontologica che separa l’Essere dagli enti generati si specifica inoltre qui come dissimilitudine ontologica di Dio da ciò che è generato da lui (οὐδὲ ὅμοιος). Ciò implica che l’Essere non possa essere descritto neppure dall’eccellenza più assoluta rispetto alle

¹⁵⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 33-34, dove Filone descrive la separazione ad opera di Dio tra la luce e le tenebre incorporee, prima coppia archetipica di opposti.

¹⁵⁹ PHIL. ALEX. *Gig.* 42-43 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 653, rivista).

¹⁶⁰ Qui Filone per gli enti generati usa stranamente φύω: “Dio non è simile a nessuna delle cose nate”. Il significato può essere considerato equivalente a “divenienti” (cfr. PLAT. *Crat.* 41d: τὰ φύόμενα καὶ τὰ γινόμενα).

qualità delle cose generate poiché non vi è alcuna con-genericità (συγγένειαν) tra l'Essere e ciò che ha γένεσις.

In questa specificazione Filone opera un passo analogo a quello espresso in posizioni che si riscontrano nel medioplatonismo alessandrino a lui immediatamente contemporaneo, quali quelle di Eudoro e degli pseudopitagorici¹⁶¹. In questi autori infatti viene isolato un Principio primo superiore a una coppia di opposti: nel caso di Eudoro si ha l'Uno come principio superiore alla coppia Uno-Diade indeterminata, nella quale l'Uno è uno dei contrari ed è chiamato Monade¹⁶². In Archita analogamente Dio figura come terzo principio accanto a una coppia di opposti, Forma e Materia¹⁶³. La comunanza teorica tra questi autori è più che probabile, visto che più di qualche studioso ritiene che Eudoro sia in connessione con la rinascita pitagorica di età imperiale e tenuto in considerazione che Filone cita almeno due degli autori afferenti a tale rinascita¹⁶⁴.

L'Alessandrino tuttavia, rispetto al dibattito medioplatonico a lui contemporaneo, compie un'opzione fondamentale e pone quale Principio assoluto e trascendente non tanto l'Uno, quanto l'Essere. Questo passaggio è preceduto dal superamento delle diverse opzioni in merito alla protologia medioplatonica. Secondo Martin¹⁶⁵ infatti nel distinguere Dio da altri termini come Uno, Bene, Monade, Filone starebbe prendendo posizione all'interno del dibattito filosofico del suo tempo, rispetto proprio ai pitagorici e ai platonici. Innanzi tutto Filone precisa la questione dell'Uno. In *Leg.* II 3-4, riflettendo sulla natura semplice e priva di parti di Dio, l'Alessandrino afferma:

Οὔτε δὲ ἴσον οὔτε κρείσσον ἐστὶ θεοῦ, ἔλασσόν γε μὴν οὐδὲν αὐτῷ προσκρίνεται· εἰ δὲ μή, καὶ αὐτὸς ἐλαττωθήσεται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτὸς ἔσται, ὅπερ οὐδὲ θέμις νοῆσαι. τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἐν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἢ μονάς

Nulla c'è che sia uguale o maggiore di Dio e, d'altra parte, l'aggiungersi di qualcosa che gli fosse inferiore non lo accrescerebbe di nulla, anzi semmai lo sminuirebbe. Ma se Dio sminuisse sarebbe corruttibile e questo non è lecito neppure pensarlo. Dio dunque si

¹⁶¹ Cfr. J. DILLON, *The nature of God in the Quod Deus* cit., pp. 218-219 e ID., *The Transcendence of God in Philo: some possible Sources*, in ID., *The Golden Chain* cit., IX, pp. 1-8; M- BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, Leiden-Boston 2008, pp. 233-251.

¹⁶² Cfr. fr. 5 Mazzarelli (MAZZARELLI, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro* cit., pp. 201-202). Cfr. inoltre le precisazioni di L.M. Napolitano sulla protologia eudorea in L.M. NAPOLITANO, *Il platonismo di Eudoro: tradizione protoaccademica e medioplatonismo alessandrino*, «Museum Patavinum», 3 (1985), pp. 27-50; ID., *Eudoro di Alessandria: Monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione Platonica*, «Museum Patavinum», 3 (1985), pp. 289-312. La studiosa sottolinea in particolare la subordinazione ontologica che Eudoro assegna ai due principi opposti all'Uno e che delinea un monismo esplicito.

¹⁶³ *Apud* STOB. *Anth.* I, 41,2 (cfr. H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965).

¹⁶⁴ Si tratta di Ocello Lucano e Filolao (cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 100 e *Aet.* 123).

¹⁶⁵ MARTIN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es »* cit., p. 107.

κατὰ τὸν ἕνα θεόν· πᾶς γὰρ ἀριθμὸς
νεώτερος κόσμου, ὡς καὶ χρόνος, ὁ δὲ
θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ
δημιουργός.

determina alla luce dell'Uno e della
Monade, anzi è la Monade che si
determina alla luce del Dio Uno. Ogni
numero infatti, come del resto il
tempo, vien dopo il cosmo e Dio è più
vecchio del cosmo e ne è il
demiurgo.¹⁶⁶

Dio viene posto in correlazione all'Uno e alla Monade, ma Filone riformula il discorso correggendosi (μᾶλλον δέ): Dio è prioritario e più originario anche rispetto alla Monade. In questa correzione che egli fa a se stesso possiamo vedere il punto esatto nel quale, restando al di dentro del platonismo, Filone lo spinge al di là¹⁶⁷. La sua posizione è simile per certi versi a quella di Eudoro¹⁶⁸: viene posto un Uno superiore alla Monade intesa come opposto della Diade indefinita. Ma l'identità dell'Uno con il Dio biblico fa spingere oltre la trascendenza di quest'ultimo¹⁶⁹. Lo strumento che permette a Filone di compiere questo spostamento concettuale è quello della demiurgicità del Principio: Dio è autore della γένεσις, dunque precede il cosmo, precede il tempo e le idee matematiche, dunque precede anche la Monade stessa. In questo modo Filone supera tutto il dibattito nato attorno alla prima ipotesi del *Parmenide*, assumendola, ma ponendo Dio in una posizione più originaria dell'Uno¹⁷⁰.

All'interno di questa questione, il legame esplicito con l'identità di Dio in quanto Essere è formulato in *Contempl.* 2-3¹⁷¹: qui l'Essere (τὸ ὄν) è definito non solo più puro dell'Uno (ἐνὸς εἰλικρινέστερον) e anteriore alla Monade (μονάδος ἀρχεγονώτερον), ma anche

¹⁶⁶ PHIL. ALEX. *Leg.* II 3 (trad. it. di R.Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 157, rivista).

¹⁶⁷ MARTÍN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es »* cit., p. 110, n. 51.

¹⁶⁸ Dillon sostiene infatti che Eudoro costituisca una mediazione abbastanza probabile del platonismo che giunge a Filone, cfr. J. DILLON, *Philo and Hellenistic Platonism*, in ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy* cit., pp. 223-252, p. 229.

¹⁶⁹ È condivisibile dunque l'acuta osservazione di C. Lévy in merito all'utilizzo dei concetti pitagorici di Monade e Diade in Filone: essi non sono concetti autosufficienti, bensì hanno valore puramente funzionale (e dunque subordinato) rispetto all'identità del Dio biblico, che li eccede, e rispetto al discorso sulla γένεσις. Cfr. C. LÉVY, *La question de la Dyade chez Philon d'Alexandrie*, in M. BONAZZI, C. LÉVY, C. STEEL (edd.), *A Platonic Pythagoras*, Turnhout 2007, pp. 11-28, p. 22. Il concetto di Uno, invece, ha pienamente valore metafisico, a differenza di quanto sostiene Radice, cfr. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone* cit., pp. 258-260.

¹⁷⁰ Dillon (Cfr. DILLON, *The Transcendence of God in Philo* cit., IX, p. 6) sostiene che non si tratti di una rigorosa presa di posizione rispetto ad Eudoro perché espressioni del genere convivono con altre nelle quali Dio è invece definito come l'Uno. A mio avviso la coesistenza di registri teologici differenti, dunque di una teologia positiva accanto ad una teologia più radicale nell'affermare la trascendenza del Principio, non inficia la rilevanza teoretica di queste posizioni filoniane. A partire dalla questione di *Ex.* 3,14, nell'Alessandrino si delinea una via primaria e considerata eccellente per descrivere Dio che spinge verso una trascendenza assoluta superando posizioni comuni del platonismo contemporaneo. Questa via, per quanto incoerente rispetto ad altre posizioni dello stesso autore, è lasciata aperta al pensiero successivo.

¹⁷¹ Cfr. anche PHIL. ALEX. *Praem.* 39-40: ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον.

migliore del Bene (ἀγαθοῦ κρεῖττον). Filone, partendo dall'identità del Dio biblico col principio ontologico, lo spinge oltre i vari Principi primi presenti nel dibattito del suo tempo, a partire dai passaggi cardine del *Parmenide* (PLAT. *Parm.* 137c) e della *Repubblica* (PLAT. *Resp.* VI 508e ss.) platonici¹⁷².

Rispetto al *Sofista*, inoltre Filone sancisce la trascendenza del Principio primo anche rispetto ai generi. Anche i γένη, infatti, come i contrari, sono stati generati¹⁷³. L'Essere, in quanto Dio, è perciò superiore ai generi, dunque privo di qualunque determinazione ed estraneo anche alla dialettica dei generi sommi, lascito speculativo cardinale del *Sofista*. In *Leg.* II 86 è Dio stesso ad essere designato come genere sommo (τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός):

ποτισθεῖσαι δὲ καὶ τοῦ μάννα ἐμπίπλονται τοῦ γενικωτάτου — καλεῖται γὰρ τὸ μάννα „τί“, ὃ πάντων ἐστὶ γένος—, τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἔστιν οὗ ἴσα τῶ οὐχ ὑπάρχοντι.

Le anime che si son dissetate si saziano anche di manna, cioè del genere sommo – si chiama manna infatti la categoria del τί, che è il genere di tutti i generi -, ma il genere supremo è Dio e quello che viene per secondo è il suo Logos. Tutte le altre cose sussistono solo ad opera del Logos, perché di per sé sarebbero identiche al nulla.¹⁷⁴

L'argomentazione ricorre qui a categorie stoiche, cioè al genere del “qualcosa” (τί), che, secondo la Stoa, comprenderebbe i corpi e gli incorporei come loro genere comune¹⁷⁵. Qui Filone afferma che il genere sommo (τὸ γενικώτατόν) non è il τί bensì Dio. In *Deter.* 118 il τί è ricondotto al Logos, che è comunque secondo rispetto a Dio (δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος). Dio sarebbe dunque ulteriore e superiore al genere più ampio, il τί. Se questa argomentazione viene poi riconfigurata sullo sfondo delle precisazioni ontologiche filoniane, si può affermare con Martín¹⁷⁶ che Dio rappresenta il genere sommo non tanto sul piano logico, poiché il Principio per Filone è al di là della dialettica dei generi in quanto li fonda e li genera, ma più radicalmente sul piano ontologico: Dio rappresenta il criterio apicale dell'essere (εἶναι - ὄν), il Logos invece, secondo rispetto a Dio ma coincidente col

¹⁷² Cfr. DILLON, *The Transcendence of God n Philo* cit., IX, p. 3.

¹⁷³ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* II 13: [θεός] πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη. Dio prima delle specie portò a compimento i generi.

¹⁷⁴ PHIL. ALEX. *Leg.* II 86 (trad. it. di R.Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 185).

¹⁷⁵ Per una discussione critica che affronti la collocazione dell'ontologia stoica rispetto a Platone cfr. SELLARS, *Stoic ontology and Plato's Sophist* cit.

¹⁷⁶ MARTÍN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es »* cit., p. 106, n. 37.

genere più ampio, garantisce l'esistenza (ὑπαρξίς) anche agli enti generati (τὰ ἄλλα), che di per sé sarebbero insussistenti (cfr. *Deter.* 160).

L'ὑπάρχειν è attribuito dagli Stoici ad alcuni incorporei specifici, che non sono (εἶναι), ma sussistono (ὑφίσταναι) in un modo particolare. È il caso del tempo presente, che rispetto a passato e futuro ha un maggiore grado di realtà¹⁷⁷. Dio dunque si mantiene come vertice separato che ha come proprietà il massimo grado ontologico. Tramite il Logos, l'esistenza (ὑπαρξίς), cioè un grado ontologico inferiore rispetto a Dio, è garantita anche agli enti generati. Filone si serve evidentemente di categorie che provengono dal quadro teorico della Stoa e del dibattito platonico, ma li riconfigura in un sistema nuovo caratterizzato, appunto, da un'asimmetria ontologica di fondo nella quale vi è un referente metafisico forte, trascendente e svincolato dalla dialettica dei generi e degli opposti.

Questo movimento di approfondimento della trascendenza divina a partire dalla differenza ontologica coinvolge infine più radicalmente la sfera della conoscenza stessa e, dunque, delle idee. Il cosmo noetico, infatti, che contiene le idee, è oggetto dell'azione modellatrice (τυπώω) di Dio nel primo giorno (*Opif.* 16)¹⁷⁸, propedeutica alla creazione del cosmo sensibile. Dio appare dunque all'origine del cosmo noetico e delle idee e questi appaiono sottoposti alla γένεσις come azione noetica divina.

La questione è tuttavia molto complessa e ancora aperta. Il cosmo noetico infatti è collocato spazialmente nel Logos divino (*Opif.* 20), anzi coincide con il Logos nell'atto della cosmopoiesi (*Opif.* 24). Il Logos in Filone ha uno statuto del tutto particolare¹⁷⁹, non riducibile ad una gerarchia ontologica di principi, né strutturalmente qualificabile nel rapporto con la sfera del divino. Sicuramente il Logos non ha autonomia propria

¹⁷⁷ Cfr. PLUT. *Adv. Col.* III 6 b-c. Il presente esiste (ὑπάρχειν), passato e futuro sussistono (ὑφίστανται). Cfr. C. LÉVY, *Sénèque et la circularité du temps*, in B. BAKHOUCHE (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier 2003, pp. 491-511, p. 493. Cfr. inoltre DEMANCHE, *Provocation et vérité* cit., p. 95. Il concetto di ὑπαρξίς svolge un ruolo particolare in Filone e verrà approfondito nel proseguo dell'analisi.

¹⁷⁸ PHIL. ALEX. *Opif.* 16: [θεός] βουληθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τοῦτον ἐδημιουργῆσαι προεξετέπου τὸν νοητὸν. Dio volendo plasmare (δημιουργῆσαι) il mondo visibile, forgiò prima (προεξετέπου) quello intelligibile.

¹⁷⁹ Wolfson distingue tra un Logos interno a Dio, nel quale le idee sono in potenza, un Logos esterno, corrispondente al cosmo noetico, e un terzo Logos immanente al cosmo sensibile (Cfr. H.A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I, Harvard 1948, pp. 226-240). Reale e Radice sottolineano l'ambivalenza del Logos, cornice di tutte le realtà intermedie tra Dio e mondo e ricettacolo delle tensioni irrisolte tra questi due (Cfr. G. REALE, R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia* cit., pp. XV-CLX, pp. XXXVIII-XCIV). F. Calabi ritiene che il Logos coincida col mondo noetico e sia interno a Dio, ma privo di autonomia ontologica. Esso svolge un ruolo di mediazione che può essere ricondotto sia alla modalità con cui Dio si manifesta, sia alle possibilità conoscitive umane (Cfr. CALABI, *God's acting* cit., pp. 9-16, p. 12). Su una posizione simile vi è anche C. Termini, che sottolinea il valore aspettuale delle Potenze, e fra esse del Logos, rispetto all'autonomia ontologica di Dio. Il Logos rappresenta la sfera manifestativa e attiva di Dio, che però rimane eccedente rispetto ad essa (Cfr. TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., pp. 99-135).

nell'impianto metafisico filoniano e sembra assumere una posizione subordinata rispetto a Dio, la cui identità metafisica non è esaurita dalla sfera noetica ed è ulteriore all'aspetto manifestativo e mediatore nei confronti del cosmo.

Vi è da notare, come sottolinea F. Calabi, che Filone opera un significativo spostamento semantico e concettuale ricorrendo al termine λόγος, di ascendenza stoica, e non a νοῦς, centrale in ambito aristotelico, per indicare la sfera noetica divina¹⁸⁰. Probabilmente questa scelta, oltre che da motivazioni legate al testo biblico nel quale è centrale la Parola come *medium* della cosmogenesi¹⁸¹, è determinata anche dal fatto che il concetto di λόγος permetteva a Filone di sottolineare soprattutto la valenza mediatrice e non autoreferenziale dell'attività noetica di Dio rispetto al cosmo. Sembra esservi qui un distacco dal portato aristotelico della questione. Se si esamina *Opif.* 8, qui il concetto di νοῦς è riferito alla causa attiva (δραστήριον) nella cosmogenesi, dunque in qualche modo svolge una funzione analoga a quella del Primo motore immobile in Aristotele, configurato appunto come νοῦς (ARISTOT. *Metaph.* 1072b 19-20). Come ha osservato C. Lévy in merito all'uso dello schema pitagorico Monade - Diade¹⁸², è possibile che Filone usi lo schema concettuale stoico di causa attiva e passiva (δραστήριον – παθητόν), riconfigurandolo come attività noetica divina rispetto al cosmo intelligibile in senso aristotelico, per descrivere la struttura della genesi del cosmo. Tuttavia in tutti questi casi Dio, in quanto principio ontologico proprio a partire da *Ex.* 3,14, è eccedente alle categorie convocate nell'esegesi filoniana: eccede la Monade, l'idea di causa attiva e il concetto stesso di Nous. A partire dalla considerazione dell'identità di Dio come Principio primo coincidente con l'Essere, è possibile riconoscere con J. Whittaker che in Filone esso è ulteriore al Nous, il quale va inteso come concetto, più che come Principio autonomo¹⁸³. Filone inoltre, come ha osservato J.P. Martin¹⁸⁴, ricorre raramente al termine νόησις in riferimento a Dio. Essendo Dio caratterizzato eminentemente come Essere, l'attività noetica diventa secondaria nel definirlo in modo peculiare. Il livello ontologico, infatti, sembra più originario rispetto alla struttura noetica, che invece prevarrà, a partire dall'assimilazione di Aristotele nel dibattito protologico, nel medioplatonismo successivo e che porterà, per esempio in Alcinoo stesso, alla configurazione del Principio o dei principi come Intelletto / Intelletti.

¹⁸⁰ CALABI, *God's acting* cit., p. 9. Il motivo della scelta concettuale e lessicale può essere a buon ragione ricondotto al fatto che il Dio biblico crea attraverso la Parola.

¹⁸¹ Aspetto che emerge anche nel pensiero di Aristobulo, dunque che già era oggetto di una rielaborazione in ambito alessandrino. Cfr. fr. 3 Radice (RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., p. 187-189).

¹⁸² LÉVY, *La question de la Dyade chez Philon* cit., p. 22.

¹⁸³ Cfr. J. WHITTAKER, 'Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας', "Vigiliae Christianae", XXIII (1969), pp. 91-104, p. 102.

¹⁸⁴ J.P. MARTIN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filon*, "Methexis", 82 (1995), pp. 84-98, p. 91.

In Filone invece il Logos assume una funzione eminentemente mediatrice. Dio, in quanto Principio ontologico e attore demiurgico, non è esaurito dal suo Logos, che ne esprime la sfera di mediazione. Come il cosmo noetico, anche le idee hanno funzione di archetipi, di principi ordinatori¹⁸⁵ e possiedono un ruolo di mediazione tra Dio e gli enti generati, analogo a quello delle Potenze¹⁸⁶. In questo Filone supera anche il modello fornito dal *Timeo*, dove è il demiurgo a fare da mediatore tra gli archetipi e i sensibili (PLAT. *Tim.* 29a-b). L'Alessandrino pone Dio all'origine delle idee stesse, intese come contenuto del suo Logos e della sua azione cosmopoietica¹⁸⁷. Per questo Dio, in quanto Essere e in quanto Principio primo, risulta eccedere anche il cosmo noetico e il sistema della conoscenza.

Oltre agli aspetti legati alla sfera del linguaggio e che riguardano l'innominabilità (ἀκατονόμαστος) e l'ineffabilità (ἄρρητος) dell'Essere a partire da *Ex.* 3,14, già presi in considerazione, Filone fa dunque emergere la trascendenza del Principio anche nella sfera noetica e gnoseologica. In *Congr.* 61 Dio è definito privo di forma (ἀνείδος), in *Somn.* I 67 è posto al di là di qualunque idea (κατὰ πάσας ιδέας ἀκαταλήπτος), risulta dunque completamente sconosciuta nella sua essenza. L'identità peculiare del Dio biblico si trova così posta al di là della sfera degli intelligibili, per quanto il suo Logos mediatore ne manifesti l'azione e ne permetta un accesso parziale alla conoscenza umana.

Considerando pertanto i multiformi aspetti della trascendenza divina che percorrono l'esegesi filoniana anche al di là del riferimento esplicito a *Ex.* 3,14, ciò che emerge è un percorso di approfondimento sempre più radicale dell'ὑπερβολή (*Leg.* III 208) divina, cioè della trascendenza di Dio inteso come Principio primo, rispetto a ogni elemento caratteristico degli enti generati, sia sul piano logico (relazionalità, contraddizione, classificazione categoriale, genere, qualità, proprietà), sia sul piano gnoseologico (conoscibilità, forma, idea). Questa ὑπερβολή posiziona il Dio filoniano potenzialmente oltre i vari Principi individuati nel dibattito del platonismo alessandrino a lui contemporaneo: al di là dell'Uno, della Monade e del Bene.

Come conciliare questa determinante *via negationis* con le frequenti predicazioni positive su Dio, che comprendono anche l'attestazione della sua eccellenza? E più profondamente: come coniugare la trascendenza assoluta di Dio con la differenza ontologica necessaria ad

¹⁸⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Spec.* I 46-49.

¹⁸⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Cher.* 51, *Spec.* I 329. Cfr. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone* cit., pp. 229-234.

¹⁸⁷ Cfr. J.P. MARTÍN, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1986, pp. 97-105; cfr. inoltre D. RUNIA, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in A. FREDE and A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden – Boston 2002, pp. 281-316, p. 292: "Philo's exegesis is radical because he subsumes the intelligible world under the heading of genesis, even if it is a genesis of a different kind than that which pertains to the visible worlds".

attribuirgli lo *status* di vertice ontologico? Se Dio infatti è ulteriore alla dialettica dei generi e dei contrari, nonché a qualunque categorizzazione, determinazione, qualità, non può essere una differenza a descriverlo.

Trascendenza e origine

Una mistura apparentemente incoerente tra teologia positiva e negativa non è un vezzo eclettico proprio del pensiero filoniano, bensì un tratto di originalità nonché l'epifenomeno di una rielaborazione complessa interna alla teologia più ampia del medioplatonismo di età imperiale. In un interessante studio, J. Mansfeld¹⁸⁸ ha infatti dimostrato come la compresenza di *via negationis*, *via eminentiae* e *via analogiae* sia un fenomeno diffuso nella teologia medioplatonica. Secondo Mansfeld vi è un'istanza comune e trasversale ad autori quali Eudoro e Filone, fino a giungere ad Alcino, Ireneo e Clemente, che sviluppa sempre più approfonditamente un sistema complementare e gerarchico di modalità di descrizione del Principio. Lo studioso individua nella ricezione di Senofane il nucleo originario di questa istanza: secondo Simplicio (SIMPL. *In Phys.* p.29, 12-14) il pensatore di Colofone pone il Principio come causa di tutte le cose (πάντων αἰτιον) e insieme ad esse trascendente (πάντων ὑπερανέχον), ulteriore a tutte le polarità (πάσης ἀντιστοιχίας ἐπέκεινα). Il resoconto che Simplicio fa di Senofane è parallelo, nelle modalità, all'interpretazione che Eudoro applica ai testi pitagorici, individuando un Uno che trascende gli opposti (συστοιχία) e un Uno che si oppone alla Diade. Sia Simplicio che Eudoro pongono un Dio supremo al di là di una coppia di opposti dei quali egli è però anche causa¹⁸⁹. Si osserva dunque un tentativo, che ha i suoi prodromi testuali probabilmente nella prima ipotesi del *Parmenide* (PLAT. *Parm.* 137d-e) e nelle tesi del *Filebo* (PLAT. *Phil.* 16c-17a), attraverso la mediazione di ARISTOT. *Metaph.* A 5, di conciliare una visione monistica con un dualismo di fondo. Ciò che è decisivo nella versione eudorea del pitagorismo è che monismo e dualismo dei principi sono pensati come due modi di contemplare la stessa realtà (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον ... κατὰ τὸν δεύτερον λόγον)¹⁹⁰. Secondo Mansfeld Alcino rappresenta la rielaborazione più raffinata di queste due "compatible alternatives", in base a un processo di ampliamento progressivo del testo dossografico su Senofane, attraverso l'integrazione di elementi platonici,

¹⁸⁸ J. MANSFELD, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA AND J. MANSFELD (edd.), *Knowledge of God in the graeco-roman world*, Leiden 1988, pp. 92-117.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 97.

¹⁹⁰ Fr. 3 Mazzarelli (MAZZARELLI, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro* cit., p. 201)

pitagorici e aristotelici. Nel cap. 10 del *Didaskalikos* troviamo infatti la descrizione di tre diverse vie (*negationis, analogiae, eminentiae*) che secondo Mansfeld sono gerarchicamente disposte: dalla migliore alla meno efficace. Alcinoo trattava probabilmente queste tre vie come differenti modalità cognitive compatibili, anche se di valore diverso quanto a capacità descrittiva del Principio¹⁹¹.

La comunanza teoretica tra Filone e il panorama delineato da Mansfeld sembra più che secondaria. Filone stesso, come Eudoro¹⁹², a più riprese definisce Dio come *ὑπεράνω*¹⁹³, mentre d'altra parte nella letteratura platonica e neopitagorica si assiste ad una progressiva caratterizzazione teologica del Principio primo¹⁹⁴, oltre che a un rafforzamento della sua trascendenza. Se Eudoro per la prima volta pone un Principio neopitagorico meta-dualistico¹⁹⁵ e lo chiama *ὑπεράνω θεός* assegnandoli così una trascendenza qualitativamente più forte, Filone analogamente mantiene l'istanza meta-dualistica e teologica, ma sposta il Principio da una configurazione aritmologica ad una più marcatamente ontologica, che sembra divenire centrale. Inoltre Filone integra nella configurazione del Dio biblico tutti gli aspetti legati al pitagorismo (con l'idea dell'Uno meta-dualistico), all'aristotelismo (con il concetto di una causa motrice immobile identificata con il Nous), allo stoicismo (che pensa il Logos immanente al cosmo), ma li supera qualificandoli come secondari rispetto ad un'identità più propriamente metafisica e ontologica del Principio, proprio a partire da *Ex. 3,14*.

Ciò che Mansfeld sottolinea in merito alla teologia medioplatonica, e cioè la coesistenza di più modalità gerarchiche di accesso al Principio, è riscontrabile anche in Filone: sono molti gli studiosi che nel caso dell'Alessandrino parlano di una "via superiore", negativa e che configura Dio come totalmente trascendente il cosmo generato, affiancata da una "via inferiore", caratterizzata dagli aspetti positivi e manifestativi del divino, spesso da Filone additata come frutto della condiscendenza divina verso la debolezza umana e del temperamento dell'assolutezza di Dio sulla scorta della capacità ricettiva degli enti generati¹⁹⁶. La questione del nome di Dio e il modo in cui Filone accosta *Ex. 3,14* ed *Ex.*

¹⁹¹ Cfr. MANSFELD, *Compatible Alternatives* cit., pp. 107-112.

¹⁹² Fr. 4 Mazzarelli (MAZZARELLI, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro* cit., p. 201)

¹⁹³ 20 ricorrenze in Filone.

¹⁹⁴ Per riferimenti più specifici cfr. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism* cit., pp. 223-251.

¹⁹⁵ MANSFELD, *Compatible Alternatives* cit., p. 103.

¹⁹⁶ Cfr. le conclusioni di C.A. Anderson in C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World*, Tübingen 2011, pp. 155-167; D. Runia parla delle due vie a proposito della questione della nominabilità di Dio (cfr. RUNIA, *Naming and knowing* cit., p. 69); J. Dillon interpreta la coesistenza delle due vie come frutto dell'inconciliabilità tra la posizione filosofica di Filone (tesa a una teologia negativa) e

3,15 rivela in maniera efficace questa struttura: vi è un nome trascendente e inaccessibile, che coincide con l'identità del Principio primo, e un nome improprio, relativo, concesso al genere umano mortale e inficiato dall'aspetto temporale proprio delle nature generate.

Come nel caso del nome, così anche nella struttura che tiene insieme Principio trascendente e aspetto relazionale del divino, la γένεσις gioca un ruolo importante di "perno teoretico". Come si è cercato di dimostrare, infatti, la γένεσις, cioè l'originarsi degli enti divenienti da un Principio ontologico che li trascende, è il contenuto teorico della differenza ontologica, che attraverso l'alterità dell'Essere dal divenire evidenzia l'assolutezza del primo. La differenza ontologica di cui Filone parla in *Mos.* I 75 è necessaria a descrivere Dio come Essere, cioè come Principio trascendente la differenza stessa, perché quel Principio è anche insieme origine altra del cosmo. All'origine quella trascendenza ontologica di Dio è generatrice di esistenza per gli enti generati. Dunque nell'eccedenza di Dio si mostra anche la sua relazione. Vi è un fondamentale paradosso di fondo: la trascendenza divina, in quanto costruita ontologicamente da Filone, è anche strutturalmente relazionale, perché è immanente al meccanismo originante della γένεσις, centrale nel racconto biblico. La differenza ontologica mostra dunque questo meccanismo di eccedenza di un Principio che però fonda insieme ciò che eccede. In essa agiscono insieme una spinta alla teologia negativa che separa l'Essere dalle cose create (trascendenza come differenza radicale), ma anche la possibilità di una teologia intermedia che giunge a Dio attraverso il cosmo generato e che è positiva, poiché il Principio è anche origine di ciò che è altro da sé, dunque ha costitutivamente un aspetto relazionale e manifestativo¹⁹⁷. Le due vie e i due nomi di Dio si incontrano nell'intreccio tra trascendenza e origine, tra lo statuto di alterità totale di Dio, ma anche di origine della generazione.

È a questo sfondo teorico che si riferisce Festugière quando addita alla presenza in Filone di una prima riconciliazione tra il Dio demiurgico del *Timeo* col Dio del *Simposio*, della *Repubblica* e del *Parmenide*¹⁹⁸: Filone infatti si serve del retroterra platonico per riconfigurare l'identità del Dio biblico come demiurgo del cosmo generato, ma allo stesso

l'aspetto religioso presente nel suo pensiero (DILLON, *The nature of God in the Quod Deus.* Cit., p. 223); É. Bréhier invece risolve la contraddizione della compresenza delle due vie come frutto della descrizione di un'esperienza intima e mistica della natura divina (cfr. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon* cit., p. 76).

¹⁹⁷ Dunque l'esclusione del πρὸς τι dal Principio (cfr. PHIL. ALEX. *Mutat.* 27) è in qualche modo problematica. La questione verrà riesaminata infatti prendendo in considerazione la natura ontologica delle Potenze, che svolgono appunto un ruolo eminentemente relazionale.

¹⁹⁸ A.J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu inconnu et la gnose*, in ID., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris 1954, pp. 284-285.

tempo come Uno, come Bene e, in questa direzione, come caratterizzato da trascendenza assoluta (ἐπέκεινα). Festugière notava inoltre¹⁹⁹ come questa confluenza portasse alla delineazione di due grandi vettori: l'uno positivo, proveniente dal *Timeo* e ottimista circa la possibilità di risalire dalla conoscenza del cosmo alla sua origine demiurgica, l'altro negativo, discendente da *Fedone*, *Simposio* e *Repubblica*, negativo e teso a sottolineare l'eccedenza del Principio. L'originalità dell'Alessandrino risiederebbe proprio nella compresenza di questi due filoni, caratteristica che lo accomuna all'ermetismo. Ciò che però risulta più originario rispetto a quest'analisi è l'unità dei due vettori nell'identità di Dio come Principio ontologico: Filone sceglie infatti di optare, a partire da *Ex.* 3,14, per un legame coesenziale tra Dio ed Essere, mantenendo in questo legame sia l'aspetto demiurgico che quello trascendente.

In questa struttura l'aspetto ontologico del Principio risulta inoltre più originario rispetto alla sua trascendenza nella sfera gnoseologica, noetologica e logica, poiché le fonda e allo stesso tempo le supera. Come si è cercato di dimostrare, l'aspetto ontologico di un Dio che è l'Essere condiziona anche la sfera gnoseologica: la necessità di partire dalla differenza per costruire la trascendenza divina, implica un abbandono progressivo delle realtà create verso una teologia negativa. Ma il fatto che il vertice sia anche causa originante, in virtù della γένεσις, implica che abbia in sé le qualità più somme. Inoltre se il Principio da una parte è ulteriore rispetto alla sfera degli intelligibili e dunque totalmente inconoscibile, allo stesso tempo origina il cosmo noetico e dunque vi si manifesta, permettendo agli enti conoscenti una via di accesso alla loro origine. Allo stesso modo, in ambito logico, il fatto che il Principio sia superiore alla dialettica dei generi, ma che insieme ne sia anche l'origine poiché essi sono oggetto della generazione, porta al delinearsi di una struttura dialettica asimmetrica, nella quale l'Essere è isolato e posto quale vertice esterno, ma allo stesso tempo anche coinvolto nella dialettica del divenire di quanto è generato.

Per tutti questi motivi, Filone punta l'attenzione sulla differenza: essa mostra che Dio non è sottoponibile alla dialettica delle creature, poiché è il Principio primo. Diventa chiaro dunque perché proprio la differenza, in *Mos.* I 75, spieghi l'assenza di nome in Dio: Dio eccede il livello categoriale e si distingue da tutto ciò che è generato, in quanto Essere assoluto e senza origine. In definitiva, la dialettica tra Essere e essere nominato rispecchia quella tra essere e non essere: il nome è solo uno dei volti, il più complesso, della dialettica tra Dio e le creature.

¹⁹⁹A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, in ID., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris 1949, p. 585.

Diventa chiara inoltre la sottolineatura del distacco dalle cose mortali per accedere alla virtù divina, l'abbandono dell'accampamento del corpo che Mosè deve compiere per giungere alla tenda della testimonianza (*Deter.* 159-161) . Un percorso simile emerge in *Sacrif.* 101-102:

ἀφελεῖς οὖν, ὃ ψυχῇ, πᾶν γενητὸν
θνητὸν μεταβλητὸν βέβηλον ἀπὸ
ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ τοῦ ἀγενήτου
καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἁγίου
καὶ μόνου μακαρίου.

Tu dunque, anima mia, separerai e
toglierai tutto ciò che è creato,
mortale, mutevole e profano dalla tua
concezione di Dio, l'increato e
incorruttibile, immutabile, santo e il
solo beato.²⁰⁰

L'accesso, nella sfera psicologica, alla concezione di Dio inizia con la sua separazione da tutto ciò che è generato (γενητὸν), dunque mortale (θνητὸν), mutevole (μεταβλητὸν) e, in quanto distinto da Dio, profano (βέβηλον). Dio d'altra parte è eminentemente ingenerato (ἀγήνετος) perché è radicalmente altro dalla γένεσις, esente dunque dalla corruzione (ἀφθάρτος), privo di mutamento (ἀτρέπτος), ma anche santo (ἅγιος) e il solo beato (μόνος μακαρίος). In questo stralcio testuale coesistono enunciazioni teologiche negative e positive, insieme alla sottolineatura della separazione radicale che è necessario operare a livello concettuale (ἐννοία περὶ θεοῦ) perché sia possibile un'identificazione del divino. Il brano ben riassume dunque quel paradosso finora tracciato: separazione e differenza di Dio, trascendenza radicale rispetto ai caratteri del cosmo in quanto generato, ma insieme eminenza delle sue caratteristiche.

In quest'ultimo testo, come anche in molti di quelli precedenti, si rivela decisivo il criterio differenziante della stabilità: Dio è differente ed è Dio in quanto non ha γένεσις, dunque non ha divenire, è stabile, fisso, immutabile. Dio è innanzi tutto ἀγήνετος e di conseguenza ἀτρέπτος. Lo stretto legame tra immutabilità e caratterizzazione ontologica del divino si intravede già in alcuni brani analizzati, come in *Mutat.* 27 dove l'Essere, in quanto è l'Essere, è definito dall'inalterabilità (Τὸ γὰρ ὄν, ἧ ὄν ἐστὶν [...] ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον), oltre che dall'autosufficienza e dalla mancanza di relazionalità: anzi, l'assenza di relazionalità è interpretata come stasi del Dio immutabile. Legato alla sfera semantica dell'immutabilità vi è anche il concetto di radicamento, persistenza e consistenza nell'essere emerso dall'analisi di *Deter.* 159-161 e dalla presenza dei composti di ἴσθημι. In *Somn.* II 237, dov'è presente un'ulteriore allusione a *Ex.* 3,14, il nesso teorico tra immutabilità e qualità ontologica divina è esibito chiaramente:

²⁰⁰ PHIL. ALEX. *Sacrif.* 101-102 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 427).

Τῆς οὖν στάσεως καὶ ιδρύσεως καὶ
τῆς ἐν ταύτῳ κατὰ τὸ ἀμετάβλητον
καὶ ἄτρεπτον εἰς ἀεὶ μονῆς πρῶτον
μὲν ὑπαρχούσης περὶ τὸ ὄν [...].

Risulta dunque che la stabilità, la
fissità, l'immobilità perpetua,
determinata dall'immutabilità e
dall'invariabilità, sussiste in primo
luogo riguardo all'Essere [...]²⁰¹.

L'approfondimento del portato teoretico di *Ex.* 3,14, dell'identità tra Dio ed Essere e della differenza ontologica dovrà pertanto ora proseguire nella direzione di un'esplorazione del carattere dell'immutabilità, nel suo nesso strutturale col mutamento, carattere eminente del cosmo generato. Come Filone configura la trascendenza divina? In che senso Dio è differente dal cosmo generato? Quale legame si instaura tra l'assenza di generazione in Dio e lo statuto generato del cosmo? Come si struttura l'identità di Dio e la configurazione del Principio primo di fronte al legame generativo col cosmo? Quale qualificazione provoca la genesi del cosmo rispetto all'Essere?

3. Trascendenza come immutabilità

Cosmogenesi, metafisica, fede

Quando descrive Dio come l'Essere, Filone rimarca frequentemente gli aspetti di quella differenza (διαφορά) che caratterizza Dio rispetto a ciò che è altro da lui (τὰ ἄλλα²⁰², τὰ μετ'αὐτὸν²⁰³). In quanto Essere, Dio è indeterminato²⁰⁴, autosufficiente e irrelato²⁰⁵. Ma questa pienezza e absolutezza d'essere è sempre accompagnata, nei commenti filoniani, alla necessaria sottolineatura della trascendenza di Dio. La sua superiorità genera un'asimmetria e una differenza: Dio, in quanto Essere, è pienezza ma anche differenza da un'alterità ben precisa. Su quali aspetti peculiari ricade questo differenziarsi di Dio in quanto trascendente? Perché Filone identifica Dio con l'Essere in senso assoluto, ma vi contrappone un'alterità che in qualche modo lo identifica? Che cosa marca, per Filone, l'altro assoluto da Dio?

Il Dio della *Septuaginta* che Filone commenta è un Dio che genera il mondo e l'uomo quale vertice del cosmo. Agli occhi del commentatore alessandrino il cosmo sta dunque di

²⁰¹ PHIL. ALEX. *Somn.* II 237 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1797, rivista).

²⁰² PHIL. ALEX. *Leg.* I 44.

²⁰³ PHIL. ALEX. *Deter.* 160.

²⁰⁴ PHIL. ALEX. *Leg.* I 44, *Confus.* 137-139.

²⁰⁵ PHIL. ALEX. *Mutat.* 27.

fronte a Dio come un'alterità da collocare, definire, differenziare. Quest'alterità è inoltre segnatamente dipendente, perché originata e messa in opera da un principio altro, da Dio stesso.

Il testo fondamentale della *Torah* ebraica che racconta la genesi del cosmo ad opera di Dio è il primo libro del *Pentateuco*, che la *Septuaginta* intitola proprio “γένεσις”. Filone ne affronta i contenuti nel *De opificio mundi*, dove nei paragrafi introduttivi si sofferma a specificare quanto segue:

ὁ γε μέγας Μωσῆς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγένητον—πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτ᾽ ὄν—τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένευεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα, τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητὸς ὁδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενητός· ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας.

Il grande Mosè, ritenendo che l'ingenerato fosse di natura affatto diversa dal visibile (dato che ogni cosa sensibile, in quanto soggetta a essere generata e a subire mutamenti, non rimane mai nella stessa condizione), attribuì all'invisibile e all'intelligibile l'eternità come proprietà ad esso legata da intima parentela e al sensibile assegnò il nome ad esso appropriato di divenire (“genesi”). Ora, poiché questo mondo è visibile e sensibile ne consegue di necessità che sia anche generato. Non è quindi fuor di proposito che Mosè abbia descritto la genesi del mondo, parlando con profonda riverenza di Dio²⁰⁶.

Queste considerazioni di natura introduttiva sul racconto della genesi del cosmo, presentano un interessante risvolto di tipo ontologico. Filone sta ponendo i principi metafisici attraverso i quali è possibile discernere la differenza specifica tra il cosmo generato e ciò che è altro da esso, sua origine trascendente. L'autore utilizza argomentazione e categorie molto vicine ai passaggi introduttivi della cosmogenesi del *Timeo*²⁰⁷: questo passo sembra sorgere da un dialogo implicito e serrato con quello platonico.

Viene posta un'iniziale alterità radicale (ἀλλοτριώτατον) che caratterizza quanto non ha origine rispetto a quanto è visibile (ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ τὸ ἀγένητον). Dove corre il filo delle distinzioni nell'argomentazione filoniana? Un semplice prospetto di questi paragrafi permette di visualizzare le opposizioni costruite dall'Alessandrino:

²⁰⁶ PHIL. ALEX. *Opif.* 12 (trad. it. mia, cfr. trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 15).

²⁰⁷ Cfr. PLAT. *Tim.* 27e-28b; 27d6-28a4.

τὸ ἀγένητον

τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ
ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα

τὸ ὀρατόν

τὸ αἰσθητόν

ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς

οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν

τῷ δ' αἰσθητῷ γενέσιν οἰκεῖον ὄνομα

ἐπεὶ οὖν ὀρατός τε καὶ αἰσθητός, [...]

γενητός

Riprendendo le precisazioni del *Timeo*, Filone distingue e associa alcuni caratteri: collega ciò che è ingenerato (ἀγένητον) al carattere dell'invisibilità (ἀόρατον) e dell'intelligibilità (νοητόν) e li associa implicitamente a Dio²⁰⁸; collega ciò che è percepibile con i sensi (αἰσθητόν) al carattere della visibilità (ὀρατόν) e li assegna esplicitamente al cosmo. Sebbene tali categorie siano attinenti alla sfera gnoseologica più che a quella ontologica, esse nondimeno sottolineano ancora una volta una differenza di tipo metafisico tra Dio e il cosmo, una frattura definitiva nella loro possibile parentela.

Prima di approfondire ulteriormente le distinzioni operate da Filone nei suoi preamboli alla cosmogenesi, è necessario fare due precisazioni. Innanzi tutto il carattere di invisibilità (ἀόρατον) riferito a Dio non ha una provenienza biblica²⁰⁹: nella *Septuaginta* infatti il termine è assente come qualificativo di Dio. Ciò implica dunque che questo carattere sia assegnato al divino per mediazione di categorie platoniche e in quanto opposto alla visibilità del cosmo²¹⁰. In secondo luogo l'assegnazione a Dio del carattere dell'intelligibilità (νοητόν) è ugualmente una proiezione di categorie estranee sul Dio biblico: in particolare si osserva qui l'attribuzione a Dio del carattere che in Platone era assegnato agli intelligibili²¹¹. Come già si è sottolineato, tuttavia, nel proseguo del *De Opificio mundi* Filone pone la sfera degli intelligibili e tutto il cosmo noetico nel Logos divino, come risultato della sua attività generatrice degli archetipi (τυπώω, *Opif.* 16). Dunque Dio è al di là dell'intelligibilità in quanto demiurgo, anche se ha gli stessi caratteri

²⁰⁸ Queste categorie non si riferiscono, come in Platone, al mondo delle idee. Concordo con Runia, il quale sottolinea come in questo contesto introduttivo Filone non abbia ancora esplicitato la sua teoria della generazione di un cosmo intelligibile, modello di quello sensibile. Dunque le categorie di "ingenerato" e "invisibile" sono da considerare come attribuite da Filone direttamente a Dio. In questi paragrafi iniziali, peraltro, l'autore sta affrontando in linea generale il modello di rapporto tra Dio e cosmo adottato secondo lui da Mosè nel racconto biblico. Cfr. PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, introduction, translation and commentary by D.T. Runia, Leiden – Boston – Köln 2001, p. 120.

²⁰⁹ Cfr. W. MICHAELIS, s.v. ἀόρατος, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. by G. Friedrich, V, Grand Rapids 1968, pp. 369-371, dove vengono riportate le fonti platoniche e il successo in ambito neotestamentario e nella letteratura cristiana del termine.

²¹⁰ Cfr. per es. PLAT. *Tim.* 31a, dove il cosmo è definito "vivente visibile" (ζῶον ὀρατόν).

²¹¹ Cfr. PLAT. *Resp.* VI 509d.

assegnati alle idee in Platone. Va osservato inoltre, con J.P. Martin²¹², che sebbene anche in altri luoghi l'opposizione tra Dio e il mondo sia accostata a quella tra intelligibile e sensibile (*Aet.* 1), la categoria del νοητόν non è attribuibile all'essenza divina. Essa ricorre soprattutto in riferimento al cosmo noetico²¹³, luogo delle idee, ma non definisce Dio in quanto Principio.

Il cosmo, che è visibile (ὄρατόν) e sensibile (αἰσθητόν), è qui intimamente associato alla γένεσις, anzi essa lo definisce in modo perentorio e specifico, come nome appropriato (οἰκεῖον ὄνομα) al mondo sensibile²¹⁴: se Dio non ha nome proprio, il cosmo trova il proprio nome nella γένεσις. Tutti gli enti generati, in quanto generati, mutano e la realtà sensibile tutta è nel divenire (ἐν γενέσει ὄν): non permane nello stesso stato (οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν)²¹⁵. In questi passaggi Filone accosta il riferimento alla γένεσις con l'allusione al cambiamento (μεταβολή): avere un'origine significa non permanere nello stesso stato e cambiare. Emerge dunque un legame forte tra γένεσις e μεταβολή. Questo è ciò che caratterizza in modo peculiare il mondo: esso è sottoposto al dominio dei sensi, diviene, dunque muta, quindi è caratterizzato dal cambiamento (ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς ὄν). Proprio perché è visibile e sensibile, esso è mutevole e dunque è anche generato.

Dio invece è fondamentalemente ingenerato (ἀγήνετος): è estraneo alla γένεσις stessa, dunque non è sottoposto alla μεταβολή. Egli è diverso dal mondo perché estraneo alla dimensione del divenire e del mutare. Per questo motivo gli viene attribuita l'eternità (ἀιδιότης), intesa come estraneità al movimento del tempo, sia come eterna durata che come divenire²¹⁶. Questa "immobilità temporale" è congenere alla natura divina: l'autore usa l'aggettivo συγγενές per sottolineare quanto essa inerisca a Dio e quanto sia di genere totalmente diverso dalla sfera e dalle proprietà della γένεσις.

È interessante notare come Filone concluda questa parte introduttiva, prima di apprestarsi ad affrontare i sei giorni della generazione del mondo, affermando che attraverso la

²¹² MARTIN, *El Motor inmòvil de Aristòteles y el Dios de Filon* cit., pp. 91-92.

²¹³ Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit., p. 162; 445.

²¹⁴ Filone gioca sul fatto che γένεσις è anche il titolo dato dalla *Septuaginta* al racconto dell'origine del cosmo nel primo libro del *Pentateuco*.

²¹⁵ Espressione parallela a PLAT. *Tim.* 28a, dove è riferita a quanto si genera e perisce (γγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον). Filone al "divenire" (γγνόμενον) preferisce espressioni che indicano l'essere stato generato (γενητόν).

²¹⁶ Sul tema della concezione filoniana del tempo cfr. M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Padova 1985. La studiosa affronta il tempo nelle prospettive divino-metafisica, cosmologico-storica e antropologico-etica. Cfr. inoltre H.M. KEIZER, *Life, time, entirety: a study of AION in Greek literature and philosophy, the Septuagint and Philo*, Amsterdam 1999.

descrizione della γένεσις, Mosè parla in modo corretto di Dio (θεολογέω²¹⁷). Ciò, a mio parere, significa non soltanto, come nota D.T. Runia²¹⁸, che Mosè sceglie un modello cosmologico che configura correttamente il rapporto tra un Dio architetto e un cosmo opera divina, scartando altre dottrine non appropriate²¹⁹. Mosè parla appropriatamente di Dio raccontando la genesi del cosmo anche perché la γένεσις stessa dice qualcosa di fondamentale su Dio e cioè che egli ne è completamente e costitutivamente separato. Il racconto della γένεσις afferma allo stesso tempo l'origine divina, e dunque altra, del mondo e la natura trascendente di Dio. Parlare di Dio (θεολογέω) implica il descriverlo come altro dal divenire, come ἀγήνετος. In questo intreccio costitutivo dell'esegesi filoniana, cosmologia e teologia, cosmogenesi e metafisica si saldano in un unico discorso. Nello specificare le dovute distinzioni che Mosè opera per dimostrare che il cosmo ha un'origine altra da sé e non è eterno nè autonomo, dunque divinizzabile (*Opif.* 7), Filone configura il rapporto tra Dio e mondo attraverso categorie che diventano decisive per l'assetto metafisico di fondo della sua esegesi. La qualificazione di Dio come ἀγήνετος diventa infatti ricorrente e centrale nel resto del *corpus* filoniano.

Si pone dunque ora la possibilità di sondare il legame tra l'identità di Dio espressa in *Ex.* 3,14 e quella formulata in questi passaggi decisivi sulla cosmogenesi. Se Dio è l'Essere in senso assoluto, pienezza ontologica massima, che cosa significa il fatto che le cose dopo di lui siano nella γένεσις? Vi è un legame tra l'identità di Dio come ὁ ὄν / τὸ ὄν e il suo essere ἀγήνετος? In che senso il divenire del mondo sensibile costituisce l'alterità assoluta di un Dio che è l'Essere? Se la riflessione sulla γένεσις è anche un modo per parlare correttamente di Dio (θεολογέω), vi è un qualche legame con quella differenza ontologica (διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος) che in *Mos.* I 75 spiega l'identità divina? Come la riflessione sulla γένεσις illumina quella sulla differenza tra l'Essere e gli enti generati?

Vi sono una serie di passaggi testuali nei quali Filone ritorna su questa soglia fondamentale: la γένεσις come spartiacque che pone da una parte Dio e dall'altra tutto ciò che diviene. Questi testi possono ampliare l'orizzonte di significati che l'autore fornisce alla differenza ontologica di fondo tra Dio e mondo. Un denominatore comune tra alcuni di essi è quello della fede (πίστις), tema peculiare della tradizione religiosa ebraica.

²¹⁷ Va notato che questo è l'unico testo nel quale Filone usa il verbo θεολογέω. Il sostantivo θεολόγος è riferito esclusivamente a Mosè in *PHIL. ALEX. Mos.* II 115; *Praem.* 53; *QG* II 59; III, 21.

²¹⁸ Cfr. *PHILO OF ALEXANDRIA, On the Creation of the Cosmos* cit., p. 121.

²¹⁹ Filone, interprete di Mosè, si discosta dalle teorie che prevedono un cosmo eterno e ingenerato (*PHIL. ALEX. Opif.* 7), prendendo posizione contro dottrine aristoteliche o provenienti da un platonismo aristotelizzante.

πῶς ἂν τις πιστεύσαι θεῶ; ἐὰν μάθῃ,
ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ
αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι.

Come si potrebbe credere in Dio? Se
ti fissi bene in mente <questa verità>:
che, mentre tutto il resto diviene, Dio
solo resta immutabile.²²⁰

Ritorna in questo brano delle *Legum Allegoriae* la contrapposizione θεός / τὰ ἄλλα già riscontrata ogniqualvolta l'autore rimarca la trascendenza di Dio rispetto a tutto ciò che è altro da lui. Questa trascendenza ontologica è qui esposta attraverso il ricorso ad un elemento differenziante nuovo: l'ἀτρεπτότης (immutabilità). La disposizione chiastica del periodo in oggetto mostra chiaramente come questo elemento marchi una differenza basilare, tanto che essa viene posta da Filone a fondamento della πίστις stessa. A mio parere questa contrapposizione riconduce precisamente alla διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος di cui si parla in *Mos. I 75*. Dio coincide con l'Essere e si differenzia ontologicamente da tutto quanto è altro da lui proprio in quanto è ἀτρεπτος (immutabile). Questo attributo ha un portato teorico molto vicino a quello di ἀγήνετος. Dio, in quanto altro dalla γένεσις in tutte le sue implicazioni, può essere Principio primo di quest'ultima, sua origine altra. Ma proprio perché la γένεσις, ossia il cosmo sensibile in senso lato, è coincidente col divenire, essa è caratterizzata dal mutamento (πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται)²²¹. Se l'essere generato di ciò che è altro da Dio coincide *in primis* con il suo statuto mutevole, necessariamente dunque Dio, in quanto Principio primo trascendente, sarà immutabile.

Un passaggio del *De Cherubim* può essere facilmente accostato al testo appena esaminato:

τὸ δὲ στήναι καὶ ἀτρεπτον κτήσασθαι
διάνοιαν ἐγγύς ἐστι βαίνειν θεοῦ
δυνάμει, ἐπειδὴ τὸ μὲν θεῖον
ἀτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει
μεταβλητόν.

Restar saldi ed acquisire una mente
costante è un andar vicino alle
potenze di Dio, giacché il Divino è
immutabile, mentre ciò che diviene è
mutevole per natura.²²²

La struttura chiastica si ripete e contrappone questa volta il divino (τὸ θεῖον) a quanto è generato (τὸ γενόμενον). La categoria che definisce il divino è anche qui l'ἀτρεπτότης. Ciò che è generato è invece caratterizzato dall'essere mutevole (μεταβλητός), ossia soggetto alla μετάβλησις / μεταβολή (mutamento), un termine che già era presente in *Opif. 12*.

La natura metafisica di Dio condiziona qui la sfera religiosa del credente e viceversa: il fatto che Dio sia immutabile è una condizione necessaria e sufficiente affinché l'uomo

²²⁰ PHIL. ALEX. *Leg.* II 89 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 187).

²²¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 12 dove, come si è sottolineato, γένεσις e μεταβολή appaiono in un rapporto vicino alla sinonimia.

²²² PHIL. ALEX. *Cher.* 19 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., pp. 327-329, rivista).

creda in lui. Aspetti teoretici e di portata religiosa si confondono, come in tutta l'opera filoniana: l'ἀτρεπτότης di Dio avrà dunque un significato non solo metafisico, ma anche legato alla dimensione antropologica della fede, che dovremo successivamente esplorare. Ciò conduce inoltre a supporre che il non essere contrapposto a Dio da Filone in *Mos. I 75* non sia da intendere in senso assoluto, come già era stato osservato. La γένεσις si rapporta a Dio come altro da lui dentro ad una differenza definitiva e assoluta, ma in fondo anche all'interno di una relazione di dipendenza asimmetrica. Il non essere di ciò che è altro da Dio coincide con l'appartenenza al divenire e al mutamento, a una dimensione ontologica subordinata ma non negativa²²³.

Per Filone e per la tradizione ebraica in generale, uno tra i simboli principali della fede in Dio è Abramo. Un passo del *De Abrahamo* (*Abr.* 172) segnalato da Mondésert permette di collegare le osservazioni appena fatte sulla sfera religiosa con l'aspetto ontologico della riflessione filoniana. La fede del patriarca d'Israele è infatti descritta come πρὸς τὸ ὄν πίστις (fede nell'Essere)²²⁴. La fede in Dio in quanto Essere coincide con il riconoscimento della sua immutabilità. Tutto ciò è riconfermato in un paragrafo del *Quod Deus sit immutabilis*:

[...] ἡ παρόσον ἀνίδρυτον καὶ ἄστατον κατεΐδε τὴν γένεσιν, ὅτε τὴν περὶ τὸ ὄν ἀνευδοίαστον ἔγνω βεβαιότητα, ἣ λέγεται πεπιστευκέναι (*Gen.* 15, 6).

[Abramo offre a Dio Isacco (simbolo della sapienza acquisita da sé), perché] vide senza solido fondamento e instabile il mondo creato, quando ebbe riconosciuta l'indubbia solidità dell'Essere, in cui si dice che egli aveva riposto la sua fede.²²⁵

Anche qui l'Alessandrino istituisce un confronto tra Dio e quanto è altro da lui, ma i termini usati sono τὸ ὄν (l'Essere) ed ἡ γένεσις (tutto quanto è generato). I concetti attraverso i quali, in questo caso, è rimarcata la differenza di statuto tra mondo e Dio sottolineano nuovi aspetti da prendere in esame. L'autore parla di βεβαιότης ("solidità",

²²³ Ritengo corretta l'osservazione di I. Feuer a commento del par. 160 del *Quod Deterius* già preso in esame in questa ricerca. Cfr. PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod deterius* cit., p. 116, n. 1: « que Dieu seul existe et que le monde n'existe pas, doit être pris en un sens plus polémique que métaphysique. C'est-à-dire qu'il ne faut pas prendre ces formules, fréquentes chez Philon, à la lettre, mais les comprendre d'après ce qu'il veut dire. Et ce qu'il veut dire est très clair : il veut affirmer aussi fortement que possible la 'différence' de Dieu, sa transcendance, contre toute religion cosmique. Dieu seul existe veut donc dire que Dieu n'est pas comme le monde ». Ciò che va indagato, tuttavia, è l'apporto dell'ontologia platonica a questa "differenziazione" di Dio dal mondo. Sull'aspetto di polemica contro l'immanentismo di un Dio cosmico ci soffermeremo più avanti.

²²⁴ PHIL. ALEX. *Abr.* 270. Cfr. PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriae*, introduction, traduction et notes par C. Mondésert, Paris 1962, p. 152, n. 1.

²²⁵ PHIL. ALEX. *Deus* 4 (trad. it. Di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 683).

“stabilità”) di Dio contrapposta al carattere ἀνίδρυτον (“infondato”, “instabile”) e ἄστατον (“che non sta fermo”, “che non sta fisso”) di quanto è generato.

Il riferimento a una differenza di tipo ontologico tra Dio e mondo, esplicitata dal ricorso al sostantivo τὸ ὄν, permette di associare questi caratteri al discrimine dell’ἀτρεπτότης. L’immutabilità come differenza tra Dio e il mondo si specifica qui come βεβαιότης (stabilità). Dio è Principio primo in quanto permane come fondamento stabile di contro all’instabilità che caratterizza il mondo sensibile. La mutevolezza che contraddistingue il mondo generato è qui vista sotto l’aspetto della variabilità di ciò che è vacillante perché manca di una propria solidità. Quest’asimmetria metafisica è, anche in questo caso, posta come condizione necessitante la fede (πιστεύω). Riconoscere che il mondo è il luogo di un continuo cambiamento che rende tutto variabile e dunque provvisorio e insicuro, conduce parallelamente a vedere in Dio l’unico fondamento solido e capace di garantire saldezza, dunque il solo vero principio d’essere.

L’immutabilità di Dio come nodo teoretico della differenza ontologica

Ulteriori aspetti emergono nello sviluppo dell’esegesi filoniana. Nel caso di *Mutat.* 57 il tema dell’immutabilità divina è esplicitato in un contesto nel quale è fatta allusione a *Ex.* 3,14 e all’identità tra Dio ed Essere:

[...] περὶ τοῦ ὄντος, ὅτι πρὸς ἀλήθειαν ἐστὼς ἐν ἧν ἄρα, τῶν μετ’ αὐτὸ τροπᾶς καὶ μεταβολᾶς παντοίας ἐνδεχομένων [...].

(...) l’Essere è in verità l’unico a rimanere immobile, mentre tutto ciò che viene dopo di lui subisce variazioni e mutamenti di ogni genere.²²⁶

L’immutabilità e la stabilità di Dio vengono qui espresse dall’attributo ἐστὼς, un participio perfetto da ἵστημι con il significato di “stare fermo, fisso, stabile”. In *Confus.* 30 troviamo un’espressione analoga: “ὁ ἐστῶτος ἀεὶ θεός” (il Dio eternamente stabile)²²⁷. L’attributo è ben attestato in Filone ma, come sottolinea F. Siegert, non si tratta di un termine e di una categoria provenienti dal contesto biblico. L’idea della stabilità associata all’Essere

²²⁶ PHIL. ALEX. *Mutat.* 57 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., pp. 1559-1560, rivista).

²²⁷ Cfr. anche PHIL. ALEX. *Somn.* I 246 e *De Deo* 1. Cfr. F. SIEGERT, *Le fragments philonien De Deo : première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d’Alexandrie et la langue de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l’Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, pp. 183-227, p. 192. Sull’importanza di questo termine in Filone e sulle ricorrenze in Numenio e Plotino cfr. inoltre D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, trad. it. di R. Radice, Milano 1999, p. 16.

rimonta alla tradizione eleatica²²⁸: si tratta dunque di un apporto teorico che viene chiaramente dalla tradizione filosofica.

Come già visto in precedenza nel caso di *Deter.* 160, Filone predilige i composti e i derivati del verbo ἵστημι per declinare i vari aspetti della “virtù ontologica” di Dio, qualificata da consistenza, solidità e sussistenza autonoma. Il lessico e i riferimenti sono anche in questo caso esplicitamente legati a *Ex.* 3,14 e all’identità tra Dio ed Essere. Tutto ciò che viene dopo l’Essere (τὰ μετ’αὐτὸ), dunque inteso come vertice e Principio primo, è segnato invece dalla soggezione a volgimenti e cambiamenti (τροπὰς καὶ μεταβολὰς), entrambi termini già trovati nelle espressioni contrapposte ἄτρεπτος / μεταβλητός.

Questa stabilità del Dio immutabile si approfondisce sotto differenti sfumature: in questo passo del *De posteritate Caini* essa è espressa come immobilità, come quiete e come stasi:

[...] ἔστι δὲ τὸ λόγιον τοιόνδε· „σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ’ ἐμοῦ“ (*Deut.* 5, 31)· ἐξ οὗ δύο παρίσταται, ἐν μὲν ὅτι τὸ ὄν τὸ τὰ ἄλλα κινουῖν καὶ τρέπον ἀκίνητόν τε καὶ ἄτρεπτον, ἕτερον δ’ ὅτι τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἡρεμίας, τῷ σπουδαίῳ μεταδίδωσιν.
[...] θεοῦ μὲν ἴδιον ἡρεμία καὶ στάσις, γενέσεως δὲ μετάβασίς τε καὶ μεταβατικὴ πᾶσα κίνησις.

[...] l’oracolo è questo: “Tu, sta insieme con me” (*Deut.* 5, 31), da questo derivano due cose: l’una, che l’Essere che muove e fa mutare le altre cose è immobile e immutabile; l’altra, che egli rende l’uomo di valore partecipe della sua natura, la quiete.
[...] Il proprio di Dio è quiete e stasi, il proprio del creato è mutamento e ogni movimento che provoca mutazione.²²⁹

Qui i termini del confronto sono dapprima τὸ ὄν / τὰ ἄλλα, poi nel secondo paragrafo θεός / γένεσις: vi è dunque un doppio registro, che collega Dio e l’Essere, la γένεσις e le cose altre da Dio.

Nella prima parte, interpretando *Deut.* 5,31 (“σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ’ ἐμοῦ”), Filone estrapola dal significato del versetto una predicazione assoluta attribuendola all’Essere: l’invito a stare con Dio diventa compartecipazione dell’uomo di valore allo “stare” di Dio, alla sua stabilità (στήθι – στάσις). La possibilità per il virtuoso di compartecipare alla quiete (ἡρεμία) è data dalla natura dell’Essere: esso è immobile (ἀκίνητον) e immutabile (ἄτρεπτον), mentre al tempo stesso fa muovere e cambiare tutte le altre cose (τὰ ἄλλα κινουῖν καὶ τρέπον).

²²⁸ Cfr. DK 28-B, 8, 8-10. Il poema parmenideo presenta, in riferimento all’essere, il termine “ἀτρεμῆς”, “privo di tremore”, “che non vacilla”, “stabile” (ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμῆς ἢ δ’ ἀτέλεστον). Cfr. inoltre MARTIN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filon* cit., p. 85.

²²⁹ PHIL. ALEX. *Poster.* 28-30 (trad. it. di C. Mazzairelli in in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 569).

Quest'ultima formulazione e l'uso del termine ἀκίνητον hanno un esplicito retroterra teorico aristotelico (ARISTOT. *Metaph.* Λ 1072b8: ἔστι τι κινουὺν αὐτὸ ἀκίνητον): Dio è presentato come Motore immobile²³⁰. Tuttavia Filone, rispetto alla dottrina aristotelica cui fa allusione, sembra conservare esclusivamente l'aspetto dell'immobilità. Nell'Alessandrino viene meno lo schema, centrale invece in Aristotele, che utilizza la distinzione atto / potenza per descrivere la natura del Motore immobile. La rielaborazione filoniana dei concetti di δύναμις e di ἐνέργεια sposta il bilanciamento teorico che essi hanno in Aristotele²³¹, riconfigurandoli in un sistema del tutto nuovo. Inoltre, come ha rilevato F. Calabi²³² rispondendo alle osservazioni di A. Bos sulla presunta aristotelicità di Filone, non è chiaro quale sia il tipo di causalità, anche motrice, che il Dio filoniano esercita sul cosmo e la sua attività è sempre collegata all'aspetto demiurgico. Dal retroterra aristotelico di questa formulazione, Filone pare dunque conservare l'aspetto dell'immobilità, riconfigurata però su un piano ontologico come differenza dal movimento che caratterizza gli enti generati.

Nel brano esaminato, inoltre, viene specificato che ciò che è proprio di Dio sono quiete e stasi (ἡρεμία καὶ στάσις), ciò che è proprio invece degli enti generati sono mutamento e movimento che genera mutazione (μετάβασις καὶ μεταβατικὴ κίνησις). In questo caso, rispetto a quelli esaminati in precedenza, è sottolineato maggiormente l'aspetto della staticità "cinetica" di Dio, ma la contrapposizione continua ad insistere sul discrimine del mutamento e dell'immutabilità.

Il termine στάσις è particolarmente interessante: ricorre anche in uno dei frammenti di Aristobulo²³³, il quale fa riferimento alla "divina stabilità" (στάσις θεία) collegandola alla costituzione del cosmo (ἢ τοῦ κόσμου κατασκευή) rapportata alla grandezza di Dio (κατὰ τὸ μεγαλεῖον). L'utilizzo di στάσις nel peripatetico Alessandrino è pertanto legato al conferimento d'ordine (τάξις) nel quale si risolve l'attività creatrice di Dio, attraverso la sua potenza (δύναμις)²³⁴. La stabilità dell'ordinamento strutturale del cosmo deriva dalla potenza divina e ne è espressione. In Filone invece la στάσις come carattere di Dio ha un significato per certi aspetti differente: indica infatti l'estraneità di Dio all'aspetto diveniente del cosmo, espresso in questo brano dai termini μετάβασις e κίνησις. Questa estraneità deriva dalla differenza squisitamente ontologica tra l'Essere e il cosmo generato, aspetto assente nel giudaismo ellenistico precedente a Filone.

²³⁰ Cfr. anche PHIL. ALEX. *Somn.* I 249, II 136.

²³¹ Cfr. MARTIN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filon* cit., p. 86-89.

²³² Cfr. CALABI, *God's acting* cit., pp. 33-37.

²³³ Cfr. fr. 2, 10 Radice (RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., p. 181).

²³⁴ Cfr. gli sviluppi sul tema in RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., pp. 97-119.

Un'analoga attribuzione assoluta a Dio dello "stare" associata alla sua qualità ontologica ricorre in *Confus.* 137-139:

*** „ὄδε στὰς ἐγὼ πρὸ τοῦ σέ“ (*Ex.* 17,6), δείκνυσθαι καὶ καταλαμβάνεσθαι δοκῶν, πρὸ πάσης δείξεως καὶ φαντασίας ὑπερβαλὼν τὰ γεγονότα. τῶν οὖν μεταβατικῆς κινήσεως ὀνομάτων οὐδὲν ἐφαρμόττει τῷ κατὰ τὸ εἶναι θεῷ, τὸ ἄνω, τὸ κάτω, τὸ ἐπὶ δεξιά, τὸ ἐπ' εὐώνυμα, τὸ πρόσω, τὸ κατόπιν• ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν λεχθέντων ἐπινοεῖται, ὡς οὐδ' ἂν μετατρεπόμενος ἐναλλάττοι χωρία.

[tanto che una grande verità si mostra in queste parole:] “Io sto qui prima che tu ci sia” (*Ex.* 17,6), volendo con ciò intendere e dimostrare che egli è “prima” di ogni dimostrazione e comprensione, in quanto trascende il mondo generato. Dunque nessuno dei termini che indica movimento – alto, basso, destra, sinistra, davanti, dietro – si addice a Dio in quanto Essere, ed egli non si lascia cogliere in nessuna di queste connotazioni, perché, essendo immutabile, comunque non cambierebbe di luogo²³⁵.

In questo caso a *Ex.* 17,6, “Io sto qui prima che tu ci sia”, vengono attribuiti due significati: innanzitutto lo “stare prima” (στὰς ἐγὼ πρὸ) di Dio indica il suo essere anteriore a qualunque classificazione o rappresentazione, in virtù della sua trascendenza rispetto a quanto è generato (ὑπερβαλὼν τὰ γεγονότα). In secondo luogo questa trascendenza è specificata come impossibilità di attribuire a Dio alcuno dei nomi indicanti movimento e mutamento (τῶν οὖν μεταβατικῆς κινήσεως ὀνομάτων οὐδὲν): si tratta dunque di una trascendenza di tipo spaziale, oltre che cinetico.

Il testo già citato del *De somniis* (*Somn.* II 237) riassume sinteticamente e raduna diversi aspetti incontrati in questa disamina e conferma il loro stretto legame:

Τῆς οὖν στάσεως καὶ ἰδρύσεως καὶ τῆς ἐν ταύτῳ κατὰ τὸ ἀμετάβλητον καὶ ἄτρεπτον εἰς αἰεὶ μονῆς πρῶτον μὲν ὑπαρχούσης περὶ τὸ ὄν [...].

Risulta dunque che la stabilità, la fissità, l'immobilità perpetua, determinata dall'immutabilità e dall'invariabilità, attiene in primo luogo all'Essere (...)²³⁶.

Appartengono dunque in modo primario all'Essere (τὸ ὄν) la stasi (στάσις), la fissità (ἰδρύσις), la permanenza perpetua in sé medesimo (ἐν ταύτῳ εἰς αἰεὶ μονή) che consegue dal possesso dei caratteri di immutabilità (ἄτρεπτον) e invariabilità (ἀμετάβλητον).

Ripercorrendo i brani presi in esame è possibile constatare come Filone ritorni a insistere sulla differenza tra la sfera del divino e tutto ciò che è altro da lui. In essi Dio è

²³⁵ PHIL. ALEX. *Confus.* 137-139 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1081).

²³⁶ PHIL. ALEX. *Somn.* II 237 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1797, rivista).

alternativamente designato come l'Essere, mentre ciò che costituisce la sua alterità è qualificato da due aspetti: il detenere una posizione subordinata (*Mutat.* 57), di dipendenza gerarchica e l'essere qualificato dalla γένεσις, ossia dall'averne un'origine e un divenire (*Opif.* 12).

In questi brani è inoltre evidente che la polarità costante tra il Dio-Essere e l'alterità generata-diveniente è accostata da Filone ad un'altra polarità per lui significativa, com'è possibile verificare in questo prospetto schematico riassuntivo:

Termini della polarità Dio – mondo:

<i>Leg.</i> II 89	θεός (Dio)	τὰ ἄλλα (ciò che è altro)
<i>Cher.</i> 19	τὸ θεῖον (il divino)	τὸ γενόμενον (ciò che è generato)
<i>Deus</i> 4	τὸ ὄν (l'Essere)	ἢ γένεσις (il mondo generato, il divenire)
<i>Mutat.</i> 57	τὸ ὄν (l'Essere)	τὰ μετ'αὐτὸ (ciò che viene dopo)

Caratterizzazione della polarità Dio – mondo:

<i>Leg.</i> II 89	ἄτρεπτος (immutabile)	τρέπεται (cambia)
<i>Cher.</i> 19	ἀτρεπτότης (immutabilità)	μεταβλητός (muta)
<i>Deus</i> 4	βεβαιότης (stabilità)	ἀνίδρυτον, ἄστατον (instabilità)
<i>Mutat.</i> 57	ἑστώς (fisso)	τροπὰς (volgimenti) μεταβολὰς (mutamenti)
<i>Poster.</i> 28-30	ἄκίνητον (immobile) ἡρεμία (quiete), στάσις (stasi)	μετάβασις (mutamento), μεταβατικὴ κίνησις (movimento di mutazione)
<i>Somn.</i> II 237	στάσις (stasi), ἴδρυσις (fissità), εἰς ἀεὶ μονή (permanenza perpetua), ἄτρεπτον (immutabilità), ἀμετάβλητον (invariabilità)	

La differenza tra Dio e mondo viene costruita come alterità tra l'Essere e gli enti altri da esso. Tutto ciò che è altro da Dio, appartiene al dominio della γένεσις ed è contrassegnato dal fatto di mutare (τρέπω) e cambiare (μεταβάλλω). La mutevolezza rende ciò che è generato instabile e transeunte. Di contro, l'Essere si qualifica come immutabile (ἄτρεπτος) e fisso (ἑστώς), dotato di stabilità (στάσις), saldezza (βεβαιότης), quiete (ἡρεμία), fissità (ἴδρυσις).

Ne possiamo dedurre che nello sfondo teoretico dell'esegesi filoniana si delinea un significativo accostamento delle categorie di ἀγήνετος, ἄτρεπτος ed ἔστώς all'identificazione di Dio quale ὁ ὄν / τὸ ὄν. Dire che Dio è l'Essere significa dunque per Filone riconoscere che egli è immutabile e stabile, trascendente al divenire, pienamente Essere perché esente da mutamento e per questo degno di fede.

La tesi che ne emerge è che la configurazione ontologica primaria di Dio in Filone sia l'immutabilità. Dio si identifica con l'Essere e il passo di *Ex.* 3,14 per Filone dimostra questa identità. In quanto Essere, Dio è pienamente autosufficiente e dunque irrelato. Egli ha pienezza ontologica, dunque sussistenza autonoma e solidità. Inoltre non ha determinazione alcuna, soprattutto sul piano linguistico. Ma quando Filone ricorre a *Ex.* 3,14 e all'identificazione Dio – Essere, uno degli elementi che egli sottolinea maggiormente è l'immutabilità.

L'alterità fondamentale del Dio biblico è il mondo che egli porta all'esistenza. Per Filone la γένεσις, nome con cui designa non solo il mondo generato, ma il suo stesso divenire, è l'alterità del Dio immutabile che si rivela come Essere. Per esprimere l'eccedenza fondamentale di Dio rispetto al mondo, cioè il fatto che Dio ne sia insieme origine e trascendenza assoluta, Filone isola l'Essere dal carattere fondante degli enti generati in quanto generati: il divenire. Ma il divenire, come si è visto in questi brani, è legato strettamente al concetto di cambiamento (μεταβολή, τροπή). Di conseguenza l'Essere, in quanto trascendente e in quanto origine fondante, sarà eminentemente escluso dal fatto di cambiare e la differenza ontologica fondamentale, che separa Essere e non essere, si giocherà proprio su questo discrimine.

A queste conclusioni vanno fatte alcune precisazioni: innanzi tutto l'immutabilità come chiave della differenza tra Dio e mondo è problematica nel caso della sfera degli intelligibili, poiché essi sono caratterizzati ugualmente dalla staticità e soprattutto sono definiti incorporei, cioè esenti da ciò che caratterizza peculiarmente la soggezione al cambiamento, cioè il corpo. A tal proposito, pur restando la problematicità della posizione filoniana, è possibile osservare come Filone distingua, analogamente al *Timeo*, le due nature, intelligibile e sensibile, ma i caratteri che Platone assegna agli intelligibili, Filone li riferisce direttamente a Dio stesso. È Dio infatti il referente metafisico del cosmo, non il cosmo noetico, come invece accade in Platone, dove il demiurgo è mediatore tra sensibili e archetipi. In Filone, come già si è sottolineato, il cosmo noetico, nel quale sono contenute le idee, è sì il Logos di Dio, ma è anche un suo prodotto: Dio non si identifica con esso. In

qualche modo il cosmo noetico sta al di là della γένεσις rispetto a Dio. Ne risulta una sorta di paradosso: le idee sono allo stesso tempo generate e immutabili.

In secondo luogo va notato che Filone dedica un intero trattato del *Commentario allegorico* al tema dell'immutabilità divina (*Quod Deus immutabilis sit*): ciò significa che essa ha un ruolo chiave nella sua opera esegetica. In questo trattato, non ancora preso in esame, l'Alessandrino esplora le conseguenze della trascendenza metafisica di Dio sul piano psicologico e delle passioni, superando le visioni antropomorfe presenti nel racconto biblico. Il tema sarà affrontato più nello specifico prendendo in considerazione gli aspetti della differenza tra il Dio immutabile e l'uomo.

Per Filone infine la stabilità e la solidità che derivano dalla trascendenza assoluta di Dio rispetto al divenire sono il fondamento della sua capacità di ricevere fede. Ciò, a mio avviso, mostra come l'Alessandrino abbia trasformato l'identità del Dio biblico, che è sostanzialmente un agente dinamico, in un principio metafisico trascendente. Il tipo di garanzia ontologica che Filone attribuisce a Dio è legata alla sua stabilità. Questa accentuata caratterizzazione del divino mostra come l'autore consideri problematica l'instabilità prodotta dal cambiamento. Andrà esaminato quanto ciò possa essere riscontrato in ambito cosmologico e antropologico: a mio parere infatti una tale immagine del divino deriva da un'istanza di distanziamento e di vera e propria fuga dagli aspetti di mutamento presenti nel mondo e nella vita umana.

La soluzione data da Filone è significativamente differente da quella elaborata da Platone, seppure l'Alessandrino sia profondamente influenzato dal pensiero dell'Ateniese. Mentre infatti in Platone la dignità ontologica dell'Essere parmenideo è data alle idee o forme, che rimangono in un rapporto iconico con la molteplicità di ciò che diviene e che in ogni caso rappresentano un sistema articolato e gerarchico di principi, almeno dopo il *Sofista*, in Filone invece la sussistenza ontologica dell'Essere è assegnata a un Principio primo ipostatizzato, unico, totalmente separato e altro rispetto al cosmo diveniente. Si tratta inoltre di un principio ontologico differente da quello della tradizione platonica perché investito di una significatività soteriologica e religiosa. In quanto immutabile infatti Dio è anche provvidente²³⁷, può costituire il modello del cammino del saggio per fuggire dall'angoscia del mutamento della vita. Questi aspetti andranno dunque ulteriormente approfonditi.

²³⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Deus* 23-32. In questo brano Filone istituisce un nesso molto forte tra immutabilità, provvidenza ed eternità di Dio.

Riesaminando il percorso fatto, proprio a partire dal contesto biblico e religioso da cui si origina l'attività esegetica e speculativa filoniana, è possibile ora osservare come, a partire da *Ex.* 3,14, l'identità del Dio biblico venga associata da Filone al concetto di Essere e venga arricchita di aspetti collaterali legati alla sfera logica (trascendenza rispetto alla dialettica dei generi, eccedenza rispetto al linguaggio), gnoseologica (eccedenza rispetto alla sfera degli intelligibili), cosmologica (alterità rispetto allo statuto degli enti generati e divenienti) oltre che ontologica (differenza tra Essere e divenire), il tutto in una presa di posizione dell'Alessandrino all'interno del dibattito filosofico del suo tempo sulla protologia. In questo processo di osmosi tra Septuaginta e tradizione filosofica, Dio viene progressivamente configurato come $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ e identificato con $\acute{\omicron}\nu$. La compresenza della forma personale originaria ($\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$ – *Ex.* 3,14) con quella impersonale ($\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$) dimostra a livello lessicale il lento processo di trasformazione del soggetto divino biblico, caratterizzato da forme personali e antropomorfe, non ultima quella della richiesta di un nome proprio, verso una configurazione teoretica di altro tipo. Questo fenomeno decisivo è peculiare del medioplatonismo alessandrino, a sua volta influenzato da istanze religiose esterne alla filosofia²³⁸, ed è indicativo di un'epoca originale di commistione tra culti e tradizioni filosofiche²³⁹, entrambi attraversati da un'istanza insieme enoteistica e protologica.

4. Metafisica e ontologia filoniane nel panorama filosofico di età imperiale

Una sintetica, e perciò sempre parziale, panoramica delle categorie e delle problematiche legate alla metafisica e all'ontologia nel contesto dell'età imperiale, già richiamate all'occorrenza in precedenza, può risultare utile in questa sede per comprendere la globalità del contesto filosofico e, quindi, le precise scelte teoretiche operate da Filone al suo interno. Il quadro teoretico nel quale l'Alessandrino più immediatamente si colloca è quello del tornante che la tradizione platonica assume nel I sec. a.C., dando avvio alla fase denominata "medioplatonismo", in particolare nella sua espressione in ambiente alessandrino nella prima età imperiale. In ambito medioplatonico, in questo stadio

²³⁸ Cfr. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism* cit., pp. 223-251.

²³⁹ Cfr. lo straordinario lavoro panoramico di P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011.

specifico, sono riconoscibili alcune direttrici comuni²⁴⁰ a più autori contemporanei o immediatamente successivi a Filone. Tra gli elementi diffusi nella rielaborazione dei *Dialoghi* è possibile riconoscere innanzi tutto una chiara riproposizione della dicotomia ontologica ed epistemologica tra essere e divenire e tra enti sensibili e intelligibili, che trova la sua forse più “nitida” formulazione di base nel *Timeo*, là dove Platone distingue tra l’essere (ὄν) degli intelligibili, corrispondente al criterio epistemologico della verità, e il divenire (γιννόμενον) degli enti sensibili, caratterizzati dal livello epistemologico subordinato dell’opinione²⁴¹. Per quanto riguarda la sfera intelligibile, si assiste a una sua progressiva teologizzazione, che assume diverse espressioni: dalla coalescenza tra dimensione intelligibile e divina in un’unica entità con funzione di causa efficiente e paradigmatica del cosmo, come accade in Plutarco; all’introduzione della concezione delle idee come pensieri di Dio, così com’è espressamente formulata in Alcino; all’attribuzione alla divinità demiurgica del primato ontologico nei confronti delle idee, come attesta Attico. Nella sfera teologico-ontologica si avvia inoltre un processo di gerarchizzazione delle entità metafisiche sempre più complessa. Al cuore di questa rielaborazione si inserisce inoltre la *Metafisica* aristotelica e, in modo particolare, la concezione della divinità come Primo Motore Immobile caratterizzato dall’autoriflessività.

Alla base delle evoluzioni della metafisica e della teologia medioplatoniche vi è il *Timeo*, che assume una centralità sempre più solida. I platonici dell’età imperiale ragionano soprattutto a partire da questo dialogo, mettendolo quindi in connessione con gli altri (in particolare *Repubblica*, *Leggi*, *Fedro*, *Sofista*, *Filebo*, *Parmenide*). Secondo F. Ferrari si vanno delineando due correnti parallele: l’una più conservatrice, espressa in particolare dalle posizioni di Plutarco e Attico, l’altra più innovatrice, riconoscibile in Alcino e Numenio. Le divergenze tra i due orientamenti si producono in base alla soluzione che viene fornita al problematico rapporto tra le diverse entità metafisiche che caratterizzano la sfera degli intelligibili: l’idea del bene della *Repubblica*, il demiurgo del *Timeo*, l’intelletto divino, le idee. Se Plutarco non si sofferma a delineare i rapporti tra queste entità e mantiene uniti nel principio divino l’aspetto demiurgico-cosmologico e quello ontologico-eidético, Numenio e Alcino testimoniano invece un’opzione teorica più separatista, che distingue nettamente più divinità con funzioni diverse, differenziando la funzione

²⁴⁰ Cfr. F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, “Rivista di Storia della Filosofia”, 70 (2015), pp. 321-37.

²⁴¹ Cfr. PLAT. *Tim.* 27b – 28c. L’essere e il divenire non sembrano essere presentati come due specie di un genere comune a loro superiore, bensì a partire da un’impostazione ontologica asimmetrica, come l’ha definita F. Ferrari: il divenire degli enti sensibili partecipa in forma derivata dell’essere degli intelligibili. Cfr. F. FERRARI, *Platone e l’ontologia: una guida aggiornata*, “Oltrecorrente”, 12 (2006), pp. 217-33.

ontologica da quella cosmologica, l'idea del bene dal demiurgo, un dio supremo non compromesso in alcun contatto col mondo sensibile da un secondo dio con aspetti contemplativi e produttivi. In Alcinoo queste diverse entità teologico-metafisiche sono concepite come intelletti.

Se il medioplatonismo rappresenta un filone di sempre più elaborata riflessione teologico-metafisica a base dualistica, che Filone recupera per descrivere l'identità del Dio biblico, il suo statuto di principio e il suo rapporto col mondo, vi è un altro importante referente polemico molto presente nel discorso filoniano: lo stoicismo. In ambito ontologico gli Stoici avevano infatti elaborato un sistema estremamente articolato rispondendo ad un dibattito centrale anche per l'Alessandrino: quello sollevato da Platone stesso nel *Sofista*, dove veniva messa in scena la celebre gigantomachia tra "i figli della terra" e gli "amici delle forme"²⁴². Se Filone sposa dichiaratamente un'opzione teorica basata sull'"ontological divide"²⁴³ tra mondo sensibile e Dio incorporeo, ciò nondimeno egli ricorre alle categorie ontologiche elaborate in sede stoica proprio contro l'idea di una separazione tra essere e corpo. Secondo la nota tesi di J. Brunschwig²⁴⁴, gli Stoici elaborarono le proprie tesi a partire da un'accurata conoscenza e analisi del *Sofista*, verso la costruzione di una "somatologia inflazionista"²⁴⁵ capace di basarsi sulla coincidenza tra corpo e criterio di esistenza (ὄν). Attraverso una considerazione critica della teoria delle idee incorporee, essi designarono un nuovo criterio accanto all'ὄν, ossia il criterio di realtà, meno forte del criterio di esistenza e capace di comprendere gli incorporei. Corpi e incorporei venivano quindi sussunti nel genere comune e sommo del "qualcosa" (τί). In questo modo gli Stoici potevano dissociare il criterio del τί da quello dell'ὄν, restringere il criterio dell'ὄν ai corpi, allargando quello del "qualcosa" agli incorporei e rendendoli dei "qualcosa non esistenti". Proprio per descrivere lo statuto ontologico degli incorporei, esclusi dal criterio di esistenza, la Stoa ricorse a categorie che si riferissero a modalità altre dall'ὄν. La modalità ontologica degli incorporei era descritta dal verbo "sussistere" (ὑφίστημι), indicante il criterio di realtà. Una specificazione ulteriore della modalità ontologica (ὑφίστημι) degli incorporei privi di esistenza era individuata dal verbo ὑπάρχω, riservato, per esempio, al tempo presente, poiché più attuale rispetto alla mera sussistenza degli altri tempi e degli altri incorporei.

²⁴² PLAT. *Soph.* 245e - 249d.

²⁴³ D.T. RUNIA, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in A. FREDE – A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden – Boston 2002, pp. 281-316, p. 303.

²⁴⁴ J. BRUNSCHWIG, *La théorie stoïcienne du genre supreme et l'ontologie platonicienne*, in J. BARNES - M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics*, Naples 1988, pp. 19-127.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 68.

Accanto alle categorie ontologiche stoiche e alla strutturazione della sfera teologico-metafisica che progressivamente andava delineandosi nella rielaborazione medioplatonica dei *Dialoghi*, vanno considerati l'istanza portata dalla rinascita del pitagorismo testimoniata dagli *Pseudopythagorica* e l'influenza esercitata in questo periodo dall'illustre discepolo di Platone, Aristotele. In sintesi, gli apporti più significativi che vengono dal circolo degli apocrifi pitagorici, probabilmente connesso ad Eudoro di Alessandria in un periodo verosimilmente coincidente col I sec. a.C.²⁴⁶, si riferiscono alla loro teoria dei principi e alla ripresa delle *Categorie* dello Stagirita. Nell'area degli pseudopitagorici e in Eudoro in particolare, si assiste all'individuazione di un principio primo (ἀρχή) caratterizzato come Uno, come “dio supremo”, superiore al Nous e superiore a una coppia di opposti, Uno (inferiore) e Diade indefinita, altrimenti caratterizzati anche secondo una terminologia aristotelica come forma e materia. Questi autori riprendono inoltre la distinzione accademica tra “per se” e “relativo” (καθ'αυτό / πρὸς τι) sovrapponendola al sistema delle categorie aristoteliche, assegnando le nove categorie al mondo sensibile e includendo nella sostanza sensibili e intelligibili. Dello Stagirita diviene via via centrale in questo periodo anche la “teologia” espressa nel dodicesimo libro della *Metafisica*, dove il principio viene descritto come motore immobile e intelletto autopensantesi. Sempre dai circoli peripatetici sembra derivare lo scritto *De mundo*, dov'è proposta l'interessante distinzione tra essenza e potenza divine: se l'una rimane inconoscibile, la seconda permette di giustificare l'azione divina motrice nel cosmo.

Rispetto a questo panorama di fondo, Filone rappresenta una variazione peculiare. Vi è certamente un vettore centrale del pensiero dell'Alessandrino, rappresentato dal referente teoretico del *Timeo*, necessario per dare una veste filosofica e metafisica al Dio biblico, attore del *Genesi*, padre e artefice del cosmo. Tuttavia il Dio biblico non è soltanto il demiurgo del *Genesi*, che dà origine al cosmo attraverso il suo Logos. Egli è anche il Dio del rovelto ardente, che si identifica come Essere (ὁ ὄν) e che si sottrae a qualunque presa cognitiva, rimanendo inconoscibile, innominabile e fondamentalmente altro rispetto al cosmo. Filone, come visto, descrive Dio anche come τὸ ὄν, trasferendo sul soggetto divino il carattere ontologico che Platone assegnava agli intelligibili incorporei e immutabili. Di questo Dio descritto come Essere, Filone procede a isolare la trascendenza assoluta, caratterizzandolo da una parte come ingenerato, dunque come ulteriore rispetto al processo cosmogenetico, dall'altra come immutabile, cioè escluso dal movimento, dal cambiamento

²⁴⁶ Cfr. B. CENTRONE, *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, “Rivista di storia della filosofia”, 70 (2015), pp. 399-421.

e dal divenire, infine come incorporeo, dunque altro rispetto al criterio somatico e privo della categoria del relativo, propria solo dei sensibili. Come l'idea del bene della *Repubblica*, il Dio biblico assume inoltre un ruolo genetico anche rispetto alla sfera degli intelligibili, che Filone intende come originata da Dio stesso quale cosmo noetico con valore paradigmatico di una seconda cosmogenesi, di tipo sensibile.

L'Alessandrino, all'interno del dibattito sulla protologia che caratterizzava il medioplatonismo di età imperiale, opta chiaramente per identificare il Principio con un vertice ontologico assolutamente trascendente e superiore anche alla sfera degli intelligibili: superiore all'Uno, all'idea del Bene e al Bello come possibili principi, superiore anche al Nous, che descrive solo in parte la sua identità ed attività, analogamente a quanto avviene nei contemporanei pseudopitagorici.

Come Plutarco e, in particolare, similmente al maestro Ammonio e al discorso che pronuncia nel *De E apud Delphos*, Filone procede a una personalizzazione della dicotomia ὄν – γινόμενον, facendo coincidere il primo polo con la divinità stessa. Tuttavia la prospettiva è ribaltata rispetto al Cheronense: si tratta più di un'ontologizzazione della teologia che del processo inverso. In questo senso, da una parte, l'Alessandrino è perfettamente in sintonia con quello che viene definito "l'atto inaugurale della metafisica di età imperiale"²⁴⁷. Il Dio biblico viene descritto con le categorie dell'essere platonico: come incorporeo, appartenente alla sfera degli intelligibili, anche se superiore ad essa, ingenerato. Tuttavia, dall'altra parte, il punto di riferimento primo di Filone è la Scrittura, di cui Platone è soltanto uno degli interpreti, sebbene il più illustre. Inoltre il Dio biblico è il referente metafisico cardinale di Filone, cui egli adatta gli aspetti ontologici, demiurgici, provvidenziali.

Come Plutarco, l'Alessandrino non si interessa a un'analisi sistematica dei rapporti tra le entità metafisiche, ma si limita a designare rispettivamente un Dio trascendente identificato con l'Essere, il suo Logos, il cosmo noetico come frutto dell'attività demiurgica divina e il cosmo sensibile come produzione di Dio attraverso il Logos, il cui statuto non è mai dettagliatamente chiarificato. Per questo il Dio filoniano conserva sia aspetti di trascendenza assoluta, sia aspetti di attività demiurgica e noetica.

Sebbene riprenda l'elemento cardinale dell'immobilità dalla metafisica aristotelica, non può mutuarne l'autoriflessività, poiché Dio eccede l'attività noetica ed è essenzialmente provvidente: per lo stesso motivo la teologia aristotelica fu in parte rigettata anche da Plutarco.

²⁴⁷ FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo* cit., p. 323.

Filone si serve anche delle categorie dell'ontologia stoica, convertendo il linguaggio dei suoi avversari. Sebbene rigetti l'impianto della loro "somatologia" e la coincidenza del criterio di esistenza con il corpo, per Filone infatti l'unico veramente esistente è il Dio incorporeo, nondimeno egli assume i verbi ὑφίστημι e ὑπάρχω in quanto utili a designare delle modalità ontologiche differenziate riguardanti l'essere di Dio. Da una parte l'Alessandrino distingue, all'interno delle modalità ontologiche che descrivono Dio, la sua essenza (οὐσία) dalla sua esistenza (ὑπαρξίς), differenziandole secondo un criterio epistemologico: mentre l'οὐσία rappresenta fundamentalmente il nucleo ontologico inconoscibile di Dio, il suo "che cosa" (τί ἐστί)²⁴⁸, l'ὑπαρξίς ne rappresenta l'aspetto manifestativo, fattuale, reso possibile dalle sue Potenze (εἰ ἔστί)²⁴⁹, accessibile alla conoscenza umana²⁵⁰ e desumibile dalla contemplazione del cosmo²⁵¹. Il termine ὑπαρξίς sembra riprendere il tipo di realtà assegnata al tempo presente dagli stoici: non pienamente coincidente col criterio di esistenza e insieme più reale della realtà degli incorporei. Allo stesso modo in Filone l'ὑπαρξίς sembra additare alla modalità della manifestazione di Dio che non svela pienamente la sua qualità ontologica, ma la rende presente, conoscibile, fattuale, secondo un tipo di realtà qualitativamente superiore alla condizione derivativa e dipendente degli enti generati e corporei²⁵².

Sullo sfondo, tuttavia, il quadro metafisico è stravolto rispetto agli Stoici: il criterio di esistenza è dato dal Dio incorporeo, mentre gli enti sensibili hanno realtà, ma non vera esistenza. Il verbo ὑφίστημι, che negli Stoici indicava gli incorporei, in Filone accomuna Dio e gli enti dopo di lui: entrambi sussistono, tuttavia Dio sussiste κατὰ τὸ εἶναι, cioè al livello ontologico massimo, mentre i sensibili sussistono solo secondo l'opinione (δόξη), cioè sono privi di un solido criterio di realtà. Ne risulta che Dio è criterio di esistenza e esistente unico, possiede un'essenza inconoscibile e una sfera manifestativa alla quale l'uomo può accedere e che lo rende esistente. Egli inoltre è dotato di criterio di realtà poiché sussiste, secondo la terminologia stoica, ma sempre a un grado ontologico superiore ai sensibili, che possiedono un grado di realtà appartenente alla sfera debole dell'opinione. Emerge inoltre, accanto al rafforzamento della trascendenza del Principio, anche una forte curvatura dinamica ed efficiente del nucleo ontologico: Dio è anche demiurgo e reggitore

²⁴⁸ Si vedano le osservazioni di J.P. MARTIN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filón*, "Methexis", 82 (1995), pp. 84-98.

²⁴⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Spec.* I 32-50.

²⁵⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Deus* 62 e *Somn.* I 231, dov'è messa in correlazione alla rivelazione di *Ex.* 3,14.

²⁵¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Prob.* 80.

²⁵² Sul concetto di ὑπαρξίς si vedano inoltre le osservazioni che emergono dall'analisi dello statuto delle Potenze, in particolare pp. 99-102 della presente ricerca.

del cosmo, sue caratteristiche che Filone vede espresse negli appellativi secondari di “Dio” e “Signore”, che accompagnano il nome proprio di “Essere”. Questa sfera agente associata come periferica ad un nucleo ontologico fortemente trascendente sembra richiamare il dio descritto dagli *Pseudopythagorica*, Uno trascendente e insieme demiurgo provvidente, o la combinazione di separatezza e potenza presente nel *De mundo* pseudoaristotelico. Sicuramente, come già si è rilevato, analogamente a quanto avviene in Plutarco, è esclusa l’attività noetica autoriflessiva del Principio aristotelicamente inteso, al fine di rendere ammissibile la sua azione provvidente, anche se in Filone non si giunge ad una gerarchizzazione e separazione delle funzioni.

Può risultare interessante un accostamento con l’esegesi medioplatonica di *Tim.* 28c, sulla quale si è soffermato F. Ferrari, dove si dice che “è difficile trovare l’artefice (ποιητής) e padre (πατήρ) dell’universo e, una volta trovato, è impossibile indicarlo a tutti”. Il modo in cui vengono diversamente interpretati i due appellativi di “artefice” e “padre” rivela le opzioni teoriche di fondo degli interpreti: se Numenio vi legge il riferimento a due entità divine differenti (primo e secondo dio), Plutarco, invece, coglie i due appellativi come il riferimento a due modalità di generazione messe in atto dallo stesso principio divino (generazione biologica dell’anima e produzione tecnica del corpo)²⁵³. Rispetto a queste due soluzioni afferenti a due opzioni teoriche abbastanza precise, Filone rappresenta una variazione intermedia: l’Alessandrino infatti individua nei due appellativi biblici di “Dio” e “Signore” (Θεός e Κύριος) l’indicazione di due funzioni o Potenze afferenti al Principio inteso come Essere²⁵⁴. Le due funzioni si riferiscono alla Potenza creatrice-demiurgica e alla Potenza regale-governativa. Esse non indicano due ipostasi subordinate rispetto al Principio divino, bensì due aspetti agenti di Dio stesso, analogamente a quanto si può riscontrare in Plutarco. Tuttavia allo stesso tempo esse sono distinte e altre rispetto al nucleo essenziale della divinità, quello che coincide col nome espresso in *Ex.* 3,14 e con l’identità di Essere trascendente, senza giungere a una precisa gerarchia metafisica come in Numenio.

In sintesi, Filone sembra sviluppare una configurazione teoretica del Dio biblico, suo referente teologico primo, presentandolo come vertice ontologico trascendente, inattingibile a livello cognitivo, distinto dal cosmo sensibile poiché privo di mutamento e privo di genesi. L’immutabilità divina è chiaramente correlata alla sua qualità ontologica: Dio è l’Essere che sussiste saldamente e in verità, per questo degno di fede. Accanto a

²⁵³ Cfr. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo* cit., p. 333-334.

²⁵⁴ Si veda, per esempio, PHIL. ALEX. *Abr.* 119-123, brano che verrà preso in esame dettagliatamente nel capitolo successivo.

questo nucleo essenziale stabile e inconoscibile, Filone individua una sfera attiva e agente, descrivendo l'attività demiurgica e provvidente del Principio divino nei confronti del cosmo, col ricorso alla dottrina delle Potenze, senza tuttavia specificare una strutturata gerarchia metafisica capace di coordinare Essere, Logos, Potenze e cosmo noetico.

I due poli teoretici della teologia filoniana paiono da una parte *Ex. 3,14* e l'identità di Dio come Essere totalmente trascendente, dall'altra il racconto del *Genesi*, dove è centrale il processo di genesi del cosmo e dal quale il Principio viene caratterizzato sia come ingenerato, sia come demiurgo. L'aspetto di trascendenza di Dio rispetto a quanto genera conduce Filone a rimarcare l'immutabilità, elemento centrale anche della metafisica aristotelica, dalla quale però l'Alessandrino espunge la caratterizzazione del Principio come motore eminente, costruita sulla base di un'ontologia del movimento.

Il rafforzamento della trascendenza divina in Filone si basa al contempo su un distanziamento dalla protologia a lui contemporanea: l'Essere è decretato superiore all'Uno, alla Monade, all'idea del bene e del bello. Esso viene considerato genere sommo in senso extralogico, superiore anche alla dialettica dei contrari e dei generi, ulteriore rispetto al cosmo noetico: per questo vi sono di fondo una separazione e una differenza nette, sia sul piano ontologico che logico, rispetto al mondo sensibile e lo statuto divino non può essere inteso come perfezione massima di caratteri delle realtà generate, neppure dell'attività noetica.

Allo stesso tempo il Dio filoniano costituisce il criterio sommo e solido di esistenza, rispetto al quale lo statuto diveniente delle realtà generate risulta derivato, dipendente e instabile, configurando così un'ontologia di tipo asimmetrico basata su una sorta di "iperstenia" divina²⁵⁵. Al fondo egli riprende la dialettica del *Timeo* tra essere e divenire, personalizzandola e teologizzandola, rigettando la tesi corporeistica degli Stoici per individuare nel Principio incorporeo il genere sommo e il criterio ontologico massimo. Un ruolo importante è giocato dalla dottrina della genesi del cosmo, della quale Dio è origine ingenerata e dalla quale gli enti sensibili assumono lo statuto di enti generati e divenienti, per questo ontologicamente dipendenti e inconsistenti di per sé. Questa dottrina rafforza la trascendenza divina nella direzione dell'immutabilità, rispetto all'instabilità cui è associato il cambiamento cosmologico, sottolineando al contempo la relazionalità trascendentale che

²⁵⁵ Efficace espressione utilizzata da Lévy in C. LÉVY, *De l'époque sceptique à l'époque transcendante: Philon d'Alexandrie fondateur du fidéisme*, in A.I. BOUTON-TOUBOULIC - C. LÉVY (eds.), *Scepticisme et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, Turnout 2016, pp. 57-73, p. 69.

sussiste tra origine ingenerata e enti generati. L'Essere, in quanto ingenerato, diventa fondamentalmente immutabile e, per questo, referente ontologico massimo e degno di fede.

CAPITOLO 2

TRASCENDENZA E MANIFESTAZIONE DI DIO: LE POTENZE

La δύναμις divina

Accanto allo sviluppo di una dottrina della trascendenza assoluta di Dio, è manifesta in Filone, così come in gran parte del medioplatonismo successivo, anche una dottrina degli intermediari, necessaria a colmare il divario metafisico tra Dio e cosmo. Si tratta di una compagine complessa di entità che coprono una vasta gamma di funzioni e che a volte sono presentate come gerarchicamente ordinate, anche se Filone non è mai sistematico su questo punto. Le Potenze²⁵⁶ sono una delle figure che appartengono a questa compagine, accanto al Logos, alla Sapienza, agli angeli e al cosmo noetico stesso.

A fronte del divario metafisico apertosi tra un Dio qualificato come totalmente trascendente e un cosmo non autosufficiente e perciò necessariamente generato e retto da Dio stesso, Filone ricorre al concetto di δύναμις e a una tradizione, già costituita, di una dottrina della δύναμις divina. Questa categoria si impone ora alla disamina del rapporto tra trascendenza e immutabilità divine: la dottrina delle Potenze, infatti, ha in Filone uno stretto legame con la definizione dell'identità divina, con la caratterizzazione del rapporto tra Dio e cosmo e tra Dio e anima umana, ma ha anche a che vedere con le modalità conoscitive del soggetto in rapporto a Dio, nonché col percorso morale proposto all'uomo. L'elaborazione teologico-metafisica del concetto di δύναμις ha le sue origini sia nella tradizione filosofica greca sia nel giudaismo di età ellenistica. L'uso di questa categoria collega Filone innanzi tutto all'alessandrino "peripatetico"²⁵⁷ Aristobulo e al trattato *De mundo*, proveniente molto probabilmente da circoli aristotelici. Un altro filo importante va rintracciato inoltre nella tradizione della Stoa.

Gli Stoici identificavano infatti il divino con un unico principio attivo immanente al cosmo che si diramava in tante potenze, le quali venivano fatte corrispondere, attraverso un'allegoresi sostitutiva, agli dei del *pantheon* tradizionale²⁵⁸. In sostanza non vi era

²⁵⁶ Si opta qui per l'uso del maiuscolo nel caso della dottrina delle "Potenze" in Filone per distinguere, vista la complessità del ruolo rivestito da tali intermediari nel sistema filoniano e considerato il processo di "personificazione" e ipostatizzazione al quale esse paiono sottoposte nell'Alessandrino, rispetto all'analogo concetto di "potenza" in altri pensatori quali Aristobulo o l'autore del *De mundo*.

²⁵⁷ Così lo definisce Clemente di Alessandria. Cfr. CLEM. ALEX. *Strom.* 1, 15, 72, 4.

²⁵⁸ Cfr. SVF II 311; II 1047; II 1044; cfr. inoltre R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, Milano 1994, pp. 79-80; C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone*, Roma 2000, pp. 77-80.

distinzione tra le varie δυνάμεις e la configurazione del principio divino: Dio e la sua potenza coincidevano nel sistema stoico²⁵⁹.

L'uso al singolare di δύναμις compare poi nel *De mundo*, dove il concetto è introdotto attraverso una distinzione tra essenza (οὐσία) e potenza (δύναμις) divine (*De mundo* 6, 397b 13-24). L'autore del trattato identifica Dio sostanzialmente come causa motrice, ma anche come generatore e reggitore dell'universo (γενέτωρ, σωτήρ) e colloca la sua sede nella parte più alta del cosmo: questo riferimento locale, sebbene rimanga in un contesto infra-cosmico, intende sottolineare lo statuto trascendente e separato di Dio²⁶⁰. Con il problema di conciliare separatezza e azione divina nel cosmo, l'autore pone la distinzione tra l'essenza divina e la sua potenza. Se, in base al concetto di ciò che è appropriato al divino (τὸ πρέπον)²⁶¹, Dio va considerato esente da fatica (κάμα) e immobile (*De mundo* 6 397b 22-23; 398b 1-6; 400b 8-11), allora è alla θεία δύναμις che va affidato il compito di muovere armonicamente l'universo. Attraverso la potenza Dio, rimanendone separato, agisce sul cosmo: la sua δύναμις, che è essenzialmente forza motrice, ha la propria sede in cielo e dà lì si riproduce di livello in livello secondo un processo digradante che tocca tutte le sfere del cosmo²⁶².

Il *De mundo* presentava dunque, prima di Filone, una teologia e una cosmologia nelle quali si configurava una caratterizzazione del divino nella quale veniva distinta un'essenza trascendente (οὐσία) da una potenza (δύναμις), intesa come mezzo dell'azione eminentemente motrice di Dio nel cosmo. Elementi chiaramente aristotelici, come l'idea che l'οὐσία divina non eserciti alcuna attività rivolta all'esterno e come la centralità assegnata al movimento e a Dio come sua causa, si uniscono a caratteri più propri della tradizione platonica, come l'assegnazione a Dio del carattere demiurgico di autore, ordinatore e reggitore del cosmo²⁶³. Il rapporto tra οὐσία e δύναμις tuttavia non è chiaro²⁶⁴ e la trascendenza divina, pur delineata sul piano ontologico attraverso la distinzione tra essenza e potenza, sembra rimanere interna alla sfera cosmologica, nella quale il divino occupa il posto più eminente. Va infine notato il carattere unico e unificante della forza

²⁵⁹ Cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., p. 80.

²⁶⁰ Cfr. P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, Vol. II, 1, *Gli aristotelici nei secoli I e II d.C.*, trad. it. a cura di S. Tognoli, Milano 2000, pp. 19-55, p. 46.

²⁶¹ È stato R. Radice a sottolineare la centralità di questo concetto nello sviluppo della dottrina della δύναμις presente nel *De mundo*, cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., pp. 78-80.

²⁶² Cfr. *De mundo* 6, 398b 10-14 ; 19-27 ; 399b 10-12 ecc.; cfr. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci* cit., II, p. 46.

²⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 48-50.

²⁶⁴ Cfr. C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone*, Roma 2000, p. 79, n.7.

divina, che assorbe su di sé la molteplicità dei principi di movimento legati ai vari pianeti, presenti invece nella tradizione aristotelica²⁶⁵.

Da questi primi elementi, risulta evidente come “δύναμις” fosse una categoria diffusa nel mondo greco nel I sec. a.C. e fosse inoltre significativa di una elaborata interpretazione del divino. A ciò va aggiunto anche l’apporto dei frammenti di Aristobulo, i quali manifestano uno sviluppo della dottrina della δύναμις anche in ambito giudaico. Nel peripatetico Alessandrino il ricorso al concetto di potenza rientra in un quadro di critica agli antropomorfismi divini. La libertà con cui il testo biblico si esprime in riferimento a Dio cominciava infatti ad essere sentita come problematica nel giudaismo di epoca ellenistica e probabilmente l’incontro con la filosofia non fu estraneo a questo mutato atteggiamento²⁶⁶.

Nel secondo frammento pervenutoci di Aristobulo il concetto di potenza divina (θεία δύναμις) è ampiamente sfruttato per risolvere allegoricamente alcune immagini bibliche nelle quali si fa riferimento a “mani”, “braccia”, “piedi”, “volto” di Dio o al famoso episodio della discesa sul Sinai. In particolare viene esplicitato che le formulazioni bibliche che si riferiscono alla “mano di Dio” vanno interpretate come espressioni della sua δύναμις, che Dio esercita sul cosmo analogamente a un comandante che dispone dei suoi soldati come di una “mano”. Il concetto di potenza viene poi posto in costellazione con quello di “maestà”²⁶⁷ divina (τὸ μεγαλεῖον) per spiegare l’operare ordinatore di Dio nel cosmo, il quale garantisce la stabilità degli enti (στάσις). Infine il medesimo concetto riappare nell’interpretazione deantropomorfizzante della κατάβασις di Dio sul Sinai: non vi è un reale spostamento locale di Dio, bensì una manifestazione del suo μεγαλεῖον diffusa in ogni dove, in particolare attraverso anche la potenza di un fuoco che brucia senza consumare, segno della δύναμις divina.

Nella sua disamina analitica del secondo frammento, R. Radice propone alcune analogie col *De mundo*. Anche Aristobulo infatti introduce alcune considerazioni sull’appropriatezza della descrizione di Dio (τὸ πρέπον), una distinzione tra la potenza e l’identità divine simile a quella tra οὐσία e δύναμις (ma con l’introduzione del riferimento al μεγαλεῖον), un riferimento all’ubiquità divina nel mondo distinta dalla sua identità²⁶⁸. Sebbene il riferimento alla δύναμις sia esplicito e l’allusione possa rifarsi a una tradizione

²⁶⁵ Cfr. MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci* cit., II, p. 55.

²⁶⁶ Così Termini in TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 80; *ivi*, n. 10: per H.A. Wolfson invece l’antiantropomorfismo sarebbe fattore endogeno al giudaismo e dato dall’approfondimento dell’alterità divina (H.A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, II, Harvard 1948, pp. 127-128).

²⁶⁷ Manteniamo la traduzione di R. Radice, cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., p. 181.

²⁶⁸ Cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., pp. 93-95.

consolidata, non c'è tuttavia una distinzione chiara in rapporto all'essenza divina. Dio e la sua potenza si confondono: non vi è un delegare la potenza divina e la rivelazione di Dio a entità intermedie ontologicamente distinte²⁶⁹.

Per quanto riguarda lo sviluppo della dottrina delle Potenze in Filone, la letteratura secondaria a tal proposito è già vasta e sviluppata. Ciascuno studioso affrontando questo tema ne ha sottolineato alcuni aspetti o influenze. Così E. Bréhier²⁷⁰ ha colto soprattutto il valore religioso delle Potenze come aspetti o gradi del percorso morale che conduce l'uomo ad un culto sempre più veritiero di Dio. H.A. Wolfson ha invece puntato l'attenzione sul rapporto tra Potenze e idee²⁷¹ come cause attive, accentuando la portata dell'influsso della tradizione platonica. M. Pohlenz²⁷² ha valorizzato gli aspetti in comune con la Stoa, richiamando l'attenzione sull'affinità con la nozione di δύναμις πνευματική come potenza attiva che pervade tutto l'universo e ne garantisce la coesione.

Più recentemente, R. Radice²⁷³ ha sottolineato le affinità con i frammenti di Aristobulo e il *De mundo* pseudo-aristotelico, mostrando come Filone guadagni un concetto di assoluta trascendenza dell'essenza divina facendo della δύναμις un'ipostasi, un'entità indipendente da Dio. Dall'impostazione astronomico-cosmologica della questione della potenza divina, si passerebbe in Filone a una trattazione ontologica a sfondo platonico. In questo contesto le Potenze svolgono il ruolo di intermediari e, secondo Radice, hanno lo statuto di ipostasi indipendenti, incaricate della relazione col cosmo e l'uomo.

Con lo studio di C. Termini²⁷⁴ incentrato su questo tema e, successivamente, con i contributi di F. Calabi²⁷⁵ e l'ampio convegno del 2011²⁷⁶ sui concetti di "potere" e "Potenze" in Filone si è raggiunto un livello di approfondimento tale da coprire tutta la complessità di questa interessante dottrina tardo-antica. Nello specifico il lavoro di C. Termini ha messo in luce il carattere flessibile della dottrina della δύναμις in Filone, la

²⁶⁹ Cfr. TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 84.

²⁷⁰ Cfr. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, pp. 112-157.

²⁷¹ Cfr. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy* cit., pp. 217-225; 261-294.

²⁷² Cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Göttingen 1959², pp. 370-375.

²⁷³ Cfr. R. RADICE, *Philo's theology and theory of creation*, in A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, pp. 124-145; G. REALE, R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia, alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005, pp. LXXXVIII-CXI; RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit..

²⁷⁴ C. TERMINI, *Le potenze di Dio* cit.

²⁷⁵ Un raccolta degli articoli più significativi si trova in F. CALABI, *God's acting, man's acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008.

²⁷⁶ F. CALABI, O. MUNNICH, G. REYDAMS-SCHILS, E. VIMERCATI (eds.), *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie*, Turnhout 2016 (Atti del convegno Di Milano, 14-17 giugno 2011).

quale sfugge ad una sistematizzazione metafisica. F. Calabi invece, sostando a più riprese sulla molteplicità di funzioni ricoperte dalle Potenze, ha rimarcato il legame con il punto di vista umano: le Potenze corrispondono infatti alla modalità umana di conoscenza di Dio, segnatamente molteplice.

In questa sede l'interesse non va tanto alla dottrina delle Potenze in sé, quanto al loro ruolo all'interno della disamina della portata ontologica della trascendenza divina e del rapporto tra immutabilità e cambiamento. Come le Potenze si collocano all'interno della differenza ontologica? Quali ulteriori elementi apportano alla disamina dell'immutabilità divina e della trascendenza assoluta del Principio primo? Quale tipo di funzione svolgono? Rispetto ai molteplici aspetti della dottrina delle Potenze, saranno pertanto presi qui in esame soltanto quelli che rientrano nell'interesse della ricerca.

1. La doppia immagine di Dio

Uno dei luoghi testuali filoniani più significativi in merito alle Potenze è *Abr.* 119-123 che, assieme ad altri testi paralleli²⁷⁷, si sofferma sull'esegesi allegorica dell'episodio dei tre ospiti di Abramo a Mamre (*Gen.* 18,1-15). Il testo biblico presenta l'apparizione di Dio al Patriarca sotto forma di tre uomini. Filone, nel suo commento, inquadra l'episodio nel contesto di una visione della quale il soggetto centrale è l'anima: dunque l'Alessandrino si sta riferendo alle modalità di rappresentazione di Dio relative al soggetto conoscente.

Secondo Filone, l'anima coglie (καταλαμβάνει) una tripla rappresentazione di un solo oggetto (τριτην φαντασίαν ἐνὸς ὑποκειμένου), ossia dell'oggetto in sé in quanto essente (τοῦ μὲν ὡς ὄντος) e come di altre due ombre da esso riflesse (τῶν δ' ἄλλων δυοῖν ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν)²⁷⁸. In questa rappresentazione triforme, Filone distingue e colloca al centro il "padre di tutto" (πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος) e lo collega all'identità divina espressa in *Ex.* 3,14, dove egli è chiamato con nome proprio l'Essere (ὄς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὄν). Accanto ad esso, da entrambi i lati, stanno le Potenze più antiche e vicine all'Essere (αἱ δὲ παρ' ἐκάτερα αἱ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος

²⁷⁷ I vari testi filoniani paralleli sull'episodio sono raccolti e commentati da Calabi (CALABI, *God's acting, man's acting* cit., pp. 73-109). Nel *De Deo*, testo maturo, Filone lega *Gen.* 18 (la triplice apparizione di Mamre) a *Ex.* 25,22 (promessa divina legata alla visione dei Cherubini) e *Is.* 6 (visione del Signore che siede sul trono elevato attorniato dai Serafini): si veda il commento di M. Harl (M. HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in R. ARNALDEZ – C. MONDÉSERT ET J. POILLOUX (éds.), *Philon d'Alexandrie* (Lyon 11-15 Septembre 1966), Paris 1976, pp. 189-207).

²⁷⁸ Letteralmente "due ombre che brillano a partire da esso".

δυνάμεις), ossia la Potenza creatrice e quella regale (ἡ μὲν ποιητική, ἡ δ' αὖ βασιλική), che Filone collega ai nomi divini Θεός e Κύριος. Alla visione (τῆ ὀρατικῆ διανοίᾳ) appare talvolta la rappresentazione di un solo oggetto, talvolta la rappresentazione di tre (τοτὲ μὲν ἑνὸς τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν).

Da questo commento emergono due elementi importanti al fine di questa disamina: innanzi tutto vi è, sullo sfondo, l'utilizzo di un immaginario e di un sistema di termini e metafore legato alla luminosità. L'Essere, posto in analogia con il sole in testi paralleli a questo²⁷⁹, riflette la propria luce attraverso due ombre che, paradossalmente, brillano anch'esse (ἀπανγάζω). I riferimenti sono chiaramente di tipo platonico²⁸⁰: ciò che interessa qui è il rapporto tra rappresentazione (φαντασία), Essere e ombre (σκιῶν). Quale tipo di rapporto intercorre tra le due ombre e l'oggetto dal quale esse paiono irradiarsi (ὡς ἂν ἀπανγασσομένων ἀπὸ τούτου)? Un termine particolare, sul quale recentemente ha attirato l'attenzione O. Munnich²⁸¹, sembra dare indicazioni in merito a questo rapporto: le due Potenze sono rapportate all'Essere attraverso lo strumento concettuale della δορυφορία, ossia sono rappresentate come due "guardiani".

I termini della famiglia di δορυφορεῖν, come ha dimostrato Munnich, hanno una portata filosofica e assumono un valore lessicale tecnico in Filone. In particolare essi avrebbero come retroterra dossografico i passaggi di PLAT. *Tim.* 38d2-6, dove il Sole è descritto come scortato da Venere e Mercurio. Quest'ultimo testo avrebbe dato luogo a una rielaborazione ermeneutica, attestata più tardi in Proclo²⁸², secondo la quale i due astri sarebbero i coadiutori del Sole nella sua attività demiurgica²⁸³. Vi è dunque un'iniziale immagine legata alla sfera astrologica, che progressivamente assume valore cosmologico²⁸⁴ e filosofico-religioso e nella quale si configurano due astri principali, collaboratori del Sole-demiurgo nella sua attività creatrice del cosmo. In particolare è interessante notare come Proclo riprenda dal *Timeo* l'aggettivo ἰσόδρομον²⁸⁵ riferito a Mercurio e Venere: i due

²⁷⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Spec.* I 40-45, testo parallelo che ritorna sul medesimo episodio biblico di Mamre e nel quale è ravvisabile una chiara ispirazione all'analogia tra il sole e il Bene presente in PLAT. *Resp.* VI 508b13-c2.

²⁸⁰ Sulla metafora della luce in Filone si veda F.N. KLEIN, *Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften*, Leiden 1962, pp. 11-42.

²⁸¹ O. MUNNICH, *ΔΟΥΡΥΦΟΡΕΙΝ, ΔΟΥΡΥΦΟΡΟΣ: l'image de la 'garde' chez Philon d'Alexandrie*, "The Studia Philonica Annual", 25 (2013), pp. 41-63.

²⁸² PROCL. *Comm. Tim.* 4, 258a ss.

²⁸³ Cfr. MUNNICH, *ΔΟΥΡΥΦΟΡΕΙΝ, ΔΟΥΡΥΦΟΡΟΣ* cit., pp. 50-57. Si veda inoltre lo studio di S. DENNINGMANN, *Die astrologische Lehre der Doryphorie. Eine soziomorphe Metapher in der antiken Planetenastrologie*, München 2005, pp. 48-62.

²⁸⁴ Sul valore cosmologico delle Potenze in Filone, in particolare a commento dei passi del *De Deo* nei quali l'Alessandrino riesamina la triplice teofania di Mamre, assieme ad altri passi biblici e all'immagine dei Cherubini, cfr. HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives* cit.

²⁸⁵ PLAT. *Tim.* 38d2.

pianeti hanno un movimento simile a quello del Sole. Tale isomorfia dinamica di fondo assume valore teologico analogamente anche in Filone: le due Potenze infatti hanno in comune con l'Essere che sta in mezzo ad esse non tanto il movimento quanto l'azione. Infatti nella tripla rappresentazione di Dio, l'anima coglie l'oggetto della contemplazione attraverso le sue azioni (καταλαβεῖν διὰ τῶν δρωμένων), coincidenti con le due Potenze, creatrice e governativa (ἡ κτίζον ἢ ἄρχον). A partire da questo panorama di metafore e riferimenti, ciò che pare emergere in Filone è una trasformazione dell'immagine astrologica dei due pianeti coadiutori del Sole in una rappresentazione teologica nella quale due Potenze assorbono l'aspetto attivo (demiurgico e governativo) dell'Essere, rappresentando la sfera dell'azione divina sotto due specifiche forme.

L'uso di δορυφορεῖν e simili collega inoltre Filone al lessico e all'immaginario del cerimoniale di corte persiano²⁸⁶ e trova un chiaro antecedente ancora una volta nel *De mundo* pseudo-aristotelico (398a-b): qui vi è un "Re dei Re" che, rimanendo invisibile, si serve di tutta una compagine di aiutanti e sottoposti come guardie e servitori nella gestione del cosmo. Secondo l'autore del *De mundo* è infatti improprio pensare che il sovrano agisca direttamente nel suo governo: analogamente è più degno di Dio il pensarlo nelle regioni più alte, separato dal cosmo e coadiuvato nella sua amministrazione da una potenza che si diffonde per tutto l'universo ai suoi differenti livelli. Un'immagine analoga ritorna anche nel *De mundo* di Apuleio, in Massimo di Tiro e in Celso²⁸⁷. Filone assume dunque da una tradizione già costituita l'idea di una serie di δορυφόροι con il ruolo di intermediari dell'azione divina nel cosmo e li fa coincidere, in particolare, con due specifiche δυνάμεις, dove invece nel *De mundo* si riscontra l'idea di un'unica δύναμις con la quale Dio conferisce movimento ai vari livelli cosmologici.

L'Alessandrino pertanto, assimilando i due bacini di metafore, l'uno astrologico legato alla demiurgia del *Timeo*, l'altro amministrativo legato alla cosmologia peripatetica del *De mundo*, conserva l'idea di due entità particolari che hanno ruolo di intermediari tra la trascendenza di Dio e la gestione del cosmo e che assorbono le attività demiurgica e governativa divine.

Il concetto di δορυφορία rivela ulteriori sfumature teoretiche nell'Alessandrino: esso infatti vale come strumento concettuale per descrivere un particolare rapporto di intermediazione che interessa piani differenti. Vi è infatti una δορυφορία dei sensi o della parola rispetto

²⁸⁶ Cfr. F. SIEGERT, *Le fragment philonien De Deo. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langue de la philosophie*, Tournhout 1998, pp. 183-227, pp. 199.

²⁸⁷ Cfr. TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., pp. 24-27.

all'intelletto²⁸⁸, dei beni materiali rispetto al corpo²⁸⁹, dei ragionamenti rispetto all'anima²⁹⁰. Il concetto interessa pertanto sia il piano umano e psicologico che quello cosmologico e divino. Esso costituisce una modalità di formulazione²⁹¹ specifica, nonché un'immagine favorita da Filone²⁹² per descrivere un rapporto di ancillarità del tutto particolare. I δορυφόροι accompagnano, fanno da intermediari relazionali, custodiscono e introducono a un'entità di livello superiore²⁹³.

Nel caso delle due Potenze alle quali allude il brano del *De Abrahamo* in esame, la loro δορυφορία si traduce innanzitutto in una localizzazione attorno all'Essere. Filone infatti trasforma il testo biblico conferendogli una raffigurazione spaziale²⁹⁴ e pone le due Potenze attorno a Dio. A questa localizzazione spaziale data dalle indicazioni di luogo (παρ' ἑκάτερα, ἐγγυτάτω, ὑφ' ἑκατέρας), si aggiunge la più importante sfera dei rimandi all'analogia con la luce. Le due Potenze, come hanno rilevato C. Termini e D.T. Runia, mostrano nel loro essere "ombre riflesse" (ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν) un carattere "aspettuale"²⁹⁵: esse non hanno sussistenza autonoma, ma esistono in dipendenza dalla fonte che le proietta e che permette loro di brillare (ἀπαυγάζω). Inoltre esse rivelano una conoscenza di secondo livello, riflessa appunto, rispetto alla loro fonte luminosa: sono *apparentia Entis*, appartenenti ad una sfera umbratile di manifestazione dell'Essere²⁹⁶. Lo statuto di ombra e di riflesso è dunque caratteristico della realtà ontologica delle Potenze.

A differenza della metafora della corte regale, in Filone non vi è dunque una vera e propria gerarchia degli intermediari, poiché, almeno nel caso delle Potenze, esse non hanno autonomia ontologica. Allo stesso modo, sebbene si riscontri un universo concettuale

²⁸⁸ PHIL. ALEX. *Leg.* III 115, *Deter.* 33, 85, *Somn.* I 103.

²⁸⁹ PHIL. ALEX. *Her.* 286.

²⁹⁰ PHIL. ALEX. *Confus.* 55.

²⁹¹ MUNNICH, *ΔΟΡΥΦΟΡΕΙΝ, ΔΟΡΥΦΟΡΟΣ* cit., p. 59.

²⁹² J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, p. 161.

²⁹³ Cfr. le precisazioni di TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 43, n. 21.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 41: come sottolinea Munnich, al testo biblico nel quale Mosè chiede a Dio "mostrami la tua gloria" (*Ex.* 33,18), Filone aggiunge una precisazione: "ti supplico di mostrarmi la gloria *che ti attornia*" (περὶ σέ), conferendogli una localizzazione spaziale. La gloria divina viene identificata con le due Potenze.

²⁹⁵ Cfr. D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited*, "The Studia Philonica Annual", 5 (1993), pp. 112-140, p. 139.

²⁹⁶ Particolarmente interessanti sono le precisazioni di Termini in merito: facendo riferimento a PHIL. ALEX. *QG* I 57, dove la *sapientia mundi* è definita *speculum* delle Potenze divine (li rapportate ai Cherubini biblici), la studiosa nota come queste ultime assumano un carattere iconico. La sapienza mondana si trova riflessa in modo speculare, dunque secondario e umbratile, nelle Potenze divine: esse rappresentano un intermediario aspettuale tra Dio e conoscenza umana. In *QE* II 61 si parla di *apparentia* in riferimento alla potenza benefattrice e probabilmente il greco soggiacente è ἐπιφάνεια, come si può dedurre dal confronto col testo parallelo di *Mos.* II 96. Infine in *Leg.* III 100-103, trattando sempre della conoscenza di Dio e del Logos come suo intermediario, Filone ricorre al concetto di ombra e utilizza il verbo κατοπτρίζομαι, un *unicum* nel *corpus* dell'autore. Grazie alle Potenze è possibile scorgere un riflesso di Dio, altro e insieme in continuità con l'Essere da cui proviene. Per un dettagliato approfondimento del valore aspettuale della conoscenza riflessa e dell'immagine nella tarda antichità si veda A. VASILIU, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012.

legato alla luce, non compare un lessico tecnico che possa far pensare a una teoria emanazionistica, come alcuni studiosi avevano ipotizzato²⁹⁷. Non sembra dunque esservi una strutturazione metafisica forte che metta in rapporto Dio e le sue Potenze, quanto piuttosto un sistema flessibile le cui sfaccettature ontologiche andranno ulteriormente approfondite.

Le due Potenze principali e “più antiche”, almeno in PHIL. ALEX. *Abr.* 119-123, occupano dunque una sfera che attornia l’Essere, lo “scortano”, spazialmente gli stanno attorno, ma non coincidono con esso: si situano in una sfera d’accesso alla sua identità, ne rappresentano l’attività agente e ne manifestano una conoscenza riflessa, di secondo livello, che mostra e al contempo nasconde l’identità svelata.

A tal proposito è opportuno considerare le indicazioni che Filone fornisce nei paragrafi del *De Abrahamo* successivi a quelli presi in esame²⁹⁸. L’Alessandrino infatti specifica, sul piano della visione che l’anima ottiene contemplando Dio, che ad essa appare talvolta la rappresentazione di un solo oggetto, talvolta di tre (παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τοτὲ μὲν ἓνός τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν). Il divino si manifesta come semplice e assoluto quando l’anima, essendo purificata, riesce a superare la sfera aritmologica e ad entrare in contatto con l’idea semplice, priva di commistione e priva del bisogno di qualunque altro riferimento (πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ’ αὐτὴν οὐδενὸς ἐπιδεᾶ ἰδέαν). Si tratta di specificazioni che si avvicinano all’identità di Dio come Essere, ossia alla rappresentazione del divino come totalmente trascendente, irrelato, privo dei caratteri sia del cosmo generato che di quello intelligibile, superiore anche all’idea dell’Uno e della Monade²⁹⁹. Quando invece l’anima è incapace (μὴ δύνηται) di cogliere l’Essere (τὸ ὄν καταλαβεῖν) senza altri riferimenti e solo in se stesso (ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου), allora lo coglie attraverso le sue azioni (διὰ τῶν δρωμένων), in particolare quelle di creare e di governare il cosmo (ἢ κτίζον ἢ ἄρχον) e le appare così una rappresentazione triplice³⁰⁰. L’Alessandrino pone poi una distinzione di valore tra le due rappresentazioni: quella triplice è detta partecipare ad un’opinione cara a Dio (μετέχει δόξης θεοφιλοῦς), invece la

²⁹⁷ Le potenze sono pensate come emanazione di Dio da S. Lilla (cfr. S. LILLA, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, “Helikon”, 22-27 (1982-1987), pp. 211-279, p. 234). C. Termini precisa che in Filone non si riscontra tuttavia un linguaggio emanazionistico in senso tecnico (ἀπόρροια, ἀπορροή): l’Alessandrino infatti predilige il paragone con la luce, del quale conserva l’aspetto metaforico senza dedurre un meccanismo necessitante (TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 44, n. 23). Dello stesso parere anche F. Calabi (cfr. CALABI, *God's acting, man's acting* cit., p. 85, n. 57): “I do not think we can speak of emanation in Philo in the relationship between God and powers”.

²⁹⁸ PHIL. ALEX. *Abr.* 122-123.

²⁹⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* II 3, *Contempl.* 2-3 e passi paralleli esaminati nel Capitolo 1.

³⁰⁰ E, aggiunge Filone, si tratta come di una “seconda navigazione” (δεύτερος πλοῦς): cfr. PLAT. *Phaedo* 99; cfr. PHIL. ALEX. *Somm.* I 44, *Decal.* 84.

visione assoluta è detta non tanto partecipare quanto coincidere con l'opinione cara a Dio (οὐ μετέχει, ἀλλ' αὐτός ἐστι θεοφιλῆς δόξα). Essa, anzi, è identificata con la verità stessa (ἀλήθεια).

Quale rapporto intercorre dunque tra la verità di questa visione e la verità dell'Essere? Quale rapporto vi è tra la visione delle Potenze e l'identità di Dio in quanto Essere? C. Termini³⁰¹ nota come Filone sottolinei, a conclusione del brano preso in esame, che la triplice fantasia sia "in potenza" (δυνάμει) quella di un solo oggetto: rispetto all'Essere le Potenze sarebbero "in potenza", avrebbero cioè una realtà virtuale correlata alla limitata percezione umana. Ciò che è in atto è un unico soggetto, l'Essere, e, in potenza, la proiezione delle sue azioni espressa dalle Potenze. Ma quale rapporto sussiste, per Filone, tra il nucleo ontologico divino e la sua sfera agente? Quale rapporto tra Dio in quanto Essere e Dio in quanto agente? L'agire divino è contenuto in potenza nel suo Essere? La questione è molto complessa e tocca un nodo centrale sia del giudaismo che del sistema metafisico che Filone configura nella sua attività esegetica.

In *Cher.* 77-78 Filone afferma:

„εἶπε“ γάρ φησιν „ὁ ἐχθρός Διώξας καταλήψομαι“. τίς οὖν ἂν γένοιτο δυσμενέστερος ψυχῆ πολέμιος τοῦ διὰ μεγαλαυχίας τὸ ἴδιον θεοῦ προσκληροῦντος ἑαυτῷ; ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ, ἴδιον δὲ γενητοῦ τὸ πάσχειν.

“Il nemico dice: ti inseguirò e ti catturerò”. Chi dunque potrebbe essere nemico dell'anima e più malevolo di chi per superbia attribuisce a se stesso ciò che è proprio di Dio? Ed è certamente proprio di Dio il fare, cosa che non è lecito ascrivere a una creatura, mentre è proprio della creatura il subire.³⁰²

L'anima che rappresenta se stessa come agente, compie un errore di rappresentazione. Il fare infatti è proprio solo di Dio (ἴδιον θεοῦ τὸ ποιεῖν), in virtù della differenza che intercorre tra Dio ed enti generati, per la quale Dio è il solo attivo, mentre ciò che è generato può solo subire (ἴδιον γενητοῦ τὸ πάσχειν). Si tratta dell'utilizzo di una distinzione che appartiene all'universo teologico stoico, che Filone riprende anche in sede cosmologica in *Opif.* 8: Dio è descritto come causa attiva rispetto a tutto ciò che è altro da lui e che, dunque, è caratterizzato da passività. D. Winston³⁰³ considera questo passo come indicativo del fatto che tutti i predicati di Dio siano in realtà sue proprietà e siano

³⁰¹ TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., pp. 58-59.

³⁰² PHIL. ALEX. *Cher.* 77-78 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 347).

³⁰³ D. WINSTON, *Philo's Conception of the Divine Nature*, in L.E. GOODMAN, *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, pp. 21-41, p. 23.

riconducibili ad una sola peculiare dalla quale discendono tutte le altre, ossia la proprietà del ποιεῖν. Ma in che modo il fare (τὸ ποιεῖν) sta in rapporto con l'essere di Dio e con la coincidenza tra Dio ed Essere (*Ex.* 3,14)? Che legame hanno, inoltre, le proprietà divine, le sue Potenze e la sua identità di Essere?

In *Spec.* I 209 Filone specifica che conoscere Dio come Essere significa distinguere le sue Potenze e virtù:

(...) ἡ τιμῶσα ψυχὴ τὸ ὄν δι' αὐτὸ τὸ ὄν ὀφείλει μὴ ἀλόγως μηδ' ἀνεπισημόνως ἀλλὰ σὺν ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ τιμᾶν. ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ λόγος τομὴν ἐπιδέχεται καὶ διαίρεσιν καθ' ἑκάστην τῶν θείων δυνάμεων καὶ ἀρετῶν• ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθὸς τέ ἐστι καὶ ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὄλων καὶ προνοητικὸς ὧν ἐγέννησε, σωτὴρ τε καὶ εὐεργέτης, μακαριότητος καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλευς.

L'anima che venera l'Essere in se stesso deve farlo non in modo irragionevole e ignorante, ma con scienza e ragione. Ora la ragione in questo caso consiste nel distinguere e dividere secondo ciascuna delle Potenze e virtù: Dio infatti è buono, è creatore e padre di tutto e veglia su ciò che ha generato, è salvatore e benefattore, ha la pienezza della beatitudine e ogni felicità.³⁰⁴

Anche se l'Alessandrino si riferisce al culto, egli rimarca come si tratti di un culto caratterizzato da scienza e ragione (σὺν ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ) e che dunque si struttura come un'indagine intellettuale. L'allusione al τὸ ὄν δι' αὐτὸ τὸ ὄν rimanda a *Ex.* 3,14 e palesa l'identità di Dio come Essere. Ora, Filone indica qui come indagine razionale sull'Essere la distinzione delle Potenze e virtù divine (διαίρεσιν καθ' ἑκάστην τῶν θείων δυνάμεων καὶ ἀρετῶν). Segue una breve *summa* che esprime un'istanza di teologia positiva specificando gli attributi di Dio. Come puntualizza C. Termini³⁰⁵, ciò che è interessante di questo brano è innanzi tutto l'esplicita sinonimia di ἀρετὴ e δύναμις, ma anche la stretta correlazione tra la διαίρεσιν τῶν δυνάμεων e l'indagine su τὸ ὄν δι' αὐτὸ τὸ ὄν, la quale mostra che la riflessione sulle Potenze avrebbe a che fare con l'Essere in se stesso.

Questa specificazione sembra in contraddizione con quanto Filone delinea nel commento alla visione di Abramo a Mamre: se la verità coincide con la visione semplice, che non separa e coglie l'Essere come assoluto, perché l'indagine porta invece a separarne virtù e Potenze? Il brano del *De Abrahamo* preso in esame, come visto, propone una doppia immagine di Dio nella quale l'unico Essere che sta al centro proietta due ombre che coincidono con due Potenze e che sono descritte come guardiani (δορυφόροι). Il *proprium* delle guardie è di esprimere l'azione del gran re, così vale per Mercurio e Venere nel caso del Sole nella cosmologia del *Timeo*: essi contribuiscono all'azione creatrice divina e sono

³⁰⁴ PHIL. ALEX. *Spec.* 209 (trad. it. mia).

³⁰⁵ TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., pp. 40.

specificatamente definiti dalla tradizione con l'aggettivo ἰσόδρομον. Le Potenze sono dunque costitutivamente legate al fare divino e in *Abr.* 119-123 l'azione di Dio è identificata da verbi precisi: τιθέναι, διακοσμεῖν, ἄρχειν, κρατεῖν. Queste attività, che sono l'aspetto conoscibile delle Potenze³⁰⁶, discendono dal fare in quanto proprietà divina (ἴδιον θεοῦ τὸ ποιεῖν): Dio infatti rimane sempre soggetto grammaticale di questi verbi, anche là dove sono messi in correlazione alle Potenze³⁰⁷. Queste attività presuppongono dunque a monte un profilo agente e soggettuale di Dio e, a valle, una relazionalità col cosmo. Tuttavia la sfera agente di Dio non sembra coincidere con la sua identità più propria sul piano ontologico. Al centro, nella localizzazione spaziale della visione di Mamre, sta l'Essere che, come si è visto, è essenzialmente irrelato e corrisponde a quel nome divino che mostra la paradossale eccedenza dell'identità di Dio rispetto a qualunque sua manifestazione, nonché il suo sottrarsi alla presa della conoscenza.

Conoscere Dio nelle sue Potenze significa dunque, a mio avviso, ancora una volta conoscerlo indirettamente, percorrerne la via positiva che, come si è visto, scorre parallela ad un'altra che la supera e che, procedendo per abbandono degli aspetti positivi, coglie Dio nella sua trascendenza: conoscerlo come trascendente significa infatti identificarlo con l'Essere. L'identità di Dio come Essere pertanto sembra anteriore alla sua identità in quanto causa attiva rispetto alle creature, la quale ne rappresenta una sfera secondaria, periferica rispetto al nucleo ontologico centrale.

In *De Deo* 4, come nota V. Siegert³⁰⁸, a differenza dei passaggi di *Quaestiones in Genesim* e *De Abrahamo* che commentano l'episodio di Mamre, rispetto all'Essere posto al centro tra le due Potenze Filone giunge ad un livello di astrazione senza precedenti, dal momento che egli si rifiuta di assegnargli persino il nome di "Essere" (*Ex.* 3,14). La figura centrale, rispetto alla quale i due coadiutori chiamati "Dio" e "Signore" sono in posizione secondaria, è caratterizzata da una trascendenza totale. F. Calabi³⁰⁹ osserva che questo testo maturo dell'Alessandrino probabilmente è da considerarsi in linea con la tradizione giudaica, che ha la tendenza a non cercare definizioni di Dio nel suo essere astratto, nella sua identità peculiare, quanto piuttosto nelle sue azioni. Le due Potenze rappresenterebbero allora quelle rappresentazioni di un "Colui che è" alle quali, sole, può essere dato un nome, mentre ciò di cui sono rappresentazione non può nemmeno essere nominato. Assunte tuttavia le premesse finora esplicitate, ciò che accade nel *De Deo* sembra invece una

³⁰⁶ Si veda PHIL. ALEX. *Spec.* I 32-50 e la relativa analisi più avanti.

³⁰⁷ Cfr. HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives* cit., p. 193.

³⁰⁸ Cfr. SIEGERT, *Le fragment philonien De Deo* cit., p. 186.

³⁰⁹ Cfr. CALABI, *God's acting, man's acting* cit., pp. 77-78.

separazione in Dio tra identità sul piano dell'essere e effettualità sul piano dell'agire, che mantiene la trascendenza di Dio in entrambe le sfere. L'identità sul piano ontologico va incontro a un'astrazione progressiva sempre più radicale, tanto che nemmeno il nome di "Essere" sembra più adeguato, mentre la sfera agente può essere conosciuta, nominata, identificata nelle Potenze. Parallelamente, ciò che pare emergere in Filone è un'impossibilità di pensare insieme Essere e agire in Dio. Attribuire a Dio una sfera dell'agire accanto a quella dell'essere ne depotenzia la semplicità: il pensiero non può pensarle insieme perché, nella concezione filoniana che è fondamentalmente parmenidea, l'Essere è atto senza contenuto e senza relazione. Tuttavia, l'identità propria del Dio biblico, che è quella di essere origine creatrice del mondo e dell'uomo, pone a Filone la necessità di sdoppiare i piani e collocare, alla periferia dell'Essere, delle Potenze che come guardiani mostrino l'aspetto agente di Dio.

Anche se si tratta di una modalità di comprensione dell'anima che contempla, questa doppia immagine più profondamente rivela un'ambivalenza nella teologia filoniana così come nella struttura metafisica di fondo. Vi è infatti l'Essere come immagine del Dio assoluto e irrelato, ma a questa immagine si sovrappone quella della sua relazionalità col cosmo, testimoniata dalla sfera agente e configurata in due Potenze che, come due ombre, vengono riflesse dall'Essere. Viene dunque posta una distinzione tra Dio in quanto Essere assoluto e Dio concepito insieme al suo agire, raffigurato dalle due Potenze.

L'ambivalenza dell'immagine singola / tripla fa emergere una più profonda ambiguità. Quest'ultima si situa non solo al livello della capacità cognitiva del soggetto che si volge alla conoscenza di Dio, ma anche al livello della manifestazione di Dio stesso. Nella sfera umbratile della manifestazione, L'Essere si svela, si mostra e ha degli effetti: entra in contatto con la conoscenza umana e col cosmo e all'idea pura e astratta di un principio trascendente si associa un sistema legato alla sua sfera agente. Questa doppia immagine è fondamentale per comprendere la teologia filoniana. Da una parte vi è la visione superiore di Dio che lo identifica con l'Essere puro assoluto e trascendente, privo di legami col movimento, la relazione, l'azione, sia anche azione creatrice e demiurgica: Dio rappresentato e svelato come pura alterità inattuabile. D'altra parte vi è una via depotenziata, secondaria e inferiore per la quale Dio è pensato insieme al suo agire (*Cher.* 77): questo agire è veicolato dal concetto di potenza. La potenza è personificata in due vettori d'azione, quello creatore e quello governativo: portare all'essere e dare ordine avendo cura del cosmo in modo provvidenziale. Questi due vettori sono rappresentati come

due ombre che si irradiano da un nucleo centrale paradossalmente oscuro e inattingibile e che lo mostrano, velandolo, manifestandone un riflesso.

Il nucleo centrale dell'identità divina in Filone, a mio avviso, sembra essere peculiarmente ontologico. La metafisica dell'Alessandrino pare mostrare un primato dell'ontologia sulla cosmologia e dunque sulla fisica: Dio è caratterizzato da un'essenza qualitativamente differente rispetto a tutti gli altri enti e anteriore rispetto alla sua potenza. L'insieme delle Potenze sgorga in maniera derivata, sul piano cosmologico, dalla relazione che Dio intrattiene con il mondo e con gli enti generati, in quanto loro origine. La qualità ontologica che distingue Dio dagli enti generati è prioritaria e fondativa rispetto alle sue funzioni causale, demiurgica e provvidente. L'essenza divina costituisce l'identità di Dio, Essere assoluto e libero: rispetto ad essa la relazionalità, l'azione causale, la capacità attiva e agente sono secondarie, ne sono l'espressione e manifestazione discendente dal ruolo di origine che Dio riveste rispetto alla γένεσις. L'essenza divina è in sé sostanzialmente semplice, irrelata, immutabile, inconoscibile, indipendente dalla γένεσις: proprio per questo può essere anche origine di ciò che è generato.

Le Potenze rappresentano una curvatura agente di tale nucleo ontologico inattingibile, coincidono con una sorta di manifestazione periferica pratica di un nucleo negativo corrispondente all'essenza di Dio. Esse sono configurazioni metafisiche dipendenti dall'essenza trascendente divina, afferenti al rapporto attivo del Principio con la sfera cosmologica, da lui dipendente, e gnoseologica, riguardante l'uomo da lui generato a sua immagine, dotato di intelletto. Il sistema delle Potenze è motivato dalla coincidenza, in Filone, rispetto a Dio come Principio primo, tra il suo statuto ontologico differente e per questo trascendente, e le sue funzioni demiurgica e governativa, esercitate rispetto al cosmo. Tale coesistenza di aspetti sussiste senza che vi sia una strutturazione gerarchica o una distinzione netta di livelli divini che permetta di dare una collocazione chiara alle Potenze stesse rispetto all'Essere.

La differenza e l'ulteriorità di Dio rispetto al cosmo sono mantenute anche nella sfera agente e manifestativa. Le Potenze sembrano così introdurre un doppio livello di trascendenza all'interno della sfera divina: vi è un nucleo essenziale che rimane inconoscibile, coincidente con l'identità di Dio in quanto Essere, e un nucleo periferico aperto sul piano etico ed epistemologico alla conoscenza dell'intelletto umano e all'imitazione da parte dell'anima, ma ancora legato alla differenza ontologica che caratterizza Dio. La gerarchizzazione di questi livelli teologici avverrà in seguito all'interno del medioplatonismo, dove saranno distinte le varie funzioni metafisico-divine e

si parlerà di un dio totalmente trascendente, esente dal coinvolgimento con la materia e con gli enti sensibili, e di un secondo dio con funzione demiurgica. In Filone la mancata chiarezza strutturale sul rapporto tra Essere, Logos e Potenze è dovuta all'esigenza di mantenere un'identità unitaria del Principio divino, affinché sia rispettata la configurazione del Dio biblico, unico, origine insieme trascendente e provvidente, irrelata e strutturalmente relazionale, Dio bastate a se stesso, libero e Dio origine del cosmo e dell'uomo.

2. Il sistema aspettuale e relazionale delle Potenze

La dottrina delle Potenze in Filone presenta una ricchezza singolare e una complessità che va oltre lo schema triadico presente in *Abr.* 119-123. Si riscontrano strutture binarie in triangolazione con il Logos, ma anche schemi gerarchici più articolati³¹⁰. Le Potenze non sono solo due, bensì potenzialmente infinite³¹¹, anche se in particolare ve ne sono alcune che hanno uno *status* preminente, evidenziato anche dal loro coincidere coi nomi divini Θεός e Κύριος. Oltre alla pluralità numerica vi è anche una molteplicità di funzioni attribuita da Filone alle Potenze: come evidenzia F. Calabi, esse rappresentano variamente modi in cui Dio agisce, manifestazioni di Dio, misure, attributi divini, idee, nomi di Dio, modalità in cui l'uomo conosce e rappresenta Dio, gradi del progresso morale umano nel rapporto con Dio³¹². È evidente dunque che la dottrina della δύναμις non può essere ricondotta a un sistema gerarchico fisso, dai contorni definiti e facilmente classificabile. Tuttavia, dal panorama multiforme dei testi nei quali Filone allude a questa dottrina, è opportuno in questa sede estrapolare alcuni riferimenti che possono contribuire ad ampliare la disamina del portato ontologico e metafisico di questi intermediari, soprattutto nella loro relazione con l'identità divina.

Esistenza e gloria

A tal proposito, un riferimento dal quale partire è la distinzione operata da Filone in *Spec.* I 32-50 tra δόξα, ὑπαρξις e οὐσία divine. L'Alessandrino si riferisce in questi passaggi alle ricerche su Dio (ἐν ταῖς περὶ θεοῦ ζητήσεσι). Esse incontrano fondamentalmente due problemi: se Dio esista (εἰ ἔστι ὁ θεός) e che cosa Dio sia nella sua essenza (τί ἔστι ὁ θεός

³¹⁰ Si veda la rassegna di testi e le analisi di C. Termini in TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., pp. 99-136.

³¹¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Sacrif.* 59.

³¹² CALBI, *God's acting* cit. p. 99.

κατὰ τὴν οὐσίαν)³¹³. Quest'analisi opera una distinzione all'interno alla sfera teologica: separa l'esistenza (ὑπαρξίς) dall'essenza (οὐσία) divine. In questo modo viene realizzata una discriminazione, rispetto all'essere di Dio, tra il se (εἰ ἔστι) e il che cosa (τί ἔστι), tra la possibilità e il contenuto, tra l'esistenza e l'identità ontologica di Dio.

Secondo Filone alla questione dell'esistenza (ὑπαρξίς) divina è possibile giungere facilmente attraverso un percorso teleologico-cosmologico. Il cosmo, che è uno degli intermediari divini, in sé porta tracce di Dio, di un'alterità necessaria alla sua struttura manchevole e dipendente, nonché generata (*Opif.* 7-12). C. Termini nota come ὑπαρξίς sia un termine che Filone riserva esclusivamente a Dio³¹⁴: esso denota “quasi un *sub-sistere*, un esistere sotto le cose come fondamento; sottolinea la realtà dell'esistenza divina di fronte alla quale le altre cose sono solo ombre”. Il cosmo nella sua mutevolezza, come si è mostrato, esibisce il proprio fondamento nell'esistenza di Dio, che è caratterizzata da saldezza e immutabilità e per questo funge da origine. Il cosmo, di rimando, mostra già la qualità ontologica di Dio come suo Principio.

J. Dillon e D. Winston³¹⁵ rimandano, a proposito di ὑπαρξίς come termine indicante il modo di esistere di Dio, alla distinzione stoica³¹⁶, ripresa dai neoplatonici³¹⁷, tra ὑπάρχειν ed εἶναι, parallela a quella, già esaminata, tra ὑφίστημι ed εἶναι. Ὑφίστημι è infatti per gli Stoici il verbo degli incorporei: invece di esistere (εἶναι) come i corpi, essi sussistono. Ὑπάρχω è riservato a degli incorporei speciali, come il tempo presente, che ha un grado di realtà superiore rispetto a passato e futuro, i quali invece sussistono (ὑφίστημι)³¹⁸. Ὑφίστημι e ὑπάρχειν denotano comunque un grado di esistenza inferiore alla realtà dei corpi, caratterizzati dall'εἶναι.

In Filone invece c'è un rimescolamento di queste categorie: ὑφίστημι è verbo che accomuna Dio e gli enti generati, ciò che li divide è invece la modalità del sussistere. Dio

³¹³ PHIL. ALEX. *Spec.* I 32.

³¹⁴ TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 41, n. 9.

³¹⁵ J. DILLON – D. WINSTON, *Two treatises of Philo of Alexandria: a Commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, Chico 1983, p. 309.

³¹⁶ Cfr. SVF II 65.

³¹⁷ Secondo P. Hadot si tratta di un guadagno interno allo sviluppo del platonismo e proprio dei neoplatonici. Il punto di partenza è una domanda sollevata dal *Parmenide* platonico: è possibile attribuire l'esistenza all'Uno se questo è al di là di qualunque composizione e dunque di qualunque attribuzione-attributo? (PLAT. *Parm.* 142b). I neoplatonici distinguono tra l'esistenza come attributo della seconda ipostasi e l'atto d'essere come prima ipostasi, atto nel quale non c'è molteplicità, dunque non c'è distinzione tra soggetto e attributo. Cfr. P. HADOT, *Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme*, in AA. VV., *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, éd. par l'Institut des études augustiniennes, Paris 1978, pp. 57-63, p. 63.

³¹⁸ Cfr. C. LÉVY, *Sénèque et la circularité du temps*, in B. BAKHOUCHE (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier 2003, pp. 491-511, p. 493. Cfr. inoltre D. DEMANCHE, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris 2013, p. 95; J. SELLARS, *Stoic ontology and Plato's Sophist*, in V. HARTE, M. MCCABE, R. SHARPLES, A. SHEPPARD (eds.), *Aristotle and the Stoics Reading Plato*, London 2010, pp. 185-203.

sussiste in verità secondo l'essere (κατὰ τὸ εἶναι), rispetto agli enti inferiori a lui, i quali sussistono secondo l'opinione (δόξη ὑφεστάναι νομιζομένων), come già si è riscontrato in *Deter.* 160-161. Il discrimine tra Dio ed enti è dato da un criterio insieme ontologico e gnoseologico: κατὰ τὸ εἶναι si oppone a δόξη e la δόξα indica qui il livello fenomenico, apparente col quale gli enti generati sono ritenuti sussistere, laddove non sussistono di per sé, bensì sono vuoti, inconsistenti e dipendenti (*Leg.* I 44).

Per quanto riguarda invece l'ὑπάρχειν, esso sembra riservato alla sfera divina nell'Alessandrino, ma denota una distinzione ancora una volta ontologico-gnoseologica interna al livello teologico. In Dio, infatti, vi è un'οὐσία e, sul piano della conoscenza, un criterio zetetico κατὰ τὴν οὐσίαν (*Spec.* I 32) che conduce a una teologia negativa e che rimane inaccessibile alla conoscenza, ma che rappresenta il nucleo più interno dell'identità divina. Tale οὐσία, che corrisponde allo statuto del κατὰ τὸ εἶναι, è distinta dall'ὑπαρξις, che pare rappresentare l'aspetto manifestativo esterno di Dio, cioè la sfera del divino che viene esposta al percorso della conoscenza umana e che è riconoscibile attraverso il cosmo. Un riscontro di tale ipotesi si ritrova in uno dei commenti al nome rivelato in *Ex.* 3,14. Il fatto che Dio si riveli come l'Essere (ὁ ὢν) mostra che egli non è conoscibile in sé, ma la sua esistenza può essere riconosciuta:

Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ θεσπισθὲν λόγιον τῷ πυνθανομένῳ, εἰ ἔστιν ὄνομα αὐτῷ, ὅτι „ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν“ (*Ex.* 3,14), ἵν' ὢν δυνατὸν ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεόν, ἐπιγνῶ τὴν ὑπαρξιν.

Ne è prova la risposta oracolare data a Mosè che domandava se egli avesse un nome: “Io sono Colui che è” (*Ex.* 3,14), una risposta così formulata affinché, non essendovi in Dio alcuna cosa che l'uomo sia in grado di afferrare con la mente, egli ne riconosca almeno l'esistenza.³¹⁹

Dio, rivelandosi come l'Essere, mostra, secondo Filone, che la sua natura è di essere e non di essere nominato: non vi è infatti nome proprio per Dio poiché egli è al di là del linguaggio. Tuttavia la sottrazione dell'identità più peculiare di Dio nella rivelazione in *Ex.* 3,14 è al contempo anche manifestazione della sua ὑπαρξις. Filone afferma dunque che esiste un aspetto della sfera divina che può essere conosciuto dall'uomo: l'esistenza. Non a caso egli usa in questo caso ἐπιγινώσκω: si tratta infatti di una conoscenza indiretta, di secondo livello, dedotta dalla sfera manifestativa di Dio e non dall'accesso diretto alla sua identità.

³¹⁹ PHIL. ALEX. *Somm.* I 231 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 1735).

In Filone tuttavia la distinzione tra ὑπαρξίς e οὐσία non è chiara: l'ὑπαρξίς appartiene sicuramente alla sfera manifestativa di Dio e viene distinta dalla sua essenza, ma non si riscontrano distinzioni tra l'essere come atto puro e come predicato, né vi è uso delle categorie aristoteliche di soggetto e attributo, come avverrà nei neoplatonici. Ma che cosa specifica l'Alessandrino circa l'essenza (οὐσία) divina?

In *Spec.* I 32-50 Filone prosegue affermando che la conoscenza del “che cos'è” riguardo a Dio è non solo difficile (χαλεπόν) ma praticamente impossibile (ἀδύνατον): questa difficoltà di accesso è reminiscenza diretta di PLAT. *Tim.* 28c4. Bisogna tuttavia cercare, nonostante l'oggetto sia di ostica comprensione. L'Alessandrino allude così ad una teofania cruciale (*Ex.* 33)³²⁰, nella quale si sviluppa un dialogo serrato tra Dio e Mosè fatto di domande, rivelazioni e nascondimenti che l'Alessandrino sintetizza in due richieste precise. Mosè chiede innanzi tutto a Dio di manifestare se stesso (ἐμφάνισόν μοι σαυτόν), poiché nessuno degli enti generati può essere d'aiuto nel condurre a conoscerlo. Dio tuttavia si sottrae dal rivelarsi direttamente, analogamente a quanto accade in *Ex.* 3,14: l'identità più propria di Dio, espressa dalla sua οὐσία³²¹, non è accessibile all'uomo. Allora Mosè gli chiede di contemplare almeno la gloria che lo circonda (περὶ σὲ δόξαν θεάσασθαι). La spazializzazione e localizzazione attorno a Dio (περὶ σὲ) rimanda direttamente alle Potenze e, infatti, il profeta specifica che la gloria (δόξα)³²² cui allude sono proprio le Potenze che scortano Dio (τὰς περὶ σὲ δορυφορούσας δύναιεις)³²³.

L'iniziale distinzione tra essenza (οὐσία) ed esistenza (ὑπαρξίς) è amplificata qui come distinzione, sempre sul piano gnoseologico, tra essenza (οὐσία) e gloria (δόξα). La gloria così come l'esistenza di Dio coincidono con le sue Potenze (δορυφορούσας δύναιεις). Questa costellazione di categorie e di termini appare interessante sul piano metafisico. All'identità ontologica più peculiare di Dio, inaccessibile nell'ambito della conoscenza umana, viene affiancata una sfera relativa alla manifestazione di tale essenza, che si configura come insieme di Potenze che attorniano l'Essere (*Abr.* 119-123) e che ne rappresentano la gloria e l'esistenza (δόξα e ὑπαρξίς).

³²⁰ Già preso in esame nella citazione filoniana in PHIL. ALEX. *Mutat.* 7-11 riguardo alla questione del nome.

³²¹ Intendiamo qui οὐσία, con D. Runia, ritenendo che con essa Filone indichi “God as he really is, i.d. as he is known to himself. This knowledge is inaccessible to humankind”, cfr. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew*, “The Studia Philonica Annual”, 7 (1995), pp. 143-160, p. 43.

³²² Questa seconda supplica parafrasa il testo di *Ex.* 33,18 in cui l'ebraico *kābōd* corrisponde, nella *Septuaginta*, al greco δόξα. Sull'uso di δόξα nella *Septuaginta* e nella letteratura giudaico-ellenistica si veda F. RAURELL, “*Doxa*” en la teologia y antropologia dels LXX, Barcelona 1996, in particolare pp. 204-212 e 223-224.

³²³ PHIL. ALEX. *Spec.* I 45.

Come osserva anche C. Termini, il punto cruciale di questo brano risiede nell'identificazione tra δόξα e δύναμις, identificazione estensibile ai concetti di "nome" e "virtù" divini. Essi indicano una sfera umbratile, una tensione, un'apparire distinto dall'essenza divina, che la rivela e la nasconde allo stesso tempo. Si tratta dunque di una sfera di intermediazione tra Dio e cosmo e soprattutto di manifestazione di Dio nella sfera della conoscenza umana del tutto particolare. In questo Filone appare originale: anche il *De mundo* pseudo-aristotelico, prima di lui, differenzia chiaramente tra οὐσία e δύναμις, ma non sembra specificare la distinzione epistemologica che invece si riscontra in Filone³²⁴.

Parziale coesenzialità

Proseguendo nel suo commento in *Spec.* I 32-50 Filone giunge ad una conclusione particolarmente interessante: le Potenze, in quanto espressione della gloria divina, manifestano Dio, ma sono anch'esse inconoscibili nella loro essenza, proprio in quanto legate all'identità divina e non altre da essa.

Il brano di *Ex.* 33 nel quale Mosè non può vedere il volto di Dio ma quest'ultimo gli concede di vedere soltanto le sue spalle, altrove (*Poster.* 167-169) viene interpretato come prova del fatto che l'essenza divina non può essere conosciuta, laddove la sua esistenza, manifestata dalle sue Potenze, è invece accessibile: la differenziazione tra essenza divina e Potenze è dunque epistemologica. Qui invece il brano biblico e la differente visione di Dio sono usati per operare un'ulteriore distinzione interna invece alle Potenze, tra la loro essenza (οὐσία) e la loro attività (ἐνέργεια).

L'Alessandrino specifica che le Potenze sono invisibili e intelligibili (δυνάμεις εἰσὶν ἀόρατοι καὶ νοηταί)³²⁵ come lo è Dio (ἐμοῦ τοῦ ἀοράτου καὶ νοητοῦ). L'intercambiabilità di attributi tra Dio e le Potenze qui statuita è notevole perché indica una coincidenza parziale tra οὐσία divina e sue δυνάμεις³²⁶. Altro esempio di sovrapposizione di attributi è *Deus* 78: in questo caso, unico nel *corpus* filoniano³²⁷, l'attributo in questione che accomuna Dio e Potenze è ἀγήνετος. Queste precisazioni dell'Alessandrino mostrano ancora una volta una tensione paradossale: le Potenze esprimono l'aspetto manifestativo, attivo e relazionale di Dio, ma coincidono anche parzialmente con la sua essenza e la sua natura ontologica trascendenti. L'uso di ἀγήνετος, attributo del quale si è analizzata la centrale portata metafisica, in comune tra Dio e le Potenze è indicativo della loro

³²⁴ D.T. RUNIA, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in AA. VV., *Traditions of Theology*, ed. by A. Frede and A. Laks, Leiden – Boston 2002, pp. 281-316, p. 305.

³²⁵ PHIL. ALEX. *Spec.* I 46

³²⁶ TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 41.

³²⁷ *Ivi*, p. 45, n. 28.

coessenzialità. *Deus* 78 appare come il punto in cui Filone si spinge più al largo nell'insinuare la spaccatura metafisica tra Dio e il cosmo generato anche all'interno della sfera manifestativa e agente divina.

Filone precisa inoltre che le Potenze, come Dio, non possono essere conosciute nella loro essenza (μήτ' οὖν ἐμὲ μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσης ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν)³²⁸. Esse mantengono dunque anche nella loro accessibilità al percorso della conoscenza umana, l'identità inconoscibile del Dio che manifestano.

Le Potenze, inattingibili nel loro nucleo essenziale (ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν), lasciano però trapelare (παραφαίνουσιν) un'impronta o un'immagine (ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα) della loro attività (ἐνέργεια), conferendo qualità e forma a ciò che è informe (περιποιούσας ἀποίους ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφους)³²⁹.

Questo ulteriore passaggio del commento filoniano mostra come l'aspetto fenomenico delle Potenze consiste nella loro attività, distinta sul piano ontologico e epistemologico dalla loro essenza. Nella loro identità peculiare le Potenze, così come il Dio che manifestano e dal quale sono riflesse, rimangono oscure, ma la loro attività è l'aspetto di esse, e di Dio, che è riconoscibile dall'uomo e che, dunque, si mostra. La complessità e flessibilità della dottrina delle Potenze in Filone mostra come esse preservino una sorta di trascendenza interna alla prassi divina: l'attività di Dio è manifesta e conoscibile, mentre la sua identità più peculiare nonché il suo nucleo ontologico più profondo rimane oscuro. Vi è una parziale e paradossale sovrapposizione delle Potenze con Dio: esse lo rivelano, ma velandolo.

Nella loro funzione ordinatrice e tipologico-iconica, le Potenze sono esplicitamente poste in correlazione da Filone alle idee o forme platoniche³³⁰. Tuttavia allo stesso tempo Filone si discosta da Platone: le Potenze non sono più, come le idee, criterio di piena intelligibilità, ma conservano un'oscurità circa la loro essenza. Il fatto che le Potenze siano inconoscibili κατὰ τὴν οὐσίαν significa che esse manifestano Dio ma non dissipano la sua trascendenza. Questa piega teologica negativa, che sottolinea la trascendenza anche nella sfera manifestativa delle Potenze e nella sfera intelligibile delle idee, secondo D. Runia segna l'originalità di Filone, nonché una marcata svolta scettica all'interno del platonismo che egli assume³³¹, analoga a quella che si può riscontrare in un medioplatonico come

³²⁸ PHIL. ALEX. *Spec* I 49.

³²⁹ PHIL. ALEX. *Spec* I 47.

³³⁰ Si vedano a tal proposito i passaggi del *De Deo* che commentano *Is.* 6,2 e la visione dei Serafini. Cfr. HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives* cit., p. 195.

³³¹ RUNIA, *The Beginnings of the End* cit., pp. 301-302.

Plutarco³³². Le osservazioni di Filone infatti pongono il mondo intelligibile in uno statuto paradossale rispetto al ruolo che esso ricopre nel platonismo: da oggetto di contemplazione per eccellenza, il mondo delle idee diventa esso stesso esibizione di una forma di trascendenza, dal momento che le idee sono per l'Alessandrino inconoscibili nella loro essenza.

Relazionalità paradossale

Un brano particolarmente interessante in merito alle osservazioni finora condotte è inoltre *Mutat.* 27-28, già preso in esame perché significativo circa gli aspetti della trascendenza ontologica divina.

Τὸ γὰρ ὄν, ἧ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἰκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ. ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῆζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός, ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενός δὲ κυρίως αὐτό. Τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσία τοῦ συσταθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρὸς τι, τὴν βασιλικήν, τὴν εὐεργετικήν· βασιλεὺς γὰρ τινος καὶ εὐεργέτης τινὸς ἑτέρου πάντως βασιλευμένου καὶ εὐεργετουμένου.

L'Essere, in quanto è Essere, non appartiene al relativo: è infatti pieno di sé e basta a se stesso. Così era prima della genesi del mondo e così rimane, senza mutazioni, dopo la genesi. Egli è immutabile e inalterabile, non ha assolutamente bisogno di null'altro, sicché tutto gli appartiene mentre egli in senso proprio non appartiene a nessuno. Ma alcune delle potenze che ha proiettato nella creazione per il bene della struttura da lui preordinata, sono chiamate in qualche modo relative, come la potenza regale e la potenza benefica: infatti essere re o benefattore di qualcun altro significa esserlo di qualcuno che è inevitabilmente subordinato alla sovranità oppure oggetto del beneficio.³³³

Il brano commenta *Gen.* 17,1, “Io sono il tuo Dio” (ἐγώ εἰμι θεὸς σοῦ), affermando che l'enunciato va inteso in senso improprio (καταχρηστικῶς): a Dio, in quanto Essere, non appartiene infatti la relazione (πρὸς τι) poiché egli è autosufficiente e immutabile. Tuttavia Filone formula una precisazione, introducendo un riferimento alle Potenze: esse infatti, a

³³² Sull'evoluzione della teoria delle idee nel platonismo successivo all'Accademia scettica si veda l'eccellente lavoro di M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris 2015. A proposito di Plutarco, riprendendo una tesi di P. Donini, Bonazzi parla di “scetticismo metafisico” (p. 100) alludendo alla prudenza della quale il Cheronense sembra circondare anche la sfera divina e degli intelligibili, pur discostandosi dalla forma di scetticismo presentata invece dall'Accademia di Arcesilao e Carneade.

³³³ PHIL. ALEX. *Mutat.* 27-28 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1553, rivista).

differenza dell'Essere, sono dette "quasi-relazionali" (ὡσανεὶ πρὸς τι), ossia esprimono un aspetto di relazionalità con la γένεσις verso la quale sono state proiettate (ὡς ἔτεινεν εἰς γένεσιν).

Come precisa C. Termini³³⁴, la locuzione ὡς ἄν e il sinonimo ὡσανεὶ nell'Alessandrino introducono spesso una metafora, un paragone o richiamano un elemento figurativo, alludono a un'immagine o al passaggio dalla lettera all'allegoria: introducono cioè ad un livello secondario e indiretto della significazione, mostrano una tensione espressiva e un'implicita improprietà di linguaggio. Il caso della relazionalità in questo brano nel quale il contenuto è eminentemente teologico è di grande interesse. Le Potenze infatti non sono degli intermediari con autonomia metafisica e non esprimono una relazionalità autonoma. Esse sono incaricate di una relazione con il cosmo generato, ma Filone per descriverne lo statuto sposta il linguaggio e l'argomentazione su un piano figurativo, improprio, metaforico. In questa tensione logico-linguistica è possibile intravedere il paradosso che giace al fondo della metafisica filoniana: se l'Essere in quanto alterità totale dal cosmo è irrelato rispetto ad esso, dall'Essere si riflettono tuttavia delle entità che ne esprimono una relazionalità potenziale, parziale e quasi contraddittoria.

Una simile tensione ricorre, non a caso, a commento di *Gen.* 1,26, in un contesto di antropogonia: in *Opif.* 72 Filone usa ὡσανεὶ, al paragrafo 75 usa ancora ὡς ἄν per significare metaforicamente la collaborazione delle Potenze alla creazione dell'uomo da parte di Dio senza creare l'impressione di una loro personificazione, dunque di una forma di pluralità di agenti. Tale tensione è inoltre simile a quella riscontrata tra nome proprio e nome relativo, presentata da Filone nei paragrafi antecedenti (*Mutat.* 7-14) e che è stata precedentemente portata in luce. Tutto ciò che esprime una relazionalità riguardante la sfera teologica, in virtù della coincidenza tra Dio e l'Essere inteso come Principio primo trascendente, ricade per Filone nella sfera della κατάχρησις e dell'ὡσανεὶ, implica una concessione ai limiti dell'intelligibilità e del linguaggio.

Le Potenze rappresentano proprio questa sfera umbratile e indiretta, dunque catachretica. La relazionalità divina, che esse rappresentano metaforicamente, rimane un elemento di ostica deduzione all'interno del sistema metafisico filoniano. Vi è una dialettica che accompagna l'identità di Dio come Essere e crea una tensione: la struttura metafisica scelta da Filone rende paradossale la relazionalità di Dio col mondo del quale egli è origine agente.

³³⁴ Cfr. la dettagliata nota in TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 144, n. 15.

Presenza divina nel cosmo

Oltre all'aspetto dell'esistenza, della gloria, della manifestazione e della relazionalità divine, le Potenze svolgono un'altra funzione, importante per la disamina dei vari aspetti collegati alla trascendenza divina. In *Confus.* 136 Filone ricorre alle Potenze per descrivere la modalità della presenza di Dio nel cosmo e per commentare l'episodio biblico della discesa presso la torre di Babele (*Gen.* 11,5). L'Alessandrino si riferisce in questo caso all'espressione "il Signore scese a vedere la città e la torre", interpretandola allegoricamente:

Ταῦτα δὲ ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν, (...), ὠφελείας. ἐπεὶ τίς οὐκ οἶδεν ὅτι τῷ κατιόντι τὸν μὲν ἀπολείπειν, τὸν δὲ ἐπιλαμβάνειν τόπον ἀναγκαῖον; ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ὃ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ οὐδαμοῦ μὲν, ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἶπεῖν περιέχεσθαι, πανταχοῦ δέ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μὴ ποτε λυθείη, οὐ χάριν μελετήσας ὧ ***.

Se il legislatore usa di questi antropomorfismi per descrivere Dio, il quale non ha forma di uomo, è perché (...) ne tragga vantaggio la nostra educazione. E chi non sa che se uno scende deve necessariamente lasciare un luogo per occuparne un altro? Ma Dio riempie tutto come contenente e non come contenuto e a lui solo capita di essere dovunque e nello stesso tempo da nessuna parte: in nessun luogo, perché egli stesso crea il luogo e lo spazio insieme con i corpi (sicché è impossibile affermare che il creatore sia contenuto in qualcuna delle realtà generate); dovunque perché protendendo le sue Potenze attraverso terra, aria, acqua e cielo non ha lasciato alcuna parte del cosmo priva di sé, ma, avendo ridotto a unità tutta la realtà, la rinserra in catene invisibili, in modo che non possa più sciogliersi...³³⁵

Attraverso questo testo è possibile cogliere alcuni ulteriori aspetti della dottrina delle Potenze. In primo luogo emerge chiaramente il superamento e la critica agli antropomorfismi biblici, cifra caratteristica anche della teologia che possiamo desumere dai frammenti di Aristobulo e che egli risolveva attraverso lo strumento concettuale della δύναμις. L'idea di Potenza anche in Filone concorre a spiegare per via allegorica le espressioni bibliche che sembrano attribuire a Dio una configurazione antropomorfa, come le espressioni di movimento. L'anti-antropomorfismo, che per l'Alessandrino costituisce un criterio centrale di decodifica del significato delle Scritture e che egli vede

³³⁵ PHIL. ALEX. *Confus.* 135-137 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1081).

sintetizzato nell'espressione paradigmatica “οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός” (*Num.* 23,19)³³⁶ ha un ruolo teoretico fondamentale e parallelo al concetto di θεοπρεπής, analogo al τὸ πρέπον in Aristobulo. A Dio non si addicono espressioni che gli attribuiscono aspetti legati alla vita e alle azioni umane, alle parti del corpo e alla sfera delle passioni³³⁷.

Così la discesa di Dio cui si allude in *Gen.* 11,5 viene spiegata da Filone non come uno spostamento di luogo (ἀπολείπειν ο ἔπιλαμβάνειν τόπον): Dio infatti precede spazio e luogo poiché li ha generati (καὶ χώραν καὶ τόπον συγγεγέννηκε). Questa precedenza rispetto alle categorie di luogo tuttavia non si risolve in un'assenza totale di Dio dal cosmo che egli ha generato. A differenza di Aristobulo, che ricorre al concetto di μεγαλειὸν per spiegare la discesa senza però differenziare la presenza divina dalla sua essenza, Filone adotta una soluzione teoretica diversa e mantiene la separazione tra l'essenza ontologicamente trascendente di Dio e la sua azione nel cosmo³³⁸.

L'Alessandrino risolve così l'ostica questione facendo sì che la presenza di Dio nel cosmo diventi un concetto paradossale: egli è dappertutto e da nessuna parte allo stesso tempo (πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι). Dio è in nessun luogo poiché, appunto, egli ne è l'origine trascendente e ontologicamente separata. Tuttavia Dio è anche ovunque, e questa onnipresenza è mediata dalle sue Potenze: esse infatti, attraverso legami invisibili (ἀοράτοις δεσμοῖς), rispondono alla funzione di tenere compaginato il cosmo (πάντα δὲ συναγαγῶν) affinché non si dissolva e, in questo modo, manifestano la presenza divina.

In quest'argomentazione vi sono due nuovi elementi interessanti: da un lato è messa a tema l'idea di “presenza”, anche se essa non viene esplicitamente formulata se non in controluce, per via negativa. Filone infatti afferma che Dio non “lascia sola” nessuna parte del cosmo (μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου), indicando con ciò che Dio non è assente dalle cose che ha generato. Il suo “essere nel cosmo” tuttavia viene distinto dal suo Essere, restando sul piano epistemologico. Infatti se l'Essere, il quale trascende le Potenze, non può essere pensato e riconosciuto (τὸ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὄν ἐπινοεῖται περιττεύειν), tuttavia la sua Potenza (τούτου δύναμις) che è chiamata “Dio” (Θεός) racchiude in sé ogni realtà ed è diffusa in ogni parte del cosmo (ἐγκεκόλισται τὰ ὅλα καὶ διὰ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν διελήλυθε)³³⁹. L'Essere sfugge alla comprensione, ma le

³³⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Deus* 53.

³³⁷ Su questi aspetti sarà opportuno un più attento approfondimento nel proseguo dell'analisi.

³³⁸ Sul confronto tra questo testo filoniano e i frammenti aristobulei si veda RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., p. 86 e 92-95.

Cfr. inoltre PHIL. ALEX. *Confus.* 137: τὸ μὲν γὰρ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὄν ἐπινοεῖται περιττεύειν, οὐ *** κατὰ τὸ εἶναι μόνον.

³³⁹ PHIL. ALEX. *Confus.* 137-138.

Potenze ne manifestano la presenza spaziale. Filone dunque afferma l'ubiquità di Dio: essa non riguarda il suo Essere, ma si applica alla sua potenza.

Tuttavia, a differenza di quanto conclude Radice³⁴⁰, la δύναμις non rappresenta qui la "presenza" divina sotto forma di ipostasi indipendente e immanente. La categoria di δύναμις, come osserva finemente C. Termini³⁴¹, viene utilizzata in opposizione ad un'ontologia di un divino intracosmico: Filone non si limita infatti a trasporre alla δύναμις divina le funzioni che Platone attribuiva all'Anima cosmica o gli stoici al Logos, entrambi principi di governo e coesione del cosmo. Più importante, in Filone, è la sottrazione ontologica cui viene sottoposta la nozione di potenza, in apparente polemica antiplatonica e antistoica³⁴². Dio, in quanto Essere, oltrepassa la realtà creata e si differenzia da essa. La trascendenza divina implica una priorità spaziale e temporale che esclude l'immanenza a livello ontologico. L'onnipresenza di Dio viene risolta non attraverso un intermediario immanente dotato di autonomia, bensì attraverso la categoria della sua onnipotenza: l'ubiquità è trasposta nella sfera dell'agire, non dell'essere. Dio è in cielo e in terra in quanto agisce dinamicamente tenendo unito l'universo. In ciò si mostra la valenza cosmologica delle Potenze, le quali traducono la presenza divina in azione, separando metafisicamente Dio in un'essenza senza luogo.

Potenza di coesione cosmica e di governo

Un secondo aspetto che emerge dal brano analizzato è che l'azione delle Potenze consiste nella coesione: esse hanno la funzione di un legame (δεσμός) cosmico³⁴³. In *Migr.* 179-183 questo concetto viene sviluppato da Filone in un contesto polemico: occorre contrastare chi identifica Dio con il mondo o include Dio nella realtà mondana come principio immanente. Per l'Alessandrino il cosmo può dissolversi e si mantiene saldo solo grazie all'azione divina. L'universo non si conserva per un equilibrio autonomo di forze, non è una realtà complessa che ha in sé la ragione della propria sussistenza: non è divino. È Dio stesso dunque a essere δεσμός, principio di unità ordinata dell'universo, garante della sua solidità, rinserrando gli elementi soggetti a disgregazione. Le Potenze assorbono e manifestano questo particolare aspetto agente di Dio perché sono lo strumento con cui viene compaginato l'universo.

³⁴⁰ RADICE, *La filosofia di Aristobulo* cit., p. 93.

³⁴¹ Cfr. TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., p. 198.

³⁴² Cfr. PHIL. ALEX. *Confus.* 136: πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου.

³⁴³ Si veda la dettagliata analisi di C. Termini sulla *Potenza come legame* in TERMINI, *Le potenze di Dio* cit., pp. 189-229.

Questo concetto apre uno scorcio in due direzioni. Da una parte l'idea del legame (δεσμός) si collega all'aspetto della stabilità. Nel brano del *De confusione linguarum* analizzato Filone usa il verbo πληρώω per dire la modalità con cui si realizza la presenza divina attraverso le Potenze. Secondo Termini l'associazione tra δύναμις e πληρώω fa intravedere “una linea profonda del pensiero filoniano”³⁴⁴ poiché la pienezza è sinonimo per l'Alessandrino di unità e stabilità, di immutabilità e perfezione, tutte prerogative divine³⁴⁵. Il mondo, per propria natura, in quanto generato e diveniente, è soggetto all'instabilità: la *stabilitas* è peculiarità ontologica divina e viene conferita al cosmo attraverso la sfera agente delle Potenze, sotto forma di legame di coesione. In questo modo la fermezza della potenza divina si rispecchia nell'equilibrio solido del mondo. In base all'analisi svolta in precedenza sul piano metafisico, è possibile affermare che l'immutabilità divina, data dalla trascendenza rispetto al cosmo, viene trasmessa di riflesso a quest'ultimo proprio attraverso le Potenze³⁴⁶. Eppure sul piano ontologico la stabilità rimane propria soltanto di Dio, poiché il cosmo è strutturalmente segnato dal divenire, come verrà precisato nel proseguo dell'analisi.

Un secondo aspetto che si collega al valore delle Potenze come legami cosmici è l'azione di governo di Dio³⁴⁷, la quale, anche in questo caso, consiste in un conferimento di ordine e stabilità, analogamente a quanto avviene in Aristobulo. Le Potenze obbediscono a Dio come parte di un sistema nel quale ogni cosa ha una collocazione all'interno dell'ordine cosmico, un suo ruolo entro la gerarchia celeste e tutte si adeguano al volere del re: esse coprono la sfera delle relazioni tra ordinatore dell'universo e mondo generato, mostrando

³⁴⁴ *Ivi*, p. 202.

³⁴⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Her.* 187-188.

³⁴⁶ La paradossalità del rapporto tra stabilità divina e instabilità del cosmo retto da Dio emerge in un'immagine del *De Deo*: Filone (riferendosi a *Ex.* 25,22 dove Dio promette di parlare dall'alto del propiziatorio, tra i due Cherubini) afferma che Dio sta al di sopra delle Potenze e da lì fa dipendere tutto da sé come colonna e fondamento dell'universo (PHIL. ALEX. *De Deo* 5). M. Harl, nel suo commento al testo filoniano, osserva come si tratti di una formula paradossale che capovolge il senso abituale dell'immagine spaziale: Dio è fondamento che sta in alto. L'immagine, per Harl, traduce bene il modo in cui l'Alessandrino si rappresenta il gioco di forze tra Dio e mondo: la stabilità sta in alto (HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives* cit., p. 194). A mio avviso quest'immagine paradossale discende ancora una volta dal rapporto dialettico tra trascendenza, stabilità e fondamento: tutti caratteri dell'identità di Dio in quanto Essere e in quanto origine. Un'immagine analoga si ritrova in *Somn.* I 157 ss. a commento dell'episodio biblico della scala di Giacobbe: Dio appare alla sommità della scala pur essendo lui stesso che sostiene il mondo. L'idea di fondamento è presente anche nell'uso del verbo ὑπάρχω riservato da Filone a Dio, come si è visto in precedenza.

³⁴⁷ Sulla sovranità di Dio si veda N. UNEMOTO, *Die Königherrschaft Gottes bei Philon*, in M. HENGEL E A. M. SCHWEMER (eds.), *Königherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Christentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, pp. 207-256, in particolare pp. 212-223.

l'azione di signoria di Dio su quanto ha posto in essere³⁴⁸. In *Her.* 22-23 è Filone stesso che mette in luce l'affinità tra i termini δεσμός e δεσπότης. Le Potenze dunque manifestano anche l'azione di governo divino.

3. Trascendenza nella manifestazione

Rispetto all'identità metafisica del Dio che si rivela come l'Essere in *Ex.* 3,14, quale funzione e quale statuto hanno dunque le Potenze? Il concetto di δύναμις innanzitutto si differenzia rispetto all'οὐσία divina (*Spec.* I 32-50). Le Potenze, numericamente infinite e plurali, ma frequentemente ridotte a due istanze principali e coincidenti con i due nomi divini di "Dio" e "Signore", stanno in un rapporto complesso con l'essenza divina, la quale è associabile all'identità di Dio in quanto Essere.

Attraverso l'analisi svolta, basata soprattutto sui contributi di C. Termini e F. Calabi, è possibile affermare che le Potenze non stanno in rapporto con Dio secondo uno schema emanazionistico, sebbene esse siano descritte come delle ombre che si irradiano a partire dall'Essere (*Abr.* 119-123). Esse non costituiscono nemmeno delle ipostasi dotate di autonomia ontologica rispetto a Dio e subordinate gerarchicamente ad esso secondo uno schema metafisico strutturalmente delineato. Esse invece appartengono ad una sfera spazialmente collocata attorno all'Essere, del quale esprimono, secondo un quadro flessibile e umbratile, l'esistenza in rapporto all'essenza, la gloria (*Spec.* I 32-50), una relazionalità metaforica con quanto è generato (*Mutat.* 27-28), la presenza nel cosmo e la signoria di Dio in termini di azione coesiva (*Confus.* 135-137). Esse manifestano l'aspetto agente di Dio, soprattutto nella sua configurazione di demiurgo e governatore di quanto ha portato all'esistenza. In questo senso le Potenze hanno uno stretto legame con una proprietà peculiarmente legata a Dio, ossia quella del "fare", che lo caratterizza come principio attivo di contro alla passività di quanto è generato (*Cher.* 77).

Nonostante questi elementi generali appartenenti ad una configurazione positiva, secondo la quale le Potenze esibiscono alla conoscenza umana una possibilità di manifestazione del Dio trascendente, esse nondimeno conservano una comunanza forte con la trascendenza dell'Essere che manifestano, poiché ne condividono almeno l'inconoscibilità κατὰ τὴν οὐσίαν, oltre che il carattere ingenerato (*Deus* 78).

³⁴⁸ A tal proposito si veda il contributo di F. CALABI, *Il potere regale di Dio e le sue incrinature in Filone di Alessandria*, in CALABI, MUNNICH, REYDAMS-SCHILS, VIMERCATI (eds.), *Pouvoir et puissances chez Philon* cit.

Le Potenze, dunque, non si distinguono *realiter* e metafisicamente dall'essenza divina, ma si differenziano piuttosto sul piano agente e sul piano epistemologico. Esse presentano un rapporto complesso e articolato sia con l'essenza divina sia col cosmo generato: la loro configurazione pare derivare dall'incrocio tra la sfera della relazionalità e della prassi divine, discendenti dall'identità biblica di un Dio creatore provvidente, con la configurazione ontologica che, in Filone, tende a corrispondere a una trascendenza irrelata del Principio divino e che ha ascendenze parmenidee. Alla base della complessità della dottrina delle Potenze sta dunque il paradosso di una coincidenza tra Dio come Principio primo trascendente e Dio come origine di quanto è stato generato.

Sul piano epistemologico le Potenze rappresentano l'aspetto conoscibile di Dio e allo stesso tempo una modalità graduale di accesso alla conoscenza divina da parte dell'uomo che progredisce sul piano morale. A tal proposito, ancora una volta non sembra delinearsi una gerarchia ontologica di entità che hanno configurazione metafisica autonoma, quanto piuttosto una gradualità di aspetti del divino che hanno uno stretto legame con le differenze qualitative del percorso religioso umano³⁴⁹. L'essenza delle Potenze, tuttavia, rimane inconoscibile e sembra dunque parzialmente coincidere con il nucleo essenziale e inaccessibile di Dio. A partire da questa ambivalenza, è possibile osservare come le Potenze uniscano gli aspetti di manifestazione e nascondimento di Dio sul piano della conoscenza umana: esse hanno valore aspettuale e coincidono con una conoscenza di Dio indiretta, quale quella dell'ombra, del riflesso o dello specchio, cioè di un *medium* che insieme vela e svela.

Per quanto riguarda invece l'aspetto agente di Dio, le Potenze sembrano costituirne una sorta di personificazione multiforme. La loro attività rappresenta una specie di impronta o immagine conoscibili dell'agire divino (*Spec.* I 47). Grazie a questa funzione che ricoprono, esse paiono trasferire la trascendenza divina nell'immanenza: riproducono l'ulteriorità che caratterizza Dio sul piano ontologico, manifestandola però nella sfera della prassi e del rapporto agente col cosmo. In questo senso esse non fanno che aumentare la trascendenza divina, anziché diminuirla o attenuarla. La loro attività dice la modalità dell'agire divino che è traccia di trascendenza³⁵⁰ del soggetto agente.

Le Potenze dunque appartengono a pieno titolo al mistero divino: esse si situano nel cuore del paradosso di un Dio Essere trascendente e in relazione col cosmo, nella tensione tra il nucleo ontologico divino e la sua sfera agente e relazionale. Quest'ambivalenza irrisolta è

³⁴⁹ Su questo aspetto, in questa sede non ulteriormente approfondito, si vedano BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon* cit., pp. 112-157 e CALABI, *God's acting, man's acting* cit., pp. 87-90.

³⁵⁰ A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Milano 1970, pp. 318-330.

la stessa che traspare dalla dialettica tra nome proprio e nome relativo già riscontrata alla base del commento a *Ex.* 3,14: vi è un nucleo più profondo dell'alterità divina che permane nella sua eccedenza, ma insieme si profila una venire alla relazione di Dio che incontra la sfera transeunte e mutevole dell'uomo e del cosmo. In questa osmosi di piani, l'Essere come identità più originaria di Dio pare precedere il "fare" come proprietà divina che traspare dalle Potenze. Non funzionano letture che ipostatizzano la multiforme δύναμις divina o che fanno delle Potenze il riflesso di punti di vista umani su Dio. Le Potenze discendono dalla configurazione relazionale di Dio come soggetto agente e Filone le pone sempre in una relazione osmotica con l'essenza divina.

In questo nuovo assetto che l'Alessandrino dispone concettualmente attorno all'Essere e al fare di Dio attraverso i concetti di "essenza" e "potenza", si attua uno spostamento teoretico rispetto al contesto giudaico: in quest'ultimo non c'è contraddizione tra essere e fare divini, perché il punto focale è la sovranità di Dio, sia nella sua essenza che nella sua prassi. L'identità di Dio attraverso il suo agire è quella del suo essere. La separazione tra il nucleo ontologico e la sfera agente inizia con Filone e crea una contraddizione, quella espressa dall'ambivalenza dell'immagine di Mamre. La molteplicità delle Potenze devia la semplicità della visione di Dio come Essere assoluto e dunque le due immagini, singola e triplice, si differenziano e si pongono in livelli di valore epistemologico diverso.

Nel riprendere la dottrina della δύναμις, la soluzione che Filone adotta per conciliare trascendenza e relazionalità divine è diversa da quella dei contemporanei medioplatonici, che gerarchizzano separando diversi livelli infra-divini o, più avanti, adotteranno soluzioni emanazionistiche. L'Alessandrino rielabora da una parte l'immanentismo stoico delle molteplici potenze divine, ma ricollocandolo in un quadro platonico nel quale è sottolineata la separazione ontologica e la trascendenza del divino. Egli recupera per questo la distinzione del *De mundo* tra essenza e potenza divine, ma amplia il valore di δύναμις non circostanziandolo al mero movimento e complessificandone i caratteri sul piano metafisico ed epistemologico nel rapporto con l'οὐσία. Inoltre estende l'inconoscibilità dell'essenza divina alle Potenze stesse e, pur distinguendo, traccia una sfera di comunanza tra i due. Recupera infine la critica agli antropomorfismi divini presente già in Aristobulo ma complessifica l'idea della presenza e discesa di Dio nel mondo, risolvendola sul piano dell'azione e della forza coesiva.

Rimane tuttavia un'ulteriore conclusiva disamina, che si soffermi in particolare sugli aspetti legati alla configurazione di Dio come esente da mutamento. Come la dottrina delle Potenze si pone in rapporto con l'immutabilità divina? L'uso del concetto di δύναμις

consente di pensare il dinamismo divino come altro rispetto all'essenza di Dio. Lo strumento concettuale della Potenza, in Filone, consente di separare gli aspetti della presenza e dell'esistenza divine rispetto all'οὐσία. In tal modo l'essenza di Dio non coincide più, se non in maniera secondaria e aspettuale, né con la sua esistenza desumibile dall'ordine cosmologico, né con la sua manifestazione corrispettiva al concetto biblico di "gloria" (δόξα). Dio, nel suo nucleo essenziale, a livello ontologico non coincide né con l'esistenza, né con la relazione, né con l'agire, bensì con qualcosa che eccede tutti questi aspetti. Il nucleo di Dio eccede la sua propria manifestazione e non solo, rimane velato pur nella rivelazione.

Questa progressiva separazione concettuale, che avviene sul piano ontologico e che si origina, a mio avviso, proprio dalla coincidenza tra Dio ed Essere in *Ex.* 3,14, avviene anche sul piano della prassi: Dio è sempre soggetto primo delle azioni espresse dalle sue Potenze, come nota M. Harl, ma allo stesso tempo l'agire è demandato ad un'altra sfera diversa dall'essenza divina ed espressa proprio dalle Potenze e dalla loro δορυφορία.

In questo sfondo teoretico il concetto di δύναμις sembra non collocarsi più in un "pensiero del movimento" quale era il contesto aristotelico di origine³⁵¹. Il concetto di δύναμις in Filone fuoriesce dalla sua origine aristotelica, dov'era in correlazione al concetto di atto (ἐνέργεια) in una polarità tesa a spiegare il movimento. Come osserva G. Aubry, "atto" e "in-potenza" costituiscono una coppia di concetti che sta a fondamento di un'ontologia anti-parmenidea e che permette ad Aristotele di pensare l'essere, il movimento e la loro correlazione. In ARISTOT. *Metaph.* E 2 104b32-35 ἐνέργεια e δύναμις sono uno dei sensi dell'essere e tutto il libro Θ può essere letto come una traslazione e sussunzione di queste categorie dal campo cinetico a quello ontologico. Nel descrivere la causa prima, lo Stagirita la pensa come Motore Immobile che è οὐσία ἐνέργεια (ARISTOT. *Metaph.* Λ 6 1071b20), sostanza priva sia della "potenza" che caratterizza le cause efficienti, sia dell'"in-potenza" che è proprio delle sostanze composte e soggette al movimento. Il Primo Motore Immobile infine non sorge come risposta ultima al venire all'essere delle cose, ma come spiegazione dell'eternità del movimento fisico del cosmo³⁵².

Prima di Filone, già il *De mundo* associava il concetto di δύναμις a quello di azione demiurgica e alla configurazione di Dio come γενέτωρ e σωτήρ. In Aristobulo la potenza divina è un dispositivo concettuale che assorbe la tendenza antropomorfa presente nella teologia biblica. Con Filone avviene un successivo passaggio decisivo: l'Alessandrino

³⁵¹ Si veda la magistrale e acuta analisi di G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dynamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006, in particolare p. 23.

³⁵² *Ibidem*.

pone decisamente in secondo piano la polarità con l'ἐνέργεια³⁵³ necessaria in Aristotele a spiegare il movimento e soprattutto l'idea che Dio sia puro atto privo di potenza. Il concetto di δύναμις invece in Filone, pur non avendo autonomia ontologica, ha uno stretto legame con la sfera teologica e col Principio primo, concorre a spiegare la manifestazione di Dio, la sua esistenza, la sua presenza nel cosmo e soprattutto la sua configurazione agente. Ma alla base, avendo posto al cuore dell'identità ontologica divina l'istanza parmenidea, Filone ha eliminato il rapporto tra Dio e movimento, centrale invece in Aristotele. Dio non è più Motore immobile che è atto puro, bensì Essere immutabile e origine. Proprio in quanto è in rapporto con la γένεσις, Dio è anche demiurgo e reggitore del cosmo e lo è attraverso le Potenze. Se l'Alessandrino usa il concetto di ἐνέργεια in rapporto a Dio, lo fa per descrivere l'attività produttiva propria del demiurgo. Egli arriva a descrivere un'attività (ἐνέργεια) propria delle Potenze (*Spec* I 47) come aspetto conoscibile dell'agire divino. Secondo Martìn³⁵⁴ nell'Alessandrino avviene uno spostamento concettuale del termine ἐνέργεια dal livello della descrizione metafisica del Primo Motore Immobile a quello della descrizione delle operazioni di Dio, dal livello sostanziale a quello agente-operativo. In questo spostamento, la δύναμις, in base all'analisi fin qui condotta, funge da dispositivo intermedio, che collega l'identità metafisico-ontologica di Dio in quanto Essere immutabile con la sua configurazione operante in quanto demiurgo e reggitore, in quanto origine e γένεσις di tutto quanto è venuto all'esistenza. Così il concetto di "potenza" passa dal contesto eziologico del movimento cosmologico alla descrizione dell'azione divina separata dall'essenza, viene trasposto da un pensiero cinetico ad un impianto metafisico soggettuale. In Filone le Potenze esprimono la capacità divina di portare all'essere e di conservare governando. La sfera delle Potenze attornia e scorta l'Essere, identità più profonda e oscura di un Dio totalmente altro in quanto esente dal mutamento del cosmo, di un Dio trascendente.

La potenza divina perde il riferimento alla meccanica del movimento per situarsi alla periferia di un Principio primo configurato come Essere assoluto e immutabile: essa è così già sulla strada del diventare "azione trascendente", cioè esente dal limite e dalla debolezza dati dall'instabilità del creato: essa è già, in potenza, "onnipotenza".

³⁵³ Si vedano le osservazioni di J.P. Martìn in J.P. MARTÌN, *El Motor inmòvil de Aristòteles y el Dios de Filon*, "Methexis", 82 (1995), pp. 84-98, pp. 87-89.

³⁵⁴ In riferimento a *Poster.* 167-168, cfr. MARTÌN, *El Motor inmòvil* cit., p. 89.

CAPITOLO 3

TRASCENDENZA E ΓÉΝΕΣΙΣ: IL CAMBIAMENTO

A partire da *Ex.* 3,14 Filone identifica Dio come l'Essere e associa all'enigmatico nome ὄν un contenuto teoretico preciso, che funge da presupposto: la comprensione della differenza tra essere e non essere. In molti dei brani nei quali l'Alessandrino ricorre all'espressione ὄ ὄν / τὸ ὄν come riferimento tecnico al Dio biblico, egli sottolinea anche la stabilità di tale Dio, la sua estraneità al mutamento e al divenire che, d'altra parte, caratterizzano invece la γένεσις³⁵⁵. La differenza tra essere e non essere alla quale allude Filone in *Mos.* I 75 pare così configurarsi all'interno di una struttura metafisica di fondo che differenzia il Dio immutabile dal cosmo mutevole sorto dall'evento centrale dell'origine. Il crinale ontologico che percorre l'alterità tra Dio e mondo sembra identificarsi con il binomio immutabilità / mutevolezza. È necessario dunque ora esplorare la controparte del Dio Essere, l'altra faccia della differenza, ossia proprio il cambiamento, nucleo centrale che caratterizza l'altro da Dio e del quale Dio è privo per essenza. Come Filone descrive il cambiamento? Come caratterizza il mondo? Quale legame vi è tra origine e divenire del mondo? Quale conformazione assume il cambiamento nella sfera umana? Quale tipo di divenire caratterizza quell'ente mutevole che è l'uomo?

1. Aspetti cosmologici del cambiamento

1.1 Teologia come racconto dell'origine

Il trattato cardine, dal quale prende avvio tutta la serie dell'*Esposizione della Legge* è, non a caso, il *De Opificio mundi*, dove Filone prende in esame il racconto dell'origine del cosmo³⁵⁶. I passaggi nei quali l'Alessandrino costruisce la propria teoria cosmogonica,

³⁵⁵ Il termine γένεσις, in questa sezione, è da intendersi come comprendente sia l'evento iniziale (sul piano protologico e temporale) dell'origine, sia lo statuto di quanto è generato a partire da tale origine e che Filone associa al mondo come alterità rispetto a Dio. Γένεσις significa dunque "genesì" e "mondo generato", "origine" e "risultato dell'origine". Sui significati di γένεσις in Filone si veda l'accurata analisi di C.A. Anderson (cfr. C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World*, Tübingen 2011, pp. 36-73).

³⁵⁶ In questa sezione i termini "mondo" e "cosmo" sono da considerarsi come equivalenti sul piano teorico e coincidenti con il significato di γένεσις (quando è intesa come prodotto, ossia come "mondo generato"). La distinzione tra "mondo sensibile" e "mondo intelligibile", successiva a PHIL. ALEX. *Opif.* 7-12 e alla distinzione Dio-mondo, verrà specificata là dove sarà opportuno indicarla. Un'ulteriore distinzione tra

commentando il libro biblico della Γένεσις, si impongono ora ad un'attenta analisi poiché essi sono rivelativi della configurazione teoretica che assume il rapporto tra Dio e cosmo generato a partire dall'evento cruciale dell'origine.

Come ha chiaramente messo in luce M. Harl, la cosmologia non è affatto un problema minore in Filone, rispetto all'insieme delle sue preoccupazioni: al contrario, invece, essa è al cuore della sua fede e del suo orientamento teorico di fondo³⁵⁷. Con "cosmologia", in Filone, va inteso un insieme di idee sul mondo in quanto originato e governato da Dio. Essa corrisponde a ciò che l'Alessandrino chiama spesso φυσιολογία³⁵⁸: un insegnamento su Dio nella sua relazione col mondo, insegnamento che costituisce la specificità della fede giudaica. In questo senso, dunque, cosmologia e cosmogonia si confondono: il discorso sullo statuto del cosmo è sempre anche discorso sulla sua origine in Dio e sulla sua condizione di "ente generato"³⁵⁹. La fede di Filone, in effetti, si definisce per opposizione alla religione del mondo, al culto cosmologico³⁶⁰ del mondo antico dove il cosmo viene assunto quale divinità. L'operazione centrale della fede giudaica e dell'impianto teorico-esegetico filoniano è quella di decentrare questa identificazione tra Dio e mondo separando origine e prodotto: il mondo non è Dio, bensì generato da Dio, il quale ne è causa trascendente. Cosmologia e cosmogonia diventano pertanto un discorso su ciò che è primo e su ciò che è derivato, sull'origine che separa ciò che è in-originato da ciò che è generato. Di fronte a questo nucleo teoretico centrale, pensare la relazione tra ciò che è primo e il suo prodotto, Filone rielabora con libertà tutta la tradizione filosofica a sua disposizione³⁶¹. Il modello teorico più efficace immediatamente disponibile nel dibattito filosofico di età imperiale era certamente il *Timeo* platonico³⁶², che affrontava il tema della cosmogonia presentando un modello eidetico del mondo esperibile dai sensi e inseriva, come figura di mediazione, la presenza di un demiurgo divino che plasma il mondo sensibile osservando i

γένεσις e κόσμος nel lessico filoniano, così come è stata messa in luce da C.A. Anderson (cfr. ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World* cit., pp. 1-17), verrà introdotta più avanti nell'analisi.

³⁵⁷ M. HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in R. ARNALDEZ – C. MONDÉSERT ET J. POILLOUX (éds.), *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1976, pp. 189-207, p. 191.

³⁵⁸ *Ibidem*. Cfr. PHIL. ALEX. *Her.* 98.

³⁵⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 12: οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογίσας (riferito a Mosè).

³⁶⁰ Su questo punto si vedano le due opere cardinali di A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949 e di E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, pp. 158-180.

³⁶¹ Cfr. J.P. MARTIN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filon*, "Methexis", 82 (1995), pp. 84-98, pp. 96-97.

³⁶² Rimangono tuttora cardinali i lavori di D. Runia sul debito filoniano verso il *Timeo* platonico: si vedano D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986 e il più recente commento completo al *De Opificio mundi*: PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, introduction, translation and commentary by D.T. Runia, Leiden – Boston – Köln 2001.

paradigmi intelligibili. Il *Timeo* era dunque il modello più prossimo al *Genesi* biblico: non solo perché definiva il mondo sensibile come generato e strutturato secondo la conformità a un modello perfetto per intervento artigianale divino, ma anche perché distingueva tra il divenire di tutto ciò che è generato e l'eternità dei paradigmi. Questa distinzione, in particolare, ha un'incidenza specifica in Filone, che andrà approfondita.

D'altra parte il *Timeo* andava assumendo, nel dibattito filosofico contemporaneo a Filone, un'importanza del tutto particolare e propedeutica all'interpretazione dell'intera presunta dottrina del maestro di Atene³⁶³. Rispetto alla configurazione protologica del *Timeo*, come già si è osservato, Filone rappresenta una rielaborazione successiva, che accentua alcuni elementi a discapito di altri. Certamente nell'Alessandrino il demiurgo divino assume centralità fondante e priorità anche rispetto alle idee: l'artefice viene a coincidere col Dio trascendente, che è causa unica e prima di tutto ciò che è altro da lui, compresi i modelli intelligibili con i quali conforma gli enti sensibili e che sono contenuti nel suo Logos, dunque anch'essi subordinati ad un'origine divina. Il principio divino, dunque, assume una portata metafisica non ancora esplorata nel pensiero precedente: il mondo, di conseguenza, diviene sede teoretica di un'alterità fondamentale rispetto a Dio. Il cosmo si struttura a partire da un'origine che lo configura come "oggetto" di un atto originario e originante che proviene da un principio esterno ad esso. La struttura del cosmo, in quanto generato, rinvia ad altro da se, a un'alterità che lo precede. La cosmologia e l'esegesi del racconto dell'origine avranno dunque il compito di dispiegare questa trans-scendenza costitutiva del mondo: la sua dipendenza da un'origine altra che lo rende dipendente, non autonomo, non auto-sussistente. Il discorso sul cosmo, pertanto, approfondisce la differenza di quest'ultimo da Dio e, al contempo, specifica la natura di Dio, che ne è origine separata e necessaria.

La cosmologia filoniana tuttavia si muove tra due estremi, ben visibili nei due trattati cruciali su questi temi: il *De opificio mundi* da una parte e il *De aeternitate mundi* dall'altra. Si tratta di due opere di diversa natura: un trattato esegetico l'uno, incentrato sul racconto genesiaco, una dissertazione di scuola l'altro, opera argomentativa nella quale Filone riprende le varie teorie cosmologiche circolanti al suo tempo. Entrambi sostano sullo statuto generato e diveniente del cosmo e su due argomenti cruciali nel rapporto tra mondo e Dio: l'origine e la finitezza, entrambi legati al tempo e al divenire. Se da una parte Filone punta l'attenzione su ciò che distingue il mondo da Dio e ne fa una sua opera

³⁶³ Sulle varie interpretazioni del dialogo platonico si veda, *inter alia*, G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999.

finita, mutevole, dipendente, dall'altra prende in esame l'ipotesi che il mondo non sia intimamente costituito da fine ed estinzione. Da una parte emerge l'alterità totale del mondo dal Dio immutabile, dall'altra però il mondo rivela il suo statuto di opera divina e, rivelando l'artefice, rivela anche la propria incorruttibilità. Un'ambivalenza di fondo è già data nell'arco che unisce i due trattati: il mondo ha struttura trascendente ma anche manifestativa rispetto a Dio. Sarà necessario sostare su questa ambivalenza per capire da dove essa si origini: il mondo è condannato alla distanza da Dio? Il cambiamento che necessariamente costituisce un ente originato è impossibilità di relazione col Dio immutabile? Come pensare la relazione tra mondo e Dio a partire dalla differenza che li struttura? Nell'origine Dio si configura come altro dalla sua opera? In che modo l'artefice si relaziona a ciò cui dà origine?

A tal fine sarà pertanto necessario soffermarsi sui passaggi chiave sia del *De opificio mundi* sia del *De aeternitate mundi*, prendendo come elementi guida alcune parole chiave che hanno un ruolo rivelativo rispetto alla struttura teoretica e metafisica di fondo. Oltre all'attenzione già posta ai termini della famiglia lessicale e semantica di γένεσις, si cercherà inoltre di approfondire i concetti relativi all'alterità del cosmo rispetto a Dio, in particolare attraverso i termini relativi al cambiamento (μεταβολή) e alla debolezza (ἀσθένεια), i quali permettono di individuare anche lo statuto etico assegnato al cosmo. Il fine ultimo di queste analisi è infatti rivolto all'uomo e alla comprensione dello spessore antropologico dello statuto originato e diveniente del mondo. Com'è possibile una relazione tra uomo e Dio se la mutevolezza ne segna la distanza? Quale percorso esistenziale è proposto all'uomo rispetto alla sua natura mutevole? Come può l'uomo assomigliare a un Dio immutabile rimanendo al contempo segnato da mutamento e potendo eticamente agire su se stesso soltanto attraverso lo sforzo di un progresso dinamico?

1.2 Γένεσις e cambiamento: l'alterità del mondo sensibile

Al fine di avviare un'analisi sugli aspetti cosmologici del cambiamento come segno dell'alterità del mondo rispetto al Dio immutabile, è opportuno soffermarsi sui passaggi cruciali di *Opif.* 7-12, già ampiamente presi in esame dalla critica, per mettere luce ancora una volta sulle implicazioni teoretiche della γένεσις e di un sistema metafisico che abbia al suo cuore questo dispositivo.

(7.) Τινές γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγένητόν τε καὶ αἰδίου ἀπεφήναντο, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγκως κατεψεύσαντο, δέον ἔμπαλιν τοῦ μὲν τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρὸς καταπλαγῆναι, τὸν δὲ μὴ πλεον ἀποσεμῶναι τοῦ μετρίου.

(8.) Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὕσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, (9.) τὸ δὲ παθητόν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον•

ὄν οἱ φάσκοντες ὡς ἔστιν ἀγένητος λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ὑποτεμνόμενοι τὴν πρόνοιαν. (10.) τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἰρεῖ λόγος• καὶ γὰρ πατήρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερὰ μηχανῆ πάση διωθεῖται, τὰ δὲ ὅσα ὠφέλιμα καὶ λυσιτελεῖ κατὰ πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ• πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς οἰκειώσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι.

(11.) ἀπεριμάχητον δὲ δόγμα καὶ ἀνωφελές ἀναρχίαν ὡς ἐν πόλει κατασκευάζον τῷδε τῷ κόσμῳ τὸν ἔφορον ἢ βραβευτὴν ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι, ὑπ' οὗ πάντ' οἰκονομεῖσθαι καὶ πρυτανεύεσθαι θέμις.

(12.) ἀλλ' ὁ γε μέγας Μωυσῆς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὄρατοῦ νομίσας

Certuni, presi dall'ammirazione per il mondo più che per il suo fattore, hanno dichiarato che il mondo è ingenerato ed eterno e hanno mosso falsamente a Dio l'empia accusa di grande inerzia, mentre al contrario avrebbero dovuto rimanere attoniti al cospetto delle sue potenze come creatore e come padre, e non esaltare il mondo oltre la giusta misura.

Mosè invece, sia per aver raggiunto le più alte vette della filosofia, sia perché aveva appreso per tramite sovranaturali gran parte dei principi essenziali della natura, acquisì appunto coscienza del fatto che è alquanto necessario in ciò che è che vi sia una causa attiva e un passivo, e che la causa attiva è l'intelletto universale, perfettamente puro e incontaminato, che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello, mentre ciò che è passivo è di per sé privo di anima e incapace di movimento; ma, una volta messo in movimento, foggato e animato dall'intelletto, è trasformato nel capolavoro che è questo mondo.

I sostenitori della teoria che questo mondo è ingenerato non si accorgono di eliminare alla radice l'elemento più utile e indispensabile ad alimentare la pietà: la provvidenza. La ragione infatti ci induce a credere che il padre e fattore si prenda cura di ciò che ha portato a nascimento.

[...]

Ora, è certamente una tesi nociva e insostenibile quella che – come si trattasse di una città – postula per questo mondo una condizione di vuoto di potere, per cui esso non avrebbe né un protettore né un arbitro né un giudice al quale fosse affidato il compito di governare e dirigere tutto.

Al contrario, il grande Mosè, ritenendo che l'ingenerato fosse di

εἶναι τὸ ἀγένητον—πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν—τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα, τῷ δ' αἰσθητῷ γενέσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητός ὁδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἶη καὶ γενητός• ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας.

natura affatto diversa dal visibile – dacché ogni cosa sensibile, in quanto soggetta a essere generata e a subire mutamenti, non rimane mai nella stessa condizione - attribui all'invisibile e all'intelligibile l'eternità come proprietà ad esso legata da intima parentela e al sensibile assegnò il nome ad esso appropriato di "genesì". Ora, poiché questo mondo è visibile e sensibile, vi è qualche necessità che esso sia anche generato. Non è quindi fuor di proposito che Mosè abbia descritto la genesi del mondo, parlando con profonda riverenza di Dio.³⁶⁴

La prima operazione teorica attuata da Filone è una presa di distanza critica che si rivolge ad un bersaglio anonimo. Filone si distingue da una categoria specifica: coloro che attribuiscono interesse e valore più al cosmo che al suo autore (τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες). Come ha sottolineato F. Trabattoni³⁶⁵, il punto chiave è l'errata assegnazione di valore (μᾶλλον ἢ): l'accusa non è di negare Dio e nemmeno di divinizzare il mondo. Attribuire al mondo uno statuto eterno e non-originato significa, per Filone, assegnargli una configurazione autonoma e, parallelamente, togliere centralità alla potenza attiva di Dio quanto al principio e al funzionamento del cosmo. L'importanza è focalizzata sul ruolo centrale di Dio come origine e cura del mondo: se Dio ha questo ruolo, il mondo sarà dipendente, originato e non "da sempre". Il vero problema è relegare Dio all'inerzia (ἀπραξία) e disconoscere il ruolo cardinale, originante e tutelare, rispetto allo statuto del mondo. Alla base vi è una scelta di valore da operare: distinguere tra artefatto e artefice e riconoscere la grandezza dell'uno rispetto all'altro (τὸν κοσμοποιὸν μᾶλλον ἢ τὸν κόσμον θαυμάζειν).

Sul bersaglio specifico di Filone gli studiosi si sono scontrati. L'Alessandrino punta la sua attenzione critica su due aspetti chiave: la tesi che il mondo sia ingenerato ed eterno (ἀγένητόν καὶ αἰδιόν) e che Dio sia inerte (ἀπραξία). I termini utilizzati, ripresi anche esplicitamente nel *De aeternitate*³⁶⁶, rimanderebbero ad Aristotele e, in particolare, al Περὶ

³⁶⁴ PHIL. ALEX. *Opif.* 7-12 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice e G. Reale, Milano 2005, pp. 14-15, con alcune variazioni).

³⁶⁵ F. TRABATTONI, *Philo*, De opificio mundi, 7-12, in M. BONAZZI, J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonism of the Early Empire and their Philosophical Context*, Leiden 2009, pp. 113-122, p. 118.

³⁶⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Aet.* 10.

φιλοσοφίας³⁶⁷, dove lo Stagirita approfondisce la sua posizione polemica rispetto al *Timeo* e alla cosmogonia del suo maestro. Tuttavia l'opposizione filoniana ad Aristotele è stata criticata, *in primis* da A. Bos³⁶⁸, a seguito di una valutazione globale della teoria dei principi esposta in *Opif.* 8, la quale sarebbe “far from *un-Aristotelian*”³⁶⁹. Un'altra ipotesi è stata così avanzata per spostare il possibile bersaglio di Filone, identificandolo con coloro che altrove l'Alessandrino designa come “i Caldei”³⁷⁰. Bersaglio filosofico o setta specifica, i Caldei rappresentano la posizione di coloro che divinizzano il mondo e gli astri, destituendo Dio dalla sua posizione di causa assoluta di generazione e governo del cosmo. Essi arrestano la loro ricerca alla sfera degli astri, incapaci di andare oltre l'ammirazione per il mondo nel loro culto. Tuttavia la loro posizione non corrisponderebbe all'accusa filoniana di “pigritia” divina: quando si riferisce ai Caldei, Filone proietta su di loro piuttosto tesi reminiscenti dello stoicismo e del pitagorismo³⁷¹. Vi è dunque di nuovo Aristotele come bersaglio dietro al concetto di ἀπραξία? Come ha messo a punto R. Sharples³⁷², questa polemica potrebbe avere come oggetto specifico anche epicurei e stoici, come emergerebbe in modo esplicito anche in *Aet.* 85.

In effetti Filone è molto abile nel radunare elementi vari dalla tradizione filosofica al servizio del suo commento; a parte nel caso degli epicurei, non è mai diretto ed esplicito nelle posizioni critiche e si serve di tutto ciò che può essere utile ad arricchire a livello teoretico la sua esegesi, semmai convertendo a proprio favore quelle istanze considerate incompatibili con l'universo biblico. È molto probabile, dunque, come ha acutamente osservato C. Lévy³⁷³, che qui l'alternativa Platone / Aristotele per chiarire il bersaglio critico di Filone non sia del tutto pertinente. L'Alessandrino sta prendendo le distanze da

³⁶⁷ Vista l'alta probabilità che Filone avesse familiarità più con gli scritti essoterici dello Stagirita che con quelli di scuola, quali il *De caelo*, altro probabile bacino di riferimento per le tesi esposte da Filone. Così D. Runia: RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit., p. 100. È altrettanto probabile, tuttavia, che l'Alessandrino facesse riferimento ad Aristotele tramite fonti peripatetiche secondarie. Infatti il tema dell'ἀπραξία divina, in particolare, è tipico della tradizione peripatetica successiva allo Stagirita. Sullo *status quaestionis* si veda TRABATTONI, *Philo*, *De opificio mundi*, 7-12 cit., p. 116.

³⁶⁸ A. BOS, *Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and the Likeness of Aristotle*, “The Studia Philonica Annual”, 10 (1998), pp. 66-86.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 72.

³⁷⁰ Ipotesi avanzata da A. Bos (*ivi*, pp. 68-69) e ripresa da D. Runia (PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos* cit., p. 111). Sull'identità dei Caldei cfr. PHIL. ALEX. *Congr.* 49-50: τῆς γὰρ Χαλδαϊκῆς οὐ μετανίσταται χώρας, τουτέστι τῆς περὶ ἀστρονομίαν θεωρίας οὐ διαζεύγνυται, τὸ γενόμενον πρὸ τοῦ πεποιηκότος καὶ κόσμον πρὸ θεοῦ τετιμηκώς, μᾶλλον δὲ τὸν κόσμον αὐτὸν θεὸν αὐτοκράτορα νομίζων οὐκ αὐτοκράτορος ἔργον θεοῦ.

³⁷¹ Cfr. C. LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?*, in T. BÉNATOUÏL - E. MAFFI - F. TRABATTONI (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim-Zürich-New York 2011, pp. 17-33, pp. 18-19.

³⁷² R. SHARPLES, *Philo and post-Aristotelian Peripatetics*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 55-73, p. 69.

³⁷³ Cfr. LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?* cit., p. 19.

un'opzione fondamentale che attraversa trasversalmente diversi pensatori e scuole: Filone si sta distanziando da tutti coloro che non assegnano sufficiente importanza all'assoluta trascendenza di Dio e al ruolo cruciale della sua azione provvidente rispetto al mondo. Di fondo vi è una scelta fondamentale da compiere, rispetto al binomio Dio – mondo³⁷⁴: per Filone l'opzione mosaica è quella di sbilanciare il binomio a favore di Dio, relativizzandone l'opera, proprio in quanto opera. L'errore di Aristotele sarebbe stato quello di aver dato troppa importanza al mondo assegnandogli l'eternità e uno statuto in-originato. Qui, a mio parere, può essere ritrovato il cuore teoretico della struttura metafisica messa in atto da Filone: il suo commento al *Genesi* è teso a mostrare quella differenza fondamentale tra Dio e mondo che li separa di fronte alla γένεσις e che pone, sul piano ontologico, l'uno come in-originato e generatore trascendente, l'altro come strutturalmente originato. Qualunque pensiero che fuorviasse da questa distinzione basilare necessitava, agli occhi di Filone, di una chiara presa di distanza.

Il commento dell'Alessandrino prosegue mettendo in campo altri concetti e altri modelli: scostandosi da una visione secondo la quale il mondo sarebbe autonomo, Filone propone invece una configurazione protologica secondo la quale una causa attiva agisce su un oggetto passivo, inanimato e informe, conferendogli movimento, forma e animazione. La causa attiva è configurata come Nous (τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστίν): essa agisce sul modello di un'intelligenza universale della quale viene rafforzata la trascendenza assoluta. Il Nous che esercita la sua attività sull'elemento passivo è infatti superiore alla virtù, alla scienza, al bene e al bello (κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν). Grazie alla sua azione, l'elemento passivo subisce un cambiamento (μετέβαλεν): da una condizione privativa (ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ) passa allo statuto di opera compiuta, perfetta (εἰς τὸ τελειότατον ἔργον) e in questo modo diventa κόσμον.

Anche in questo caso Filone dialoga implicitamente con categorie e modelli teorici di riferimento, intessendoli con libertà per riconfigurarli quali spettatori del commento biblico. Il binomio δραστήριον αἴτιον / τὸ δὲ παθητόν³⁷⁵ e il genitivo nell'espressione ὁ τῶν ὅλων νοῦς³⁷⁶ rimanderebbero al linguaggio e alla protologia della Stoa³⁷⁷. Filone

³⁷⁴ Cfr. TRABATTONI, *Philo*, De opificio mundi, 7-12 cit., p. 118.

³⁷⁵ D. Runia osserva come in questo binomio in realtà vi sia un unico principio esplicitamente indicato, quello attivo corrispondente a Dio. Cfr. D.T. RUNIA, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in A. FREDE – A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden – Boston 2002, pp. 281-316, pp. 290-291.

³⁷⁶ LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?* cit., p. 21.

³⁷⁷ Cfr. SVF III 443. Cfr. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence* cit., pp. 135-165; si veda inoltre D. Runia in PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos* cit., p. 115.

tuttavia respinge la configurazione materiale dei principi propria del Portico. La causa attiva è infatti configurata come νοῦς trascendente, con implicito riferimento alla *Metafisica* aristotelica o ad espressioni prossime quali ARISTOT. *De an.* 430a 10-15. La trascendenza di tale Nous è sottolineata richiamando elementi platonici: la causa divina è migliore e superiore al bene, al bello, alla scienza e alla virtù, elenco nel quale non è difficile riconoscere i principi ultimi dei principali dialoghi platonici. È probabile che in questa sottolineatura Filone stia introducendo l'idea che l'intelligenza creatrice divina sia ulteriore e precedente rispetto alla sfera degli intelligibili, discostandosi così anche dal modello teorico del *Timeo* dove il demiurgo è pur sempre sottoposto all'"autorità" dei modelli³⁷⁸. Al cuore di questa protologia vi è dunque un gioco di tensioni e di rielaborazione incrociata tra i termini delle principali dottrine filosofiche, con un'accentuazione della trascendenza del Principio attivo rispetto a categorie più tipiche di un pensiero dell'immanenza³⁷⁹.

In questi passaggi, inoltre, compare uno dei termini chiave di questa disamina: μεταβάλλω, il verbo del cambiamento. Commentando il racconto dell'origine, Filone lega già da subito la γένεσις al cambiamento, ma in senso positivo: Dio, in quanto causa attiva, opera una trasformazione della materia informe, inerte e disordinata³⁸⁰ da una condizione privativa e potenziale³⁸¹ verso uno stato compiuto. In questo caso, dunque, il verbo assume valore positivo: il cambiamento che è all'origine e che corrisponde all'atto creativo è altrove descritto anche come conferimento di ordine (τάξις)³⁸², sul modello dell'azione demiurgica del *Timeo*³⁸³, immagine ripresa dallo stesso Aristobulo³⁸⁴. Il κόσμος³⁸⁵ (*Opif.* 9) è il

³⁷⁸ In questo concordo con le osservazioni di F. Trabattoni (TRABATTONI, *Philo*, De opificio mundi, 7-12 cit., p. 120). Peraltro Filone usa espressioni simili (ἀγαθοῦ κρείττον) anche in altri contesti dove esplicitamente identifica Dio con l'Essere e ne sottolinea la trascendenza assoluta: cfr. PHIL. ALEX. *Contempl.* 2-3, *Praem.* 39-40.

³⁷⁹ M. Niehoff, riprendendo D. Runia, sottolinea come Filone rielabori la terminologia stoico-aristotelica senza sposare le due metafisiche dalle quali tali categorie sono estratte, bensì adottando un globale approccio platonico, che egli peraltro esplicita nei paragrafi successivi (*Opif.* 12). La causa attiva è infatti caratterizzata in senso trascendente e all'oggetto passivo sono attribuite modalità descrittive presenti nel *Timeo* platonico. Cfr. M. NIEHOFF, *Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics*, in D. BRAKKE, A.C. JACOBSEN, J. ULRICH (eds.), *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, Frankfurt am Main 2006, pp. 35-55, p. 51. La studiosa, tuttavia, più recentemente ha proposto un'interpretazione diversa, che sarà presa in considerazione più avanti (Cfr. M.R. NIEHOFF, *The Emergence of Monotheistic Creation Theology in Hellenistic Judaism*, in L. JENOTT and S.K. GRIBETZ (eds.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen 2013, pp. 85-106, in particolare pp. 94-106).

³⁸⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 21-22: il cosmo non ancora creato era un'entità priva di ordine e ricolma di disarmonia e disomogeneità. Subì un mutamento verso le cose migliori e accolse in sé ordine, qualità, vitalità, omogeneità, armonia, concordanza.

³⁸¹ Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit., pp. 140-144.

³⁸² Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 22, *Aet.* 40, 75, 106.

³⁸³ Cfr. PLAT. *Tim.* 30a.

³⁸⁴ Cfr. ARISTOB. fr. 5 Holladay.

risultato di quest'azione divina, è opera compiuta (τελειότατον ἔργον) e dunque reca traccia dell'agire di Dio. Questo cambiamento agito dalla causa attiva o Nous è inoltre descritto come conferimento di movimento: la causa passiva viene messa in moto (κινήθην ὑπὸ τοῦ νοῦ). Cambiamento e movimento sono originariamente i caratteri di quella trasformazione che caratterizza la γένεσις e che già da subito si configurano come aspetti differenzianti rispetto al Nous trascendente o causa attiva, ossia a Dio, il quale ne è l'attore assoluto.

Il movimento ha qui un valore non secondario, soprattutto rispetto alle precisazioni che Filone farà qualche paragrafo più avanti e che hanno a che vedere con i preamboli ontologici presupposti nella cosmogonia platonica del *Timeo*. Secondo A. Bos questa teoria dei due principi apparirebbe chiaramente come “*un-Platonic*”³⁸⁶ e piuttosto aristotelizzante: lo Stagirita sottolineava infatti in Platone la mancanza di una causa efficiente e lo accusava di non aver spiegato affatto la causa del movimento e del cambiamento³⁸⁷.

F. Calabi³⁸⁸ ha evidenziato, a tal proposito, come Filone trovi in Aristotele il modello per capire come il Dio immobile e immutabile agisca creando il mondo mutevole: l'attività mediatrice del Logos consentirebbe, tramite la distinzione aristotelica³⁸⁹ tra idee in potenza, interne all'anima noetica e corrispondenti al progetto noetico dell'architetto divino filoniano, e idee in atto, esterne all'anima noetica e corrispondenti al mondo delle idee nell'Alessandrino, di pensare come l'attività divina produca il mondo secondo il modello noetico. Per Calabi in Filone non vi è distinzione tra Nous trascendente, Logos divino e mondo noetico, bensì essi sono collocati all'interno della natura divina semplice e trascendente. Tuttavia la studiosa evidenzia giustamente il nucleo problematico centrale, richiamando alcuni passaggi del *De mutatione nominum* per mostrare dove risieda la soluzione filoniana alla causalità motrice ed efficiente di Dio:

ὁ μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἐστὼς κινεῖ τὴν
σύμπασαν στάσιν, οὐ διὰ τῶν
σκελῶν—οὐ γὰρ ἀνθρωπόμορφος—,

[Abramo aveva intuito che] Dio, pur
rimanendo stabile nello stesso luogo,
muove tutta la compagine del cosmo,

³⁸⁵ In questo caso il termine κόσμος veicola il pieno valore positivo del prodotto della creazione, il mondo, come opera divina, capace di manifestare l'impronta del creatore. Sul valore positivo del termine si veda ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World* cit., pp. 74-102. L'autore fa emergere inoltre il contrasto tra la designazione positiva del mondo come κόσμος e quella negativa della γένεσις (pp. 100-101): l'ambivalenza di fondo che Filone mostra su questo aspetto verrà presa in considerazione più approfonditamente nel seguito dell'analisi.

³⁸⁶ BOS, *Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and the Likeness of Aristotle* cit., p. 72.

³⁸⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9 991a 11, Λ 10 1075b 34-37.

³⁸⁸ F. CALABI, *God's acting, man's acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, pp. 9-16.

³⁸⁹ Cfr. ARISTOT. *De an.* 429a 28.

ἀλλὰ τὴν ἄτρεπτον καὶ ἀμετάβλητον
ἐμφαίνουσιν.

non con un moto delle gambe –
perché non ha forma umana – ma
mostrando la [sua] natura inalterabile
e immutabile³⁹⁰.

La terminologia qui usata per descrivere Dio è quella già evidenziata in correlazione all'Essere: ἐστὼς, ἄτρεπτον, ἀμετάβλητον. Dio muove il mondo mostrandosi immutabile. Come osserva Calabi, la soluzione sembra reminiscente del Motore Immobile aristotelico e tuttavia essa è posta su tutt'altro piano³⁹¹: il tipo di causalità che Filone prospetta tra creatore e creatura è affatto differente da quella prospettata nella *Metafisica*. A mio avviso qui risiede il cuore del problema metafisico che si sta cercando di sviscerare: la soluzione si pone su un altro piano poiché vi è una chiara spaccatura, di natura ontologica, oppositiva, tra Dio immutabile e movimento del mondo generato ed essa rimane una tensione irrisolta. Nel punto originario della γένεσις il Dio immutabile origina delle creature mutevoli, dando avvio all'altro da sé: il cambiamento. La γένεσις funge da spartiacque ontologico: Dio stesso è origine, ma origina qualcosa che gli è completamente estraneo e opposto. Del resto, come nota D. Runia, il ricorso alla polarità causa attiva / passiva non elimina la natura oppositiva dei due principi, che invece nella Stoa erano complementari³⁹². Vi è una questione ontologica più profonda della stessa necessità di mostrare che Dio è causa (ὁ αἴτιος, τὸ αἴτιον)³⁹³ e causa attiva (δραστήριον)³⁹⁴, capace di potenza creatrice e di governo assoluto sul mondo, fin nell'origine. In questo brano emerge chiaramente la contraddizione e, più profondamente, il paradosso che investe Dio e il mondo: Dio ne è origine separata e il cambiamento del mondo non fa che mostrare la natura immutabile di Dio, attraverso la sua alterità e trascendenza. Il movimento non è spiegato secondo una causalità efficiente, motrice o finale, bensì a partire da una differenza di tipo ontologico: il cambiamento è problematico, è segno della distanza da Dio. Il ricorso alla dottrina della δύναμις, che ha radici in ambito aristotelico, come si è cercato di mostrare, non fa che amplificare questo paradosso: le Potenze divine manifestano attraverso la sfera agente esattamente la trascendenza e l'immutabilità di Dio. La

³⁹⁰ PHIL. ALEX. *Mutat.* 54-56 (trad. it. mia).

³⁹¹ CALABI, *God's acting, man's acting* cit., p. 15.

³⁹² Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit., p. 104.

³⁹³ Si veda *ivi*, pp. 103-107.

³⁹⁴ Secondo F. Trabattoni il ricorso a questo termine piuttosto desueto nella letteratura filosofica sarebbe motivato dalla volontà di Filone di sottolineare, in questi primi paragrafi del *De Opificio*, il forte potere creativo che Dio ha sul mondo. Questa sottolineatura, il ricorso alla terminologia stoica e al modello causa attiva / passiva andrebbero nella direzione di un rafforzamento dell'attività del demiurgo, che nel *Timeo* è ancora sottoposto ai modelli eidetici e, invece, nella filosofia mosaica diventa attore assoluto della creazione. Cfr. TRABATTONI, *Philo, De opificio mundi, 7-12* cit., p. 120

problematica si sposta dal regime della causalità e in particolare della causalità motrice e della “fisica” del movimento, su tutt’altro piano: il livello ontologico del divenire e dell’immutabilità, livello originario testimoniato dall’evento in cui il Dio stabile origina il mondo mobile.

Oltre al ruolo attivo e originante di Dio rispetto al mondo, Filone sottolinea marcatamente anche il suo ruolo provvidente. Quanto è errata la posizione di chi considera il mondo ingenerato, altrettanto lo è quella di chi lo suppone in uno stato di anarchia e autonomia. Secondo l’Alessandrino, inoltre, i due aspetti sono intimamente collegati: assegnare al mondo uno statuto in-originato (ἀγένητος) significa eliminare al tempo stesso la necessità fondativa della tutela divina (πρόνοια). Un cosmo senza origine è un cosmo autosufficiente, invece un cosmo generato è strutturalmente dipendente e viene mantenuto grazie all’azione provvidente di ciò che lo ha generato. La ragione induce dunque a valutare che un mondo non autosufficiente abbia necessità di un supporto esterno e che il padre e autore di tutto ciò che fu generato si prenda anche cura (ἐπιμελέομαι) di esso (τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν). Ciò implica inoltre che Dio, essendo causa dell’origine del mondo, ne sia anche coinvolto nella cura. Origine e cura dunque sono strettamente legati: negare l’una implica, per Filone, negare l’altra. Ma entrambe portano con sé il paradosso: come può un Dio trascendente e immutabile avere cura di un mondo mutevole? Come può il mondo dipendere ed essere originato da una causa strutturalmente altra da sé?

In questo sta esattamente il punto cruciale: a questo punto dell’esposizione, infatti, Filone chiarifica gli aspetti più peculiari della teoria cosmologica che attribuisce a Mosè e introduce una distinzione basilare servendosi di categorie squisitamente platoniche e dei passaggi introduttivi del *Timeo*. L’autore formula infatti l’argomento di una diversità-estraneità (ἀλλοτριώσις) tra ciò che è visibile (ὄρατόν) e ciò che è ingenerato (ἀγένητον). Alla base dell’argomentazione vi è dunque una diversità tra ciò che è visibile e ciò che non ha generazione, che è in-originato. Seguendo Filone, è necessario affermare che ciò che è visibile sia anche generato. La spiegazione che l’autore dà di questa ἀλλοτριώσις allarga lo spettro dei concetti: il sensibile (τὸ αἰσθητόν), categoria più ampia che contiene il visibile (τὸ ὄρατόν), sottosta alla genesi e ai cambiamenti (ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς) e non è mai, non permane, nelle stesse condizioni (οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν). Seguendo l’ampliamento di tale ἀλλοτριώσις, vediamo svilupparsi una polarità di caratteri³⁹⁵:

³⁹⁵ Sono aggiunti in corsivo i termini speculari non presenti nel testo filoniano.

il visibile ὄρατόν	l'invisibile ἀόρατον
il sensibile αἰσθητόν	l'intelligibile νοητόν
genesis γένεσις	l'ingenerato ἀγένητον
cambiamento μεταβολή	assenza di cambiamento ἀμεταβλησία
non essere mai nello stesso modo	essere sempre nello stesso modo
οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν	
temporalità	eternità αἰδιότης

Ciò che è visibile e sensibile è anche mutevole, dunque, ha un'origine. Tutto ciò risulta differente da quanto è invece intelligibile, stabile nelle stesse condizioni, privo di mutamento, eterno e ingenerato. Nello sviluppo argomentativo filoniano è chiaro che il primo set di caratteri viene associato al cosmo in quanto generato, mentre l'altro set speculare di caratteri, soprattutto per via privativa, andrà associato a Dio in quanto causa prima della generazione del cosmo. Ma, e questo è il punto cruciale, questo secondo set di caratteri verrà anche associato all'essenza del divino in quanto tale, con una sovrapposizione tra la necessità logica legata alla generazione (ciò che genera è differente da quanto viene generato e diviene) e l'identità sul piano ontologico (immutabile e mutevole, stabile e instabile).

Questo set di polarità, inoltre, non deriva specificamente dal dettato biblico della *Septuaginta*, dove peraltro il termine ἀόρατος è molto raro e non è associato a Dio³⁹⁶. Un referente biblico possibile per Filone è la traduzione greca di *Gen. 1,2* dove la terra nella condizione dell'in principio è definita invisibile e informe (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) prima che avvenga la creazione. Nell'argomentazione filoniana tuttavia è palese e prevale l'influsso dei passi iniziali del *Timeo* platonico. È necessario riesaminare questi passaggi testuali per capire quale sia stata la portata dell'esegesi selettiva dell'Alessandrino.

*Timeo*³⁹⁷ introduce il discorso partendo dalla domanda di fondo: comprendere se il cosmo sia generato o meno (ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν). Si tratta della stessa cornice teorica del

³⁹⁶ Cfr. W. MICHAELIS, s.v. ὄρατός, ἀόρατος, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel – G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, vol. VIII, Brescia 1972, c. 1035.

Nella *Septuaginta* i due termini sono quanto mai rari; ἀόρατος in particolare compare 3 volte, di queste una è traduzione di *tōhū* in *Gen. 1,2* (reso altrove in modi molto diversi). In alcun passo Dio è detto ἀόρατος.

In Filone invece ἀόρατος ricorre più di 100 volte, ha chiara derivazione platonica e viene usato come attributo del νοῦς (cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 69, *Migr.* 51, *Abr.* 73, *Spec.* I 18, *Contempl.* 78), ma soprattutto riferito a Dio, come qualificazione della sua φύσις (cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 206, *Her.* 115), tanto che l'espressione ὁ ἀόρατος coincide con Dio stesso (cfr. PHIL. ALEX. *Decal.* 120, *Sacrif.* 133).

M. Niehoff ha osservato come già la *Septuaginta* tradurrebbe in termini platonici il racconto della genesi del cosmo. In *Gen. 1,2* la terra è infatti definita ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, termini che M. Rösel ha dimostrato avere portata platonica: l'uno riferentesi al mondo ideale, l'altro alla materia primordiale. I Settanta suggerirebbero così che Dio, quando ebbe a che fare con la creazione del mondo, abbia avuto a che fare con la sfera dell'intelligibile e poi con quella materiale-sensibile (cfr. NIEHOFF, *The Emergence of Monotheistic Creation Theology* cit., p. 90).

³⁹⁷ Cfr. PLAT. *Tim.* 27c-28c (trad. it. Di G. Reale in PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano 2003, p. 83).

brano di Filone. Timeo inizia a rispondere affermando la necessità di distinguere (διαιρέω) tra ciò che non ha generazione (γένεσιν οὐκ ἔχον) e ciò che è generato e diviene (i due significati si sovrappongono) (τὸ γινόμενον). Ciò che non ha generazione è ciò che è sempre (τὸ ὄν ἀεί), ciò che diviene non è mai (ὄν δὲ οὐδέποτε). Qui è già introdotto un discrimine di tipo ontologico: ciò che ha una genesi, diviene sempre, è il diveniente, e non è mai. Ciò significa, per Timeo, che l'essere (τὸ ὄν) si contrappone a ciò che diviene (τὸ γινόμενον).

Un secondo criterio è successivamente introdotto, questa volta si tratta di un criterio epistemologico: ciò che è sempre, è sempre nelle stesse condizioni (ἀεί κατὰ ταῦτα ὄν), dunque può essere conosciuto mediante il λόγος e produce conoscenza intelligibile (νόησις). Ciò che invece diviene (τὸ γινόμενον), nasce e perisce (γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον), è conoscibile attraverso la sensazione priva di λόγος (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου) e rientra nell'ambito della δόξα.

Proseguendo nell'argomentazione, una volta posti questi preamboli e fatte le dovute distinzioni, risulta chiaro, secondo il discorso di Timeo, che il cosmo abbia una genesi: esso infatti è visibile, tangibile e ha un corpo (ὄρατὸς, ἀπτὸς καὶ σῶμα ἔχων); ma tutti questi fattori cadono sotto il dominio della sensazione (πάντα αἰσθητά), e le cose sensibili, frutto di opinione mediante la sensazione (criterio epistemologico), sono divenienti e generate (criterio ontologico) (γινόμενα καὶ γεννητά). Più avanti Timeo introdurrà la necessità che il mondo sensibile sia conforme a un modello, il quale sarà necessariamente intelligibile ed eterno (τὸ αἰδίον) e configurerà la cosmogenesi come interazione tra dei paradigmi incorporei e gli enti sensibili attraverso la mediazione di un demiurgo.

È mia impressione che Filone, nella sua argomentazione, proponga una sintesi dei concetti platonici, ma collocandoli in una cornice nuova, diversa. Filone crea una polarità di categorie e la sovrappone all'alterità di base che ha di fronte commentando il testo biblico: quella tra il mondo e Dio³⁹⁸, inteso come entità unica, trascendente e configurata in senso "soggettivo", com'è proprio del monoteismo ebraico. Filone trasporta l'ἀλλοτρίωσις ontologica del *Timeo* tra essere e divenire, finalizzata alla distinzione tra idee e sensibili, al

³⁹⁸ D. Runia sottolinea come nel contesto introduttivo del *De Opificio* Filone non abbia ancora esplicitato la sua teoria della generazione di un cosmo intelligibile, modello di quello sensibile. Dunque le categorie di "ingenerato" e "invisibile" sono da considerare come attribuite da Filone direttamente a Dio e non alle idee. In questi paragrafi iniziali, peraltro, l'autore sta affrontando in linea generale il modello di rapporto tra Dio e cosmo adottato secondo lui da Mosè nel racconto biblico. Come ho già avuto modo di esplicitare, concordo con queste precisazioni. Cfr. PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses* cit., p. 120. Va inoltre osservato, a supporto di tale interpretazione, che subito dopo aver introdotto queste categorie platoniche (PHIL. ALEX. *Opif.* 12), Filone precisa che Mosè descrivendo la genesi ha parlato correttamente di Dio (τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας): nella generazione del mondo viene chiarificata la natura di Dio e i due referenti del racconto sono precisamente Dio e il mondo originato.

cuore della relazione fondamentale inscritta nel racconto e nell'evento della γένεσις: quella tra origine e originato. Platone opera delle distinzioni concettuali dapprima sul piano ontologico, poi su quello epistemologico: di fondo queste distinzioni mirano a separare la mutevolezza dei fenomeni dalla staticità delle forme, loro cause e loro modelli, secondo un'istanza di tipo epistemologico e mantenendo un essenziale legame iconico tra i due. Inoltre questa distinzione porterà a una configurazione cosmologica differente da quella filoniana, cioè tripartita, dove il demiurgo, tra l'altro, è diverso dalla divinità biblica perché sottomesso alla necessità della χόρα e al rispetto delle forme, che egli trova già "disponibili".

Dunque Filone, in qualche modo, carica di una nuova valenza l'opposizione tra divenire e immutabilità, riferendola al rapporto tra Dio e mondo così com'è configurato dall'evento della genesi e dal libro intitolato "Γένεσις". Assunto inoltre un rafforzamento della trascendenza divina rispetto al cosmo, come si è dimostrato, è chiaro che la polarità dei caratteri esposti acquista una valenza oppositiva ed è associata ad un'alterità radicale.

In coda a queste osservazioni si possono formulare due ulteriori sottolineature. In primo luogo è emerso come, di fronte al racconto della Γένεσις, Filone proietti la spaccatura tra l'essere che è stabile e ciò che è originato e mutevole: a partire da questa ἀλλοτρίωσις, la γένεσις, intesa come statuto del mondo portato a compimento, è già associata al cambiamento (μεταβολή), al non essere stabile, al non permanere nelle stesse condizioni. Dall'altro lato dell'origine, Dio si conferma nella sua identità più peculiare come l'Essere, caratterizzato ontologicamente dalla permanenza, dalla stabilità e dalla differenza rispetto al cambiamento.

In secondo luogo va precisato che nel seguito del *De Opificio* Filone, per mediare tra i due poli ontologici di Dio e del mondo, riprenderà dal *Timeo* la struttura della mediazione demiurgica, inserendo in Dio la proiezione del cosmo noetico, sede dei modelli intelligibili, come Logos divino. Filone ripropone dunque la struttura paradigmatica del *Timeo*, creando un nuovo modello: egli preserva la centralità attiva e la trascendenza assoluta dell'attore divino, creando però una mediazione tra Dio e mondo attraverso il modello *nous-noesis-noeton*. Il modello intelligibile del mondo sensibile diventa Logos divino: esso è legato a doppio filo da una relazione iconica da una parte verso Dio e dall'altra verso il mondo. Nasce così un gioco di riflessi tra Dio – Logos – mondo sensibile, che però non assorbe l'alterità radicale creata dalla genesi: Dio è immutabile e il mondo è altro perché segnato dal cambiamento e dall'origine. Inoltre va sottolineato come Filone descriva la natura dell'atto creativo divino non più solo come un "parlare" e un

“fare”, verbi del racconto biblico, ma anche come essenzialmente un “pensare”, l’unica attività dissociabile dalla corporeità e dalla sensibilità e dunque ascrivibile a Dio per eccellenza. Il Logos assorbe questa attività divina, al pari delle Potenze, e in questo modo le idee diventano oggetto d’attività, al pari degli enti sensibili. Al contempo Filone scarta l’ipotesi di concepire l’attività noetica divina come auto-contemplazione, secondo quell’inversione autoriflessiva che caratterizza la soluzione aristotelica³⁹⁹. L’attività noetica in Dio è attività creativa, associata alla genesi.

Filone, com’è noto, introduce così nella storia del pensiero l’idea che i modelli intelligibili siano presenti nel Logos divino. Così facendo, duplica la sfera dell’intelligibile, ospitandovi Dio e il Logos, nel quale sussiste il cosmo noetico. Tuttavia la trascendenza di Dio in quanto Principio primo anche del mondo noetico è salvaguardata e, anzi, notevolmente sottolineata. La concezione filoniana del tempo ne è una prova lampante, come ha dimostrato M.G. Crepaldi⁴⁰⁰: Dio rimane escluso completamente dalla temporalità e Filone gli assegna la dimensione dell’αἰών, là dove il mondo è caratterizzato dal χρόνος e il mondo intelligibile dall’eterna durata. Questo motiva anche le considerazioni di Filone sull’ἀρχή cui si riferisce *Gen.* 1,1: Dio non crea in un principio inteso come inizio temporale. Il tempo infatti è conseguente al movimento del cosmo: dunque ha inizio col cosmo sensibile e non può precederlo. La posizione di Filone, secondo D. Runia, è compatibile sia con una concezione di *creatio simultanea* (che prevede un inizio non *nel* tempo ma *del* tempo), sia con una *creatio aeterna* (che esprime una temporalmente infinita dipendenza ontologica del cosmo da Dio). Egli intende il principio della genesi sia in senso protologico che ontologico⁴⁰¹. Quello che interessa è l’intimo legame tra movimento del cosmo e tempo, da una parte, è immobilità ed eternità del Dio trascendente, dall’altra.

Anche i modelli intelligibili mantengono l’immutabilità loro assegnata dal *Timeo*. Tuttavia Dio rimane distinto dal mondo sia intelligibile che sensibile, assorbendo in modo assoluto i caratteri delle idee (eternità, stabilità, priorità ontologica) e proiettando le idee al di là del valico della γένεσις. Questo è l’aspetto straordinario e paradossale della soluzione alla quale approda Filone: il fattore della genesi del cosmo, centrale nel racconto biblico, separa Dio nella sua trascendenza totale al di là della generazione sia del cosmo noetico, sia del mondo degli enti mutevoli. Dio viene poi identificato con l’Essere, contrapposto a quanto risulta dalla γένεσις, proprio in quanto ne è causa. Egli diventa pertanto

³⁹⁹ Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit., p. 440.

⁴⁰⁰ M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Padova 1985.

⁴⁰¹ RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit., p. 428.

essenzialmente in-originato, dunque immutabile. Il mondo invece si struttura essenzialmente come oggetto di quella stessa generazione che lo separa da Dio. Tra trascendenza e generazione rimane una tensione irrisolta: la γένεσις, nella quale Dio è coinvolto come creatore e contemporaneamente separato in quanto Essere⁴⁰², nella quale il mondo si produce come altro mutevole da Dio ma anche come suo artefatto, costituisce il paradosso che sta al cuore del sistema filoniano.

Il modello paradigmatico del mondo sensibile, concepito da Filone come Logos divino, rimane altro da Dio e oggetto di generazione, seppure in una modalità differente da quella del mondo sensibile. La separazione tra Dio e mondo (sia intelligibile che sensibile) non corre sul crinale della separazione tra eternità e tempo, poiché anche le idee sono eternamente durevoli. Ciò che differenzia radicalmente Dio dal mondo (noetico e sensibile) è certamente il criterio della semplicità assoluta, più volte portato al centro dell'attenzione da F. Calabi, ma anche quello della condizione in-originata e di pienezza ontologica. È quest'ultimo criterio che si cerca qui di assumere come fondante e originale a livello metafisico. Filone inoltre specifica in più punti che Dio, in quanto Essere, risulta ulteriore anche rispetto alla sua unità, espressa dal concetto pitagorico di Monade.

In conclusione, rispetto al processo della genesi, il modello stoico forniva un buon paradigma in grado di sottolineare la potenza attiva di Dio, ma Filone rifiutava l'immanentismo e la commistione della causa attiva col mondo generato. Il modello teorico platonico fornito dal *Timeo* costituiva invece in definitiva un perfetto modello teologico, in grado di assegnare a Dio la sua eterna staticità e trascendenza, nonché la sua alterità ontologica rispetto al mondo, grazie ad alcune premesse di carattere metafisico che Filone assume *in toto*.

1.3 Cambiamento e fatica: la debolezza del mondo sensibile

Un'analisi lessicale del termine γένεσις nel *corpus* filoniano permette, come ha accuratamente dimostrato C.A. Anderson⁴⁰³, di riscontrare il portato semantico e teoretico che vi assegna l'Alessandrino. Filone usa questo sostantivo sia per indicare il processo della generazione e, in questo caso, il valore di γένεσις è neutro e diventa positivo se il soggetto del processo è Dio; sia per indicare il prodotto della creazione e, in questo caso,

⁴⁰² Mi sembra calzante l'osservazione di D. Runia (*ivi*, p. 444): Dio è e non è allo stesso tempo sollevato al di sopra della sua funzione creatrice e della creazione stessa. Rispetto al paradosso che coinvolge trascendenza divina e funzione creatrice, Filone sembra attirare l'attenzione sul problema, senza volerlo risolvere.

⁴⁰³ Cfr. ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World* cit., pp. 50-73. Si veda inoltre l'appendice dedicata alla ricognizione di tutti i testi nei quali il termine γένεσις viene usato, con annessa valutazione che l'autore ne dà (pp. 202-207).

esso esprime una tensione polarizzata: può indicare la positività del mondo generato come frutto della bontà divina, ma anche la profonda alienazione delle creature rispetto al loro creatore. Tra questi due poli, risulta prevalere quello negativo: in particolare, osserva Anderson, γένεσις non coincide del tutto col concetto di “mondo sensibile”, bensì con gli aspetti del mondo generato che simboleggiano un’opposizione a Dio e un ostacolo alla sua ricerca⁴⁰⁴.

La connessione tra γένεσις e mutevolezza può rendere conto di questa polarizzazione negativa: quando Filone usa “γένεσις”, secondo Anderson, sta concettualizzando il mondo sensibile primariamente in accordo con l’idea di flusso, di alterazione e di divenire⁴⁰⁵. Il punto di contrasto e di distanziamento tra Dio e mondo nei vari contesti nei quali Filone ricorre al concetto di γένεσις sembra rappresentato dal cambiamento⁴⁰⁶.

Il termine μεταβολή, in *Opif.* 12 associato a γένεσις e allo statuto diveniente del mondo sensibile (πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτ’ ὄν), ricorre 115 volte nel *corpus* filoniano⁴⁰⁷: si tratta di un termine che ha una discreta presenza nel lessico di Filone e che può fungere, assieme ad altri termini affini come τροπή, da indicatore specifico della sua concezione del cambiamento.

Per quanto riguarda i vari usi contestuali del termine μεταβολή, è possibile osservare come Filone faccia ricorso a questo concetto soprattutto in collegamento alla sfera antropologica e relativa all’esistenza umana. In un numero meno consistente di casi, tuttavia, μεταβολή è usato anche nella sfera cosmologica, per descrivere le modalità caratteristiche dei fenomeni fisici e dei corpi. Il cambiamento appartiene alla natura delle piante, segnata dal ritmo delle stagioni (*Deus* 38) e sottoposta ad esso per necessità (*Deus* 48). Esso caratterizza l’ordinamento della terra e segna le trasformazioni dei frutti in grandezza e varietà (*Opif.* 41). Le stagioni stesse si alternano in base a mutamenti suscitati dall’azione dei pianeti sulla terra (*Opif.* 113). Infine movimento e cambiamento sono caratteristiche proprie della natura dei corpi, che la sensibilità rende percepibili all’intelletto (*Cher.* 62).

Più interessanti sono gli usi di μεταβολή in contesti nei quali Filone esprime una valutazione sulla natura del mondo sensibile o ne chiarifica la portata metafisica: è il caso di *Cher.* 87-90, dove l’Alessandrino stabilisce un legame strutturale tra mutamento, fatica e debolezza del mondo sensibile ancora una volta in maniera differente e contrapposta all’attività di Dio, per essenza priva di fatica.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 60.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 64.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 57.

⁴⁰⁷ Cfr. P. BORGES, K. FUGLSETH, R. SKARSTEN (eds.), *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden 1999, p. 220.

[...] και διὰ τοῦτο και τὸ „σάββατον“—ἐρμηνεύεται δ’ ἀνάπαυσις—,θεοῦ“ φησιν εἶναι Μουσεῖς πολλαχῶς τῆς νομοθεσίας (Ex. 20,10 al.), οὐχὶ ἀνθρώπων, ἀπτόμενος φυσιολογίας ἀναγκαίας— τὸ γὰρ ἐν τοῖς οὐσίῳ ἀναπαυόμενον, | εἰ δεῖ τάληθές εἰπεῖν, ἐν ἐστὶν ὁ θεός—, ἀνάπαυλαν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶν, ἐπειδὴ φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὄλων αἴτιον παῦλαν οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνέργειαν• ἥλιον μὲν γὰρ και σελήνην και τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε και κόσμον, ἅτε και οὐκ ὄντα αὐτεξούσια και κινούμενα και φερόμενα συνεχῶς, θέμις εἰπεῖν κακοπαθεῖν• και τοῦ καμάτου μαρτύριον ἐναργέστατον αἰ ἐτήσιοι ὥραι• τὰ τε γὰρ συνεκτικώτατα τῶν ἐν οὐρανῶ τὰς κινήσεις ἐναλλάττει, τοτὲ μὲν βορείους τοτὲ δὲ νοτίους τοτὲ δὲ ἀλλοίως ποιούμενα τὰς περιφοράς, ὅ τε ἀῆρ ἀλεινόμενος και ψυχόμενος και πάσας τροπὰς τρεπόμενος ἐκ τῶν ἰδίων παθημάτων ἐλέγχεται κάμων, ἐπεὶ τὸ συνεκτικώτατον μεταβολῆς αἴτιον κάματος• εὐῆθες δ’ ἐστὶ περὶ τῶν χερσαίων ἢ καθ’ ὕδατος μακρηγορεῖν τὰς καθόλου και κατὰ μέρη τροπὰς αὐτῶν ἐπὶ μήκιστον διεξιόντα• ταῦτα γὰρ πολὺ πλείω τῶν μεταρσίων κατὰ τὸ εἶκος ἀσθένειαν ἐνδέχεται, ἅτε πλείστον μετέχοντα τῆς ὑστάτης και γεώδους οὐσίας. ἐπειδὴ τοίνυν τὰ μὲν τρεπόμενα καμάτω πέφυκε μεταβάλλειν, ἄτρεπτος δὲ και ἀμετάβλητος ὁ θεός, ἀκμῆς ἂν εἴη φύσει• τὸ δ’ ἀσθενείας ἀμέτοχον, κἂν πάντα ποιῆ, δι’ αἰῶνος ἀναπαυόμενον οὐποτε λήξει• ὥστε οἰκειότατον μόνω θεῶ τὸ ἀναπαύεσθαι.

Ed è per questo che in molti passi delle sue leggi Mosè dice che il sabato – che significa “risposo” – è di Dio, non degli uomini: egli tocca così un elemento essenziale della natura delle cose – infatti quello che tra gli esseri si riposa è uno solo, cioè Dio –, chiamando riposo non l’inattività, poiché la causa di tutte le cose è per natura attiva e non cessa mai di fare le cose più belle, ma l’attività assolutamente senza fatica, senza sofferenza, ma svolta con molta facilità.

Il sole, la luna, l’intero cielo e il cosmo, non essendo padroni di sé ed essendo mossi e trasportati continuamente, è lecito dire che soffrono. E della loro fatica la prova più chiara sono le stagioni dell’anno. Infatti i più importanti dei corpi celesti cambiano i loro movimenti, facendo le loro rivoluzioni ora verso nord, ora verso sud, ora in altre direzioni; e l’aria, riscaldandosi, raffreddandosi e subendo ogni tipo di cambiamento, per tutto quello che patisce scopre di essere stanca, poiché la causa più importante del mutamento è la fatica.

Sarebbe sciocco fare un lungo discorso sugli esseri che vivono sulla terra e nell’acqua, e fare un lunghissimo elenco dei loro movimenti generali e particolari, giacché questi vanno naturalmente incontro all’indebolimento molto di più di quelli che vivono in alto, in quanto partecipano molto di più della sostanza più bassa, quella della terra.

orbene, poiché le cose che cambiano hanno una natura tale che mutano a causa della fatica, e poiché Dio è immobile e immutabile, egli, per sua natura, non deve essere soggetto a fatica. Chi non è partecipe di debolezza, anche se fa tutte le cose, non cesserà mai, per l’eternità, di essere in riposo: così che l’essere in riposo è cosa davvero propria solo di Dio.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ PHIL. ALEX. *Cher.* 87-90 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva

L'argomento che Filone affronta è quello del sabato biblico e del riposo (ἀνάπαυσις)⁴⁰⁹ cui esso è associato. La tesi che egli espone, richiamandosi a Mosè, è che il riposo sia proprio solo della natura divina e che invece esso sia precluso all'uomo. Al fine di dimostrare questa tesi, l'Alessandrino la approfondisce sul piano della φυσιολογία, considerando il rapporto tra riposo e attività sul piano cosmologico e inerente alla natura degli enti.

Filone chiarisce subito che il riposo divino non è cessazione dell'attività (ἀνάπαυλαν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν), infatti Dio, che per eccellenza nel racconto genesiaco è colui che si riposa nel settimo giorno, non è inerte e inattivo, bensì è la causa sempre attiva, alla quale il fare inerisce per essenza⁴¹⁰. Se il riposo non è ἀπραξία, allora è un'attività particolare, priva di sofferenza, priva di fatica, svolta con facilità (ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτη ἐνέργεια). Se il riposo deve essere proprio di un Dio attivo, allora esso corrisponde a un'attività facile, priva di ostacoli.

Il cosmo, tuttavia, su questo punto è ontologicamente differente da Dio, proprio perché è caratterizzato da movimento e dal cambiamento che derivano dal suo statuto originato. I corpi celesti da una parte non avendo autonomia (οὐκ ὄντα αὐτεξούσια) ed essendo mossi e trasportati (κινούμενα καὶ φερόμενα συνεχῶς), sono caratterizzati dal soffrire (κακοπαθεῖν). È interessante vedere come Filone, distinguendo gli enti generati da Dio, assegni loro in maniera congiunta movimento, dipendenza e sofferenza. L'aria, che subisce questi movimenti e le trasformazioni che essi provocano, scopre di provare fatica. A questo punto Filone sembra invertire i termini della sua argomentazione e statuisce che la causa più importante del cambiamento (μεταβολή) è proprio la fatica (τὸ συνεκτικώτατον μεταβολῆς αἴτιον κάματος). Invertendo i termini causali, viene qui stabilito un legame strutturale tra μεταβολή e κάματος.

Passando dai corpi celesti a quelli terrestri e acquatici, Filone osserva come nel loro caso sia ancor più evidente come i movimenti che subiscono⁴¹¹ siano collegati al loro

di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005, pp. 349, 351).

⁴⁰⁹ A tal proposito si veda F. CALABI, *Le repos de Dieu chez Philon d'Alexandrie*, in S. INOWLOCKI et B. DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turhout 2011, pp. 185-204.

⁴¹⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Cher.* 77.

Aristobulo propone un'interpretazione simile del riposo divino nel settimo giorno, non come cessazione dell'attività creativa, ma come attività di mantenimento dell'ordine generato con la creazione. Cfr. ARISTOB. fr. 5 Holladay.

⁴¹¹ In questo caso viene usato τρέπω per indicare il "cambiare" nel senso di "volgere".

indebolimento (ἀσθένειαν ἐνδέχεται). L’Alessandrino individua dunque un altro strutturale collegamento tra cambiamento e debolezza (ἀσθένεια).

Le conclusioni riportano al confronto basilare tra Dio e mondo: il punto differenziante sembra coincidere col rapporto tra debolezza (ἀσθένεια) e fatica (κάματος). Poiché Dio è privo di debolezza e insieme è attivo, allora è in riposo. Gli enti generati, invece provano fatica. Ma a questo punto interviene anche la loro differenza strutturale: gli enti generati cambiano e sono soggetti al movimento, proprio in quanto soggetti alla γένεσις. Per questo Filone crea uno strano cortocircuito e pone la fatica, che differenzia l’attività di quanto è generato rispetto all’attività di Dio, come causa del cambiamento (μεταβολή), proprio solo degli enti generati. Dio invece è immobile e immutabile (ἄτρεπτος δὲ καὶ ἀμετάβλητος ὁ θεός), proprio perché è altro dalla γένεσις. Per questo non è soggetto né a fatica (κάματος), né prima ancora a debolezza (ἀσθένεια)⁴¹², dunque è in riposo eterno, sebbene sia eternamente attivo.

È chiaro che qui Filone sovrappone due piani: la differenza, sul piano ontologico, tra immutabilità e cambiamento e quella, sul piano pratico, tra attività agevole e faticosa. L’immutabilità divina è interpretata come attività priva di fatica. Il cambiamento connaturato a quanto è generato e diveniente, è interpretato come frutto della fatica (τὰ τρεπόμενα καμάτῳ πέφυκε μεταβάλλειν). Dio è immutabile, dunque privo di debolezza, ma attivo, infatti fa tutte le cose: egli riposa eternamente perché non cambia (ὁ δ’ ἀσθενείας ἀμέτοχον, κἂν πάντα ποιῇ, δι’ αἰῶνος ἀναπαυόμενον). Il mondo generato invece cambia e questo è segno della sua differenza da Dio, interpretata da Filone come strettamente legata a debolezza, sofferenza, fatica.

In questi passaggi emerge il risvolto “ateo” del cambiamento: esso segna ancora una volta la distanza e la differenza da Dio e risulta connesso alla debolezza (ἀσθένεια) degli enti generati, derivata dal loro statuto passivo e dipendente. La fatica in Filone diventa una sorta di “principio di intelligibilità del divenire”⁴¹³.

1.4 Divinità dell’artefatto: il mondo come intermediario

Il mondo generato è per Filone γένεσις: un’alterità del Dio immutabile caratterizzata dal cambiamento e, per questo, da una strutturale debolezza. Al fondo di questa distinzione agisce la più radicale differenza ontologica emersa in *Mos.* I 75 (διαφορά ὄντος καὶ μὴ

⁴¹² Sulla debolezza connaturata alle creature in rapporto alla potenza benefattrice divina si vedano PHIL. ALEX. *Opif.* 23, *Deus* 80.

⁴¹³ J.L. CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris 1996, p. 79. L’autore interpreta l’assenza di fatica in Dio come infaticabilità, associata alla dimensione festiva del sabato e alla gioia che caratterizza la vita divina.

ὄντος). Tuttavia questa alterità radicale non esaurisce la natura del cosmo e della relazione tra mondo e Dio. Inoltre il modello platonico, che permetteva a Filone di pensare la trascendenza della causa divina rispetto al mondo, non sembra l'unico che l'Alessandrino assuma come fecondo per la propria esegesi.

L'ambivalenza come cifra caratteristica della valutazione filoniana del mondo fisico, soprattutto in riferimento allo statuto etico di quest'ultimo, è la tesi centrale proposta da C.A. Anderson. Accanto ai concetti di γένεσις, γενητός, οὐσία e ὕλη, che trasmettono una valutazione globalmente negativa del mondo fisico, dal lavoro filologico e teoretico dello studioso sul *corpus* filoniano emergono anche i caratteri positivi del mondo visto attraverso i concetti di κόσμος, φύσις e νόμος φύσεως⁴¹⁴: essi veicolano, sul piano lessicale e semantico, il trapelare di Dio nella struttura del mondo.

Φύσις, da una parte, rappresenta il riflesso del governo divino interno al sistema del mondo fisico: la "natura" opera come agente divino, come strumento attraverso il quale Dio crea e governa tutte le cose. Essa è l'impronta divina vista dal lato del mondo sensibile, ha dunque statuto etico positivo e permette un accesso a Dio. In modo analogo, il κόσμος riflette una visione del mondo generato come recante in sé l'ordine impresso dall'artefice divino: esso è il prodotto migliore della migliore delle cause, con evidente riferimento a PLAT. *Tim.* 29a. L'insieme di questi concetti sottolinea il forte legame di filiazione che il mondo ha rispetto a Dio come sua origine, indicano l'artefatto a partire dalle tracce della presenza dell'artefice in esso.

È. Bréhier⁴¹⁵, in particolare, inseriva il cosmo non a caso tra gli intermediari divini, al pari delle Potenze, del Logos e del mondo noetico. Lo studioso notava come Filone criticasse i culti cosmici della sua epoca, impregnati di panteismo e di astrologia, ma non rigettasse il valore divino del cosmo: quest'ultimo è rivalutato infatti come intermediario tra uomo e Dio. L'ordine divino del cosmo permette, al pari delle Potenze, la manifestazione dell'azione divina: per questo è πόλις θεοῦ (*Somn.* II 248) ed è porta d'accesso alla conoscenza di Dio e alla relazione con lui. In questo, secondo Bréhier, Filone abbandonerebbe le questioni fisiche e metafisiche per sottolineare invece il portato religioso dell'esperienza del mondo sensibile.

L'Alessandrino d'altra parte, soprattutto per quanto riguarda il concetto di φύσις, è profondamente debitore alla Stoa. Gli Stoici avevano sottolineato più di tutti la compenetrazione tra Dio e natura e l'ordine divino del cosmo. Tra gli studiosi c'è stato

⁴¹⁴ Si veda ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World* cit., pp. 168-185 anche per i riferimenti testuali precisi.

⁴¹⁵ BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon* cit.: cfr. in particolare pp. 173-174.

infatti chi, come M. Niehoff⁴¹⁶, ha creduto vedere una vera svolta stoica filoniana e uno sposalizio con la teologia della natura del Portico, successivi ad un'iniziale fase platonica. Secondo la studiosa, che riprende l'ambiguità di Filone nella valutazione del mondo sensibile, vi sarebbe una distinzione fondamentale nella formulazione dell'identità divina e nella configurazione dello statuto della creazione tra il *Commentario allegorico* e l'*Esposizione della Legge*⁴¹⁷. Nell'uno prevarrebbe una forte centralità della trascendenza ontologica di Dio, proprio a partire da *Ex. 3,14*: in questo caso l'origine e la creazione del mondo diventano un vero problema filosofico più che un dogma, come invece sembrerebbe nelle conclusioni del *De Opificio* (*Opif.* 171). Il mondo rappresenta l'alterità di Dio e un ostacolo alla sua conoscenza: emblema ne è l'interpretazione della migrazione di Abramo, come superamento del mondo sensibile verso la conoscenza del Dio trascendente. Il racconto della genesi del cosmo ad opera di Dio è dunque un problema filosofico ed è necessario capire come il Dio trascendente abbia potuto dare origine al divenire. Nell'*Esposizione* invece, proprio a partire dal *De Opificio*, la creazione diverrebbe al contrario una chiave filosofica di fondo, assumendo centralità teoretica e venendo a costituire una vera e propria categoria basilare⁴¹⁸: a partire da essa Filone elaborerebbe la sua "teologia monoteistica della creazione". In essa il mondo generato riflette l'origine divina e viene assunta come centrale la prova cosmologica.

In questo slittamento di visioni di fondo si nasconderebbe una piega teoretica verso la teologia nella natura stoica, piega dovuta secondo Niehoff all'influsso sempre più consistente della filosofia e dell'opzione stoica degli ambienti romani. Questo doppio riferimento teorico di Filone, tra teologia della trascendenza e teologia della natura, spiegherebbe la compresenza del modello stoico e di quello platonico in *Opif.* 7-12, al cuore della teologia cosmologica filoniana e del racconto mosaico della genesi⁴¹⁹, che mostrerebbe l'oscillazione dell'Alessandrino tra il platonismo giovanile e lo stoicismo dell'età matura.

Oltre allo stoicismo filoniano, va valutata anche la presenza nell'Alessandrino di un altro importante punto di riferimento del suo tempo, ossia Aristotele. Come osserva C. Lévy⁴²⁰, infatti, sarebbe strano non trovar traccia della tradizione peripatetica in un autore del I sec.,

⁴¹⁶ NIEHOFF, *The Emergence of Monotheistic Creation Theology* cit., pp. 94-106.

⁴¹⁷ La studiosa discerne inoltre una differenza di uditorio tra le due serie di trattati: se al *Commentario allegorico*, più attento alle questioni esegetiche e ai riferimenti biblici, corrisponderebbe un'*audience* giudaica alessandrina, l'*Esposizione della Legge* invece, più libera dalle citazioni bibliche, sembrerebbe destinata ad un pubblico colto non ebreo, molto probabilmente romano. Cfr. *ivi*, pp. 85-90.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 94.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 96, n. 7.

⁴²⁰ LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre* cit.

epoca della rinascita dell'interesse per il discepolo di Platone. All'atteggiamento critico di Filone nel *De Opificio* contro i difensori della tesi di un mondo in-originato ed eterno, dietro alla quale si adombra probabilmente proprio lo Stagirita, fa da contrappunto un testo dai toni del tutto differenti, nel quale l'Alessandrino loda Aristotele, mostrando come egli rappresenti un modello di atteggiamento pio e religioso. Nel *De aeternitate mundi*⁴²¹ infatti Filone ritorna sullo statuto del cosmo e affronta, a differenza del *De Opificio* e del problema dell'origine, l'ipotesi invece che il mondo sia corruttibile e segnato da finitezza, dunque destinato a una fine.

Αριστοτέλης δὲ μήποτε' εὐσεβῶς καὶ
 ὀσίως ἐνιστάμενος ἀγένητον καὶ
 ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι,
 δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν
 τάναντία διεξιόντων, οἱ τῶν
 χειροκμητῶν οὐδὲν ᾤθησαν
 διαφέρειν τοσοῦτον ὄρατὸν θεόν,
 ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν
 πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς
 περιέχοντα πάνθειον•

In modo pio e religioso Aristotele si è opposto a quest'opinione sostenendo che il mondo è ingenerato e incorruttibile, condannando il deplorabile ateismo presente in coloro che sostengono il contrario, i quali cedettero che non vi fosse differenza tra gli oggetti modellati da mani umane e tutto questo grande dio visibile, che comprende il sole, la luna e tutto il pantheon dei pianeti e delle stelle fisse.⁴²²

L'apparente contraddizione tra il biasimo del *De Opificio* e la lode del *De Aeternitate* è stata variamente spiegata dagli studiosi: M. Niehoff, innanzi tutto, ha puntato l'attenzione sulla diversità di obiettivo polemico, di genere letterario e di uditorio tra i due trattati⁴²³. In *Opif.* l'Alessandrino è coinvolto nell'esegesi biblica, si rivolge ad un'*audience* giudaica ed è interessato a supportare la tesi di un'origine reale del mondo, per questo si oppone all'ipotesi dell'eternità ingenerata del cosmo. In *Aet.* invece il bersaglio è la tesi stoica della conflagrazione ricorrente, dunque l'ipotesi della distruttibilità del mondo. Il trattato appartiene al genere delle dispute filosofiche e mira ad un pubblico ellenizzato di non esperti biblici. In questo contesto Filone a buon gioco ricorre ad Aristotele per orientare l'argomentazione a proprio favore: lo Stagirita infatti, soprattutto nel *De caelo* che secondo Niehoff è il vero bacino argomentativo di riferimento per Filone⁴²⁴, propendeva per un'interpretazione letterale del *Timeo* platonico e abbracciava lo stesso obiettivo polemico, confutando la corruttibilità del mondo. La tesi dell'eternità del cosmo è infatti introdotta da

⁴²¹ Sull'autenticità filoniana del trattato si veda il dibattito tra M. Niehoff e K. Fulgset in BRAKKE, JACOBSEN, ULRICH (eds.), *Beyond Reception* cit., pp. 53-67, nonché le osservazioni di C. Lévy in LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?* cit., pp. 27 e ss.

⁴²² PHIL. ALEX. *Aet.* 10-11 (trad. it. mia).

⁴²³ Cfr. NIEHOFF, *Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics* cit., p. 49.

⁴²⁴ Si veda anche Lévy in LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?* cit., p. 22.

Filone attraverso un'assunzione letterale dei passaggi del *Timeo* (41c) nei quali Platone lega generazione e incorruttibilità. La lode di Aristotele gli permetteva di supportare la propria posizione, che avrebbe esplicitato nella seconda parte del trattato non pervenutaci, e che consisteva nel collegare Mosè e Platone attorno alla tesi dello statuto generato e non corruttibile del cosmo. Tale lode tuttavia non cancella la presa di distanza basilare di Filone rispetto alla cosmologia aristotelica.

Sulla stessa linea si pone F. Trabattoni⁴²⁵, che ribadisce la conciliabilità di una critica di Aristotele unita a una lode del suo atteggiamento pio: Filone riconosce l'importanza religiosa di un discorso sull'eternità del cosmo, dunque non accusa Aristotele di ateismo, sebbene sia consapevole del rischio inerente al disconoscimento dello statuto generato del cosmo stesso, il quale conduce ad un errore di valutazione circa il primato di Dio e la sua azione provvidente.

Altri aspetti interessanti emergono dalle osservazioni di C. Lévy⁴²⁶, il quale riconosce il debito filoniano verso Aristotele e la tradizione peripatetica, ma disvela anche le implicite prese di distanza dell'Alessandrino. Un punto in particolare si rivela interessante: Filone loda Aristotele per aver riconosciuto quel dio visibile (ὄρατός θεός, *Aet.* 11) che è il cosmo, affatto diverso dagli artefatti umani (τῶν χειροκμητῶν). La stessa espressione (ὄρατός <θεός>) torna in *Aet.* 20, nella fase di passaggio verso la parte del trattato nella quale Filone espone la prima sezione delle tesi della *disputatio* e dove l'Alessandrino introduce la posizione dello Stagirita a partire dal rispetto dovuto al dio visibile. Come si è visto, uno dei caratteri centrali dell'identità divina e che Filone sviluppa in maniera indipendente dalla Scrittura è proprio quello dell'invisibilità⁴²⁷: portare rispetto al “dio visibile” appare come una grande contraddizione da parte dell'esegeta alessandrino. Tuttavia, come osserva acutamente Lévy, presentare Aristotele come colui che risalta il dio visibile in una sezione introduttiva delle tesi che poi Filone avrebbe confutate, può significare proprio squalificarlo come buon teologo, ossia come teologo della trascendenza capace di riconoscere Dio in quanto invisibile, proprio come fa Platone.

Allo stesso modo Lévy rileva l'assenza di riferimenti a Dio tra le tre definizioni di κόσμος presentate in *Aet.* 4: esse possono essere ricondotte a due sistemi di definizioni, l'una derivante dal *De mundo*, l'altra dal resoconto delle posizioni stoiche fatto da Diogene Laerzio⁴²⁸. La tripartizione filoniana sembrerebbe fare eco alla tripartizione stoica, ma

⁴²⁵ Cfr. TRABATTONI, *Philo*, *De opificio mundi*, 7-12 cit., p. 122.

⁴²⁶ Cfr. LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?* cit., pp. 27 e ss.

⁴²⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 12 e *supra*, n. 41.

⁴²⁸ PS.-ARISTOT. *De mundo* 2, 391b, 9-10 ; SVF II 527 ; DIOG. LAERT. *Vitae philos.* VII 138.

privata degli aspetti legati all'immanenza; inoltre la ripresa del *De mundo* omette il riferimento a Dio lì cospicuamente presente. Ciò significa che Filone, nella descrizione del mondo, passa completamente sotto silenzio il riferimento a Dio, mostrando in controtendenza la centralità della sua trascendenza, che né gli Stoici né Aristotele avevano probabilmente sottolineato a sufficienza, là dove invece Platone ne aveva espresso la più limpida formulazione⁴²⁹.

Sia nel *De Opificio* che nel *De Aeternitate*, dunque, l'orientamento di Filone sembra andare verso la formulazione di un'assoluta trascendenza divina rispetto al cosmo, la quale ha i caratteri della distinzione platonica tra divenire ed essere. Tuttavia è chiaro allo stesso tempo come l'Alessandrino si appoggi su termini, categorie, figure di pensiero proprie della tradizione stoica e peripatetica. Pur decontestualizzando tali categorie e reinserendole in un quadro platonico, esse nondimeno testimoniano la compresenza di una "teologia della natura", incline a rispettare la natura divina del cosmo, accanto a una più profonda "teologia della trascendenza", di stampo platonico, volta a sottolineare lo sbilanciamento valoriale accordato a Dio rispetto al mondo da lui generato.

La presenza di Aristotele è significativa. Lo Stagirita negava l'intermediario eidetico, la necessità di modelli incorporei e questo ne segnava la differenza con Platone e con Filone. Tuttavia ammetteva la necessità di una causa trascendente del mondo, considerava il cosmo incorruttibile e questo lo rendeva vicino all'orientamento esegetico di Filone. Le tesi espresse nel *De caelo* permettevano inoltre all'Alessandrino di mostrare come il *Timeo* platonico andasse autorevolmente interpretato in senso letterale, come indicante una genesi reale del mondo e allo stesso tempo una sua indistruttibilità, mostrando così come il cosmo avesse una sua venerabilità.

Più a fondo, va dunque notato che la negatività del mondo come γένεσις e la sua alterità rispetto a Dio, così forti nell'esegesi filosofica filoniana, non precludono la dignità della sua fattura divina: il cosmo infatti, poiché è opera divina, è destinato a durare senza una fine e, in questa sottolineatura, Filone sembra smarcare lo statuto generato dalla necessaria corruttibilità inerente al divenire. Il *De Aeternitate* testimonia effettivamente la propensione di Filone verso la tesi dell'incorruttibilità del mondo e la lode di Aristotele per aver valorizzato questo "dio visibile".

Per Filone tuttavia questa venerabilità fa sempre segno a Dio: il mondo è strutturalmente trascendente, non chiuso in se stesso; rivela una configurazione che apre ad un'alterità.

⁴²⁹ Cfr. LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?* cit., p. 33.

Alla fine la piega ermeneutica di Filone è sempre orientata a Platone e alla trascendenza: il mondo è venerabile ed è “dio visibile” perché opera del Dio invisibile, che lo trascende. In modo analogo può essere rivista anche la presenza della Stoa in Filone, oggetto di una vera e propria conversione secondo M. Niehoff, corrispondente al passaggio dell’Alessandrino dalla centralità della trascendenza divina alla crucialità della creazione, dirottamento visibile nell’evoluzione tra *Commentario allegorico* ed *Esposizione della Legge*⁴³⁰. Innanzi tutto va notato che al cuore di un trattato dell’*Esposizione*, peraltro da alcuni considerato un’introduzione secondo il genere delle vite filosofiche al *De Opificio*⁴³¹, quale il *De vita Mosis*, persiste una chiara formulazione dell’assoluta trascendenza divina sul piano ontologico (*Mos.* I 75), espressa ancora in termini platonici. In secondo luogo, come nota C.A. Anderson, di fondo Dio è sempre chiaramente distinto dalla φύσις e ad essa trascendente, anche là dove è sottolineato il ruolo positivo di quest’ultima⁴³². Semmai il concetto di φύσις è riformulato per additare l’origine divina trascendente dell’ordinamento cosmico.

1.5 Γένεσις e ambivalenza del cosmo

La valutazione del mondo sensibile in Filone si muove tra due poli: il suo statuto originato, dunque mutevole e, d’altra parte, la sua indistruttibilità. La generazione del cosmo sembra segnare la sua radicale alterità da Dio: il cambiamento è il marchio ontologico della differenza e risulta connesso a fatica e debolezza. L’incorruttibilità, d’altra parte, e l’ordinamento cui il cosmo è sottomesso, rivelano la sua fattura divina e mostrano le tracce dell’artefice nell’artefatto, non di mano umana. Questi due poli fanno eco ad un’ambivalenza di fondo che sembra percorrere tutto il pensiero filoniano: in essa può essere colta una contraddizione irrisolta o piuttosto una chiave di unità?

A.J. Festugière⁴³³ attribuiva questa ambivalenza, presente in Filone così come nel *Corpus Hermeticum*, all’assimilazione di due correnti contrapposte rintracciabili già all’interno delle fonti platoniche. Da una parte vi sarebbe il pessimismo testimoniato da *Fedone*, *Simposio* e *Repubblica*, dove il mondo sensibile va superato in ordine a un raggiungimento

⁴³⁰ Cfr. NIEHOFF, *The Emergence of Monotheistic Creation Theology* cit., pp. 94 e ss.: secondo Niehoff nel *Commentario* prevarrebbe una forte concezione della trascendenza divina e una problematica caratterizzazione dell’alterità del mondo generato. Inversamente l’*Esposizione della Legge* proporrebbe una centralità della categoria della creazione e l’assunzione della teologia della natura dello stoicismo romano, più incline a omettere l’aspetto della conflazione.

⁴³¹ Intendendo il *De Opificio* e il *Commentario allegorico* come esposizione della “filosofia mosaica”. Cfr. A.C. GELJON, *Moses as example: the philonic background of Gregory of Nyssa’s De vita Moysis*, Leiden 2000, p. 32.

⁴³² Cfr. ANDERSON, *Philo of Alexandria’s view of the Physical World* cit., pp. 153-154.

⁴³³ Cfr. FESTUGIÈRE, *La Révélation d’Hermès* cit., pp. 589-585.

del mondo delle idee. Dall'altra parte vi sarebbe invece il *Timeo*, più ottimistico circa la possibilità della conoscenza delle idee attraverso gli enti sensibili.

C.A. Anderson⁴³⁴ assume questa ambivalenza come indicante la compresenza in Filone di due differenti vie alla relazione con Dio, gerarchicamente ordinate: vi sarebbero infatti un "higher" e un "lower approach" corrispondenti alla modalità umana di rapportarsi a Dio e allo stadio etico di tale relazione. Là dove il saggio è capace di disfarsi dei caratteri del mondo diveniente per riconoscere la trascendenza assoluta divina, l'uomo comune invece ha bisogno del mondo sensibile per riconoscere la presenza di Dio. Si spiegherebbe così la compresenza di aspetti positivi e negativi nella terminologia riferita al mondo fisico, il quale da una parte risulta ostacolo, nella sua alterità ontologica, alla conoscenza di Dio, ma d'altra parte è anche lo spazio di manifestazione di Dio stesso, il luogo nel quale agiscono le sue Potenze creatrice e sovrana. Di fondo, tuttavia, si riscontra in Filone la prevalenza di un pessimismo cosmologico motivata dalla preferenza accordata alla "via alta", ossia alla trascendenza negativa.

F. Calabi⁴³⁵ propone un'interpretazione analoga, riconoscendo in Filone un'istanza multiprospettica: i vari aspetti riguardanti il cosmo, come intermediario o come ostacolo alla conoscenza di Dio, e riguardanti il divino, come totalmente trascendente o manifesto nel cosmo, corrispondono ai differenti punti di vista di quell'ente mutevole che è l'uomo, il quale conosce soltanto una delle prospettive di accesso a Dio. Il saggio vede l'invisibilità di Dio, l'uomo comune ne riconosce le tracce derivate, attraverso una conoscenza di secondo grado mediata dalle Potenze, dal Logos, dal cosmo.

L'ambivalenza di fondo che emerge dall'analisi globale della cosmologia filoniana può essere riassunta nella polarità κόσμος / γένεσις: il mondo come κόσμος è un intermediario verso Dio e ha il suo punto chiave nell'ordine, testimonianza dell'azione divina creatrice e governatrice. Il mondo come γένεσις ha invece il suo nucleo centrale nel cambiamento ed esprime l'alterità ontologica rispetto a Dio, per questo caratterizzato come immutabile. La possibilità di una chiave di unità tra queste due polarità risiede proprio nella figura metafisica della genesi, sia come evento che come statuto ontologico del mondo. In questo senso a ragione M. Niehoff vede nella rielaborazione filosofica del racconto del Γένεσις uno dei punti di equilibrio di tutto il sistema di pensiero filoniano, ammettendo che esso sia globalmente coerente e orientato da un equilibrio pur multifocale di fondo. L'assunzione dell'interpretazione biblica dell'origine, rivisitata secondo le istanze platoniche, ha un

⁴³⁴ Cfr. ANDERSON, *Philo of Alexandria's view of the Physical World* cit., pp. 168-185.

⁴³⁵ Si veda CALABI, *God's acting, man's acting* cit.

ruolo importante in Filone e introduce il concetto di γένεσις come una vera e propria categoria filosofica. Tuttavia tale assunzione non segna per forza una conversione dell'Alessandrino da un impianto platonico verso una teologia della natura stoica: il fenomeno può essere infatti osservato da una prospettiva di unità. Nel concetto di γένεσις infatti, come si è cercato di dimostrare, coesistono due versanti: da una parte la γένεσις separa a livello ontologico Dio e il mondo e li colloca l'uno in un'identità metafisica caratterizzata eminentemente dall'assenza di mutevolezza e di relazione, l'altro nella condizione metafisica del cambiamento, visto come instabilità, debolezza e dipendenza. La γένεσις sembra investire proprio quella differenza ontologica (διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος) che Filone addita come necessaria per comprendere l'identità peculiare di Dio racchiusa nel nome "ὁ ὄν" rivelato in *Ex.* 3,14. D'altra parte allo stesso tempo l'evento della γένεσις costituisce Dio come creatore e padre, genitore provvidente, θεός e κύριος secondo le due principali Potenze e istituisce il mondo come artefatto divino, sottomesso all'azione ordinatrice e tutelare di Dio, spazio dunque dell'azione e della manifestazione divine.

Nel medesimo concetto di γένεσις sono radunati in maniera ossimorica e paradossale l'alterità totale e la relazione strutturale tra Dio e mondo, senza che vi sia soluzione tra i due. L'ambivalenza è dunque interna al concetto stesso di γένεσις, che racchiude l'identità di Dio e mondo come altri e insieme la loro relazionalità. L'ambivalenza che secondo Anderson emerge nello statuto etico del mondo, ma che si riscontra anche nella teologia filoniana, negativa e insieme catafatica, deriva dall'assumere fino in fondo le conseguenze dell'unione tra la differenza ontologica e la struttura metafisica della genesi.

Questo concetto di fondo percorre tutta l'esegesi filoniana e orienta anche le opere di diversa natura, come il *De aeternitate mundi*. L'Alessandrino rielabora sia gli spunti del *Timeo* platonico nella sua interpretazione letterale, sia le categorie e le figure di pensiero provenienti dalla tradizione peripatetica (in particolare dal *De caelo* e dal *De philosophia* aristotelici, così come dal *De mundo*) e dalla Stoa, nonché dal dibattito filosofico del I secolo, dove tutte queste tradizioni erano implicate in un dialogo serrato e in una costante rielaborazione di tipo eclettico, con un orientamento unitario e progettuale, volto a dispiegare la natura del cosmo in rapporto all'identità di un Dio trascendente e insieme presente all'origine, costituito come alterità di fronte all'uomo, ma anche manifestantesi in una relazionalità strutturale.

Il luogo nel quale viene ad esplodere questo ossimoro metafisico che investe il rapporto tra Dio e mondo è l'uomo, nel quale emerge la questione etica ed esistenziale e il quale porta su di sé l'incontro tra due appartenenze: la natura mutevole che lo lega al mondo e

l'immagine divina che porta iscritta in sé. Il punto verso il quale ora si cercherà di volgersi risiede nella questione di fondo dell'antropologia antica: quali conseguenze per una vita felice? Come può infatti l'uomo orientarsi in un mondo mutevole che gli mostra una causa immutabile alla quale deve relazionarsi per essere felice? L'uomo ha statuto intermedio, porta in sé l'immagine divina e allo stesso tempo è oggetto di creazione, dunque ente mutevole. Come si risolve questo statuto paradossale umano? Come si traduce sul piano antropologico la tensione tra κόσμος come apertura del mondo all'origine e γένεσις come resistenza del mondo all'accesso a Dio?

2. Aspetti antropologici del cambiamento

2.1 L'uomo: un'identità esodale

L'uomo è per Filone e per l'universo narrativo biblico il culmine della γένεσις. Egli gode di uno statuto del tutto speciale: è μεθόριος⁴³⁶ (*Opif.* 135) e ha una natura anfibia che lo mette in relazione strutturale e intima sia con Dio che con il mondo generato. In questo passaggio interno all'analisi del cambiamento in Filone, l'obiettivo non sarà tanto quello di riesaminare le basi dell'antropologia filoniana per desumerne i risvolti ontologici in rapporto all'immutabilità divina. L'attenzione andrà piuttosto al fenomeno del cambiamento e alle nuove sfumature che esso assume nella sfera umana e nel modo d'essere dell'uomo, caratterizzato da un'esistenza o vita pratica, da una psicologia precisa e dalla conoscenza.

Come il κόσμος, anche l'uomo per Filone è oggetto di una duplice creazione, speculare al duplice racconto del *Genesi* biblico: Dio genera l'uomo a sua immagine e somiglianza (*Gen.* 1,26) e lo plasma dal fango insufflandovi lo spirito (*Gen.* 2,7). L'Alessandrino interpreta questi due passaggi biblici come una doppia antropogonia: dapprima dell'archetipo umano, coincidente con il νοῦς (*Opif.* 69-76), poi dell'uomo plasmato, fatto di anima e corpo (*Opif.* 134-135), cui viene donato il πνεῦμα, veicolo privilegiato del contatto col divino.

Il fenomeno dell'esistenza umana si produce nell'interazione e nel campo di forze che si instaura esattamente tra gli elementi che intercorrono nella genesi umana: νοῦς, ψυχή e σῶμα, πνεῦμα e σάρξ. L'intelletto rappresenta l'immagine divina nell'uomo nonché lo

⁴³⁶ Si veda M. HARL, *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie*, "Recherches de science religieuse", 50 (1962), pp. 321-88; A.M. MAZZANTI, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.

strumento attraverso il quale l'uomo si mette in rapporto al mondo e a se stesso. L'anima, espressione dell'appartenenza dell'uomo al mondo intelligibile, è in una tensione dialettica rispetto al corpo, appartenente al mondo generato, secondo un rapporto di dominio etico. Il σώμα, d'altra parte, rappresenta l'elemento di massima distanza da Dio, interpretata da Filone come dissomiglianza (*Opif.* 69): esso è la traduzione dello statuto della γένεσις come alterità del cosmo da Dio nella sfera dell'esistenza umana⁴³⁷. Di contro all'uomo somatico, Dio è per essenza ἀσώματος (*Opif.* 16). Il πνεῦμα rappresenta il canale dell'azione divina nell'uomo e rientra in una polarizzazione antinomica con la carne, principio del disconoscimento di Dio e ostacolo alla sapienza (*Gig.* 29-30).

Al fondo di tutte queste opposizioni, che assumono statuto etico, ve n'è una di fondamentale, collocata a livello ontologico, come osserva J.P. Martin⁴³⁸: l'opposizione tra Dio e la γένεσις, tra l'origine e ciò che è generato. L'uomo, appartenendo all'insieme della γένεσις, ne porta in sé anche lo statuto ontologico. Per questo anche l'uomo si trova collocato in un'alterità fondamentale rispetto a Dio inteso come ὁ ὄν, l'Essere, colui che veramente è (*Ex.* 3,14). Da questa alterità fondamentale si genera il campo di contrapposizioni e antinomie che percorre l'esistenza umana e che diventano, per l'uomo, direzioni etiche. In Filone il rapporto con Dio in quanto Essere è strutturale per l'uomo, tanto che egli arriva a trasformare la definizione classica dell'ἄνθρωπος collocandovi al cuore questa relazione:

[...] ὄρος οὗ τοῦ μὲν συγκρίματος ἡμῶν ζῶον λογικὸν θνητὸν ἐστὶ, τοῦ δὲ κατὰ Μωυσῆν ἀνθρώπου διάθεσις ψυχῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐλπίζούσης.

[...] la definizione del nostro essere composto è “animale razionale mortale”, ma la definizione di uomo secondo Mosè è “disposizione di un'anima che spera in colui che veramente è, Dio”.⁴³⁹

L'uomo non è tanto, o non è solo una sostanza della quale si possa discernere una specie e un genere, bensì è definito da una tensione dinamica e dall'alterità. L'identità più peculiare

⁴³⁷ Il corpo esprime per Filone l'estraneità rispetto a Dio (l'Incorporeo), la vita umana in contatto pieno con l'alterità rispetto all'immagine originaria dell'uomo archetipale. Il corpo è l'estraneo, l'ostacolo a Dio, segno dell'esistenza in quanto creatura generata e fonte inevitabile di passioni e perturbamento. Cfr. PHIL. ALEX. *Somn.* I 181, *Migr.* 14-15: l'esodo che costituisce l'itinerario morale e di realizzazione della felicità umana inizia con il distacco e l'abbandono del corpo. Si veda S.J.K. PEARCE, *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt*, Tübingen 2007, in particolare pp. 85-87; C. LÉVY, *Philo's Ethics*, in A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge 2009, pp. 146-171, p. 164; J.P. MARTIN, *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1986, p. 18. Sul rapporto con la tradizione stoica e l'Accademia di Antioco di Ascalona si veda J. DILLON, *Asômatos: Nuances of Incorporeality in Philo*, in LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie* cit., pp. 99-110.

⁴³⁸ MARTIN, *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura* cit., p. 51.

⁴³⁹ PHIL. ALEX. *Deter.* 139-140.

dell'uomo è collocata innanzi tutto nella sua anima, il corpo infatti è la parte dissomigliante da Dio. Ma il nucleo centrale dell'ἄνθρωπος non è solo questa sua parte, l'anima, quanto una disposizione (διάθεσις), una tensione, definite dallo sperare (ψυχῆς ἐλπίζουσης)⁴⁴⁰.

La speranza, al cuore dell'uomo, introduce due aspetti centrali nell'antropologia filoniana: il riconoscimento di un rapporto di dipendenza della creatura umana da una fonte altra di benefici (*Deter.* 138), dunque la sua non autosufficienza e, ancor più in profondità, il riconoscimento di un'alterità come strutturale alla propria identità, tanto che la propria peculiare identità è definita dalla tensione verso tale alterità. Quest'alterità fondamentale è il Dio Essere (ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν), fonte ontologica di esistenza per l'uomo, alterità definita dalla costitutiva trascendenza.

Come afferma Martin, dunque, è impossibile trovare una definizione dell'uomo in senso classico nei testi di Filone, poiché ciò che è caratteristico dell'umano è la tensione, la frontiera, l'esodo⁴⁴¹. L'uomo ha un'identità dinamica e il cambiamento è al cuore stesso della sua essenza⁴⁴², definita da un campo di polarità che sono sussumibili in quella più fondamentale: Dio e la γένεσις, l'Essere e il non essere. Come si dispiegano, dunque, i volti del cambiamento nell'esistenza dell'uomo?

2.2 Mutevolezza della condizione umana come instabilità

L'uomo è definito da un'identità dinamica, ma in esso il cambiamento, tratto proprio degli enti generati, assume un carattere specifico che per Filone ha accezione negativa. La μεταβολή, cifra caratteristica di quanto è generato e distintiva rispetto a Dio, nella sfera dell'esistenza umana assume la connotazione di instabilità. In *Mutat.* 54, testo già esaminato sul piano cosmologico, Filone declina il rapporto tra l'immutabilità divina e la mutevolezza umana:

Λέγεται δ' ἐξῆς: „ἔπεσεν Ἀβραὰμ ἐπὶ πρόσωπον“ (*Gen.* 17,3). ἄρ' οὐκ ἔμελλεν ὑποσχέσεσι θεῖαις γινῶναι τε ἑαυτὸν καὶ τὴν τοῦ θνητοῦ γένους

È detto di seguito “Abramo cadde sulla faccia”. Non doveva egli, dinanzi alle promesse di Dio, prendere coscienza di se stesso e della nullità

⁴⁴⁰ In modo del tutto originale Filone inserisce la speranza tra le emozioni positive, trasformando il quadro etico stoico di riferimento che egli adotta e che legava la speranza a una rappresentazione del futuro, dunque alla sfera delle passioni negative. Cfr. LÉVY, *Philo's Ethics* cit., in particolare pp. 156-157.

⁴⁴¹ MARTIN, *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura* cit., p. 17.

⁴⁴² Per questo assume un valore centrale, tra le virtù, il concetto di μετάνοια, sviluppato soprattutto nel *De virtutibus*. Cfr. M. ALEXANDRE, *Le lexique des vertus: vertus philosophiques et religieuses chez Philon, μετάνοια et εὐγένεια*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, pp. 17-46.

οὐδένειαν καὶ πεσεῖν παρὰ τὸν ἐστῶτα εἰς ἔνδειξιν τῆς ὑπολήψεως, ἦν περὶ ἑαυτοῦ τε ἔσχε καὶ θεοῦ, ὅτι ὁ μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἐστῶς κινεῖ τὴν σύμπασαν στάσιν, οὐ διὰ τῶν σκελῶν—οὐ γὰρ ἀνθρωπόμορφος—, ἀλλὰ τὴν ἄτρεπτον καὶ ἀμετάβλητον ἐμφαίνουσιν, ὁ δ' οὐδέποτε ἐν ταύτῳ βεβαίως ἰδρυμένος ἄλλοτε ἄλλοίως δέχεται μεταβολὰς καὶ ὑποσκελιζόμενος, ὁ δυστυχῆς, — ὄλισθος γὰρ σύμπας ὁ βίος ἐστὶν αὐτῷ—μέγα πτώμα πίπτει;

della stirpe mortale e cadere ai piedi di Colui che sta immobile, per manifestare il concetto che si era fatto di se stesso e di Dio? Egli aveva intuito che Dio, pur rimanendo immobile senza spostarsi mai, muove tutta la compagine del creato, non con un moto delle gambe – perché non ha figura umana – ma con un moto che rivela che cosa sono l'inalterabile e l'immutabile; e che, al contrario, l'uomo che non ha mai fissa dimora in uno stesso luogo subisce di volta in volta mutamenti diversi e, perdendo l'equilibrio – perché tutta la sua vita non è che uno scivolare – cade, lo sventurato, e cade pesantemente.⁴⁴³

L'autore sta commentando un passaggio cruciale della storia di Abramo, quello della promessa di Dio, che fa cadere a terra in segno di prostrazione il patriarca (*Gen.* 17,4). Questa caduta è interpretata da Filone come indicante il riconoscimento di un'asimmetria: Abramo riconosce Dio come "lo stabile", colui che muove mostrando assenza di cambiamento e immutabilità (*ἄτρεπτον καὶ ἀμετάβλητον*), e così cade davanti a lui (*πεσεῖν παρὰ τὸν ἐστῶτα*).

Di fronte al Dio immutabile, l'uomo riconosce la nullità del genere umano mortale (*τὴν τοῦ θνητοῦ γένους οὐδένειαν*). L'accento esegetico filoniano cade esattamente sul cambiamento. L'umanità è colei che subisce mutamenti sempre diversi (*ἄλλοτε ἄλλοίως δέχεται μεταβολὰς*). Il cambiamento (*μεταβολή*) viene qui associato chiaramente all'idea di instabilità: l'uomo non è mai fermamente stabile nella stessa condizione (*οὐδέποτε ἐν ταύτῳ βεβαίως ἰδρυμένος*). In queste espressioni appaiono altri due termini ricorrenti nel lessico filoniano associato al cambiamento: accanto a *μεταβολή* vi sono infatti la negazione dell'idea di stabilità (*βεβαίως / βεβαιότης*) e dell'essere stabilito, saldo (*ἴδρυμαι*). L'esistenza umana è caratterizzata come variabile e tale incostanza è interpretata come mancanza di stabilità: la vita dell'uomo è una grande caduta (*μέγα πτώμα*), una globale scivolata (*ὄλισθος σύμπας ὁ βίος ἐστὶν αὐτῷ*) causata dalla perdita di equilibrio, dal vacillare (*ὑποσκελιζόμενος*)⁴⁴⁴.

⁴⁴³ PHIL. ALEX. *Mutat.* 54-55 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1559).

⁴⁴⁴ Si tratta di un verbo che nella *Septuaginta* ricorre in *Ps.* 36 (37), 31: ὁ νόμος τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ καὶ οὐχ ὑποσκελισθήσεται τὰ διαβήματα αὐτοῦ. Il giusto, a differenza dell'empio, ha la legge di Dio nel suo cuore e i suoi passi non vacillano.

Cadere, scivolare, vacillare sono i verbi con i quali Filone interpreta l'instabilità del vivere umano, caricando il cambiamento di una valenza esistenziale negativa e interpretandolo come mancanza di stabilità. La caduta di Abramo diventa così metafora dell'esistere antropologico. Tale precarietà pervade tutti gli ambiti della vita umana: l'anima, il corpo e i beni materiali, come si può evincere da un altro passaggio testuale (*Somn.* I 192-193):

[...] ἔστι | δ' ὅτε καὶ πυνθάνεται τινῶν, ὡσπερ τοῦ Ἀδάμ· „ποῦ εἶ“ (*Gen.* 3, 9), πρὸς ὃ ἀποκρίναιτ' ἄν τις οἰκείως „οὐδαμοῦ“, τῷ τάνθρώπεια πάντα ἐν ὁμοίῳ μὴ μένειν, ἀλλὰ κινεῖσθαι καὶ ψυχῇ καὶ σώματι καὶ τοῖς ἐκτός. ἀνίδρυτοι μὲν γὰρ οἱ λογισμοί, φαντασίας ἀπὸ τῶν αὐτῶν πραγμάτων οὐχὶ τὰς αὐτὰς ἀλλ' ἐναντίας ἔχοντες, ἀνίδρυτον δὲ καὶ τὸ σῶμα, ὡς μηνύουσιν αἱ ἐκ βρέφους ἄχρι γήρωος τῶν ἡλικιῶν ἀπασῶν τροπαί, ἀνίδρυτα δὲ καὶ τὰ ἐκτός ἐπηωρημένα φορᾶ τύχης ἀεὶ σαλευούσης.

Vi sono poi dei casi nei quali chiede notizia a qualcuno, come accade per Adamo: “Dove sei?”. A questa domanda converrebbe rispondere “in nessun luogo”, considerando che nulla di umano conserva una posizione costante, ma tutto è soggetto a movimento, che si tratti dell'anima, del corpo, o delle cose esterne. Instabili sono i ragionamenti, perché dagli identici oggetti si riportano impressioni che non sono le stesse, bensì contrastano tra di loro; instabile è il corpo, come dimostrano i mutamenti tipici di tutte le età, dall'infanzia alla vecchiaia; instabili sono le cose esterne, investite dalla tempesta impetuosa e continua del caso.⁴⁴⁵

Per descrivere la condizione umana Filone riprende la domanda di Dio ad Adamo nel racconto del *Genesi*: “dove sei?” (*Gen.* 3, 9). L'interpretazione che l'Alessandrino ne dà è alquanto interessante. Dio rivolge all'uomo un appello che lo interpella e lo individua: gli chiede il suo dove („ποῦ εἶ“). Per Filone la risposta più vicina al “dove” umano è l'utopia, il non luogo („οὐδαμοῦ“), esattamente come Dio (*Confus.* 135-137). La motivazione, tuttavia, è radicalmente differente: Dio non è in nessun luogo perché precede e fonda spazio e tempo, dunque ne è escluso perché li trascende; l'uomo invece subisce intimamente spazio e tempo e li vive nella dimensione del mutamento. Nulla di umano rimane nelle stesse condizioni (ἐν ὁμοίῳ μὴ μένειν), ma tutto si muove (κινεῖσθαι) e questa condizione investe ogni sfera dell'esistenza.

Questa globalità è espressa col ricorso ad una tripartizione di platonica memoria⁴⁴⁶: anima, corpo, beni esteriori (καὶ ψυχῇ καὶ σώματι καὶ τοῖς ἐκτός). Le tre categorie sono

⁴⁴⁵ PHIL. ALEX. *Somn.* I 192-193 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1725).

⁴⁴⁶ La tripartizione torna in PHIL. ALEX. *Jos.* 127-131. F. Frazier suggerisce un parallelo con l'*Alcibiade maggiore*, cfr. F. FRAZIER, *Les visages de Joseph dans le De Josepho*, “The Studia Philonica Annual”, XIV (2002), pp. 1-30, p. 7, n. 25; sul riferimento a pitagorici e peripatetici cfr. inoltre C. LÉVY, *La question de la*

accomunate da un'unica qualificazione: esse indicano realtà instabili (ἀνίδρωτοι). Sono infatti vacillanti i ragionamenti (οἱ λογισμοί), poiché conducono a contraddizioni e rappresentazioni contrarie sugli stessi oggetti (φαντασίας οὐχὶ τὰς αὐτὰς ἀλλ'ἐναντίας ἔχοντες); è transitorio il corpo, segnato dai mutamenti (τροπαί) delle età della vita. Infine sono precari anche i beni esterni, poiché sono travolti dalle variazioni della fortuna come da una tempesta ininterrotta (ἐπηωρημένα φορᾶ τύχης ἀεὶ σαλευούσης)⁴⁴⁷.

La mutevolezza dell'uomo si declina come incostanza e contraddittorietà dei suoi ragionamenti, evoluzione del suo corpo, fluttuazione del suo rapporto con le cose, ma essa è più profonda e investe la natura stessa dell'anima:

διὸ δὴ πνεῦμα θεῖον μένει μὲν
δυνατὸν ἐν ψυχῇ, διαμένειν δὲ
ἀδύνατον, ὡς εἶπομεν. καὶ τί
θαυμάζομεν; οὐδὲ γὰρ ἄλλου τὸ
παράπαν οὐδενὸς ἐχυρὰ καὶ βέβαιος
ἐγγίνεται κτήσις ἀντιρρεπόντων καὶ
πρὸς ἐκάτερα ταλαντευόντων τῶν
ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ ἄλλοτε
ἀλλοίαις ἐνδεχομένων μεταβολάς.

Perciò lo Spirito divino, pur potendo rimanere nell'anima, non può rimanervi per sempre. E perché meravigliarcene? Di nessun'altra cosa infatti, proprio di nessuna, noi abbiamo un possesso sicuro e saldo, perché le cose umane sono vacillanti e oscillano da una parte e dall'altra e subiscono, in momenti diversi, trasformazioni diverse.⁴⁴⁸

L'instabilità della condizione umana è espressa qui nuovamente: le cose umane (τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων) vacillano di qua e di là, fluttuano (ταλαντεύειν)⁴⁴⁹ e subiscono cambiamenti diversi in momenti differenti (ἄλλοτε ἀλλοίαις ἐνδεχομένων μεταβολάς). In questo brano Filone si sta riferendo al soggiorno dello spirito divino nell'uomo, reso impossibile appunto dalla volubilità umana. Nel proseguo dell'argomentazione (*Gig.* 29), l'autore riconduce alla carne (σάρξ) la causa prima di questa impossibilità umana di "trattenere" lo spirito. L'occasione dell'uso di questo termine gli viene dalla *Septuaginta* stessa, dove Dio afferma in *Gen.* 6,3: "Il mio spirito non rimarrà in eterno negli uomini, per il fatto che essi sono carne". Filone ne fa un'occasione per sviluppare una dottrina della σάρξ come fonte non soltanto di perturbazione e vizio, ma anche di falsa e incerta conoscenza. L'incostanza è a tal punto inscritta nella condizione umana data dall'elemento carnale, da impossibilitare la permanenza dello spirito, veicolo della relazione col divino.

dyade chez Philon d'Alexandrie, dans M. BONAZZI, C. LÉVY, C. STEEL (eds.), *A Platonic Pythagoras*, Turnhout 2007, pp. 11-28, p. 16.

⁴⁴⁷ L'immagine della tempesta è una delle più ricorrenti per esprimere l'instabilità etica e la mutevolezza della sorte, come si avrà modo di sottolineare più avanti. Σαλεύω indica il vacillare traballante della nave destabilizzata dai flutti del mare.

⁴⁴⁸ PHIL. ALEX. *Gig.* 28 (trad. it. di C. Mazzei in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 649).

⁴⁴⁹ Ταλαντεύειν indica il movimento fluttuante di qualcosa che è sospeso.

La condizione umana, toccata dal mutamento in maniera pervasiva, è posta all'interno di un'asimmetria con lo stabile stare di Dio, come emerge da molti passi, tra i quali *Somn. I* 245-246:

διὸ καὶ φησιν ἄντικρυς ὁ ἱερὸς λόγος·
„οὐ στήσεις σεαυτῷ στήλην“ (*Deut.*
16, 22)· ἔστηκε γὰρ τῶν ἀνθρωπίνων
πρὸς ἀλήθειαν οὐδέν, κἂν διαρραγῶσί
τινες ψευδόμενοι. ἀλλὰ γὰρ οὐκ
οἴονται μόνον παγίως ἐρηρεῖσθαι,
ἀλλὰ καὶ τιμῶν ἄξιοι καὶ
ἐπιγραμμαμάτων εἶναι, τοῦ μόνου τιμῆς
ἄξιου καὶ ἐστῶτος ὄντως
ἐπιλελησμένοι.

Perciò il testo sacro dice esplicitamente: “non innalzerai una stele a te stesso”. Perché nulla di quanto è umano ha vera stabilità, se anche certuni mentono, ad affermarlo, fino a scoppiare. Il peggio è che questi tali non solo credono di essere saldamente piantati, ma si illudono addirittura di meritare onori ed epigrafi, dimenticando colui che solo è degno di onore e realmente stabile.⁴⁵⁰

In questo caso la dialettica tra instabilità umana e saldezza divina è resa attraverso l'uso del verbo ἵστημι e dei suoi derivati: nulla tra le cose umane ha capacità di “stare” (ἔστηκε τῶν ἀνθρωπίνων οὐδέν), solo Dio è “colui che è stabile” (μόνος ἐστῶς ὄν). Questa dialettica è simile a quella già incontrata in testi come *Deter. 159-161* e ha sfondo ontologico: nel *Quod deterius* Mosè riconosce che la virtù ontologica di Dio sussiste veramente, mentre le cose dopo di lui sussistono solo secondo l'opinione. La stabilità di Dio è intimamente legata alla sua consistenza ontologica; l'uomo invece, ente generato al pari degli altri, è caratterizzato da una consistenza illusoria.

La parabola dello scivolamento che è l'esistenza umana porta dunque a cadere davanti a Dio, a capire come l'uomo, nella sua mutevolezza, possa solo sperare in un Dio immutabile. Come si dà lo spazio di questo rapporto così costitutivo tra uomo e Dio, come viene costruito e interpretato da Filone? Certamente l'uomo non ha che il proprio strutturale divenire per raggiungere il Dio immutabile. Va dunque ora affrontato il tema del cambiamento umano nelle sue varie sfaccettature, come chiave di comprensione del rapporto col divino. Agli uomini, come afferma Filone in *Deus 27*, accade di essere facili al cambiamento (εὐμετάβολον)⁴⁵¹ sia a causa dell'instabilità (ἀβεβαιότητα) che è dentro di essi (ἢ διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς), sia a causa dell'instabilità che viene dall'esterno (ἢ διὰ τὴν ἐκτὸς): verrà dunque ora analizzato il mutare dell'uomo a partire dalla sorte e dagli eventi

⁴⁵⁰ PHIL. ALEX. *Somn. I* 245-246 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1739).

⁴⁵¹ Il medesimo termine ricorre nel Περὶ Τύχης di Demetrio Falereo (*apud* POLIB. *Hist.* XXIX 21), cfr. O. MUNNICH, *La fugacité de la vie humaine (De Josepho § 127-147): la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne*, in INOWLOCKI et DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures* cit., pp. 163-183, p. 173.

esterni, fino ai moti interiori delle sue passioni, per poi passare successivamente ad una più approfondita analisi del percorso etico proposto all'uomo, all'immagine dinamica dell'ἄνθρωπος nell'itinerario verso la felicità.

2.3 Fugacità, inconsistenza e incomprendibilità dell'esistenza

Il primo aspetto del cambiamento umano riguarda la sorte, elemento chiave di tutto il pensiero antico e soprattutto dello stoicismo, che aveva fatto dell'accettazione del destino il proprio fulcro etico. In Filone vi è una vivida consapevolezza del vertiginoso e repentino mutare che caratterizza le sorti dei singoli e delle collettività:

Εἰς Δελφοὺς γεγόνασιν ἄνθρωποι τῶν λεγομένων ἐνδόξων, οἱ τοὺς εὐδαίμονας βίους ἐκεῖσε ἀνατεθείκασι. καθάπερ οὖν ἐξίτηλοι γραφαί, οὐ χρόνου μήκει μόνον [οὐ] διερρήσαν, ἀλλὰ καὶ καιρῶν ὀξεῖαις μεταβολαῖς ἐκπεπνεύκασιν, εἰσὶ δ' οὖς οἷα χειμάρρου φορὰ πλημμύροντος ἐξαίφνης ἐπικλύσασα ἠφάνισεν.

Alcuni uomini, anche celebri, hanno lasciato a Delfi le loro iscrizioni in ricordo della loro vita felice. Orbene, essi non solo sono dileguati come disegni evanescenti per il lungo scorrere del tempo, ma hanno anche esalato l'ultimo respiro, per gli aspri mutamenti delle circostanze; anzi, ve ne sono di quelli che sono scomparsi come sommersi all'improvviso dalla corrente di un fiume in piena.⁴⁵²

L'autore fa riferimento al tempio di Delfi, dove la sapienza oracolare incontrava il desiderio di felicità umana. Anche chi lì ha lasciato ricordo della sua vita felice attraverso il segno di un'iscrizione, ha dovuto subire i repentini mutamenti della sorte (καιρῶν μεταβολας), scomparendo come un disegno evanescente (καθάπερ ἐξίτηλοι γραφαί). Il tempo umano è segnato dallo scorrere e dalle fluttuazioni del destino, che molto spesso travolge come un fiume in piena. Le metafore usate da Filone in questi contesti riecheggiano il concetto eracliteo del flusso e l'immagine del fiume (fr. 91 DK), non più solo come simbolo dello scorrere del tempo ma anche di una corrente capace di sommergere.

Nel *De Confusione linguarum*⁴⁵³ l'Alessandrino parla della vita umana come di un "grande e continuo diluvio" (κατακλυσμός). Nel *De Gigantibus* descrive la discesa dell'anima nel corpo come una discesa "ὡσπερ εἰς ποταμὸν" (*Gig.* 13), come in un fiume. La vita dell'anima corporea e la dinamica della discesa nella sfera del mondo sensibile sono dunque descritte col ricorso alla metafora del fiume impetuoso, che non soltanto scorre, ma

⁴⁵² PHIL. ALEX. *Poster.* 113 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 595).

⁴⁵³ PHIL. ALEX. *Confus.* 105.

come un vortice violento letteralmente travolge le realtà incarnate. L'attenzione di Filone, in queste descrizioni del volgere della fortuna individuale e collettiva⁴⁵⁴ va a sottolineare la dinamica di disparizione e annientamento, piuttosto che soffermarsi sulla semplice constatazione delle variazioni del destino, come ha notato O. Munnich⁴⁵⁵. Ciò induce a pensare che l'Alessandrino abbia di fondo una concezione pessimistica e negativa del mutare dell'esistenza: il cambiamento esterno è una potenza capace di sconvolgere l'esistenza come un fiume in piena o una tempesta.

Nel *De Josepho* si ritrova uno dei passaggi forse più ricchi di spunti rispetto a questo specifico tema: qui l'Alessandrino tratteggia un quadro del mondo empirico e pratico della vita umana per ricostruire il contesto di azione dell'uomo politico. L'umana esistenza appare contrassegnata da due caratteri dominanti: l'inconsistenza e l'incomprensibilità.

Da una parte essa è interpretata come un sogno (ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος) dove gli uomini agiscono in modo fittizio (ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν, ...), producendo gesti che risultano vuoti (κεναὶ), non appoggiati ad alcuna verità (πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθεία). Essi trasformano ciò che non è, in realtà, restituendo le cose attraverso il disegno e il simulacro (ἀναζωγραφούσης καὶ ἀνειδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)⁴⁵⁶. Il ricorso al *Ps.* 113, 12-16 serve a Filone per mostrare la vuotezza delle azioni umane, la loro inconsistenza contraddittoria (βλέποντες οὐ βλέπομεν, ...). L'esistere dell'uomo sembra interagire con ciò che non è (τὰ μὴ ὄντα), con le realtà generate che anche altrove Filone definisce manchevoli, isolate e vuote (ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα)⁴⁵⁷, come se tali realtà esistessero davvero (ὡς ὄντα): esse invece sono illusorie, prive di fondamento. L'allusione alla differenza ontologica (διαφορὰ ὄντος καὶ μὴ ὄντος), che distingue la consistenza e vera esistenza di Dio in quanto Essere da ciò che è generato, agisce qui sullo sfondo, tesa a far emergere il carattere fittizio della vita e delle azioni umane (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)⁴⁵⁸.

D'altra parte questa inconsistenza ontologica intimamente legata alla mutevolezza, soprattutto nel *De Josepho* è interpretata da Filone anche in senso gnoseologico: essa produce mancanza terribile di chiarezza (δεινὴ ἀσάφεια), oscurità (σκότος) e sonno

⁴⁵⁴ Cfr. per esempio lo sviluppo del *De Josepho* (PHIL. ALEX. *Jos.* 131-133), del *De vita Mosis* (*Mos.* I 31) o di *Deus* 173.

⁴⁵⁵ MUNNICH, *La fugacità de la vie humaine* (*De Josepho* § 127-147) cit., p. 173 ss.

⁴⁵⁶ PHIL. ALEX. *Jos.* 126.

⁴⁵⁷ PHIL. ALEX. *Leg.* I 44.

⁴⁵⁸ La prospettiva ontologica è fortemente sottolineata da Plutarco nel discorso di Ammonio contenuto nel cap. 18 del *De E apud Delphos*, dove il Cheronense ricorre all'immagine del flusso eracliteo. Secondo O. Munnich i punti in comune con Filone sono molteplici, tuttavia l'Alessandrino pone l'accento maggiormente sugli aspetti gnoseologici e sull'oscurità conoscitiva legata alla fugacità della vita. Cfr. MUNNICH, *La fugacità de la vie humaine* (*De Josepho* § 127-147) cit., pp. 167-169.

profondo (ἐν βαθεῖ ὕπνῳ)⁴⁵⁹. L'esistenza umana è inafferrabile a qualunque criterio di intelligibilità, a una presa della conoscenza (κατάληψις) che possa orientare l'uomo. La condizione dell'uomo nel mondo, quanto alla conoscenza, è per Filone quella di un prigioniero di una caverna oscura dalla quale è scomparso ogni spiraglio di luce, come ha efficacemente osservato C. Lévy a proposito dei passaggi scettici del *De ebrietate*⁴⁶⁰.

La fugacità della vita e l'imprevedibilità della sorte, rendono dunque l'esistenza umana inconsistente, priva di solidità ontologica, ma anche di chiarezza conoscitiva. Essa appare incomprensibile e densa d'oscurità: gli uomini agiscono nel mondo in modo illusorio, come in un sogno. Un nuovo aspetto della mutevolezza antropologica emerso da questi brani sembra riguardare anche la conoscenza umana, confrontata con un mondo che non è capace di catturare e comprendere. L'instabilità, d'altra parte, investe lo stesso intelletto umano, prossimo oggetto di analisi.

2.4 Instabilità dell'intelletto e del giudizio etico

Nelle *Legum Allegoriae*, trattato nel quale Filone ripercorre i brani iniziali del racconto del *Genesi*, vi sono alcune indicazioni circa il cambiamento connaturato all'uomo, visto dalla chiave specifica dell'intelletto. Filone commenta il sonno di Adamo, suscitato da Dio e necessario per la creazione di Eva. Adamo rappresenta qui l'intelletto, il "vero uomo"⁴⁶¹, e in particolare l'intelletto terrestre (*Her.* 52), inerente al corpo, destinato a dirigere il composto umano (*Leg.* III 49, 22). Filone interpreta il sonno (ὑπνος) di Adamo come una condizione di estasi e lo descrive come un cambiamento dell'intelletto (τροπή τοῦ νοῦ) voluto da Dio: essere in estasi significa infatti mutare (ἐξίσταται, τοῦτο δ' ἐστὶ τρέπεται).

(32.) „ἐπέβαλε“ φησὶν „ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ ὑπνωσεν“ (*Gen.* 2, 21).

ὁρθῶς· ἡ γὰρ ἔκστασις καὶ τροπή τοῦ νοῦ ὑπνος ἐστὶν αὐτοῦ· ἐξίσταται δέ, ὅταν μὴ πραγματεύηται τὰ ἐπιβάλλοντα αὐτῷ νοητά· ὅτε δ' οὐκ ἐνεργεῖ ταῦτα, κοιμᾶται. εὖ δὲ τὸ φάναι ὅτι ἐξίσταται, τοῦτο δ' ἐστὶ τρέπεται, οὐ παρ' ἑαυτόν, ἀλλὰ παρὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καὶ ἐπιφέροντα καὶ ἐπιπέμποντα τὴν τροπὴν θεόν. καὶ γὰρ

Afferma la Sacra Scrittura "Dio fece cadere su Adamo un'estasi e Adamo si addormentò" (*Gen.* 2, 21). È proprio così. Infatti, l'estasi, in quanto mutamento di direzione dell'intelletto, equivale al sonno. Dunque l'intelletto è in estasi, quando non tratta più degli oggetti che gli son propri, cioè degli oggetti intelligibili, e, quando non si occupa di questi, si addormenta. È giusto dire che l'intelletto è in estasi, cioè che muta di direzione, ma ciò

⁴⁵⁹ PHIL. ALEX. *Jos.* 140.

⁴⁶⁰ C. LÉVY, *Le "scepticisme" de Philon d'Alexandrie: une influence de la Nouvelle Académie?*, in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (éds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain-Paris 1976, pp. 29-41, p. 34, n. 2.

⁴⁶¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* I 92.

οὕτως ἔχει· εἰ γοῦν παρ’ ἐμὲ ἦν τὸ τρέπεσθαι, ὁπότε ἐβουλόμην, ἂν ἐχρώμην αὐτῷ, καὶ ὁπότε μὴ ἐπροηρούμην, ἄτρεπτος διετέλουν· νυνὶ δὲ καὶ ἀντιφιλονεικεῖ μοι ἡ τροπή, καὶ πολλάκις βουλόμενος καθήκόν τι νοῆσαι ἐπαντλοῦμαι ταῖς παρὰ τὸ καθήκον ἐπιρροίαις, καὶ ἔμπαλιν ἐννοιάν τινος λαμβάνων αἰσχροῦ ποτίμοις ἐννοίαις ἀπερρυψάμην ἐκεῖνο, θεοῦ τῆ ἐαυτοῦ χάριτι γλυκὺ νᾶμα ἀντὶ ἀλμυροῦ ἐπεὶς (33.) χέαντος τῆ ψυχῆ. πᾶν μὲν οὖν τὸ γενητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι, ἴδιον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτοῦ, ὥσπερ θεοῦ τὸ ἄτρεπτον εἶναι· ἀλλ’ οἱ μὲν τραπέντες κατέμειναν ἄχρι παντελοῦς φθορᾶς, οἱ δ’ ὅσον μόνον παθεῖν (34.) τὸ θνητὸν, οὗτοι δ’ εὐθύς ἀνεσώθησαν. διὸ καὶ Μωυσεῖς φησιν ὅτι „οὐκ | ἐάσει τὸν ὀλοθρεύοντα εἰσελθεῖν εἰς τὰς οἰκίας ὑμῶν πατάξαι“ (Exod. 12, 23)· ἐὰ μὲν γὰρ τὸν ὀλοθρεύοντα—ὄλεθρος δὲ ψυχῆς ἐστὶν ἡ τροπή—εἰσελθεῖν εἰς τὴν ψυχὴν, ἵνα τὸ ἴδιον ἐνδείξῃται τοῦ γενητοῦ· οὐκ ἀφήσει δὲ ὁ θεὸς τὸν τοῦ ὀρῶντος ἔγγονον Ἰσραὴλ οὕτως τραπῆναι, ὥστε πληγῆναι ὑπὸ τῆς τροπῆς, ἀλλὰ ἀναδραμεῖν καὶ ἀνα (35.) κῦψαι ὥσπερ ἐκ βυθοῦ καὶ ἀνασωθῆναι βιάσεται..

avviene non per sua volontà, bensì ad opera di Dio, il quale gli getta innanzi, gli invia e gli apporta questo cambiamento. Le cose stanno in questo modo: se io avessi la possibilità di far cambiare direzione al mio intelletto tutte le volte che voglio, ne farei uso e quando, invece, non volessi, rimarrei fisso nel mio pensiero. Ora, invece, mi si impone un mutamento di direzione e, spesso, volendo pensare a qualcosa di conveniente, ecco che sono subissato da un flusso di pensieri sconvenienti. E, viceversa, avendo in mente qualcosa di turpe, ecco che correnti di puri pensieri mi inondano: certo è Dio che, per sua grazia, versa sull’anima acqua dolce invece di quella salmastra.

Dunque ogni essere generato non può evitare di mutare direzione, perché questo fa parte della sua natura, come fa parte della natura di Dio il non mutare (pensiero): ma alcuni, una volta mutata direzione, sono restati <in questa nuova disposizione> fino alla loro completa perdizione. Altri invece hanno subito <tale condizione> solo quel tanto che impone il loro stato mortale, ma poi subito si sono tratti in salvo.

Per questo anche Mosè dice che “<Dio> non lascerà che lo sterminatore entri nelle vostre case, per colpire” (Es. 12, 23). Dio, infatti, lascia entrare nell’anima lo sterminatore (e lo sterminio è il mutar condotta dell’anima), affinché sia chiara qual è la natura dell’essere generato. Ma Dio non permetterà che la discendenza di Israele, il Veggente, a tal punto muti condotta, da restare lesa da un siffatto mutamento: la forzerà, anzi, a risalire, a risollevarsi, per così dire, dall’abisso e a porsi in salvo.⁴⁶²

Il cambiamento dell’intelletto costituito dall’estasi è un mutamento di direzione: comporta il fatto che l’intelletto non si occupi più dei suoi oggetti legittimi, gli intelligibili. In questo caso specifico, si tratta di un sonno voluto da Dio, che crea le condizioni affinché Dio

⁴⁶² PHIL. ALEX. *Leg.* II 31-34 (trad. it. di R. Radice, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., pp. 167-169).

possa introdurre la sensazione (αἴσθησις), con i suoi oggetti specifici, cioè i sensibili. Tuttavia Filone, nello sviluppo della sua argomentazione, come nota R. Radice⁴⁶³, introduce almeno tre diversi tipi possibili di “sonno dell’intelletto”: un sonno reversibile e necessario che prelude alla nascita della sensazione e che riguarda l’intervento di Dio su Adamo (*Leg.* II 32), un sonno irreversibile e negativo che lascia l’intelletto in balia delle passioni (*Leg.* II 33-34)⁴⁶⁴, infine un sonno di sensi e intelletto che prelude alla possessione divina e alla contemplazione di Dio (cfr. *Her.* 249). Questa mutabilità del νοῦς è dunque decisiva: essa permette sia il contatto con Dio, sia l’allontanamento totale da Dio e il predominio delle passioni.

Molto importanti sono anche i passaggi successivi: Filone osserva che questa mutabilità dell’intelletto è una caratteristica propria (ἴδιον) della natura umana in quanto appartenente all’ordine degli enti generati (πᾶν τὸ γενητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι, ἴδιον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτοῦ). Questa mutevolezza, ancora una volta, è esattamente ciò che distingue l’uomo da Dio (ὡσπερ θεοῦ τὸ ἄτρεπτον εἶναι). Tale variabilità introduce inoltre la possibilità della “caduta”: Adamo, prototipo del primo uomo e dell’intelletto terrestre, diventa anche l’esule della virtù, il prototipo dell’uomo malvagio, a seguito del cedimento da parte dell’intelletto verso la sensazione appena creata (*Leg.* III 222). Dunque questa incostanza del νοῦς ha valenza etica ed è legata alla debolezza umana.

Per questo Filone prosegue introducendo un lemma biblico: “<Dio> non lascerà che lo sterminatore entri nelle vostre case, per colpire” (*Ex.* 12, 23). Lo sterminatore (ὄλεθρος) è fatto coincidere da Filone con il mutamento (ὄλεθρος δὲ ψυχῆς ἐστὶν ἢ τροπή): esso è inteso chiaramente come una minaccia negativa per la ψυχή umana. Secondo Filone Dio lascia entrare il cambiamento nell’anima affinché sia chiaro all’uomo che la sua natura, il suo *proprium* (ἴδιον), è di essere un ente generato (ἵνα τὸ ἴδιον ἐνδείξῃται τοῦ γενητοῦ), cioè altro da Dio, l’ingenerato⁴⁶⁵.

La volubilità dell’intelletto (νοῦς) e dunque anche della διάνοια ha inoltre un’importante valenza etica. Essa è declinata da Filone come instabilità nella concezione del bene, come emerge in *Agric.* 126:

ἦδη γοῦν τινες καὶ τῶν οὐκ εὐαγῶν
τῆς διανοίας κατὰ τὰς συνεχεῖς
μεταβολὰς στροβουμένης ἔννοϊαν
χρηστοῦ τινος ἔλαβον, ἀλλ’ οὐδὲν

Ci sono alcuni infatti che non
<possono considerarsi> puri, a motivo
del fatto che la loro mente è scossa da
una continua agitazione. Costoro, pur

⁴⁶³ FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 298, n. 13.

⁴⁶⁴ Si veda anche lo sviluppo del *De fuga*, PHIL. ALEX. *Fug.* 182-192.

⁴⁶⁵ Si veda anche PHIL. ALEX. *Leg.* III 222 ss., *Gig.* 47 ss., *Confus* 21, 70, 98-107.

ᾧνηντο· ἔστι γὰρ μὴ πρὸς τὸ τέλος
ἡξάντων φορὰν ἀθρόον τῶν ἐναντίων
καταπραγεῖσαν ἐπικλύσαι καὶ τὸ
χρηστὸν ἐκεῖνο διαφθαρήναι νόημα.

avendo avuto una qualche concezione
del bene, non hanno saputo trarne
vantaggio; non sono riusciti,
insomma, a giungere al traguardo,
perché l'onda irresistibile delle forze
contrarie li ha abbattuti e sommersi,
disperdendo anche quella buona
ispirazione iniziale.⁴⁶⁶

Il fatto che la ragione subisca mutamenti e ne sia perturbata (τῆς διανοίας κατὰ τὰς
συνεχεῖς μεταβολὰς στροβουμένης), impedisce di trarre giovamento sicuro dalla
conoscenza del bene (ἔννοιαν χρηστοῦ)⁴⁶⁷. L'uomo è costantemente esposto al rischio di
farsi travolgere dall'onda irresistibile delle forze contrarie (φορὰν ἀθρόον τῶν ἐναντίων
καταπραγεῖσαν) che gli oppongono resistenza e che lo attaccano. Questa realtà perturbata
mette a repentaglio la stabilità della conoscenza e del perseguimento del bene.

D'altra parte la contraddittorietà e l'opposizione fanno parte dell'esistenza umana: secondo
Filone i cambiamenti umani evolvono verso i contrari (*Jos.* 144: πρὸς γὰρ τὰναντία τῶν
ἀνθρώπων αἱ τροπαί), rendendo non solo difficile una conoscenza stabile dell'esistenza,
ma anche una determinazione sicura e immutabile del proprio giudizio etico.

2.5 *Piacere e passioni come fattori di destabilizzazione*

L'esistenza umana è mutevole quanto al suo corso, alle variazioni repentine del destino
(*Poster.* 113), ai cambiamenti dati dalle età della vita (*Jos.* 127-129), all'instabilità
dell'intelletto che cambia direzione (*Leg.* II 31-34), all'incapacità di mantenere saldo il
giudizio etico (*Agric.* 126). Questa variabilità ha per Filone una connotazione
tendenzialmente pessimistica: il destino travolge le esistenze facendole sparire come
disegni evanescenti, le età della vita conducono ad una morte progressiva, l'instabilità
dell'intelletto lo fa deviare e lo getta in balia delle passioni. Quest'ultime, in particolare, si
configurano come uno dei principali fattori di destabilizzazione dell'esistenza umana sul
piano etico⁴⁶⁸:

⁴⁶⁶ PHIL. ALEX. *Agric.* 126 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 797).

⁴⁶⁷ Si veda anche PHIL. ALEX. *Gig.* 66, dov'è questione della stabilità e mutevolezza della γνώμη, in opposizione all'immutabilità di Dio.

⁴⁶⁸ Si vedano le annotazioni di D. Runia nella sua recensione a C.A. Anderson: *Charles A. Anderson, Philo of Alexandria's Views of the Physical World. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2.309. Mohr Siebeck: Tübingen, 2011, 299 Pages. ISBN 978-3-16-150640-6. Price €74.*, "Studia Philonica Annual", XXIV (2012), pp. 252-255. Nell'uomo l'instabilità assume statuto etico: essa ha fondamento nella carne e nella corporeità.

Οὐκοῦν ὁ μὲν φαῦλος ἔξεισιν ἐπὶ τὴν τῶν ἀδικημάτων καὶ παθῶν ἀθρόων φοράν, ἅπερ ὕδατι ἀπεικάζεται· ὁ δὲ σοφὸς πρῶτον μὲν κτᾶται γέρας παρὰ τοῦ ἐστῶτος ἀεὶ θεοῦ συγγενὲς αὐτοῦ τῆ ἀκλινεῖ καὶ ἀρρεπεῖ πρὸς πάντα δυνάμει λαβών·

Dunque, lo stolto scende verso il corso delle iniquità e delle passioni che si accumulano in massa e che sono raffigurate nell'acqua. Il sapiente invece, in primo luogo, ha da Dio, eternamente stabile, questo segno distintivo: l'essere simile a lui in virtù di un potere che lo rende fermo e stabile davanti a ogni evento⁴⁶⁹.

In *Confus.* 30 vengono contrapposti lo stolto (ὁ φαῦλος) e il saggio (ὁ σοφὸς). L'uno si qualifica per la stoltezza in quanto è travolto dall'onda irresistibile delle passioni e delle iniquità (ἔξεισιν ἐπὶ τὴν τῶν ἀδικημάτων καὶ παθῶν ἀθρόων φοράν). Ancora una volta l'esegeta alessandrino ricorre alla metafora del fiume, spesso associato alla vita corporea, e utilizza un'espressione parallela a quella utilizzata in *Agric.* 126⁴⁷⁰ per descrivere l'instabilità della ragione. Le passioni sono associate alle azioni ingiuste e all'immagine dell'acqua: esse hanno la possibilità e il potere di travolgere l'uomo come un'onda ingestibile. La stoltezza consiste nel cedimento verso i πάθη e nel travolgimento che ne consegue.

Il saggio ha invece un atteggiamento che lo rende simile (συγγενὲς) al Dio sempre stabile (τοῦ ἐστῶτος ἀεὶ θεοῦ). La sua saggezza è qualificata come stabilità e dissociata dalle passioni. Egli è fermo e immobile davanti a ogni evento (ἀκλινὴς καὶ ἀρρεπὴς πρὸς πάντα) e non si lascia travolgere.

Invero, va notato che Filone è ambiguo per quanto riguarda la dottrina delle passioni e alterna elementi desunti dalla psicologia platonica con dottrine provenienti dalla tradizione stoica⁴⁷¹, rivalutando anche il ruolo positivo e benefico delle εὐπαθείαι. In *Legum Allegoriae* II 8, là dove Filone descrive la creazione delle passioni nell'uomo terrestre, le descrive come un aiuto all'intelletto e ne mostra il risvolto positivo: piacere, desiderio, paura, dolore possono infatti essere degli aiuti per l'anima. Ma successivamente (*Leg.* II 10) l'autore spiega che si tratta di aiuti che ben presto possono tramutarsi in nemici e disertori. Le passioni sono caratterizzate come feroci e aggressive, capaci di attaccare

⁴⁶⁹ PHIL. ALEX. *Confus.* 30 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1051).

⁴⁷⁰ Si veda anche PHIL. ALEX. *Confus.* 70, dove torna l'immagine dell'ondata delle passioni che sommerge lo stolto.

⁴⁷¹ Si veda LÉVY, *Philo's Ethics* cit., pp. 154-161.

l'intelletto e l'intelligenza⁴⁷². Esse si originano dalla sensazione e destabilizzano l'uomo in quanto portatrici di subbuglio, caratterizzate da un'istanza cinetica e descritte come fattore belligerante all'interno dell'anima (*Leg.* III 116-117, *Ebr.* 97-100).

Accanto ad esse, l'altro eminente elemento di instabilità etica è certamente il piacere che, attraverso la metafora del serpente⁴⁷³, ha un posto importante nel racconto del *Genesi*:

Εὖ μέντοι καὶ τὸ προσθεῖναι „πορεύση ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ“ (*Gen.* 3, 14)· ἡ γὰρ ἡδονὴ οὐκ ἔστι τῶν ἡρεμούντων καὶ ἰσταμένων, ἀλλὰ τῶν κινουμένων καὶ ταραχῆς γεμόντων· ὥσπερ γὰρ ἡ φλόξ ἐν κινήσει, οὕτως φλογμοῦ τινὰ τρόπον τὸ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ κινούμενον ἡρεμεῖν αὐτὴν οὐκ ἔῃ. διὸ καὶ τοῖς λέγουσι καταστηματικὴν εἶναι τὴν ἡδονὴν οὐ συμφέρεται· ἡρεμία γὰρ λίθῳ μὲν καὶ ξύλῳ καὶ παντὶ ἀψύχῳ οἰκεῖον, ἀλλότριον δὲ ἡδονῆ· γαργαλισμοῦ γὰρ καὶ σπασμώδους ἐφίεται καὶ ἐπ' ἐνίων οὐκ ἡρεμίας ἀλλὰ συντόνου καὶ σφοδρᾶς κινήσεώς ἐστι χρεία.

Giustamente la Scrittura aggiunge questa espressione: “Camminerai sul petto e sul ventre” (*Gen.* 3, 14). In effetti, il piacere non è una realtà stabile e tranquilla. Ma è una realtà in movimento e piena di subbuglio. E, come la fiamma è in moto, così, proprio alla stregua di una fiamma, la passione si muove nell'anima e non la lascia tranquilla. Per questo la Scrittura non concorda con quelli che sostengono che il piacere è in quiete: se mai la quiete è propria delle pietre, degli alberi e di quanto è senz'anima; non di certo del piacere, il quale invece persegue l'eccitazione frenetica. E così per molti c'è desiderio non di quiete, ma di un movimento intenso e convulso.⁴⁷⁴

Filone, in questo testo, descrive la natura del piacere (ἡδονή) come appartenente alle realtà in movimento (τῶν κινουμένων) e come opposto alle realtà in quiete e stasi (τῶν ἡρεμούντων καὶ ἰσταμένων). Esso si muove come una fiamma. La dinamica del piacere è analoga a quella della passione che si muove nell'anima (τὸ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ κινούμενον) e non le permette di essere in quiete (ἡρεμεῖν αὐτὴν οὐκ ἔῃ). L'ἡδονή ha dunque eminente valenza cinetica e Filone si discosta totalmente dalla concezione catastematica epicurea.

In conclusione, passioni e piacere, entrambi ingredienti centrali del vizio e della configurazione dello stolto, sono associati in *Confus.* 69-74 all'agitazione e alla confusione e contrapposti alle realtà “sostanziali”, dotate di stabile consistenza (πράγματα ὑφεστηκότα καὶ ὄντως ὑπαρκτά), presenti nella mente del sapiente. Riemerge in questi passaggi il forte legame tra livello etico e metafisico: il vizio consiste in

⁴⁷² Filone usa un lessico attinente alla sfera dell'assalto bellico e della *τειχομαχία* per descrivere la minaccia rappresentata dalle passioni rispetto all'intelletto. Cfr. l'analisi di A. PELLETIER, *Les passions à l'assaut de l'âme d'après Philon*, «Revue des Etudes Grecques», LXXVII (1965), pp. 52-60.

⁴⁷³ Sulle varie accezioni, sia positive che negative, della figura del serpente in Filone si veda F. CALABI, *The Snake and the Horseman*, in ID., *God's acting, man's acting* cit., pp. 127-152.

⁴⁷⁴ PHIL. ALEX. *Leg.* III 160 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 253).

un'agitazione che disperde l'anima in balia delle passioni. Il sapiente, invece, capace di dominio sulle parti irrazionali dell'anima, possiede una stabilità che gli conferisce consistenza ontologica.

Dalle analisi fin qui condotte emerge un ritratto dell'uomo come di un ente appartenente alla γένεσις, anch'esso generato e per questo intimamente segnato dalla mutevolezza. La μεταβολή assume nella sfera antropologica il significato di instabilità e passa a caratterizzare i vari aspetti dell'esistenza: la sorte, le età della vita, il corpo, i ragionamenti, l'intelletto, i beni esteriori. La vita umana, fugace, cangiante e per questo oscura, appare come una grande scivolata (μέγα πτώμα) o come un'esistenza vacillante simile a una nave in preda ai flutti. L'assenza di stabilità assume valore etico poiché essa è frutto dell'attacco e dell'agitazione delle passioni e del piacere, che muovono guerra all'intelletto. L'anima è sede della guerra tra le parti razionali e quelle irrazionali e quando l'intelletto perde il dominio, essa perde la quiete. Lo stolto è per eccellenza la figura dell'uomo instabile, incapace di consistenza e fermezza. Il corpo e la carne rappresentano la polarità oscillante della sfera antropologica: entrambi ostacolano la saldezza. Quale compito si apre dunque per l'uomo di fronte alla sua esistenza volubile e precaria? Come può essere felice nonostante la sua vita sia una grande scivolata e il suo universo interiore un campo di battaglia nel quale rischia di essere travolto e sommerso? Come può porsi in relazione col Dio immutabile se egli appartiene intimamente al mondo generato e se il divenire segna profondamente il suo stesso vivere?

CAPITOLO 4

TRASCENDENZA ED ESISTENZA UMANA: IL PARADOSSO

Nell'uomo prende sede quella differenza ontologica, finora analizzata, tra Dio e la mutevolezza di quanto è generato ed essa assume i contorni dinamici di un'esistenza. L'uomo è strutturalmente definito dalla tensione e dalla condizione di medietà (μεθόριος)⁴⁷⁵ tra due appartenenze inconciliabili e strutturalmente composite: il dominio mutevole della γένεσις, inciso nell'essenza terrestre dell'uomo (γεώδης οὐσία), e la relazione strutturale con il Dio trascendente, introdotta dal νοῦς e dalla presenza del πνεῦμα divino. Questa tensione conduce, nella plasticità dinamica dell'esistenza umana nel tempo, ad un rapporto paradossale tra cambiamento e immutabilità, tra instabilità e raggiungimento di una stabile vita felice, data dalla relazione col Dio immutabile.

Se Dio è l'Essere immutabile che trascende il mondo come origine *altra* e se l'uomo è quell'ente che esiste in quanto cambia, che si definisce per la sua tensione e la cui mutevolezza è instabilità, come si delinea il rapporto tra quest'uomo e questo Dio? Quali contorni dinamici assume, quali traiettorie sono aperte all'esistenza umana a partire dalla doppia relazione con una natura mutevole e insieme strutturalmente relazionata a un Dio trascendente? L'alterità totale abita il cuore dell'essenza umana, sia come presenza della trascendenza divina nell'uomo, sia come compresenza di diversi nell'intimo della natura dell'ἄνθρωπος.

Sullo sfondo di questa relazione tra uomo e Dio, continuamente rivisitata nel lavoro esegetico di Filone, gli uomini biblici diventano simboli, vettori del percorso umano che Filone assume e interpreta⁴⁷⁶. La tensione etica e l'attenzione all'itinerario che l'anima deve compiere per relazionarsi con Dio e avvicinarsi a lui è al fondo di tutta l'opera esegetica filoniana. Buona parte delle figure bibliche diventano tipologiche rispetto a questo itinerario. Esse sono il prisma dal quale osservare la realizzazione dinamica di quel modello umano che Filone scolpisce, ponendolo su un piano metafisico, a partire dal racconto dell'antropogonia nel *Genesi*. L'idealità e il valore archetipico di Adamo si

⁴⁷⁵ Si vedano su questo tema centrale i contributi di M. HARL, *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie*, "Recherches de science religieuse", 50 (1962), pp. 321-88; J.P. MARTIN, *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1986, pp. 17-56; A.M. MAZZANTI, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna 1990, in particolare pp. 9-18.

⁴⁷⁶ Cfr. J. CAZEAUX, *Philon ou la tapisserie de Pénélope*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langue de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, pp. 287-312.

trasformano nella parabola di vita di Abramo, Isacco, Giacobbe e si sublimano in Mosè, l'Adamo archetipale ritratto nell'esilio della vita mondana alla ricerca di Dio.

Il culmine del tragitto dell'anima è identificato da Filone nella sapienza (σοφία), alla quale anche la filosofia è subordinata, pur rivestendo un ruolo cruciale. La sapienza alla quale l'uomo è invitato ad aspirare è definita come un insieme di scienza e di etica⁴⁷⁷: essa è aristotelicamente “conoscenza delle cause umane e divine” (ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων), ma anche, secondo un'istanza più propria dello stoicismo, “dominio di sé” (ἐγκράτεια). È questo *mix* di ἐπιστήμη ed ἐγκράτεια, di conoscenza e di virtù che andrà ora sceverato, ricostruendo la configurazione dell'itinerario conoscitivo ed etico di relazione tra uomo a Dio strutturato da Filone, a partire però da un'attenzione specifica al rapporto tra immutabilità divina e cambiamento umano.

Qual è dunque il fine proposto all'uomo? Come rispondere alla questione del senso dell'esistenza umana felice? Quale rapporto può instaurare l'uomo con Dio e come si coniuga nell'esistenza umana la relazione col divino? Perché essa è strutturale e necessaria alla felicità dell'uomo? Quale etica ne deriva, quale disegno della modalità dell'esistere umano? A fronte di queste domande e di molteplici tensioni presenti nel pensiero di Filone, si aprono piste possibili che conducono a domande ulteriori. Questa parte del percorso sarà dunque un affinamento del domandare a partire dalle basi poste dalle analisi precedenti. Se Dio è il trascendente e il mondo è mutevolezza, l'uomo è la sede contraddittoria e paradossale della relazione tra questi due.

1. Conoscere l'inconoscibile?

Pensare e somiglianza

Quale relazione si apre tra uomo e Dio? La prima fondamentale relazione tra i due risale all'atto generativo, dunque ancora una volta alla struttura originaria della γένεσις, che pone Dio ed enti generati uno di fronte all'altro, differenziandoli ontologicamente ma relazionandoli in maniera strutturale. Vista l'ambivalenza connaturata all'uomo, ente

⁴⁷⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Congr.* 79-80: ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. Γένοιντ' ἂν οὖν ὡσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικῆς φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας. Φιλοσοφία δὲ ἐγκράτειαν μὲν γαστρούς, ἐγκράτειαν δὲ τῶν μετὰ γαστέρα, ἐγκράτειαν δὲ καὶ γλώττης ἀναδιδάσκει.

Si vedano le significative osservazioni di C. Kraus Reggiani in C. KRAUS REGGIANI, *L'incontro con Dio nella ricerca di Filone*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *L'uomo e Dio*, introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati a cura di C. Kraus Reggiani, Milano 1986, pp. 17-64, in particolare p. 32.

generato caratterizzato dalla doppia appartenenza al sensibile e all'intelligibile, nonché dall'ambiguità etica, Filone ricorre alla delineazione di una doppia antropogonia basata sul duplice racconto biblico di *Gen.* 1,26-27 e *Gen.* 2,7. Dio, secondo l'esegesi filoniana, genera dapprima l'Adamo archetipico, ossia l'idea di uomo, coincidente con il νοῦς (*Opif.* 69-76) e in seconda istanza plasma l'uomo composito, terrestre, fatto d'anima e corpo, sessuato, mortale (*Opif.* 134-135)⁴⁷⁸.

Opif. 69 costituisce un testo cardine per comprendere la relazione strutturale che intercorre tra uomo e Dio a partire dalla natura generata dell'uomo. L'uomo infatti, secondo il dettato biblico di *Gen.* 1,26, è generato "a immagine e somiglianza di Dio" (εγενῆσθαι κατ' εικόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν): l'εἰκὼν e l'ὁμοίωσις ne definiscono la costitutiva relazionalità col divino.

Μετὰ δὴ τὰλλα πάντα, καθάπερ ἐλέχθη, τὸν ἄνθρωπον φησι εγενῆσθαι κατ' εικόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν (*Gen.* 1,26) • πάνυ καλῶς, ἐμπερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῶ. τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτηρι• οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα.

Ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν• πρὸς γὰρ ἓνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἐκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαματοφοροῦντος αὐτόν• ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὡς ἔοικε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ• ἀόρατός τε γὰρ ἐστὶν αὐτὸς τὰ πάντα ὀρῶν καὶ ἀδηλὸν ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων•

Dopo tutti gli altri esseri, come si è detto, Mosè afferma che fu creato l'uomo a immagine e somiglianza di Dio. Ed è una giusta affermazione, perché non c'è nulla di nato dalla terra che assomigli a Dio più dell'uomo. Ma tale somiglianza nessuno cerchi di immaginarla in base ai tratti del corpo, perché Dio non ha figura umana, né il corpo umano è strutturato a somiglianza di Dio.

Il termine "immagine" è usato con riferimento all'intelletto, guida dell'anima. Infatti è in relazione al modello dell'unico intelletto universale che fu condotto a immagine, come secondo un archetipo, l'intelletto di ogni uomo particolare, che in certo modo è dio di chi lo porta e lo tiene dentro di sé come un'immagine sacra. Il ruolo che la guida suprema esercita nell'insieme dell'universo, sembra esercitarlo anche l'intelletto umano nell'uomo. Esso infatti è invisibile, mentre vede ogni cosa, ed è fatto di sostanza inconoscibile, mentre percepisce la

⁴⁷⁸ Sulle diverse tradizioni bibliche ed esegetiche che fanno da sfondo alla doppia antropogonia proposta da Filone si veda G.E. STERLING, *Different Traditions or Emphases? The Image of God in Philo's De Opificio Mundi*, in G.A. ANDERSON, R.A. CLEMENTS, D. SATRAN (eds.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity* (proceedings of the Eleventh International Symposium of the Orion Center for the Studies of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January 2007), Leiden 2013, pp. 41-56.

Considerando il commento filoniano a *Gen.* 1,26, va osservato che una prima sottolineatura decisiva passa per una differenza fondamentale interna all'uomo rispetto a Dio. L'affinità dell'uomo con Dio (ἐμφέρειαν), qui statuita, esclude il corpo come elemento differenziante e come forma specifica dell'esistenza umana. È interessante il connubio serrato di concetti che Filone propone: nè Dio ha forma umana (οὔτε ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός), nè il corpo umano ha forma divina (οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα). Per quanto concerne εἶδος e μορφή, il corpo costituisce il discrimine che separa il Dio incorporeo da una parte e l'esistenza incorporata dell'uomo dall'altra parte.

Tuttavia *Gen.* 1,26 mostra in modo eminente un legame non tanto differenziante, quanto invece elettivo tra Dio e uomo. Vi è un'affinità specifica tra i due ed essa è definita dai concetti di "immagine" e "somiglianza" (εἰκὼν e ὁμοίωσις)⁴⁸⁰. La relazione tra uomo e Dio è dunque originariamente una relazione iconica.

Dove si colloca il *trait d'union* tra Dio e uomo istituito dal legame iconico? Per definire più precisamente quell'aspetto dell'ente ambiguo che è l'uomo, il quale mostra l'εἰκὼν di Dio, Filone concentra la sua attenzione in modo inequivocabile sull'intelletto e, in particolare, sull'intelletto in quanto guida dell'anima (ἡ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν). L'intelletto specifico presente in ciascun uomo (ὁ ἐν ἑκάστῳ) è stato condotto ad immagine (ἀπεικονίσθη) in relazione all'unico intelletto dell'universo (πρὸς ἓνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον). In ciascun uomo, inoltre, il proprio intelletto è un dio per colui che lo porta e che lo custodisce in sé come un'immagine divina (θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν)⁴⁸¹. In questi passaggi, attraverso la mediazione del νοῦς, sembra realizzarsi quel πρὸς τι espunto dall'identità di Dio in quanto Essere. L'uomo porta in sé infatti un'immagine divina costruita (ἀπεικονίσθη) in relazione (πρὸς) a Dio, inteso come intelletto universale. Viene inoltre formulata una chiara isomorfia tra uomo e Dio: il ruolo che la guida suprema esercita nell'insieme dell'universo, sembra esercitarlo anche l'intelletto umano nell'uomo. L'isomorfia passerebbe dunque per la capacità egemonica, nonché per un serrato rapporto paradossale tra opposti: l'intelletto è invisibile ma vede

⁴⁷⁹ PHIL. ALEX. *Opif.* 69 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice e G. Reale, Milano 2005, p. 39, con modifiche).

⁴⁸⁰ Sui concetti di συγγένεια e ὁμοίωσις tra uomo e Dio si veda anche D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, pp. 341-343.

⁴⁸¹ Cfr. PLAT. *Phaedr.* 251a 5-7.

tutto, è inconoscibile nell'essenza ma comprende tutto il resto (ἀόρατός ... ὁρῶν, ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων)⁴⁸².

Come ha acutamente messo in luce A. Vasiliu⁴⁸³, la reciprocità uomo-Dio nasce da un'affinità strutturale che ha la propria sede nella potenza riflessiva del νοῦς. Analizzando *Opif.* 69 e l'uso che Filone fa del verbo ἀγαλματοφορέω, la studiosa ha mostrato come in Filone sia riconoscibile la delineazione di una modalità di "pensare Dio", e dunque di porsi in relazione con esso, diversa da quella che fa di Dio un oggetto di ragionamento. Nel pensiero e nell'atto riflessivo con cui l'uomo si rapporta alla statua divina (ἄγαλμα) che porta in sé, il νοῦς, si realizza una comunione col Dio che pensa l'uomo a propria immagine proprio attraverso il νοῦς. Uomo e Dio, infatti, condividono la possibilità e la potenza del pensare. La statua che l'uomo porta in sé è il doppio di un'alterità radicale che giace nell'uomo, cioè Dio stesso. La comunità tra Dio e uomo viene dalla potenza del pensare, invece l'atto stesso, "pensare Dio", è Dio nell'uomo. L'uomo è immagine di Dio, o, come precisa Vasiliu, è immagine dell'immagine di Dio, quando attualizza la sua capacità riflessiva intima. La radicale separazione tra Dio e uomo si assorbe così in un isomorfismo dell'atto. Di questa potenza condivisa, l'espressione adeguata è la riflessività. Questa κοινονία discendente dalla relazione iconica tra uomo e Dio, riconoscibile dalla presenza del νοῦς nell'uomo, è centrale per comprendere quale tipo di relazione sia possibile tra uomo e Dio e come Filone la interpreti rielaborando aspetti cruciali della tradizione filosofica e del platonismo in particolare. In *Opif.* 137, quando l'Alessandrino ritorna sull'antropogonia sostando su *Gen*, 2,7 e contrapponendo l'uomo plasmato all'uomo archetipico, egli descrive l'eccellenza dell'idea di uomo spiegando come Dio scelse per l'archetipo la materia più pura. Ciò avvenne poiché Dio doveva "costruire una casa o, in qualche modo, un tempio sacro per l'anima razionale (οἶκος τις ἢ νεὸς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς), che l'uomo avrebbe portato dentro di sé come un'immagine sacra (ἦν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν ἀγαλμάτων), l'immagine in assoluto più simile a Dio (τὸ θεοειδέστατον)". Dunque nella razionalità e nell'esercizio del pensiero, in particolare nella custodia del νοῦς che l'uomo porta in sé, si realizza la somiglianza più stretta con Dio. Non a caso Filone attribuisce il concetto di "immagine di Dio" in maniera eminente al

⁴⁸² Sarebbe interessante esplorare il rapporto tra potenza-potere egemonico e sottrazione alla conoscibilità.

⁴⁸³ Cfr. A. VASILIU, *Penser Dieu. La condition de réciprocité. Noétique et théologie rationnelle à partir d'une page de Philon d'Alexandrie*, "Phantasia", vol. 1 (2015), revue online: <http://popups.ulg.ac.be/0774-7136/index.php?id=357>. Si veda inoltre M. HARL, *Socrate – Silène. Les emplois métaphoriques d'ἄγαλμα et le verbe ἀγαλματοφορέω: de Platon à Philon d'Alexandrie et aux Pères grecs*, "Semitica et classica", 2 (2009), pp. 51-71.

Logos divino e in *Opif.* 24-25 lega chiaramente il Logos come immagine di Dio e l'uomo come immagine di quest'immagine⁴⁸⁴.

L'uomo può dunque porsi in relazione con Dio innanzi tutto custodendo il proprio νοῦς e la propria anima razionale, divenendo consapevole di portare in sé stesso, come individuo, una statua divina, immagine che lo pone in una relazione isomorfa e comunione con Dio. Tuttavia il rapporto con il νοῦς come veicolo di relazione con Dio conduce, nell'esegesi filoniana, ad esiti paradossalmente opposti a questo. In questa sede si tenterà di ripercorrere il tragitto speculativo secondo cui il pensiero conduce l'uomo alla relazione con Dio, passando tuttavia non tanto per l'isomorfia dell'atto, quanto ancora una volta per la differenza radicale, ontologica, tra uomo e Dio. A partire da questa differenza radicale Filone conduce infatti la tradizione filosofica ad esiti inediti.

Pensiero e trascendenza

Se si torna alla relazione iconica tra uomo e Dio, rileggendo questo brano del *Quod deterius* è possibile rintracciare nuovi elementi utili alla riflessione:

ἕκαστον ἡμῶν κατὰ τὰς προσεχεῖς τομὰς ἀριθμῶ δύο εἶναι συμβέβηκε, ζῷόν τε καὶ ἄνθρωπον· ἑκατέρῳ δὲ τούτων συγγενῆς δύναμις τῶν κατὰ ψυχὴν ἀποκεκλήρωται, τῷ μὲν ἡ ζωτική, καθ' ἣν ζῶμεν, τῷ δ' ἡ λογική, καθ' ἣν λογικοὶ γηγόνασμεν· τῆς μὲν οὖν ζωτικῆς μετέχει καὶ τὰ ἄλογα, τῆς δὲ λογικῆς οὐ μετέχει μὲν, ἄρχει δὲ ὁ θεός, ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγὴ.

ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύναμις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα, ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρευεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτηῖρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωυσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν ὅτι ἀρχέτυπον

Ciascuno di noi si trova, secondo le sue parti distinte e giustapposte, ad essere due di numero: animale e uomo. A ciascuno di questi due è apparentata una di quelle potenze che sono assegnate a seconda del tipo di anima. All'animale la potenza vitale, quella per la quale siamo esseri viventi, all'uomo la potenza della ragione, in virtù della quale siamo esseri razionanti. Della potenza vitale partecipano anche gli esseri irrazionali, mentre della potenza della ragione Dio non partecipa, ma ne è il principio, essendo la fonte della ragione originaria.

Ora, la potenza che abbiamo in comune con gli animali irrazionali, ha ricevuto come essenza il sangue, mentre quella che sgorga dalla fonte della ragione ha come essenza lo spirito, non nel senso di aria in movimento, ma come se fosse una

⁴⁸⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 96, *Her.* 231, *Spec.* I 81, III 83, 207, *QG* II 62. Si veda inoltre STERLING, *Different Traditions or Emphases?* cit., pp. 43-47. In *QG* II 62 Filone afferma: Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεῦτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Si tratta di un testo problematica, ma estremamente interessante, poiché mostra che il livello di somiglianza non può andare oltre un certo grado di trascendenza, ossia quello di Dio inteso come Logos (cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus* cit, p. 343).

μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεός ἐστι, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος, οὐ τὸ διφυῆς ζῷον, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, ὃ νοῦς καὶ λόγος κέκληται.

specie di impronta e di carattere impresso dalla potenza divina, che Mosè, con un nome appropriato, chiama “immagine”, mettendo così in evidenza che l’archetipo della natura razionale è Dio, mentre l’uomo è copia e riproduzione, e non come essere vivente dalla duplice natura, ma l’uomo inteso come quella specie dell’anima che ha il massimo pregio e che è stata chiamata intelletto e ragione.⁴⁸⁵

In questo caso Filone commenta *Gen.* 4,10, dove si parla del sangue di Abele. L’occasione è propizia all’esegeta per specificare la distinzione tra sangue e spirito (πνεῦμα), designati come le due origini differenziate della parte animale e della parte umana compresenti nell’uomo. Filone ricorre a *Gen.* 2,7, dove il πνεῦμα divino funge da principio vitale nella creazione del primo uomo. In questi passaggi l’Alessandrino lega il concetto di πνεῦμα a quello di εἰκών e ritorna sulla relazione iconica tra uomo e Dio. I termini però sono leggermente ma sensibilmente differenti da *Opif.* 69.

Se il sangue è l’essenza del principio vitale (δύναμις ζωτική) che è condiviso tra uomo e animali irrazionali, lo spirito è invece l’essenza della potenza razionale (δύναμις λογική), il cui archetipo è Dio. Tuttavia la potenza razionale non è condivisa tra uomini e Dio: Dio infatti non vi partecipa (οὐ μετέχει μὲν), bensì ne è il principio (ἄρχει δὲ ὁ θεός), egli infatti è la fonte della ragione originaria (ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγῆ). Dunque rispetto alla potenza razionale, Dio non ha comunione con l’uomo poiché la sua posizione è più originaria: Dio è al di là della potenza razionale come suo principio e sua fonte.

La relazione platonica archetipo – copia come calco della relazione tra Dio e uomo ideale, tra Dio e intelletto dell’uomo, permane in questi passaggi (ἀρχέτυπον μὲν ὁ θεός / μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος). Il migliore εἶδος dell’anima, quello che coincide con l’intelletto (ὃ νοῦς καὶ λόγος) e che si esprime nella natura razionale (φύσεως λογικῆς), è imitazione dell’archetipo divino.

Tuttavia vi è un’ulteriore differenza: lo spirito, che Filone qui lega al concetto di “immagine” fondendo i due racconti di *Gen.* 1, 26-27 e *Gen.* 2,7, è sì un’impronta e un carattere (τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα), ma in questo caso esso si riferisce alla potenza divina (θείας δυνάμεως) e non più a Dio. Dio infatti non partecipa della potenza razionale, come Filone ha precisato. Si direbbe che la potenza razionale, propria dell’intelletto e

⁴⁸⁵ PHIL. ALEX. *Deter.* 82-85 (trad. it. C. Mazzarelli, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., pp. 497-499).

dell'anima razionale presente nell'uomo concreto, sia l'impronta lasciata dalla potenza divina, ma non da Dio in se stesso. Dio sta nella posizione dell'origine e della fonte, dunque sta oltre e al di là della manifestazione di tale potenza. Il rapporto tra uomo e Dio mediato dal νοῦς è qui ricondotto a quella trascendenza che Dio esibisce nel suo manifestarsi tramite le Potenze, ivi inclusa la potenza razionale che discende dall'intelletto, sua immagine. Sia l'uomo che Dio manifestano una potenza razionale, ma Dio vi si rapporta come origine essenzialmente *altra* e non vi partecipa.

Come può l'uomo dunque risalire a questa fonte? Come la scopre, come la cerca? Innanzi tutto l'uomo conosce Dio per differenziazione e negazione: egli è chiamato a riconoscere la dissomiglianza da Dio che investe la sua natura generata e mutevole. L'anima razionale, che porta in sé il sigillo della relazione col divino, non è stata posta in similitudine da Mosè con alcuna delle realtà generate (ὁ μέγας Μωυσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίωσεν)⁴⁸⁶, pertanto, al fine di risalire all'origine divina che si esibisce nella custodia dell'intelletto, l'uomo dovrà discostarsi dai caratteri che descrivono tutte le realtà generate⁴⁸⁷.

La prima tappa della conoscenza di Dio è infatti la relativizzazione e il distacco dalla conoscenza del mondo: la migrazione di Abramo, patriarca che simboleggia il cammino etico secondo l'apprendimento⁴⁸⁸, inizia con il distacco dal mondo sensibile. Non solo la sfera dei sensibili è fuorviante rispetto all'identità del divino, ma la mutevolezza che inerisce alla natura generata degli enti e alla vita umana stessa, come si è visto, producono l'impressione di finzione⁴⁸⁹ e generano oscurità, impossibilità di comprensione. Filone adotta così una forma piuttosto radicale di scetticismo. Tuttavia si tratta di uno scetticismo che C. Lévy, nel caso di Filone, e M. Bonazzi, riferendosi a Plutarco, hanno definito a ragione “scetticismo trascendentale” o “scetticismo metafisico”, poiché fondato sulla garanzia di un principio divino trascendente⁴⁹⁰. Si tratta di una forma inedita di scetticismo,

⁴⁸⁶ PHIL. ALEX. *Plant.* 18.

⁴⁸⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 13: l'intelletto che ha cominciato a conoscere se stesso (ἐπειδὴν ὁ νοῦς ἄρξεται γνωρίζειν ἑαυτὸν), rifiuterà ogni inclinazione dell'anima verso la specie sensibile (τὸ κλινόμενον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ αἰσθητὸν εἶδος ἀπόσεται).

⁴⁸⁸ Su Abramo come figura del percorso dell'anima attraverso l'apprendimento si veda KRAUS REGGIANI, *L'incontro con Dio* cit., in particolare pp. 36-37.

⁴⁸⁹ O. MUNNICH, *La fugacité de la vie humaine (De Josepho § 127-147): la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne*, in S. INOWLOCKI et B. DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turhout 2011, pp. 163-183, p. 167.

⁴⁹⁰ Cfr. C. LÉVY, *La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 103-120, p. 112; M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris 2015, p. 100. Sul rapporto tra Filone e lo scetticismo antico, sia quello elaborato dall'Accademia di Arcesilao e Carneade, sia quello del

rispetto alle due versioni che si erano venute a delineare prima di Filone, ossia quella dell'Accademia scettica e del neo-pirronismo. Anche Filone reagisce, sul piano epistemologico, alla spinta dell'empirismo stoico e tende a sottolineare i limiti epistemologici umani. Sebbene il mondo sensibile, come si è visto, mantenga una natura ambivalente rispetto alla sua "capacità teologica"⁴⁹¹, il percorso di conoscenza umano alla ricerca di Dio è costretto ad attraversare una fase di sospensione totale, di ἐποχή trascendentale, simile a una conversione totale della tensione della ricerca (σκήψις)⁴⁹².

Τὸ δὲ νέον ἀγαθὸν κληρονομήσαι σοφίαν τὴν ἄδεκτον μὲν αἰσθήσει, νῶ δ' εἰλικρινεστάτῳ καταλαμβανομένην, δι' ἧς ἀποικιῶν ἢ ἀρίστη βεβαιοῦται μετανισταμένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ ἀστρονομίας ἐπὶ φυσιολογίαν καὶ ἀπὸ ἀβεβαίου εἰκασίας ἐπὶ πάγιον κατάληψιν καὶ κυρίως εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ γεγονότος πρὸς τὸ ἀγέννητον, ἀπὸ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα αὐτοῦ.

Il nuovo bene consiste nell'ereditare la sapienza, la quale non può essere colta dalla sensazione, ma può essere compresa dall'intelletto assolutamente puro. Per mezzo della sapienza ci è assicurata la più eccellente delle migrazioni, consistente nell'uscita dell'anima dall'astronomia per fare ingresso nella vera scienza della natura; nell'uscita dalla insicura congettura verso una comprensione chiara e, per dirla giusta, fuori dal creato verso l'increato, fuori dal mondo verso il creatore e padre di esso.⁴⁹³

Filone mette a tema in questo caso due concetti cardinali della sua visione etica: quelli di "eredità" e di "migrazione", l'uno strettamente collegato all'altro. La sapienza, intimamente legata alla conoscenza del divino⁴⁹⁴, è l'eredità che l'uomo raggiunge dopo la più radicale delle migrazioni (δι' ἧς ἀποικιῶν ἢ ἀρίστη): il passaggio dalla scienza dei corpi celesti alla vera conoscenza della natura (ἀπὸ ἀστρονομίας ἐπὶ φυσιολογίαν), dalla rappresentazione instabile verso la comprensione chiara (ἀπὸ ἀβεβαίου εἰκασίας ἐπὶ πάγιον κατάληψιν) ossia lo spostamento radicale della conoscenza dagli enti generati verso l'Ingenerato (ἀπὸ τοῦ γεγονότος πρὸς τὸ ἀγέννητον), dal cosmo verso l'artefice e padre (ἀπὸ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα). La conoscenza del mondo conduce ad uno

neo-pirronismo, si vedano rispettivamente i saggi di C. Lévy: C. LÉVY, *Le "scepticisme" de Philon d'Alexandrie: une influence de la Nouvelle Académie?*, in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (éds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain-Paris 1976, pp. 29-41; C. LÉVY, *Deux problèmes doxographiques chez Philon d'Alexandrie: Posidonius et Enésidème*, dans A. BRACCACCI (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Firenze 2005, pp. 79-102.

⁴⁹¹ Come emerge, per esempio, dall'ambiguità della figura di Giuseppe, valutata in modo contraddittorio nel *De Somniis* e nel *De Josepho*.

⁴⁹² Cfr. LÉVY, *La conversion du scepticisme* cit., pp. 111-112.

⁴⁹³ PHIL. ALEX. *Her.* 98-99 (trad. it. R. Radice, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 1257).

⁴⁹⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Congr.* 79.

scetticismo che addita ad una trascendenza: dietro all'inconsistenza ontologica e gnoseologica degli enti generati, vi è la nitidezza e stabilità dell'Ingenerato.

Tuttavia, come è chiaro dall'analisi svolta, quando il pensiero giunge a Dio in quanto trascendente il mondo, giunge al suo limite più estremo: come può Dio divenire oggetto del pensiero umano? Posta l'oscurità che il mondo sensibile offre alla comprensione umana, si tratta forse di affinare la vista per cogliere Dio al di là della mutevolezza e inconsistenza degli enti generati? Filone sembra introdurre un organo specifico, deputato alla sapienza attraverso l'uso di una vista raffinata: l'occhio dell'anima o occhio della conoscenza (*ψυχῆς / διάνοιας ὄμμα*), incaricato di sorpassare il sensibile per acuire la vista del mondo intelligibile⁴⁹⁵. Gli occhi dell'anima, spinti dal desiderio di contemplare l'Essere (*τὸ ὄν κατιδεῖν*), trascendono i limiti di tutto il cosmo e si indirizzano verso l'Ingenerato (*παντὸς τοῦ κόσμου τοὺς ὄρους ἐπέιγεται πρὸς τὸν ἀγένητον*)⁴⁹⁶. Tuttavia Dio è ulteriore anche rispetto agli intelligibili che l'anima può contemplare, e questo raffinamento della vista non è sufficiente. Gli echi platonici, soprattutto relativi a *Teeteto* e *Fedro*⁴⁹⁷, sono palesi nelle immagini usate da Filone, ma l'itinerario abbozzato porta ad esiti diversi rispetto al pensatore di Atene. Così Abramo, simbolo del saggio che procede sulla via della conoscenza, aperti gli occhi della mente (*διοιχθέντων γὰρ τῶν διανοίας ὀμμάτων*), vede che si è accinto a cercare un oggetto difficile da catturare (*εἶδεν ὅτι ἐπὶ τὴν δυσάλωτον πράγματος θήραν ἀναδέδουκεν*), che si tira sempre indietro (*ἐξαναχωροῦντος*), si mantiene ben lontano (*μακρὰν ἀφισταμένου*) e che previene gli inseguitori, frapponendo tra sé e loro un'infinita distanza (*φθάνοντος ἀπείρω τῷ μεταξύ διαστήματι τοὺς διώκοντας*)⁴⁹⁸. La conoscenza come relazione con Dio mediante l'intelletto assume rispetto al suo oggetto l'andamento di una curva asintotica: Dio assomiglia ad un miraggio che fa progredire l'uomo desideroso di conoscerlo, ma che al contempo si allontana in maniera proporzionale all'avanzamento. Se si ritorna al campo della vista e della visione, anche qui Dio si configura come il limite inafferrabile del campo visivo umano⁴⁹⁹. Chi vuole vederlo

⁴⁹⁵ Si veda E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, pp. 196-203.

⁴⁹⁶ PHIL. ALEX. *Plant.* 22-23: ὁπότε γὰρ οἱ ἐκ φθαρτῆς παγέντες ὕλης ὀφθαλμοὶ τοσοῦτον ἐπέβησαν, ὡς ἀπὸ τοῦ τῆς γῆς χωρίου πρὸς τὸν μακρὰν οὕτως ἀφεστῶτα ἀνατρέχειν οὐρανὸν καὶ ψαύειν τῶν περάτων αὐτοῦ, πόσον τινὰ χρὴ νομίσαι τὸν πάντη δρόμον τῶν ψυχῆς ὀμμάτων; ἄπερ ὑπὸ πολλοῦ τοῦ τὸ ὄν κατιδεῖν τηλαυγῶς ἡμέρου πεπερωθέντα οὐ μόνον πρὸς τὸν ἔσχατον αἰθέρα τείνεται, παραμειψάμενα δὲ καὶ παντὸς τοῦ κόσμου τοὺς ὄρους ἐπέιγεται πρὸς τὸν ἀγένητον.

⁴⁹⁷ Cfr. PLAT. *Theaet.* 173 ss.; *Phaedr.* 246 ss.

⁴⁹⁸ PHIL. ALEX. *Poster.* 18-19.

⁴⁹⁹ Una diversa e interessante interpretazione è rinvenibile in D. BRADSHAW, *The Vision of God in Philo of Alexandria*, "American Catholic Philosophical Quarterly", vol. 72, n. 4 (1998), pp. 483-500, il quale prende posizione rispetto a H.A. Wolfson (H.A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, II, Cambridge 1968, p. 90) e D. Winston (D. WINSTON, *Philo of Alexandria*, New

è confuso⁵⁰⁰: Filone ricorre all'immagine platonica di Dio come di un sole intelligibile⁵⁰¹ il cui splendore abbaglia anche l'occhio dell'anima⁵⁰². Lo scontro con l'inafferrabilità di Dio è l'esperienza comune dei Patriarchi: Abramo, come si è visto, deve accontentarsi di ricevere la rappresentazione dell'esistenza e provvidenza di Dio⁵⁰³, ottenendo uno sguardo intuitivo delle Potenze⁵⁰⁴, ma faticando a vedere Dio stesso⁵⁰⁵. La conoscenza di Dio non raggiunge dunque mai un punto tangente tra i due soggetti della relazione: sotto la specie del contenuto, Dio sfugge sempre alla presa umana, sia visiva che conoscitiva. Se l'intelletto è in relazione con Dio tramite il dispositivo dell'immagine e della somiglianza, dunque secondo un tipo di relazione di secondo livello, sul piano della presa Dio sfugge: d'altro canto quale νοῦς potrebbe mai riuscire a contenere la rappresentazione di Dio, eccedente per essenza?⁵⁰⁶

Conoscere l'inconoscibilità

Il percorso umano che attraverso la conoscenza cerca di porsi in relazione con Dio conduce ad un esito del tutto particolare. Al fine di analizzare tale esito, due figure bibliche sono particolarmente significative per Filone: Abramo e Mosè. Questi due patriarchi giungono entrambi ad un livello di relazione molto ravvicinato con Dio ed entrambi sono coinvolti in due grandi teofanie cruciali. Abramo riceve la visione di Dio attraverso la visita di tre ospiti presso le querce di Mamre (*Gen.* 18,1-15). In questo caso⁵⁰⁷, già esaminato in

York 1981, p. 28; ID., *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985, pp. 43-47). Lo studioso differenzia i concetti di conoscenza e di visione in Filone e ritiene che l'Alessandrino caratterizzi la visione di Dio come qualitativamente superiore rispetto alla conoscenza. Analizzando alcuni brani (PHIL. ALEX. *Leg.* II 100-102, *Praem.* 37-46, *Spec.* I 36-50), Bradshaw mostra che la visione di Dio non avviene come conoscenza teologica data dalla contemplazione del cosmo (tesi di Wolfson), né come illuminazione interiore conseguente a un processo conoscitivo riguardante Dio come contenuto (tesi di Winston), bensì in una condizione estatica eccedente rispetto alla normale esperienza umana. Tale condizione è dettata da un tipo di ricerca, quella esibita da Mosè in *Ex.* 33 (*Spec.* I 36-50), che è simile alla ricerca dell'amante verso l'amato. L'essenza di Dio cercata (οὐσία) e la conoscenza della sua esistenza (ὑπαρξίς) ottenuta nella visione, sono lette da Bradshaw come ricerca di un'essenza personale e riconoscimento della presenza vivente divina, piuttosto che come ricerca di un'οὐσία intesa in senso aristotelico e come conoscenza dell'esistenza intesa come contenuto speculativo (p. 500). La visione di Dio incontra un oggetto asintotico e sfuggente poiché si configura come conoscenza personale: dell'oggetto amato vi è percezione dell'esistenza ma mai possesso conoscitivo dell'essenza. Ritengo questa interpretazione estremamente interessante a livello teoretico, ma difficile da argomentare con ricorso ai testi, poiché Filone non elabora a sufficienza, speculativamente e lessicalmente, il portato personale dell'incontro con Dio. La questione andrebbe approfondita.

⁵⁰⁰ Cfr. F. CALABI, *God's acting, man's acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, pp. 39-70.

⁵⁰¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Virt.* 164, *Spec.* I 279, *Migr.* 40.

⁵⁰² Cfr. PHIL. ALEX. *Praem.* 38, *Opif.* 71, *Spec.* I 37.

⁵⁰³ Cfr. PHIL. ALEX. *Virt.* 215.

⁵⁰⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *QG* IV 2.

⁵⁰⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 36-39.

⁵⁰⁶ PHIL. ALEX. *Mutat.* 15: τίς γὰρ ἀνθρώπειος νοῦς τὸ μέγεθος τῆς φαντασίας ἰκανός ἐστι χωρῆσαι;

⁵⁰⁷ PHIL. ALEX. *Abr.* 122-123.

precedenza, l'Alessandrino interpreta la visione di Abramo come indicativa di una doppia rappresentazione possibile di Dio. Talvolta essa coincide con un solo oggetto, talvolta con tre (παρέχει τῇ ὀρατικῇ διανοίᾳ τοτὲ μὲν ἑνὸς τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν). Dio si manifesta come semplice e assoluto quando l'anima, essendo purificata, riesce a raggiungere una rappresentazione del divino come totalmente trascendente, irrelato, privo dei caratteri sia del cosmo generato che di quello intelligibile, superiore anche all'idea dell'Uno e della Monade⁵⁰⁸. Quando invece l'anima è incapace (μὴ δύνηται) di cogliere Dio come Essere (τὸ ὄν καταλαβεῖν), cioè senza altri riferimenti e solo in se stesso (ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου), allora lo coglie attraverso le sue azioni (διὰ τῶν δρωμένων), in particolare quelle di creare e di governare il cosmo (ἢ κτίζον ἢ ἄρχον) e le appare così una rappresentazione triplice⁵⁰⁹. Filone pone inoltre una distinzione di valore tra le due rappresentazioni: quella triplice è detta partecipare ad un'opinione cara a Dio (μετέχει δόξης θεοφιλοῦς), invece la visione assoluta è identificata con la verità stessa (ἀλήθεια). Vi è dunque una duplice conoscenza possibile di Dio: quella che lo riguarda in quanto Essere e che conduce ad una rappresentazione semplice e trascendente; quella che, incapace di distaccarsi totalmente dai caratteri degli enti generati, si rappresenta Dio attraverso le sue Potenze, le quali ne sono la manifestazione. Il discrimine tra le due è dato dalla qualità di purificazione alla quale l'anima riesce a giungere nella sua migrazione dal sensibile.

Ma come si delinea la possibile conoscenza o visione che l'anima realizza del Dio Essere, semplice e irrelato? È possibile una tale conoscenza? Come può giungervi l'uomo? Un'altra importante teofania (*Ex.* 33,12-23) offre a Filone l'occasione per sostare sul contatto che l'uomo può raggiungere con l'identità più peculiare di Dio. Il protagonista è questa volta Mosè, il massimo profeta e il perfetto, colui che beneficia di una κοινὸνία tutta speciale con Dio, poiché gode di uno statuto elettivo⁵¹⁰: egli è l'uomo che riesce ad entrare nel regno dell'incorporeo, avendo superato il livello del divenire ed essendo fuoriuscito dall'accampamento del corpo⁵¹¹, elemento discriminante tra l'esistenza umana e la sfera divina. Il dialogo tra Mosè e Dio commentato da Filone si articola in due riprese: dapprima Mosè chiede di conoscere Dio, ma ad un rifiuto di esibizione dell'interlocutore divino, il profeta allora si accontenta di chiedere la manifestazione della sua gloria. L'episodio è

⁵⁰⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* II 3, *Contempl.* 2-3 e passi paralleli esaminati nel Capitolo 1.

⁵⁰⁹ E, aggiunge Filone, si tratta come di una "seconda navigazione" (δεύτερος πλοῦς): cfr. PLAT. *Phaedo* 99; cfr. PHIL. ALEX. *Somn.* I 44, *Decal.* 84.

⁵¹⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 100-103.

⁵¹¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Deter.* 159-161,

ripreso più volte da Filone⁵¹², tra queste vi è l'approfondimento di *Mutat.* 10-11, già analizzato:

(7.) Μὴ μέντοι νομίσης τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι. ὄργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι, οὐτ' αἰσθησιν — αἰσθητὸν γὰρ οὐκ ἔστιν—οὔτε νοῦν.

Μωυσῆς οὖν ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατῆς [καὶ θεόπτης]—εἰς γὰρ τὸν γνόφον φασὶν αὐτὸν οἱ θεῖοι χρησμοὶ εἰσελθεῖν (*Ex.* 20,21), τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν αἰνιττόμενοι— πάντα διὰ πάντων ἐρευνήσας ἐζήτει τὸν τριπόθητον καὶ (8.) μόνον ἀγαθὸν τηλαυγῶς ἰδεῖν. ἐπεὶ δ' οὐδὲν εὔρισκεν, ἀλλ' οὐδὲ ἐμπερηῆ τινα ἰδέαν τῷ ἐλπίζομένῳ, (...) ἐπ' αὐτὸ καταφεύγει τὸ ζητούμενον καὶ δεῖται λέγων• “ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε” (*Ex.* 33,13)• καὶ ὁμῶς ἀμοιρεῖ τῆς προθέσεως, ἀυταρκεστάτης δωρεᾶς τῷ θνητῶν ἀρίστῳ γένει νομισθείσης τῆς <τῶν> μετὰ τὸ ὄν σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων ἐπιστήμης. (9.) λέγεται γάρ• „ὄψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι“ (*ibid.* 23), ὡς τῶν ὅσα μετὰ τὸ ὄν σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων εἰς κατάληψιν ἐρχομένων, (...) (10.) μόνου δ' ἐκεῖνου μὴ πεφυκότος ὀραῖσθαι. καὶ τί θαυμαστόν, εἰ τὸ ὄν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον, ὅποτε καὶ ὁ ἐν ἐκάστῳ νοῦς ἄγνωστος ἡμῖν; τίς γὰρ ψυχῆς οὐσίαν εἶδεν; ἥς ἢ ἀδηλότης μυρίας ἔριδας σοφισταῖς ἐγέννησεν ἐναντίας εἰσηγουμένοις γνώμας ἢ καὶ ὅλοις γένεσιν ἀντιστα- (11.) τούσας. ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μηδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν. Οὐχ ὀραῖς ὅτι φιλοπευστοῦντι τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον, φησὶν ὅτι „ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν“ (*Ex.* 3,14), ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι;

Non credere tuttavia che l'Essere che veramente è possa essere percepito da un uomo. Non possediamo nella nostra struttura alcun organo con cui ci sia dato di farcene una rappresentazione: né la sensazione, dacché non è sensibile, né l'intelligenza.

Mosè, dunque l'uomo che esplorò la natura immateriale [ed era veggente] – dicono infatti gli oracoli divini che egli “penetrò nelle tenebre” (*Ex.* 20,21), alludendo con esse all'essenza invisibile e incorporea – che indirizzò la sua ricerca in ogni possibile direzione, tentava di vedere colui cui è rivolto il nostro più ardente desiderio e che è il solo Bene. Ma poiché non riusciva a scoprire nulla, neppure una qualche forma che assomigliasse a quello che sperava, (...) fuggì verso colui che cercava, supplicandolo così: “Manifestati a me perché io possa vederti e conoscerti”(Ex. 33,13). Tuttavia la sua richiesta non fu esaudita, perché si giudica dono più che sufficiente, anche per la parte migliore del genere umano, ciò che viene dopo l'Essere, si tratti di corpi o di oggetti, indifferentemente. È detto infatti “Tu vedrai ciò che è dopo di me, ma il mio volto non lo vedrai” (*Ex.* 33,23), nel senso che corpi e oggetti che vengono dopo l'Essere possono rientrare sotto la nostra apprensione, mentre lui solo non può essere visto.

Che c'è di straordinario che l'Essere sia incomprendibile agli uomini, se ci è sconosciuto anche lo spirito che è dentro di noi? Chi infatti ha conosciuto l'essenza dell'anima? (...) Era dunque logica conseguenza che non potesse neppure venire assegnato un nome proprio a Colui che veramente è. Non vedi che al profeta desideroso di sapere quale risposta

⁵¹² Si veda in particolare PHIL. ALEX. *Spec.* I 36-50: la difficoltà nel vedere Dio non arresta la ricerca di Mosè e non le toglie valore. Mosè inoltre è invitato da Dio a “conoscere se stesso”, tema che verrà affrontato più avanti in questa analisi, nello specifico.

debba dare a coloro che vogliono conoscere il suo nome, egli dice “Io sono colui che è” (*Ex.* 3,14), il che equivale a “la mia natura è di essere, non di essere nominato”?⁵¹³

Come già si è visto in precedenza, questa teofania attesta la trascendenza assoluta di Dio. Dal punto di vista della conoscenza umana, che ora si cerca di focalizzare nell’analisi, questo brano mostra chiaramente che né la sensazione né l’intelletto umani (οὐτ’ αἴσθησις οὔτε νοῦν) sono in grado di condurre ad una rappresentazione di Dio nella sua essenza, ossia in quanto Essere: si tratta di un’impossibilità strutturale (οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα). Tale impossibilità è così radicale che nemmeno Mosè, l’esploratore della natura trascendente e il veggente (τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατῆς καὶ θεόπτῆς), colui che aveva superato la sfera del sensibile riuscendo a raggiungere l’essenza invisibile e incorporea (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν) propria del divino, neppure Mosè vede soddisfatta la propria richiesta di conoscere Dio (“ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε”). Dio nella propria identità più peculiare, ossia in quanto Essere, non può essere visto (μὴ πεφυκότος ὁρᾶσθαι) né compreso (τὸ ὄν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον). Tale rifiuto totale di rivelazione, di visione e conoscenza, riecheggia perfettamente il dono omissivo del nome in *Ex.* 3,14: quella rivelazione è interpretata da Filone come manifestazione della totale trascendenza divina. Quest’ultima si spinge oltre l’essenza e si estende anche a quell’identità di Dio che trapela dalle sue Potenze, ossia alla sua sfera manifestativa: nemmeno le sue Potenze infatti sono per Filone conoscibili nella loro essenza, è possibile soltanto ricevere un’impressione della loro attività (*Spec.* I 41-48, *Mutat.* 7)⁵¹⁴.

Questa teofania negativa in qualche modo tuttavia manifesta, in chiaroscuro, la modalità di conoscenza che l’uomo può avere di Dio attraverso il proprio intelletto. L’unica conoscenza possibile di Dio si coniuga come raggiungimento di una conoscenza non riflessiva bensì retroversa, ossia come conoscenza dell’inconoscibilità: è questo l’esito della ricerca di Mosè, commentata da Filone in *Poster.* 15-16:

[...] Ὅταν οὖν φιλόθεος ψυχὴ τὸ τί ἐστὶ τὸ ὄν κατὰ τὴν οὐσίαν ζητῇ, εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν, ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίνεται μέγιστον ἀγαθόν, καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντὶ καὶ αὐτὸ τοῦτο

Quando dunque l’anima amante di dio ricerca che cose è l’Essere nella sua essenza, arriva a cercare ciò che non ha forma visibile, e da ciò le deriva un grandissimo bene: quello di rendersi conto che Dio, nel suo essere, non può

⁵¹³ PHIL. ALEX. *Mutat.* 10-11 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 1549, rivista).

⁵¹⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Poster.* 168, *Praem.* 7.

ἰδεῖν ὅτι ἐστὶν ἀόρατος.

essere compreso da nessuno, e di vedere proprio questo, che egli non può essere visto.⁵¹⁵

Vi è un sapere su Dio che nasce dal non sapere Dio: quando l'intelletto arriva a conoscere l'inconoscibile, in quel momento conosce la trascendenza divina, sua più peculiare identità. L'anima che aspira a conoscere Dio e dunque ricerca razionalmente (ζητέιν) l'Essere nella sua essenza (τί ἐστὶ τὸ ὄν κατὰ τὴν οὐσίαν), innanzi tutto riconosce la necessità di superare la dimensione del visibile. La ricerca (ζήτησις) si deve infatti dirigere verso ciò che è senza forma e non visibile (εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον). In questo modo diventa evidente l'assoluta eccedenza di Dio rispetto alla ζήτησις stessa: diviene comprensibile l'incomprensibilità di Dio (καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος θεός) e visibile la sua invisibilità (ἰδεῖν ὅτι ἀόρατος θεός). Alle possibilità date alla ricerca che l'anima umana compie, in Filone non rimane che la contemplazione (ἰδεῖν) del limite invalicabile, ossia dell'impossibilità di contemplare il Dio - Essere ἀόρατος e ἀκατάληπτος. Lo stesso passo del *De posteritate Caini* conclude che neppure una delle creature è capace di comprendere da sé Dio nel suo essere (τῶν γεγονότων ἰκανὸς οὐδὲ εἷς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἀναδιδαχθῆναι). L'esito del percorso del più perfetto tra i Patriarchi, capace di visione dell'incorporeo, entrato nella nube dei misteri dell'Essere, è paradossale: egli conosce in modo ultimativo l'eccedenza divina rispetto alla conoscenza. La potenza dell'intelletto, che pur essendo invisibile vede tutto e pur essendo inconoscibile comprende tutto (ἀόρατός τε γὰρ ἐστὶν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων), così come veniva esibita in *Opif.* 69, trova qui la sua più paradossale inversione: quando l'intelletto si rivolge a Dio, sua fonte, vede l'invisibilità (ἰδεῖν ὅτι ἀόρατος) e conosce l'inconoscibilità (καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος). Dio è fonte e limite estremo della conoscenza umana, pur essendo quest'ultima la potenza più divina nell'uomo, nonché un canale eminente della relazione con Dio:

μόνον γὰρ αὐτὸ τῶν παρ' ἡμῶν ὁ νοῦς ἅτε πάντων ὠκυδρομώτατος καὶ τὸν χρόνον, ἐν ᾧ γίνεσθαι δοκεῖ, φθάνει καὶ παραμείβεται, κατὰ ἀοράτους δυνάμεις ἀχρόνως τοῦ τε παντὸς καὶ μερῶν καὶ τῶν τούτων αἰτίων ἐπιψαύων. ἤδη δὲ οὐ μόνον ἄχρι τῶν γῆς καὶ θαλάττης ἀλλὰ καὶ ἀέρος καὶ οὐρανοῦ περάτων ἐλθῶν οὐδ'

Solo l'intelletto, infatti, fra tutte le doti che possediamo, essendo la cosa più veloce di tutte, sorpassa e lascia indietro anche il tempo in cui sembra trovarsi; sfiorando, con potenze invisibili, fuori del tempo, il tutto, le sue parti e le loro cause. E quando è giunto fino agli estremi confini, non solo della terra e del mare, ma anche

⁵¹⁵ PHIL. ALEX. *Poster.* 15-16 (trad. it. di R. Radice, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 565).

ἐνταῦθα ἔστι, βραχὺν ὄρον τοῦ συνεχοῦς καὶ ἀπαύστου δρόμου νομίσας τὸν κόσμον εἶναι, προσωτέρω δὲ χωρῆσαι γλιχόμενος καὶ τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον, καταλαβεῖν, ἣν δύνηται.

dell'aria e del cielo, non se ne rimane lì fermo, perché ritiene che il mondo sia solo una breve tappa della sua corsa continua ed incessante, e desidera procedere ancora oltre, fino a comprendere, se possibile, l'inafferrabile natura di Dio, un comprendere che non va oltre il fatto che Dio esiste.⁵¹⁶

Questi passaggi del *Quod Deterius* risultano particolarmente interessanti nel contesto globale delle analisi svolte finora. L'intelletto viene valorizzato per la sua potenza di trascendenza: grazie alla sua velocità infatti egli arriva a sorpassare anche il tempo (τὸν χρόνον φθάνει καὶ παραμείβεται), che scandisce la natura degli enti generati e segna il mutamento. L'intelletto sembra dunque condurre ai limiti estremi del perimetro della condizione degli enti generati, segnata dal tempo nel quale l'intelletto stesso sembra trovarsi (ἐν ᾧ γίνεσθαι δοκεῖ). Esso giunge ai confini estremi del cosmo, come compagine dei quattro elementi, arriva ad avvicinarsi alla dimensione dell'intemporale (ἀχρόνως) e a sfiorare il tutto, le sue parti e le loro cause (τοῦ παντὸς καὶ μερῶν καὶ τῶν τούτων αἰτίων ἐπιγαύων) desiderando, nel suo dinamismo di ricerca, procedere oltre il cosmo stesso (προσωτέρω δὲ χωρῆσαι). Fin qui è descritta la parabola dinamica percorsa dall'intelletto, ma in conclusione Filone ne riporta il compimento. Una volta che l'intelletto giunge, nella sua corsa, verso il limite estremo della condizione generata segnata dal tempo, lì arriva a comprendere l'incomprensibilità di Dio (τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον, καταλαβεῖν, ἣν δύνηται), cioè giunge a un confine e comprende che l'autentico oggetto del suo cercare sta al di là.

L'intelletto dunque giunge al proprio limite nel momento in cui esplicita la sua massima potenza: l'apice della conoscenza sta nell'inconoscibilità di Dio. In questo esito inedito, Filone rivela la natura puramente strumentale che ha l'intelletto umano di fronte all'alterità divina. Per l'uomo che si voglia autenticamente porre in relazione col Dio che si rivela sottraendosi alla presa umana, non resta che abbandonare anche quello strumento che lo lega a Dio per somiglianza:

ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κάκμεμνησίας καὶ ὑπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ἡγμένης καὶ ἄνω

L'intelligenza che è riempita della presenza di Dio e che non è più in se stessa, che è scossa dall'amore celeste, e che, quasi folle, è condotta

⁵¹⁶ PHIL. ALEX. *Deter.* 89 (trad. it. di C. Mazzarelli, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 501).

πρὸς αὐτὸ εἰλικυμένης, προϊούσης
ἀληθείας καὶ τὰν ποσὶν
ἀναστελλούσης, ἵνα κατὰ λεωφόρου
βαίνοι τῆς ὁδοῦ, κληρὸς οὗτος.

da colui che è l'Essere assoluto, tratta
in alto verso di lui, preceduta dalla
verità che le spiana la strada, affinché
possa viaggiare sulla via maestra:
questa è l'eredità.⁵¹⁷

L'esito della conoscenza come canale della relazione con Dio è di natura entusiastica ed eccezionale: come ha ben sottolineato Bréhier⁵¹⁸, il νοῦς subisce una vera e propria metamorfosi, viene riempito e sostituito dal πνεῦμα divino e letteralmente decade. L'intelligenza non è più in se stessa (οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίᾳς) poiché giunge al suo compito: riconosce la propria strumentalità e viene meno, per lasciare posto all'azione rivelativa di Dio, per essere condotta dall'Essere (ὕπὸ τοῦ ὄντος ὄντος ἡγμένης). All'apice del percorso di conoscenza avviene un'abdicazione dell'intelletto e dell'intelligenza che lasciano posto all'alterità radicale così raggiunta: l'unico soggetto e attore diviene Dio. L'erede di Dio e della sapienza è dunque il pensiero che ha abbandonato anche se stesso, dopo aver conosciuto: chi è infatti l'erede? (τίς γενήσεται κληρονόμος;). Non il ragionamento che resta per sua scelta prigioniero del corpo (οὐχ ὁ μένων ἐν τῇ τοῦ σώματος εἰρκτῆ λογισμὸς καθ' ἐκούσιον γνώμην), bensì quello che, spezzate le catene e fattosi libero (ὁ λυθείς τῶν δεσμῶν καὶ ἐλευθερωθείς) è uscito dalle sue mura e ha abbandonato anche se stesso (καὶ ἔξω τειχῶν προεληλυθὼς καὶ καταλελοιπῶς)⁵¹⁹. Il pensiero deve infatti riconoscere che non può contenere Dio e che solo Dio ha accesso a una conoscenza adeguata di sé: né l'uomo né il cosmo intero possono accoglierlo.

ἐκεῖνο μὲν γάρ, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον
καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνὸς
εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ'
ἑτέρου θεωρεῖσθαι τινος, διότι μόνῳ
θέμις αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ
καταλαμβάνεσθαι.

(Dio) infatti, che è migliore del
Bene e anteriore alla Monade e più
puro dell'Uno, non potrebbe essere
contemplato da alcun altro che da
se stesso, poiché non appartiene
che a lui di comprendersi.⁵²⁰

Dio solo ha la capacità di comprendere la sua eccedenza. Filone si riferisce in questi casi alla conoscenza in termini di capacità di comprensione e contenimento⁵²¹. È interessante notare che tale possibilità è riservata a Dio, tuttavia non nei termini di una conoscenza riflessiva o circolare, com'è quella della vita divina secondo Aristotele. Dio si

⁵¹⁷ PHIL. ALEX. *Her.* 70 (trad. it. di R. Radice, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 1249).

⁵¹⁸ E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques* cit., pp. 196-203. Cfr. inoltre PHIL. ALEX. *Mos.* I 57, II 272, 228.

⁵¹⁹ PHIL. ALEX. *Her.* 68.

⁵²⁰ PHIL. ALEX. *Praem.* 39-40 (trad. it. mia).

⁵²¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Praem.* 6. Si veda E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques* cit., p. 202

autocomprende poiché è caratterizzato dalla condizione di estraneità ai limiti di quanto è generato e dunque possiede quell'eccedenza che gli consente di comprendere la propria natura. A Filone, come nota J.P. Martin, sembra estranea l'idea di vita divina come “νοήσις νοήσεως”, in quanto l'atto di intellesione è spostato dalla denominazione sostanziale di Dio verso la descrizione della sua operatività creatrice⁵²². All'uomo, costretto nei limiti delle natura generate, risulta impossibile comprendere Dio, se non riconoscendo il proprio limite e, al tempo stesso, la trascendenza divina.

2. Assimilarsi al dissimile. Quale etica?

La relazione strutturale tra uomo e Dio che risale all'origine umana, che si configura come somiglianza, che si esplicita nell'attività conoscitiva dell'intelletto, ha la propria espressione anche sul piano delle azioni e dell'etica. Come nota D. Winston, “la teoria etica di Filone è fermamente radicata nella concezione di Dio come suprema realtà trascendente, la cui immanenza pervasiva controlla e dirige ogni aspetto dell'attività cosmica”⁵²³. Questa “trascendenza immanente”, secondo lo studioso, si discosta dall'assetto teologico stoico, al quale è per certi versi analoga, per il fatto che Dio, riferimento ultimo dell'agire del saggio, è inconoscibile e incorporeo, dunque strutturalmente dissimile dall'uomo e, come visto, inaccessibile sul piano della conoscenza.

Filone fa proprio il fine etico delineato dal Socrate platonico nel *Teeteto* ed espresso nell'intimazione a “fuggire di qui verso lassù” (ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν), intendendo questa fuga come un'assimilarsi a Dio, per quanto possibile (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν)⁵²⁴. Il concetto di “assimilazione a Dio” (ὁμοίωσις θεῶ) diviene via via centrale nella rielaborazione dogmatica dei dialoghi da parte dei platonici di età imperiale⁵²⁵ e così anche l'Alessandrino, come già il commentatore anonimo del *Teeteto* ed Eudoro stesso,

⁵²² Cfr. J.P. MARTIN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filon*, “Methexis”, 82 (1995), pp. 84-98, p. 91.

⁵²³ D. WINSTON, *Philo's Ethical Theory*, W. HAASE (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 20, 1: *Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus*, Berlin/New York 1984, pp. 372-416, p. 372 (trad. it. mia).

⁵²⁴ PLAT. *Theaet.* 176a-b: ΣΩ. Ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε— ὑπεναντίον γάρ τι τῶ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

⁵²⁵ Cfr. M. BONAZZI, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003, pp. 179-211; ID., *Un dibattito tra accademici e platonici sull'eredità di Platone. La testimonianza del Commentario anonimo al Teeteto*, in *Papiri filosofici. Miscellanea di studi*, IV, Firenze 2003, pp. 41-74.

riprende e rielabora⁵²⁶ questo, che oramai stava diventando un *topos* nel dibattito filosofico dell'epoca. Tuttavia la proposta etica di una vita umana che si conformi a quella divina incontra non poche difficoltà nel sistema di pensiero filoniano. Come può l'uomo, somigliante secondo l'immagine (κατ'εἰκόνα) a Dio nel proprio νοῦς, assimilarsi a lui secondo una vita virtuosa, se il Dio al quale si indirizza il fine dell'ὁμοίωσις resta inconoscibile e, soprattutto, è incorporeo, ingenerato e dunque strutturalmente immutabile? E più ancora, in profondità, che senso ha la proposta di una vita secondo saggezza e virtù, la necessità di una giusta gestione del corpo, delle passioni, dei beni esteriori, se la struttura della tensione etica è quella di divenire simili a un Dio trascendente, ulteriore e radicalmente estraneo rispetto a tutti questi aspetti?

Il valore etico del cambiamento. La migrazione, la fuga, la scala

La chiave ermeneutica data dalla polarità cambiamento – immutabilità si rivela significativa in merito alla descrizione del rapporto tra uomo e Dio sul versante etico. Come si è visto, l'uomo è caratterizzato dalla mutevolezza proprio a partire dalla sua struttura ontologica, contrassegnata dalla condizione di medietà o mediazione (μέσος - μεθόριος). Proprio in quanto intermedio (μεθόριος)⁵²⁷ e insieme anche facile al cambiamento (εὐμετάβολον)⁵²⁸, l'uomo è perfettibile, aperto ad un'evoluzione verso la saggezza.

Per questo motivo, accanto al concetto di cambiamento (μεταβολή) inteso come contrassegno negativo della distanza tra uomo e Dio e come condizione di instabilità dell'esistenza umana, compare in Filone anche l'idea del cambiamento come progresso dell'anima verso la saggezza, verso dunque l'assimilazione a Dio. Il *corpus* filoniano è attraversato da un'ininterrotta descrizione della parabola esistenziale dei personaggi biblici assunta come un insieme di variazioni sul tema del percorso dell'anima verso la saggezza. Il progresso etico dell'uomo è descritto da un'ampia costellazione di concetti e di figure umane: Abramo, simbolo della migrazione (ἀποικία) e della virtù raggiunta con l'apprendimento (διδασκτικῆς σοφίας)⁵²⁹; Isacco, tipo della sapienza nata da una disposizione naturale (φυσικῆς σοφίας); Giacobbe, figura della fuga (φυγή) e dell'esercizio ascetico

⁵²⁶ La citazione esplicita del passo platonico occorre in PHIL. ALEX. *Fug.* 63. Circa l'appropriazione filoniana del *topos* platonico dell'ὁμοίωσις θεῶν si veda il classico P.H. MERKI, *Omoiosis Theo von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.

⁵²⁷ PHIL. ALEX. *Opif.* 135.

⁵²⁸ PHIL. ALEX. *Deus* 27.

⁵²⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Mos.* I 76.

(ἀσκητικῆς σοφίας); Giuseppe, simbolo del politico e della vita mista⁵³⁰. L'attenzione dell'Alessandrino è dunque notevole riguardo a quel cambiamento che è dinamica etica di progresso verso il fine della sapienza.

I due concetti che esprimono in sintesi il valore etico del cambiamento sono quelli di “progresso” e di “progrediente”. Nel caso del “progrediente” (προκώπτων), si tratta di una categoria che individua la cristallizzazione di una tappa precisa del progresso etico, ben analizzata da S. Weisser⁵³¹. Essa è incarnata da figure bibliche minori, quali Aronne⁵³², Agar⁵³³ e Lot⁵³⁴. Si caratterizza per la condizione di medietà (μέσος) nel senso stoico di qualcosa che non è né bene né male e che differisce dal perfetto⁵³⁵. Le figure bibliche descritte come simboli del progrediente sono infatti poste in relazione dialettica con figure del saggio: Aronne con Mosè, simbolo del perfetto; Agar con Sara, simbolo della sapienza e della virtù; Lot con Abramo, simbolo del saggio. Stoici sono anche i riferimenti alle azioni del progrediente, descritte da Filone come καθήκοντα⁵³⁶, ossia come azioni convenienti o conformi ma non perfette, in riferimento alla disposizione di colui che le compie e che non è saggio. Il προκώπτων viene inoltre provvisto dall'Alessandrino di un'etica peculiare: egli è un individuo nella fatica (πόνος) e nell'esercizio (ἄσκησις)⁵³⁷. La sua condizione intermedia lo costringe a doversi rapportare al corpo e alle passioni, nello sforzo di dominarle e moderarle. Aronne, a differenza di Mosè, il quale ha raggiunto l'incorporeo ed è riuscito a sradicare le passioni dalla sua anima⁵³⁸, è orientato invece all'educazione di corpo e πάθη. Filone introduce così il concetto di μετριοπάθεια, elaborato dalla tradizione filosofica in reazione alla realizzazione rara, se non impossibile, dell'ideale stoico dell'ἀπάθεια, attraverso un recupero dell'ideale platonico-peripatetico⁵³⁹.

La figura del προκώπτων è dunque quella più vicina alla condizione comune, nonché la più facilmente raggiungibile. Essa coincide con l'idea di “via secondaria” spesso espressa dagli studiosi e posta a fianco di una “via diretta” di accesso a Dio, propria del saggio, difficile

⁵³⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Somn.* II 8-16. Si rimanda per un'analisi più puntuale a CAZEAUX, *Philon ou la tapisserie* cit.

⁵³¹ S. WEISSER, *La figure du progressant ou la proximité de la sagesse*, in S. INOWLOCKI et B. DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turhout 2011, pp. 221-263.

⁵³² Cfr. PHIL. ALEX. *Somn.* II 235-236; *Leg.* III 128-146.

⁵³³ Cfr. PHIL. ALEX. *Fug.* 202.

⁵³⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *QG* IV 31.

⁵³⁵ Cfr. M. Alexandre in PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu eruditionis gratia*, Paris 1967, pp. 47-48.

⁵³⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* I 56.

⁵³⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 134-137; *Deter.* 65.

⁵³⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 128-144.

⁵³⁹ Cfr. J. DILLON, *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Oxford 1993, p. 188; WEISSER, *La figure du progressant* cit., p. 230

ed elitaria⁵⁴⁰. Al progrediente spetta un peculiare rapporto col trascendente, come rileva Weisser: egli ha accesso a una rappresentazione incompleta del divino⁵⁴¹, si ferma alla visione delle Potenze e alla rappresentazione di Dio come θεός e κύριος⁵⁴², ma non come Essere. Tutto ciò deriva dall'intimo legame che sussiste, per Filone, tra lo stadio etico dell'uomo e il suo rapporto conoscitivo col divino, come emerge chiaramente da *QG IV 30*⁵⁴³:

Τῷ μὲν Ἀβραὰμ φαίνονται τρεῖς καὶ μεσημβρίας· τῷ δὲ Λὼτ δύο καὶ ἑσπέρας. Φυσικώτατα διαφορὰν εἰσηγεῖται [ὁ νόμος] τελείου καὶ προκόπτοντος. Ὁ μὲν οὖν τέλειος τριάδα φαντασιούται [ἐν ἀσκίῳ φωτὶ καὶ μεσημβρινῷ], μεστήν καὶ ἄκενον καὶ πληρεστάτην οὐσίαν· ὁ δὲ δυάδα, διαίρεσιν καὶ τομῆν καὶ κενὸν ἔχουσαν [ἐν ἑσπερινῷ σκότει]. ἥ

Tre appaiono ad Abramo e a mezzogiorno, mentre a Lot due e la sera. (La Scrittura) fa conoscere nella maniera più conforme alla natura la differenza che vi è tra il perfetto e il progrediente. Il perfetto ha l'impressione di una triade, di natura piena e continua, che non manca di nulla, senza vuoto, interamente piena, l'altro ha invece l'impressione di una diade che ha separazione, divisione e vuoto.⁵⁴⁴

Il progrediente, non ancora completamente distaccato dal legame col corpo e con il mondo sensibile, non può avere una rappresentazione semplice di Dio, bensì molteplice e divisa. È interessante notare come Filone utilizzi qui il termine *διαφορά* per marcare la differenza tra *τέλειος* e *προκόπτον*: essa corre sullo stesso crinale che separa la differenza ontologica e che delimita l'Essere e il non essere di quanto è generato. Il progrediente rimane legato alla sfera degli enti generati, del sensibile e del corpo, e così non riesce ad avere un rapporto diretto con Dio. Va inoltre notato che, come per il cosmo (*Cher. 77*) così anche per l'esistenza umana, la fatica e l'esercizio sono segni di imperfezione, di non raggiungimento della condizione perfetta, simile a Dio: l'esercizio è infatti ciò che fanno le anime non ancora giunte a perfezione (*ἄσκησις μέσον, οὐ τέλειον, γίνεται γὰρ ἐν οὐ τελείαις μὲν ἀκρότητος δὲ ἐφιεμέναις ψυχαῖς*)⁵⁴⁵ e la fatica è il contrassegno della tensione etica propria delle nature in divenire⁵⁴⁶.

⁵⁴⁰ Cfr. ad esempio, C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*, Tübingen 2011, pp. 176-183.

⁵⁴¹ WEISSER, *La figure du progressant* cit., p. 232.

⁵⁴² Cfr. PHIL. ALEX. *Mutat.* 24.

⁵⁴³ Cfr. anche PHIL. ALEX. *Fug.* 44-49.

⁵⁴⁴ PHIL. ALEX. *QG. IV 30* (trad. it. mia).

⁵⁴⁵ PHIL. ALEX. *Deter.* 65.

⁵⁴⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Sacrif.* 40: θεῶ γὰρ τὸ ἀκάματον ἀρμοδιώτατον, θνητῶ δὲ οὐδενὶ κτησιν ἀγαθοῦ δίχα πόνων ἢ φύσις δεδώρηται, ἵνα καὶ ταύτη τὸ μακάριον ἐν τοῖς οὐσι μόνον ὁ θεὸς εὐδαιμονίζηται.

Oltre alla figura del progrediente, nella quale è cristallizzata la condizione di colui che rimane nella condizione della perfettibilità e di prossimità rispetto a una saggezza non raggiunta (*Fug.* 202), Filone ritorna costantemente anche all'idea del progresso dell'anima, inquadrando il cambiamento come tensione alla perfezione, come saggezza raggiungibile. Il progresso, a differenza dello stato del progrediente, è una dinamica e punta alla virtù: ha il saggio come suo esito, ne mostra la struttura evolutiva. Le descrizioni dei Patriarchi, l'interpretazione delle loro vite, dei dialoghi e degli episodi che li riguardano, diventano occasione per scolpire i contorni del percorso etico verso la sapienza. Vi sono due figure che in particolare emergono come significative nell'ambito della presente analisi: Abramo e Giacobbe, l'uno il saggio che progredisce nella capacità intellettuale fino a giungere alla contemplazione, l'altro l'asceta che attraverso lo sforzo e l'esercizio compie il proprio itinerario verso Dio⁵⁴⁷. Questi due Patriarchi, inoltre, gettano luce su due figure importanti del progresso: la migrazione⁵⁴⁸ e la fuga.

Il periplo geografico di Abramo da Ur dei Caldei verso Harran e, successivamente, verso Sichem, insieme al cambiamento di nome che Dio gli assegna (*Gen.* 17,5), analogamente alla moglie Sara, diventano per Filone la parabola di un percorso di progressiva vicinanza a Dio⁵⁴⁹. Le due tappe della migrazione di Abramo sono interpretate da Filone come due transiti verso la conoscenza di Dio. Il punto di partenza è innanzi tutto il distacco dalla terra, dalla parentela e dalla casa paterna, simboli per Filone della migrazione (μετανάστασις) dal corpo, dalla sensazione e dalla parola proferita (*Migr.* 1-2). È importante notare come il punto essenziale dell'inizio di un percorso etico abbia a che fare col corpo⁵⁵⁰. Successivamente vengono le due tappe principali: l'abbandono della Caldea è abbandono della conoscenza degli astri (*Migr.* 176), Harran mostra il trapasso dalla conoscenza del mondo sensibile (*Migr.* 188) verso la conoscenza di sé. L'intera parabola migratoria indica il passaggio dal mondo generato verso l'Ingenerato (*Congr.* 48). Questo tragitto geografico, conoscitivo ed etico implica un mutamento profondo, a livello dell'anima, registrato dal cambiamento del nome (μετονομάζω), Abramo diventa Abraham

⁵⁴⁷ Abramo e Giacobbe sono posti in parallelo da Filone in PHIL. ALEX. *Confus.* 79-81, *Sacrif.* 5-7, *Somn.* I 168.

⁵⁴⁸ Secondo V. Nikiprowetzky la migrazione spirituale costituisce il tema centrale dell'opera di Filone, cfr. V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée: observations philologiques*, Leiden 1977.

⁵⁴⁹ Cfr. B. BESNIER, *Migration et telos d'après le De migratione Abrahami*, "The Studia Philonica Annual", XI (1999), pp. 74-103.

⁵⁵⁰ Si veda l'analisi di M.G. CREPALDI, «Passeremo oltre lungo la montagna». *Ascesi e corporeità nel pensiero tardo-antico*, in AA. VV., *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, Padova 2013, pp. 13-39.

poiché passa dalla conoscenza del cosmo a quella dell'origine divina (*Mutat.* 76⁵⁵¹). Avviene dunque un cambiamento radicale, dato da un dirottamento della conoscenza (μετανίστημι) che trasforma la qualità stessa della natura dell'uomo.

Il tema della migrazione descrive in profondità il mutamento conoscitivo ed etico che il saggio deve affrontare:

διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες· αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ, εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περιγίειον φύσιν ἀποδημεῖν. ἐπειδὴν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι' αὐτῶν πάντα κατίδωσιν, ἐπανερχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὠρμήθησαν τὸ πρῶτον, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περιγίειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι·

Per questo tutti quelli che Mosè ritiene sapienti sono descritti come uomini senza fissa dimora, e infatti le loro anime non fondano mai colonie fuori della regione del cielo: piuttosto, essi sono soliti migrare verso la natura che sovrasta la terra, spinti dall'amore per la contemplazione e l'educazione. Dunque, dopo un breve soggiorno nei corpi e dopo che, grazie ad essi, hanno potuto conoscere tutta la realtà sensibile e corruttibile, risalgono di nuovo al luogo dove originariamente hanno preso le mosse, ossia alla loro patria, la regione celeste. Qui godono pieno diritto di cittadinanza, mentre nel mondo terrestre in cui hanno dimorato si ritengono stranieri.⁵⁵²

In questo caso, nel *De confusione linguarum* l'Alessandrino descrive la condizione migratoria del saggio attraverso un lessico legato all'esperienza della colonizzazione. I saggi sono coloro che abbandonano il luogo in cui stanno (ἀποδημεῖν), ossia la vita nel corpo e la conoscenza del mondo sensibile, che essi ritengono come una condizione di mero soggiorno provvisorio (παρῴκησαν, παροικοῦντες) nella quale vivono come stranieri (ξένος). Il loro distacco introduce un movimento di colonizzazione (ἀποικίαν) di un'altra regione spaziale, quella celeste, che insieme rappresenta una regione conoscitiva ed etica *altra*.

Simile alla migrazione è il concetto di "fuga" (φυγή), che caratterizza in modo più specifico Giacobbe. Egli fugge da Labano (*Fug.* 7-22), simbolo dei beni esteriori, da Esaù (*Fug.* 23-27), simbolo del male morale, ma anche da Isacco (*Fug.* 39-43), simbolo del sapere intuitivo e perfetto. Il tema della fuga è legato alla presenza del male nella regione terrestre, simboleggiato da Caino e dal fatto che su di lui vi sia un divieto di uccisione (*Fug.* 62). Per questo Filone esplicita il riferimento al tema platonico dell'assimilazione a

⁵⁵¹ Μεταναστάντος ἀπὸ τῆς περὶ τὸν κόσμον θεωρίας πρὸς τὴν τοῦ πεποικηκότος ἐπιστήμην.

⁵⁵² PHIL. ALEX. *Confus.* 76-79 (trad. it. Di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 1065).

Dio citando il passo del *Teeteto* che intima una “fuga di qui verso lassù per quanto possibile”: se sulla terra è presente in maniera ineliminabile il male, al fine di raggiungere il bene è necessario fuggire nella regione celeste, ossia in una dimensione *altra*. Questa fuga è esplicitamente associata da Filone al processo di assimilazione a Dio (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) e tale processo è interpretato come un divenire giusto e pio secondo saggezza (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι), esattamente come afferma Socrate nel dialogo platonico. Il percorso etico coincide dunque con il processo migratorio e di assimilazione al divino.

Tuttavia le fughe di Giacobbe, figura dell’atleta (ἀσκητής), non sono solo fughe dal male, ma anche fughe dalla virtù: egli lascia infatti la casa paterna, Isacco e Rebecca, simboli del sapere perfetto e della perseveranza (*Fug.* 43). Attraverso Giacobbe, Filone addita alla condizione intermedia, non ancora stabilmente perfetta, dell’asceta che è ancora troppo debole per non soccombere al male e troppo immaturo per dimorare nel bene⁵⁵³. Attraverso questa figura, ritorna dunque il tema dell’instabilità che inficia la condizione umana, in questo caso sul piano del progresso etico. L’asceta subisce continue oscillazioni⁵⁵⁴ e la figura di Giacobbe esibisce chiaramente il rischio di regresso etico nel percorso verso la saggezza⁵⁵⁵.

Una delle figure più efficaci del cambiamento inteso come instabilità nel percorso verso la saggezza è quella della scala, descritta da Filone attraverso l’interpretazione del sogno di Giacobbe (*Gen.* 28,12-13):

ἴσως δὲ καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ὁ ἀσκητής φαντασιούται κλίμακι εὐκότῃ· φύσει γὰρ ἀνώμαλον πρᾶγμα ἄσκησις, τοτὲ μὲν προϊούσα εἰς ὕψος, τοτὲ δ’ ὑποστρέφουσα πρὸς τοῦναντίον [...].

οἱ δ’ ἀσκηταὶ— μεθόριοι γὰρ τῶν ἄκρων εἰσὶν— ἄνω καὶ κάτω πολλάκις ὡς ἐπὶ κλίμακος βαδίζουσιν. [...]

τὰ ἀνθρώπων πράγματα κλίμακι πέφυκεν ἐξομοιοῦσθαι διὰ τὴν

Forse l’asceta sogna la propria vita sotto forma di scala, perché l’esercizio della virtù è per natura una pratica non uniforme, che a volte sale verso l’alto, altre volte si volge nel senso opposto [...].

Gli asceti, dal canto loro, in quanto occupano una posizione intermedia tra due estremi, vanno su e giù ripetutamente come su una scala. [...]

La condizione umana suole venir paragonata a una scala in

⁵⁵³ Cfr. KRAUS REGGIANI, *L’incontro con Dio* cit., p. 38.

⁵⁵⁴ In PHIL. ALEX. *Somn.* I 115 questa instabilità è riferita all’intelligenza ascetica (ἡ ἀσκητικὴ διάνοια): ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσειν ἀνωμάλοις πρὸς τε εὐφορίαν καὶ τοῦναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινὰ ἀνιούσα καὶ κατιούσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνει καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Da questo testo è evidente come il tema dell’instabilità dell’intelletto umano, già analizzata in precedenza sul piano antropologico (cfr. PHIL. ALEX. *Agric.* 126), assuma un ruolo preciso all’interno del percorso etico.

⁵⁵⁵ Cfr. WINSTON, *Philo’s Ethical Theory* cit., p. 410.

ἀνώμαλον | αὐτῶν φοράν. ἡ μία γάρ,
ὡς ἔφη τις, ἡμέρα τὸν μὲν καθεῖλεν
ὑπόθεν, τὸν δὲ ἤρεν ἄνω, μηδενὸς ἐν
ὁμοίῳ πεφυκότος μένειν τῶν παρ'
ἡμῖν, ἀλλὰ παντοίας μεταβαλλόντων
τροπᾶς. [...]

καὶ ὁδὸς τις ἥδ' ἐστὶν ἄνω καὶ κάτω
τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων,
ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη
συντυχίαις, ὧν τὸ ἀνώμαλον.

considerazione del suo svolgimento
irregolare. Un giorno solo trascina un
uomo dall'alto in basso e solleva un
altro verso le vette, perché nulla di
umano rimane stabile per sua natura,
ma è soggetto ai più svariati
mutamenti. [...]

È questa, in qualche modo, la strada
lungo la quale la condizione umana va
su e giù, una strada che comporta
eventi mutevoli e instabili, tutta una
irregolarità.⁵⁵⁶

La scala viene delineata come simbolo della vita etica dell'asceta: essa è una pratica non uniforme (ἀνώμαλον πρᾶγμα) che, come su di una scala, talvolta sale verso la virtù, talaltra scende verso il vizio. Gli asceti sono infatti uomini che vanno su e giù come su una scala (οἱ δ' ἀσκηταὶ ἄνω καὶ κάτω ὡς ἐπὶ κλίμακος βαδίζουσιν). Questa condizione, che ritrae l'instabilità della condizione etica intermedia dell'asceta, viene ricondotta da Filone, non a caso, alla più generale condizione umana: le cose umane sono simili a una scala (τὰ ἀνθρώπων πράγματα κλίμακι πέφυκεν ἐξομοιοῦσθαι). Interessante notare il verbo dell'assimilazione (ἐξομοιοῦσθαι): la dinamica esistenziale e pragmatica dell'uomo è a somiglianza dell'andamento non uniforme su una scala. Tale andamento richiama tutti i termini finora analizzati e relativi alla condizione ontologica dell'uomo: nulla rimane stabile (μηδενὸς ἐν ὁμοίῳ μένειν), tutto volge in mutamenti (μεταβαλλόντων τροπᾶς), la vita umana è soggetta a eventi variabili e instabili (ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη συντυχίαις).

Questa instabilità che caratterizza l'asceta gli impedisce di cambiare definitivamente natura e passare dalla perfettibilità alla perfezione, all'assimilazione stabile e definitiva a Dio: per questo Giacobbe, a differenza di Abramo, cambia nome in Israele (*Gen.* 32,29), ma mantiene nelle Scritture anche il nome originario⁵⁵⁷.

Il cambiamento che inerisce alla natura degli enti generati e, tra di essi, anche all'uomo, diventa dunque una chiave di comprensione del percorso etico, il quale, per Filone, si sostanzia come percorso di evoluzione della conoscenza nella virtù. Il cammino etico, che nell'opera filoniana è descritto attraverso le figure bibliche, è innervato da un'ottica di progresso, scandita da precise tappe e cristallizzata in differenti stadi. Particolarmente significativi sono la figura del progrediente, colui che rimane nella prossimità della

⁵⁵⁶ PHIL. ALEX. *Somn.* I 150-156 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* cit., p. 1713-1715).

⁵⁵⁷ Cfr. KRAUS REGGIANI, *L'incontro con Dio* cit., p. 43.

saggezza senza raggiungerla, dell'asceta, colui che si sforza nella vita etica con un andamento irregolare come su una scala, e del saggio, colui che abbandona la vita sensibile e attua una migrazione verso la regione celeste degli intelligibili. L'attenzione che l'Alessandrino dedica alla multiformità della vita etica testimonia una percezione accurata delle diverse direzioni del cambiamento, delle tappe precise del progresso, degli stadi intermedi che conducono alla perfezione. Il cambiamento sembra venir preso in considerazione nella sua portata positiva: l'uomo è per natura mutevole e il cambiamento gli consente di evolvere verso l'assimilazione a Dio, la virtù, la saggezza. Tuttavia che cosa accade quando la fuga è compiuta? Cosa significa essere diventati simili a Dio? Qual è la perfezione, l'abbandono della condizione di perfettibilità, l'esito, il τέλος del percorso?

Mutare per divenire immutabili

Passando dal progresso etico e conoscitivo al raggiungimento della condizione del saggio, della perfezione e della sapienza, il nesso cambiamento – immutabilità ritorna nella sua centralità. Per comprendere come Filone delinea l'apice della ricerca epistemologica ed etica umana, è necessario esaminare le figure del τέλος; i caratteri dell'assimilazione a Dio (ὁμοίωσις θεῶ) e quelli del saggio (σοφός). A tal fine risultano centrali i contributi di W. E. Helleman e C. Lévy⁵⁵⁸, che faranno da struttura all'argomentazione e sulla base dei quali si cercherà di innestare il riferimento all'immutabilità.

Il tema dell'assimilazione a Dio (ὁμοίωσις θεῶ) ritorna a più riprese negli scritti di Filone e si pone in costellazione con altri concetti desunti dalla tradizione filosofica o introdotti dall'Alessandrino a partire dall'universo concettuale biblico: il seguire Dio (ἔπεσθαι θεῶ)⁵⁵⁹, formulazione pitagorica, l'appropriazione (οἰκείωσις)⁵⁶⁰ e il vivere secondo natura (ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν)⁵⁶¹, concetti centrali nell'etica stoica, l'avvicinarsi a Dio (ἐγγίξειν θεῶ)⁵⁶², tema biblico o la sequela di Dio (ἀκολουθία)⁵⁶³ da parte dell'anima.

⁵⁵⁸ W.E. HELLEMAN, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, "The Studia Philonica Annual", 2 (1990), pp. 51-71; C. LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance: le problème de l'oikeiōsis chez Philon*, in ID. (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, pp. 153-164. Si veda inoltre M.G. CREPALDI, *Farsi Dio, farsi uomo. La salvezza tra filosofia e rivelazione nel pensiero tardoantico*, in E. PRINIZVALLI, *Questioni di storia del cristianesimo antico I-IV sec.*, Roma 2009, pp. 113-151.

⁵⁵⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Spec.* IV 188. HELLEMAN, *Philo of Alexandria on Deification* cit., p. 55.

⁵⁶⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Cher.* 11-20, *Poster.* 135. LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance*, cit., p. 163-164.

⁵⁶¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 127.

⁵⁶² Cfr. PHIL. ALEX. *Somn.* II 227.

⁵⁶³ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 131.

Attraverso l'analisi di alcuni brani significativi, W. E. Helleman ha cercato di tracciare una mappa dei vari significati che Filone assegna all'ὁμοίωσις θεῶ. Che cosa indica infatti il concetto di "assimilazione" per Filone? A che cosa, del divino, l'uomo si deve assimilare? Si tratta di una partecipazione alle virtù di Dio? Si tratta invece di una condivisione della natura divina trasmessa da Dio all'uomo?

In primo luogo l'ὁμοίωσις θεῶ risale, ancora una volta, alla condizione originaria dell'uomo e ha a che fare con la γένεσις. In *Opif.* 144 Filone specifica che l'uomo archetipico era in una condizione di felicità poiché, attraverso la strada delle virtù, seguiva Dio (ἐπόμενος θεοῦ) facendosi simile a colui che lo aveva generato (τὸν γεννήσαντα θεὸν ἕξομοίωσιν). L'assimilazione risale dunque, oltre l'origine, a colui che ha originato tutto⁵⁶⁴. In secondo luogo essa implica, per l'uomo corporeo e terrestre, come si è visto, una fuga (φυγή) dal mondo sensibile verso il bene, motivata dal fatto che sulla terra il male costituisce una condizione ineliminabile (*Fug.* 62-63). Essa si traduce in una vita virtuosa e nella ricerca del bene. In terzo luogo l'assimilazione a Dio indica un'imitazione (μιμεῖσθαι) delle Potenze divine (*Spec.* IV 188): è così per l'uomo di potere, chiamato a imitare la beneficenza (εὐεργεσία) divina.

Da questi brani Helleman deduce alcune conclusioni utili alla presente disamina: l'assimilazione a Dio descrive un processo, una transizione dell'uomo verso il bene e la sapienza. L'esercizio della virtù e la purificazione del νοῦς, tesa a una conoscenza delle realtà intelligibili, nonché la capacità dell'intelletto di governare l'anima a immagine del Logos divino e delle Potenze generatrice e governativa sono centrali.

Filone prende in considerazione l'idea di una possibile deificazione dell'uomo come esito del processo di assimilazione, come risalta dai commenti a *Ex.* 17,1 dove Mosè è descritto come un dio (*QG* II 62)⁵⁶⁵. L'Alessandrino parla della divinità di Mosè nei termini della capacità di riflettere le Potenze divine, o virtù, nell'agire umano: Mosè agisce in conformità alla potenza generatrice e governativa di Dio in quanto è benefico e capace di dominio di sé.

Tra questi testi, alcuni sono cruciali per comprendere come la divinità che appartiene a Dio possa essere trasmessa o meno all'uomo. Se un'assimilazione a Dio sembra possibile attraverso l'imitazione (ἕξομοίωσιν, μιμεῖσθαι) delle Potenze divine, la divinità di Dio in

⁵⁶⁴ Si vedano anche le osservazioni di LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance* cit., p. 162.

⁵⁶⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Sacrif.* 8-10; *Mutat.* 125-129; *Prob.* 41 ss. Si vedano inoltre gli studi di C.R. HOLLADAY, *Theios aner in hellenistic-judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*, Missoula 1977 e D.T. RUNIA, *God and Man in Philo of Alexandria*, "The Journal of Theological Studies", 39 (1988), pp. 48-75.

quanto Essere risulta impossibile a comunicarsi tra Dio e uomo, rendendo ostica una qualunque forma di deificazione. In passaggi nei quali Filone si riferisce a *Ex.* 3,14 infatti, come *Deter.* 160-164, egli specifica l'incomunicabilità e l'inassimilabilità tra uomo e Dio. Di fatto egli precisa che quando Mosè è chiamato dio del Faraone („θεὸς τοῦ Φαραώ“), non diventa dio in verità (μη πρὸς ἀλήθειαν γεγενῆσθαι), ma secondo l'opinione (δόξη). Infatti sebbene le Scritture, come in *Ex.* 7,1, riportino un'espressione del tipo “ti darò come dio al faraone” („δίδωμί σε θεὸν Φαραώ“), ciò non significa una trasmissione della condizione divina all'uomo, nemmeno nel caso di Mosè. Ciò che viene trasmesso è infatti passivo, non attivo (τοῦ διδομένου πάσχοντος, οὐ δρῶντος). Ma l'Essere è necessariamente attivo e non passivo (δραστήριον δὲ τὸ ὄντως ὄν, οὐ πάσχον). Dunque il sapiente è a parole dio (ὁ σοφὸς λέγεται μὲν θεός), ma in verità non lo è (πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐκ ἔστι θεός): è dio per rappresentazione e opinione (θεὸς πρὸς φαντασίαν καὶ δόκησιν), ma non ontologicamente e in verità (οὐ πρὸς ἀλήθειαν καὶ τὸ εἶναι).

Quando si tratta di Dio nella sua identità più peculiare, quella rivelata in *Ex.* 3,14, ciò che risalta è la disproporzione rispetto all'uomo e al saggio stesso. In questi passaggi ritorna in filigrana la differenza ontologica che separa Dio e mondo generato, uomo e Dio e che permette una relazionalità esclusivamente di tipo derivativo. In *Mutat.* 183 l'Alessandrino specifica ulteriormente che è un errore (ἄγνοια) credere che le virtù divine (θεοῦ ἀρετὰς) possano essere contenute dall'anima umana (χωρῆσαι ψυχὴν ἀνθρώπου δύνασθαι): è già un privilegio che essa possa accoglierne le immagini (εἰκόνας αὐτῶν κτήσασθαι δυναθῆναι). Dunque nemmeno le Potenze divine possono essere recepite dall'anima in senso stretto, ma soltanto imitate, nella forma dell'immagine.

La frattura ontologica tra Dio ingenerato e uomo generato si frappone dunque anche al percorso di assimilazione. Come può l'uomo rendersi simile a un Dio totalmente trascendente e, per giunta, inconoscibile? Per capire il senso profondo dell'idea filoniana di assimilazione a Dio bisogna scavare più in profondità. Che rapporto ha il τέλος etico con la conoscenza di Dio che l'uomo può avere? Se l'esito ultimo della ricerca umana consiste nel conoscere l'inconoscibilità divina, allora anche l'etica sarà un'“etica della trascendenza”, come la definisce Lévy.

Il significato radicale dell'ὁμοίωσις θεῶ secondo Filone emerge più chiaramente se visto dalla prospettiva dell'οἰκείωσις. Come ha acutamente osservato Lévy, Filone riprende l'istanza stoica dell'appropriazione o dell'adattamento naturale del soggetto a se stesso,

sotto ponendola a una torsione concettuale del tutto inedita⁵⁶⁶. Il saggio è infatti colui che si appropria alla sua natura (οικείωσις) attraverso un'estraniamento (ἀλλοτριώσις) radicale, che coincide precisamente con un'assimilazione a Dio (ὁμοίωσις θεῷ). In *Plant.* 54 l'Alessandrino riprende il termine οικείωσις in un senso diverso: in questo contesto esso indica una relazione di prossimità tra uomo e Dio, più che una dinamica progressiva come nello stoicismo⁵⁶⁷. Assimilarsi a Dio è rendersi stranieri a ciò che non è Dio (πρὸς τὸ γενητὸν ἀλλοτριώσις)⁵⁶⁸ e, così, entrare in un legame di affinità e intimità con Dio stesso (πρὸς θεὸν οικείωσιν). Tale legame è descritto, secondo Lévy, in *Cher.* 11-20: in questi passaggi Filone riprende il termine οικείος e lo innerva del medesimo senso dell'ὁμοίωσις θεῷ. L'intimità con Dio è un essere a lui simili: questo legame di affinità e prossimità passa per un concetto cruciale, l'immutabilità.

Il rimontare oltre l'origine (γένεσις) a Dio, l'ingenerato (ἀγήνετος), è il significato radicale dell'assimilarsi a lui (ὁμοίωσις θεῷ): quest'assimilazione si traduce in un legame di prossimità (οικείωσιν) con Dio che nasce da un'estraniamento radicale (ἀλλοτριώσις) rispetto al mondo generato (τὸ γενητὸν). Il Dio che sta al di là dell'origine è l'Essere: la relazione con lui nasce dal superamento del divenire che, nella forma del cambiamento e dell'instabilità, inerisce alla natura umana generata.

L'immutabilità, tratto peculiare dell'Essere, diventa il contrassegno della familiarità con Dio propria del saggio: diviene il segno del contatto umano col totalmente *altro*. In *Somn.* II 237 emerge il legame di parentela tra l'Essere e l'uomo nel cammino etico:

Τῆς οὖν στάσεως καὶ ιδρύσεως καὶ τῆς ἐν ταύτῳ κατὰ τὸ ἀμετάβλητον καὶ ἄτρεπτον εἰς αἰὶ μονῆς πρῶτον μὲν ὑπαρχούσης περὶ τὸ ὄν, ἔπειτα δὲ περὶ τὸν τοῦ ὄντος λόγον, ὄν διαθήκην ἐκάλεσε, τρίτον δὲ περὶ τὸν σοφὸν καὶ τέταρτον περὶ τὸν προκόπτοντα.

Risulta dunque che la stabilità, la fissità, l'immobilità perpetua, determinata dall'immutabilità e dall'invariabilità, sussiste in primo luogo riguardo all'Essere, poi al suo Logos, che ha chiamato patto, in terzo luogo al saggio, in quarto luogo al progrediente.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Filone non si riferisce mai esplicitamente all'οικείωσις stoica, né per citarla, né per criticarla. In questo si differenzia dall'innovazione apportata dall'anonimo commentatore del Teeteto, il quale critica l'οικείωσις stoica accostandola al dogma platonico dell'assimilazione a Dio. Filone riprende il concetto di οικείωσις, ma gli assegna un significato del tutto nuovo. Cfr. LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance* cit., p. 156.

⁵⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 162-163.

⁵⁶⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *Poster.* 135: ἡ πρὸς τὸ γενητὸν ἀλλοτριώσις πρὸς θεὸν οικείωσιν εἰργάσατο, l'estraniamento rispetto a quanto è generato è familiarità a Dio.

⁵⁶⁹ PHIL. ALEX. *Somn.* II 237 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1797, rivista).

Ciò che mette in relazione l'Essere, il Logos che ne è l'immagine, il saggio giunto a perfezione nel progresso etico e il progrediente ancora su tale cammino di assimilazione, sono la stabilità (στάσις), la fissità (ιδρύσις) e l'immobilità perpetua (ἐν ταύτῳ εἰς αἰμόνη) associata all'immutabilità e all'invariabilità (κατὰ τὸ ἀμετάβλητον καὶ ἄτρεπτον). Questo legame digradante mostra già la sua paradossalità: come si è visto, infatti, il progrediente e il saggio sono all'interno di una parabola evolutiva contrassegnata dalla medietà, nel caso del progrediente, e dal progresso, dunque dal cambiamento. Come si possono conciliare progresso e στάσις?

Il riscontro biblico della centralità dell'immutabilità come esito apicale del cammino etico viene dalle figure di Abramo e Mosè:

Οἷα περὶ Ἀβραὰμ λέγεται τοῦ σοφοῦ, ὡς ἐστὶν „ἐστὼς ἐνώπιον κυρίου“ (Gen. 18,22); πότε γὰρ εἰκὸς δύνασθαι στήναι διάνοιαν μηκέθ' ὡς ἐπὶ τρυτάνης ταλαντεύουσιν ἢ ὅτε ἀντικρὺς ἐστὶ θεοῦ, ὀρῶσά τε καὶ ὀρωμένη; διχόθεν γὰρ αὐτῇ τὸ ἀρρεπές, ἐκ μὲν τοῦ ὀρᾶν τὸν ἀσύγκριτον, ὅτι ὑπὸ τῶν ὁμοίων πραγμάτων οὐκ ἀνθέλκεται, ἐκ δὲ τοῦ ὀρᾶσθαι, ὅτι ἦν ἀξίαν ἐκρίνεν εἰς ὄψιν ὁ ἡγεμὼν τὴν ἑαυτοῦ <ἐλθεῖν, τῷ> ἀρίστῳ μόνῳ προσεκλήρωσεν, αὐτῷ.

Καὶ Μωυσεῖ μέντοι θεοπρόπιον ἐχρήσθη τοιόνδε• „σὺ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ“ (Deut. 5,31), δι' οὗ τὰ λεχθέντα ἄμφω παρίσταται, τό τε μὴ κλίνεσθαι τὸν ἀστεῖον καὶ ἢ τοῦ ὄντος περὶ πάντα βεβαιότης.

Καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ τῷ θεῷ συνεγγίζον οἰκειοῦται κατὰ τὸ ἄτρεπτον αὐτοστατοῦν, καὶ ἡρεμίας ὁ νοῦς, ἡλικὸν ἐστὶν ἀγαθὸν ἡρεμία, σαφῶς ἔγνω καὶ θαυμάσας αὐτῆς | τὸ κάλλος ὑπέλαβεν, ὅτι ἢ θεῷ μόνῳ προσεκλήρωται ἢ τῇ μετὰ φύσει θνητοῦ καὶ ἀθανάτου γένους.

Non vedi che cosa è detto del saggio Abramo, ossia che “sta ritto di fronte al Signore”? Quando mai è verosimile che la mente possa stare eretta e non oscillare più come su una bilancia se non nel momento in cui si trova di fronte a Dio, vedendolo ed essendo visto da lui? L'equilibrio, infatti, le deriva da due cose: dal vedere l'incomparabile, perché a quel punto non è trascinata in senso opposto dalle realtà simili a lei, e dall'essere vista, perché la mente che Dio ha giudicato degna di presentarsi alla sua vista la destina a ciò che è il solo bene sommo, cioè a se stesso.

E a Mosè fu dato appunto questo divino comando: “Tu sta qui con me”, da cui si ricavano ambedue le cose dette sopra: da un lato la fermezza dell'uomo di valore, dall'altro l'assoluta stabilità di colui che è.

In realtà l'essere che si avvicina a Dio diviene affine a lui grazie al suo stargli costantemente accanto; la mente, quando ha trovato riposo, si rende conto chiaramente di quale grande bene sia la pace e, presa da ammirazione per la sua bellezza, concepisce il pensiero che esso sia una prerogativa riservata a Dio soltanto oppure a una natura intermedia tra la specie mortale e l'immortale.⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ PHIL. ALEX. *Somn.* II 226-229 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1795).

In questi passaggi del *De Somniis* diventa chiaro come la saggezza sia una trasformazione radicale della natura instabile dell'uomo, a immagine del Dio immutabile. Abramo è sinonimo della stabilità acquisita sul versante dell'apprendimento: egli rappresenta la mente che, giunta in prossimità di Dio, trova la pace⁵⁷¹. Il raggiungimento dell'autentica relazione con Dio è provato dal fatto che la mente è stabile (στήναι διάνοιαν) e non oscilla più come la nave tra i flutti avversi (μηκέθ' ὡς ταλαντεύουσιν). Il contatto con Dio, esibito dalla stabilità, è a questo punto reciproco: la mente viene vista da lui e, nel vedere l'incomparabile, realizza il distacco dal dominio di quanto è generato.

Una sorte analoga è quella di Mosè, al quale Dio dice di “stare con lui” (*Deut.* 5,31): da questo invito, formulato in senso assoluto come uno “stare” (στήθι), Filone deduce sia la saldezza di Dio in quanto Essere (τοῦ ὄντος βεβαιότης), sia il non vacillare dell'uomo di valore (τό μὴ κλίνεσθαι τὸν ἀστεῖον). Dunque avvicinarsi a Dio (τῷ θεῷ συνεγγίζειν) coincide con l'intrattenere una relazione di prossimità (οἰκείω) con lui, la quale passa attraverso il carattere dell'immutabilità (κατὰ τὸ ἄτρεπτον).

Sul piano etico, se il progrediente intrattiene ancora un legame con quanto è generato e in particolare col corpo e le passioni, il saggio realizzerà la sua familiarità con Dio attraverso l'estirpazione di ogni aspetto legato alla corporeità e ai πάθη. Dio infatti, essendo immutabile, è anche impassibile: non è sottoposto alla destabilizzazione delle passioni⁵⁷². Questo è precisamente il contenuto dell'unico trattato nel quale Filone metta a tema esplicitamente l'immutabilità di Dio, il *Quod Deus immutabilis sit*⁵⁷³: qui egli afferma che le passioni irrazionali dell'anima, nonché le parti del corpo, non sono affini (οἰκεῖα) a Dio in quanto Essere. Vi è dunque uno stretto legame tra impassibilità di Dio, ideale dell'ὁμοίωσις θεῷ e ἀπάθεια del saggio⁵⁷⁴. Mosè è il perfetto (ὁ τέλειος), colui che ha letteralmente “reciso” da sé le passioni (ἐκτέμνειν τὰ πάθη) realizzando la perfetta apatia (τελείαν ἀπάθειαν) in modo stabile⁵⁷⁵: l'apatia non è che una delle forme dell'immutabilità divina.

⁵⁷¹ Si veda l'interessante studio di R. SORABJI, *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000.

⁵⁷² Cfr. P.W. VAN DER HORST, *Philo and the Problem of God's Emotions*, “Études platoniciennes”, VII (2010), pp. 173-180. Il tema è particolarmente cruciale visti i tanti antropomorfismi con i quali viene descritta l'emotività divina nel contesto biblico.

⁵⁷³ Cfr. PHIL. ALEX. *Deus* 51: πάλιν τινὲς τῶν εἰρημένων ἀκούσαντες ὑπολαμβάνουσι θυμοῖς καὶ ὀργαῖς χρῆσθαι τὸ ὄν. ἔστι δ' οὐδενὶ ληπτὸν πάθει τὸ παράπαν· ἀσθενείας γὰρ ἀνθρωπίνης τὸ κηραίνειν ἴδιον, θεῷ δὲ οὔτε τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη οὔτε τὰ σώματος μέρη καὶ μέλη συνόλως ἔστιν οἰκεῖα.

⁵⁷⁴ Non si tratta dell'ἀπάθεια stoica, la quale comporta l'eliminazione delle passioni ma non delle emozioni razionali. Si vedano le osservazioni di Winston in WINSTON, *Philo's Ethical Theory* cit., p. 400.

⁵⁷⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 131-132: μοῖραν γὰρ ὁ θεὸς ἐνεμειν ἀρίστην τῷ σοφῷ τὸ ἐκτέμνειν τὰ πάθη δύνασθαι. ὁρᾷς πῶς ὁ τέλειος τελείαν ἀπάθειαν αἰεὶ μελετᾷ.

Allo stesso modo, anche la virtù ha analogia con la stabilità: essa è pace e saldezza, contrapposta all'agitazione e alla confusione introdotte dal vizio⁵⁷⁶. Intraprendere il cammino della virtù implica la ricerca di quella stabilità che dà consistenza ontologica: scegliere il vizio è cadere nell'agitazione che dissolve l'anima verso il non essere, che la lega alla schiavitù di quanto è generato.

Il saggio fugge dunque il piacere, massimo fattore di instabilità, al fine di raggiungere una condizione di ἡρεμία e εἰρήνη (*Leg.* III 160), perciò il suo intelletto lascia la vita del corpo (*Ebr.* 99), ed egli si rende estraneo a ciò che lo lega alla terra (*Confus.* 78, *Plant.* 25, *Ebr.* 69), acquisendo così familiarità con l'Ingenerato (*Confus.* 30; 76-82, *Leg.* II 37-39). L'esito di tale processo sono pace e stabilità (*Her.* 284-299) e lo stare saldamente nel Dio stabile (*Poster.* 27-28, *Confus.* 30).

Tutto il mutamento radicale cui l'uomo si sottopone sfocia nella paradossalità di un τέλος opposto: l'immutabilità. Divenire simili a Dio è dissomigliare dall'uomo. Conoscere le cose significa distinguere il mutevole dall'immutabile. Questo rende capaci di riconoscere Dio, di conoscere la sua ulteriorità rispetto al divenire e dunque di assimilarvisi, uscendo dalla propria condizione.

Conosci il tuo nulla

Uno dei passaggi fondamentali della migrazione che compie il saggio nel suo assimilarsi a Dio risiede nella conoscenza di se stesso. Il dirottamento della ricerca conoscitiva dall'esterno verso l'interno costituisce un cambiamento cruciale per procedere verso la conoscenza di Dio. Il legame tra la conoscenza di sé e la relazione con Dio, come si è visto, incrocia certamente il nodo fondamentale del νοῦς, che l'uomo è chiamato a custodire in sé come statua divina (ἄγαλμα - ἀγαλματοφορέω), facendo sì che esso diriga l'anima così come l'intelletto universale domina il cosmo⁵⁷⁷. Tuttavia Filone, riprendendo il precetto delfico (γνώθι σαυτόν)⁵⁷⁸, assegna una più ampia significazione a questo movimento riflessivo della conoscenza.

La conoscenza di sé ha un ruolo centrale nel tragitto di Abramo verso la sapienza: conoscere se stessi implica un movimento analogo a quello della conoscenza del cosmo. In primo luogo è necessario il distacco e l'estraniamento rispetto al dominio della terrestrità,

⁵⁷⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Deter.* 141 ss., *Confus.* 69-74.

⁵⁷⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 69: ὄν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὡς ἔοικε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ.

⁵⁷⁸ Una citazione esplicita ricorre in PHIL. ALEX. *Legat.* 69. Per approfondimenti cfr. P. COURCELLE, *Philon d'Alexandrie et le précepte delphique*, in R.B. PALMER – R. HAMERTON-KELLY (eds.), *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of P. Merlan*, The Hague 1971, pp. 245-250..

ossia della sensazione e della corporeità umane (*Migr.* 8-12). È in questo senso che Filone interpreta l'invito biblico a “vegliare su di sé” (*Ex.* 34,12; *Deut.* 4,9; 6,12; 8,11), leggendovi un'esortazione all'autoconoscenza che consenta di distinguere le dimensioni umane e di distaccarsi da quelle che vanno mantenute in una posizione subordinata: la sensazione, il corpo e il linguaggio proferito. Questa conoscenza di sé mira al passaggio dall'apparire all'essere (τοῦ εἶναι μᾶλλον ἢ τοῦ δοκεῖν περιέχεσθαι)⁵⁷⁹.

Tuttavia, approfondendo il contenuto del γνῶθι σαυτόν filoniano attraverso il prisma esistenziale della figura di Abramo, emerge un contenuto preciso:

τούτων ἐστὶν ὁ ἐπιδόσεις καὶ βελτιώσεις πρὸς ἐπιστήμης ἄκρας ἀνάληψιν ἐσχηκῶς Ἀβραάμ· ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω ἑαυτὸν, ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνῶσιν ἔλθῃ. καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· ὁ λίαν καταλαβὼν ἑαυτὸν λίαν ἀπέγνωκε τὴν ἐν πᾶσι τοῦ | γενητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν, ὁ δ' ἀπογνοῦς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα.

Uno di essi (i ricercatori della saggezza) è Abramo, che seppe progredire e migliorarsi fino alla conquista del sapere più alto: fu proprio quando ebbe conosciuto più a fondo se stesso che disperò di sé, e questo in vista di raggiungere l'esatta conoscenza dell'Essere che veramente è. Il che rientra nell'ordine naturale delle cose: chi perviene a una profonda conoscenza di se stesso, dispera radicalmente di sé, perché ha avuto l'intuizione preventiva della propria nullità rispetto a tutto il creato; e chi dispera di sé comincia a comprendere l'Essere.⁵⁸⁰

In questi passaggi del *De Somniis* Filone riprende la parabola esistenziale di Abramo e precisa che sta parlando del punto più alto della ricerca di sapere del Patriarca (ἐπιστήμης ἄκρας ἀνάληψιν), dunque si riferisce all'esito del progresso e del miglioramento (ἐπιδόσεις καὶ βελτιώσεις). Così come la conoscenza di Dio coincideva paradossalmente con il riconoscimento della sua inconoscibilità (καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος θεός)⁵⁸¹, così anche nella conoscenza di sé gli estremi si congiungono: più l'uomo si conosce (ἔγνω), più dispera (ἀπέγνω) di se stesso (ὅτε μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω ἑαυτὸν). Si tratta di un movimento di rinuncia. Più scende in profondità nella comprensione di sé (ὁ λίαν καταλαβὼν ἑαυτὸν), più in profondità dispera di sé (λίαν ἀπέγνωκε). Ciò avviene perché l'uomo percepisce chiaramente la propria nullità (σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν) rispetto a tutto quanto è generato (τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γενητοῦ). La nullità (οὐδένεια), l'inconsistenza

⁵⁷⁹ PHIL. ALEX. *Migr.* 12.

⁵⁸⁰ PHIL. ALEX. *Somm.* I 60 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1689).

⁵⁸¹ PHIL. ALEX. *Poster.* 15-16.

ontologica che l'uomo si attribuisce in quanto appartenente alla condizione di ente generato, coincide con la consistenza ontologica di Dio.

Emerge in questi passaggi una nuova modulazione del riconoscimento della differenza ontologica fondamentale: la conoscenza di sé conduce precisamente alla comprensione dell'asimmetria ontologica dell'uomo di fronte a Dio. Il legame tra uomo e Dio è così radicale, proprio a partire dall'atto originario di γένεσις, che la conoscenza di sé come nulla è allo stesso tempo conoscenza di Dio come Essere (ὁ δ' ἀπογνοῦς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα). Avviene così il passaggio dall'apparire all'essere (τοῦ εἶναι μᾶλλον ἢ τοῦ δοκεῖν περιέχεσθαι)⁵⁸²: la sostanza ontologica dell'apparire è appunto nullità (οὐδένεια), tuttavia non lo è in modo assoluto. Si tratta di una nullità che si trasforma in conoscenza, rivolgendosi verso l'Essere.

La conoscenza di sé come riconoscimento della propria nullità è precisamente ciò che costituisce l'uomo nella sua definizione, dunque nella sua essenza: riconoscendosi come nulla, l'uomo dispera di sé. Si tratta tuttavia di una disperazione incardinata in un'"etica trascendente": essa è allo stesso tempo speranza in Dio, riconoscimento della dipendenza dall'Essere. L'uomo è infatti, per Filone, come si è visto, precisamente la disposizione dell'anima che spera nel Dio-Essere (διάθεσις ψυχῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐλπίζούσης)⁵⁸³.

Inoltre in questi passaggi Filone non si riferisce più ad un rapporto di similitudine e di relazione con Dio derivativo, mediato dalle Potenze. La conoscenza di Dio che è contenuta nel riconoscimento della nullità umana non è assimilazione alla sua Potenza benefica o governativa, né tantomeno assimilazione alla potenza egemonica del νοῦς universale. Il movimento di autoconoscenza conduce direttamente alla conoscenza di Dio come Essere. Filone cita infatti *Ex.* 3,14: si tratta di Dio nella sua identità più peculiare e non di una conoscenza derivata tramite Potenze⁵⁸⁴.

Vi è infatti uno stretto legame tra nullità umana (οὐδένεια) e trascendenza divina (ὑπερβολή). In *Sacrif.* 55 Filone specifica infatti che il ricordo della propria nullità (μεμνημένος γὰρ τῆς ἰδίου περὶ πάντα οὐδενείας) è insieme ricordo dell'ulteriorità divina

⁵⁸² PHIL. ALEX. *Migr.* 12.

⁵⁸³ PHIL. ALEX. *Deter.* 139-140.

⁵⁸⁴ In Plutarco il portato metafisico del precetto delfico diventa esplicito, soprattutto nel discorso di Ammonio nel *De E apud Delphos*. Per il Cheronense la conoscenza di sé conduce al riconoscimento della debolezza umana (ἀσθένεια). Egli riprende l'ipotesi del *Carmide* (164e) platonico, secondo la quale il Γνωθι σαυτὸν sarebbe stato il saluto col quale il dio Apollo si rivolgeva a chi si recava a Delfi. A tale saluto si sarebbe dovuto pronunciare, secondo Plutarco, l'"E" di Delfi, ossia il "tu sei" rivolto alla divinità, nella consapevolezza che l'uomo non partecipa realmente dell'essere (cfr. PLUT. *De E apud D.* 17). Cfr. P. COURCELLE, *Conosci te stesso da Socrate a san Bernardo*, trad. it. di F. Filippi, Milano 2011, pp. 44-46.

(μεμνήση καὶ τῆς τοῦ θεοῦ περὶ πάντα ὑπερβολῆς) e questa trascendenza è precisamente il contenuto dell'identità di Dio espressa in *Ex.* 3,14.

Vi è infine un altro importante nesso tra la conoscenza di sé e la relazione con Dio, intesa come un ritornare, oltre l'origine, all'Ingenerato. Tale nesso è espresso dal verbo ἀναστοιχειοῦσθαι, che riveste la conoscenza di sé nel senso del riconoscimento della differenza ontologica data dalla genesi, attraverso una riduzione alla condizione materiale originaria:

τὴν γὰρ οὐδένοιαν τὴν ἑμαυτοῦ
μετρεῖν ἔμαθον καὶ τὰς ἐν ὑπερβολαῖς
ἀκρότητας τῶν σῶν εὐεργεσιῶν περι-
βλέπεσθαι· καὶ ἐπειδὴν „γῆν καὶ
τέφραν“ καὶ εἴ τι ἐκβλητότερον
ἑμαυτὸν αἰσθῶμαι, τῆνικαὶτα
ἐντυγχάνειν σοὶ θαρρῶ, ταπεινὸς
γεγονώς, καταβεβλημένος εἰς χοῦν,
ὅσα εἷς γε τὸ μηδ' ὑφεστάναι δοκεῖν
ἀναστοιχειωμένος.

Infatti ho imparato a misurare la mia nullità e ad ammirare la grandezza smisurata dei tuoi benefici; e dopo che mi sono accorto di essere “terra e cenere”, o qualcosa di ancor più spregevole, se mai esiste, oso presentarmi a te, fattomi piccolo, gettatomi nel fango, e ridottomi ad uno stato tale che non sembro neppure più esistere.⁵⁸⁵

In questi passaggi è particolarmente significativo l'uso del verbo ἀναστοιχειοῦσθαι, messo in luce da M. Harl⁵⁸⁶: esso indica il ritorno all'elemento primitivo, materiale, al quale Dio, nell'origine dell'uomo, introdusse il soffio vitale e divino. Attraverso questo verbo viene messo a fuoco da Filone il riconoscimento ultimo dell'alterità ontologica umana rispetto alla potenza d'essere divina. Punto fondamentale è la presa di coscienza di questa nullità originaria, espressa dagli elementi della terra e della cenere. Il riconoscimento della propria nullità all'origine è condizione e conseguenza della conoscenza di Dio, della differenza ontologica in rapporto al Dio che ha generato tutto, rimanendo Ingenerato.

La conoscenza di sé conduce dunque nella medesima direzione dell'assimilazione a Dio: entrambe approdano a un esito paradossale. Assimilarsi a Dio significa acquisire stabilità; conoscere se stessi significa conoscere la propria nullità. In entrambi i casi fa irruzione nel processo etico e conoscitivo umano un'alterità radicale che eccede l'umano stesso: l'uomo è teso infatti verso un Dio che è l'Essere e dal quale si distingue proprio per il fatto di mutare. La mutevolezza, legata alla sua condizione originata, pone l'uomo nella condizione della nullità e, allo stesso tempo, della dipendenza da Dio. Qual è dunque il senso di questa paradossalità? Quale il senso di un approdo al nulla umano, se per giungervi è necessario dispiegare tutte le potenzialità della conoscenza? La coscienza della

⁵⁸⁵ PHIL. ALEX. *Her.* 29 (trad. it. di C. R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1239).

⁵⁸⁶ Cfr. M. Harl in PHILON D'ALEXADRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris 1976, p. 25, n. 3.

nullità è infatti l'esito di un processo di miglioramento progressivo: che tipo di sapienza è questa e quale legame ha con la felicità?

3. Felicità e τέλος: realizzazione, rinuncia, grazia

La conoscenza di Dio e il percorso etico che vi si innesta hanno un legame decisivo con la felicità umana. Filone stesso lo esplicita a più riprese: in *Spec.* I 45 la conoscenza dell'Essere costituisce il fine della vita etica e il raggiungimento della felicità (τὴν τοῦ ὄντος ἐπιστήμην τέλος εὐδαιμονίας εἶναι). Dio stesso ha lasciato le sue impronte nell'uomo attraverso lo spirito affinché l'uomo potesse avere la nozione del suo artefice (τοῦ δημιουργήσαντος ἔνοιαν): questa nozione stessa costituisce infatti la definizione di felicità e di vita beata (εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος ὅρος οὗτος), come si evince da *Deter.* 86. In *Legat.* 69 inoltre l'Alessandrino esplicita il legame che sussiste tra felicità e conoscenza di sé, citando espressamente il precetto delfico⁵⁸⁷: la scienza prodotta dal γνῶθι σαυτόν è causa di felicità, mentre l'ignoranza di sé causa infelicità (τὴν μὲν ἐπιστήμην εὐδαιμονίας τὴν δὲ ἄνοιαν κακοδαιμονίας αἰτίαν εἶναι).

La coincidenza tra il τέλος della vita etica, la felicità, la conoscenza di Dio e l'assimilazione a lui sono un portato che Filone eredita, a livello filosofico, da Platone stesso. Tuttavia nella rielaborazione di questa eredità avvengono cambiamenti significativi. Platone formula in modi differenti il τέλος⁵⁸⁸: si prenderanno in esame in particolare i passaggi del *Timeo* che si riferiscono a questo tema, data la centralità del dialogo anche per Filone.

(a) Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν

(90a) Per quanto riguarda la forma di anima che in noi è la più importante, bisogna rendersi conto di questo, ossia che il dio l'ha data a ciascuno come un demone. È questa la forma di anima che noi diciamo che abita nella parte superiore del corpo e che dalla

⁵⁸⁷ PHIL. ALEX. *Legat.* 69: ἐπὶ δὲ Μάκρωνι • „πλέον ἐφυσήθη τοῦ μετρίου • τὸ Δελφικὸν γράμμα οὐ διανέγνω, τὸ ἄγνοθι σαυτόν • φασὶ δὲ τὴν μὲν ἐπιστήμην εὐδαιμονίας τὴν δὲ ἄνοιαν κακοδαιμονίας αἰτίαν εἶναι.

⁵⁸⁸ Eudoro di Alessandria, in una fase aurorale del medioplatonismo immediatamente precedente Filone, distingue tre diverse formulazioni del τέλος in Platone, secondo la tripartizione stoica della filosofia: la formulazione fisica sarebbe quella del *Timeo* (PLAT. *Tim.* 90a-d), la formulazione etica corrisponderebbe alla *Repubblica* (PLAT. *Resp.* X 613a), infine la formulazione logica è ricondotta al passaggio chiave del *Teeteto* (PLAT. *Theaet.* 176a-b). sui rapporti tra Antioco, Eudoro e Filone circa l'individuazione del τέλος si veda il recente contributo di J. Dillon: J. DILLON, *Philo and the telos: some reflections*, "The Studia Philonica Annual", 28 (2016), pp. 111–120.

οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν (b) ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

ᾧ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγε γονένας, καὶ παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ἠϋξήκοτι·

Τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ (c) φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰθεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.

Θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκειάς ἐκάστῳ τροφάς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. Τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις (d) καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

terra ci innalza verso la realtà che ci è congenere nel cielo, in quanto noi siamo piante non terrestri ma celesti. E questo che diciamo è giustissimo. Infatti, tenendo sospesa con la testa la nostra radice proprio là dove l'anima ha tratto la sua prima origine, la divinità erige tutto il nostro corpo.

Pertanto colui che si dà da fare intorno ai piaceri e alle contese e si affatica per queste cose (...) non gli manca nulla per divenire mortale per quanto più è possibile.

Colui, invece, che si è dato cura dell'amore della conoscenza e dei pensieri veri, e ha esercitato in sé soprattutto queste cose, è veramente necessario che, qualora egli raggiunga la verità, pensi cose immortali e divine e che, nella misura in cui la natura umana possa aver parte all'immortalità, non venga a mancare di nessuna parte, e, in quanto coltiva sempre il divino e mantiene ben ordinato il demone che abita in lui, sia anche notevolmente felice.

(...) Ora, rispetto al divino che è in noi sono movimenti affini i pensieri dell'universo e i movimenti di rotazione circolare. Perciò ciascuno, in accordo con questi, operando la correzione di quei cicli che per la nascita risultano essere guastati nel nostro capo, mediante l'apprendimento delle armonie dell'universo e i movimenti di rotazione circolare, bisogna che renda simile, secondo la natura originaria, il pensante e il pensato, e, dopo averli fatti simili, raggiunga il fine della vita più bella che gli dèi hanno proposto agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire.⁵⁸⁹

Questi passaggi sono decisivi per comprendere una delle formulazioni del τέλος più incisive in Platone e forse quella attraverso la quale si può comprendere la trasformazione operata da Filone. Innanzi tutto Platone si sta riferendo alle tre forme di anima presenti nell'uomo in tre differenti luoghi, ciascuna delle quali ha dei movimenti propri che devono essere proporzionati. È necessario, in particolare, avere cura dei movimenti del tipo

⁵⁸⁹ PLAT. *Tim.* 90a-e (trad. it. di G. Reale in PLATONE, *Timeo*, trad. it. di G. Reale, Milano 2003, pp. 269-271).

d'anima più proprio e importante nell'uomo (κυριωτάτος παρ' ἡμῶν ψυχῆς εἶδος). Tale tipo d'anima è stato posto in ciascun uomo dal dio come un demone (ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν). Il demone indica qualcosa di specifico, di proprio di ciascun uomo in quanto individuo.

Questa parte specifica dell'anima ha un legame di familiarità (συγγένειαν) con la natura celeste degli intelligibili: essa conduce verso tale affinità (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν). Attraverso di essa il divino (τὸ θεῖον)⁵⁹⁰ solleva tutto il corpo attirando la testa, sede dell'anima razionale, verso quel luogo da cui l'anima ha tratto la sua prima origine (ὄθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ): anche in questo caso, dunque, come in Filone, il percorso che l'anima ha da compiere rimonta alla sua origine (πρώτη γένεσις).

Compito dell'uomo, come in Filone, è quello di accordare una preferenza alla parte razionale dell'anima: non darsi cura e affaticarsi intorno ai piaceri e alle contese (περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότει καὶ ταῦτα διαπονοῦντι), poiché essi conducono a ciò che è mortale. Egli deve invece aver cura dell'amore per la conoscenza e per i pensieri veri (περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις) e in questo modo pensare cose divine e immortali (φρονεῖν ἀθάνατα καὶ θεῖα)⁵⁹¹. Così facendo, avendo cura di ciò che è divino (θεραπεύοντα τὸ θεῖον) e mantenendo nell'ordine il demone che abita in lui (εἴ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ) e che lo collega alle nature intelligibili, l'uomo sarà felice (εὐδαίμονα εἶναι).

I passaggi successivi risultano ancor più importanti: come si esplica infatti l'attività di cura del proprio demone e del divino? Quali sono i movimenti proporzionali al tipo d'anima più importante nell'uomo? Platone afferma che, rispetto al divino che è nell'uomo (τῷ δ' ἐν ἡμῶν θεῖῳ), il quale attira l'anima verso il cielo e la sua origine, i movimenti ad esso congeneri (συγγενεῖς κινήσεις) attraverso i quali l'uomo se ne prende cura (θεραπεία), sono i pensieri riguardo al tutto (αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις) e i movimenti di rotazione circolari (περιφοραί). Perciò attraverso l'apprendimento (διὰ τὸ καταμανθάνειν) delle

⁵⁹⁰ W.E. Helleman giustamente sottolinea come Platone utilizzi i termini τὸ θεῖον e θεός in modo del tutto peculiare: con o senza l'articolo, θεός è usato per indicare la deità in generale. Sebbene nella letteratura greca classica ed ellenistica θεός fosse usato spesso in riferimento a divinità specifiche come Zeus o Apollo, l'appellativo era usato anche per i demoni, i corpi celesti o esseri umani divinizzati, come gli imperatori. Cfr. HELLEMAN, *Philo of Alexandria on Deification* cit., p. 52, n. 5. Si veda inoltre L. BRISSON, *What is a god according to Plato?*, in K. CORRIGAN – J.D. TURNER, *Platonism: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden 2007, pp. 41-52.

⁵⁹¹ Cfr. PLAT. *Resp.* VI 500c. Qui l'assimilazione coincide con il focalizzarsi sugli oggetti immortali dell'intellezione. Εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους, [...] ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι: vedendo e contemplando realtà ordinate e sempre invariate nella loro identità, [...] queste si imitano e a esse si cerca il più possibile di assomigliare.

armonie del cosmo (τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας) e dei movimenti circolari (περιφοράς), è necessario che ciascuno, nella sua specificità, operi un'assimilazione: essa si esplicita come un rendere simili il pensato al pensante (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι), secondo la natura originaria (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν). L'aver reso simili il pensiero e il pensante (ὁμοιώσαντα) coincide col raggiungere il fine della vita migliore (τέλος ἔχειν τοῦ ἀρίστου βίου).

Di questi passaggi sono centrali, per la presente disamina, alcuni tratti specifici della modulazione del τέλος secondo Platone. Innanzi tutto la sottolineatura della natura specifica della felicità umana: essa passa attraverso la cura del demone che il dio ha posto in ciascun uomo in modo specifico. Tale cura consiste in un'armonizzazione tra il pensiero, il pensante e il movimento circolare che caratterizza i corpi celesti: nel momento in cui l'uomo pensa il proprio pensare, rendendo simili pensare e pensato, egli realizza la circolarità divina e armonica e ricongiunge la propria anima alla sua natura originaria, affine al divino. L'assimilazione a dio consiste in questa cura e nel pensare ciò che è più alto, ciò che è divino e immortale. In tal modo si realizza una compartecipazione della natura umana a quella divina, immortale (μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας)⁵⁹². L'unico limite a questa compartecipazione è dato dalle possibilità della natura umana: come in *Theaet.* 176b, l'assimilazione al divino avviene “per quanto possibile” (κατὰ τὸ δυνατόν).

Per comprendere la trasformazione del fine etico e dell'ὁμοίωσις θεῶ operata da Filone a partire dal retroterra biblico, sembrano significativi questi passi del *De migratione Abrahami*, dove è possibile rinvenire la *summa* forse più efficace delle varie modulazioni del τέλος rielaborate dall'Alessandrino:

Τοῦτο δέ ἐστι τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν ἀδόμενον τέλος, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν· γίνεται δέ, ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἐλθὼν κατ' ἴχνος ὀρθοῦ λόγου βαίνη καὶ ἔπηται θεῶ, τῶν προστάξεων αὐτοῦ διαμεμνημένος [...].

Τέλος οὖν ἐστι κατὰ τὸν ἱερώτατον Μουσεῖον τὸ ἐπεσθαι θεῶ, ὡς καὶ ἐν ἑτέροις φησὶν· „ὀπίσω κυρίου τοῦ

Ecco il fine celebrato da coloro che filosofarono nel modo migliore: vivere in conformità della natura. Ciò si realizza quando l'intelletto, seguendo la strada della virtù, si muove sulle orme della retta ragione e segue Dio, ricordandosi dei suoi comandamenti e mettendoli in pratica tutti. [...]

Dunque, per Mosè, l'uomo assolutamente santo, il fine è quello di seguire Dio, come in un altro passo

⁵⁹² Cfr. PLAT. *Phaedr.* 252-3. Nel *Fedro* la contempolazione da parte dell'anima del dio che essa si è scelto conduce ad un contatto tale che, mediante il ricordo e l'invasamento entusiastico, vi è una compartecipazione di caratteri e attività tra uomo e Dio, per quanto è possibile (καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν).

θεοῦ σου πορεύση“ (Deut. 13, 4), <οὐ> κινήσει χρώμενον τῇ διὰ σκελῶν [...], ἀλλ’ ἔοικεν ἀλληγορεῖν τὴν τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ θεῖα δόγματα παριστὰς ἀκολουθίαν.

Επιτείνων δὲ τὸν ἀκάθεκτον πόθον τοῦ καλοῦ παραινεῖ καὶ κολλᾶσθαι αὐτῷ [...]. τίς οὖν ἡ κόλλα; τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἀρμόζουσι γὰρ καὶ ἐνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν· καὶ γὰρ Ἀβραάμ πιστεύσας „ἐγγίζειν θεῷ“ (Gen. 18, 23) λέγεται. ἐὰν μέντοι πορευόμενος μήτε κάμη, ὡς ὑπενδούς ὀκλάσαι, μήτε ῥαθυμίῃ, ὡς παρ’ ἐκάτερα ἐκτραπόμενος πλανᾶσθαι τῆς μέσης καὶ εὐθυτενοῦς διαμαρτῶν ὁδοῦ, μιμησάμενος δὲ τοὺς ἀγαθοὺς δρομεῖς τὸ στάδιον ἀπταιστώως ἀνύσῃ τοῦ βίου, στεφάνων καὶ ἄθλων ἐπαξίων τεύξεται πρὸς τὸ τέλος ἐλθῶν. ἢ οὐ τοῦτ’ εἰσὶν οἱ στέφανοι καὶ τὰ ἄθλα, μὴ ἀτυχεῖσθαι τοῦ | τέλους τῶν πονηθέντων, ἀλλ’ ἐφικέσθαι τῶν δυσσεφικτῶν φρονήσεως περάτων; τί οὖν τοῦ φρονεῖν ὀρθῶς ἐστὶ τέλος; ἀφροσύνην ἑαυτοῦ καὶ παντὸς τοῦ γενητοῦ καταψηφίσασθαι· τὸ γὰρ μηδὲν οἶεσθαι εἰδέναί περας ἐπιστήμης, ἐνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ.

viene detto “Seguirai il tuo Dio”. Ciò non implica un movimento che si espliciti con l’uso delle gambe, ma, come sembra, il riferimento allegorico alla sequela dell’anima, la quale si allinea ai decreti divini.

Dio, suscitando l’indomabile desiderio per il bello, esorta anche ad aderire a lui. Ma qual è questo legame che unisce a Dio? Cos’è? certo la devozione e la fede, perché le virtù legano e vincolano l’intelletto alla natura incorruttibile. E difatti Abramo, che ebbe fede, confessò di “essere vicino a Dio”. Se l’intelletto nell’avanzare non si affatica al punto da accasciarsi stremato e neppure si fa indolente, sì da sbandare, sviato da una parte e dall’altra, fuori della retta via che sta nel mezzo; se poi sa imitare i buoni corridori, percorrendo fino in fondo con sicurezza la corsa della vita, allora riceverà corone e premi di valore, perché a quel punto è giunto al traguardo. E le corone e i premi non consistono forse nel non mancare il fine cui tendono gli sforzi e nel raggiungere l’arduo traguardo della saggezza? E qual è il fine del retto pensiero? Rinunciare al falso concetto che si ha di se stessi e del cosmo. Infatti il sapere di non sapere è la massima acquisizione della scienza, come lo è il credere che unico è il sapiente e che questi è solo Dio.⁵⁹³

In questi passaggi Filone espone una vera sintesi eclettica delle varie modulazioni del fine etico che recupera e raduna da tutta la tradizione filosofica, orientandola verso l’universo etico biblico: egli espone dapprima le opinioni dei filosofi migliori (παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν) e quindi quella di Mosè (κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωυσην).

Il τέλος della vita umana secondo sapienza è dunque il vivere seguendo la natura (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν), ossia il far sì che l’intelletto (ὁ νοῦς) segua la strada della virtù (εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἐλθῶν) e si muova sulle orme della retta ragione (κατ’ ἴχνοσ ὀρθοῦ λόγου βαίνη). Si tratta della modulazione stoica del fine etico, convertita da Filone all’interno di una cornice nella quale la natura è tramite della relazione col Dio trascendente attraverso il suo Logos e la sua Legge. Tale vita secondo natura coincide

⁵⁹³ PHIL. ALEX. *Migr.* 127-134 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1163, rivista).

infatti col “seguire Dio” (ἔπεται θεῷ), ricordandosi delle sue parole, espresse nella Legge mosaica, e mettendole in pratica. Seguire Dio, secondo il motto pitagorico (τὸ ἔπεσθαι θεῷ), indica per Mosè la sequela immateriale dell’anima (τὴν τῆς ψυχῆς ἀκολουθίαν), che consiste nel seguire i dogmi divini (πρὸς τὰ θεῖα δόγματα παριστάς). Si noterà che in questo passaggio Filone precisa che il seguire Dio non consiste in un movimento materiale (<οὐ> κινήσει χρώμενον τῇ διὰ σκελῶν): il movimento infatti non appartiene al divino. La terminologia usata da Filone, inoltre, si ritrova, parallelamente, anche in Eudoro di Alessandria⁵⁹⁴.

Approfondendo la torsione biblica del fine etico, l’Alessandrino precisa che si tratta di un’attrazione provocata da Dio stesso: come in Platone è il divino che attira l’anima verso la parte ad essa congenere, così anche Filone precisa che Dio, attraverso il platonico desiderio del bello (πόθον τοῦ καλοῦ), attira l’anima a sé (κολλᾶσθαι αὐτῷ). Ma qual è questa forza di attrazione (τίς οὖν ἡ κόλλα;)? Essa è precisamente la fede (εὐσέβεια καὶ πίστις), che in seguito Filone si accinge a esplicitare attraverso la figura di Abramo e che, come si è visto, ha un preciso contenuto conoscitivo e metafisico⁵⁹⁵. Attraverso la fede si realizza un avvicinamento a Dio (ἐγγίξειν θεῷ): la realizzazione, come già è emerso dall’analisi, di un legame di prossimità (ὁμοίωσις come οἰκείωσις) che riguarda l’intelletto come soggetto. Se l’intelletto percorre la via della virtù esso giunge al traguardo della saggezza (πρὸς τὸ τέλος ἐλθών). Filone fa coincidere questo traguardo col fine del retto pensiero (τοῦ φρονεῖν ὀρθῶς τέλος).

La sapienza tuttavia giunge al culmine, nel quale si realizza l’assimilazione a Dio, quando attua una rinuncia, raggiunge una non-conoscenza: l’intelletto infatti si oppone alla follia che ha di se stesso e di quanto è generato (ἀφροσύνην ἑαυτοῦ καὶ παντὸς τοῦ γενητοῦ καταψηφίσασθαι). Al culmine del percorso verso la sapienza, l’intelletto raggiunge il paradosso: rinuncia alla sapienza che ha guadagnato, considerandola insipienza (ἀφροσύνη) di fronte a Dio, unico sapiente. Il sapere di non sapere è il limite e il traguardo della scienza (τὸ γὰρ μηδὲν οἶεσθαι εἰδέναι πέρας ἐπιστήμης), così come affermava Socrate. Tale conoscenza dell’ignoranza, tuttavia, riconduce precisamente a Dio: riconnette al paradosso del conoscere l’inconoscibilità, del vedere l’invisibilità e del mutare verso

⁵⁹⁴ Cfr. EUDOR. ALEX. fr. 25 Mazzairelli. Sulla sequela di Dio in Pitagora cfr. GIAMBL. *Vita Pitag.* 18, 86; 28, 137 (dove si ritrova il verbo ἀκολουθέω); STOB. *Ecl.* II 49, 16; cfr. MEDIOPLATONICI. *Opere, frammenti, testimonianze*, introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Milano 2015, p. 138, n. 22. Sulla rilevanza di Eudoro nel cambio di interpretazione del τέλος cfr. J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996², pp. 9, 44, 114.

⁵⁹⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* II 89: πῶς ἂν τις πιστεύσαι θεῷ; εἰ μὴ μάθη, ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἀτρεπτός ἐστι.

l'immutabilità. L'intelletto, quando ha percorso la via che lo conduce alla sapienza e alla virtù e ha raggiunto il traguardo, deve infatti dismettere tale scienza perché in tal modo attua il salto totale della fede: riconosce che solo Dio è immutabile (πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι) e, per giunta, è il solo sapiente (ἐνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ).

Com'è evidente, Filone non relativizza il ruolo della virtù, del progresso etico e, più in generale, del cambiamento evolutivo richiesto all'uomo verso la perfezione: l'uomo deve percorrere fino in fondo la via della conoscenza e quella della virtù. Tuttavia al termine del percorso non vi è un'armonizzazione, una similarità tra l'uomo e il divino, bensì una differenza radicale: Dio viene scoperto come il totalmente *altro*, sia dal cosmo che dall'uomo. Al culmine del dispiegamento della conoscenza e della virtù umane, all'apice dunque della realizzazione della vita felice per l'uomo, si profila quella differenza ontologica che lega e separa uomo e Dio.

Assimilarsi a Dio implica un processo radicalmente disgiuntivo, di rottura e non congiuntivo, come nel caso dello stoicismo⁵⁹⁶, assimilativo o simile a una circolarità, come nel caso del platonismo. Il τέλος è raggiunto quando si riconosce in Dio la fonte di tutto, attraverso un sapere prima guadagnato rettamente, poi dismesso per assegnare a Dio l'unica sapienza e l'unica consistenza ontologica. Al culmine del percorso il soggetto sparisce: il sapiente non viene divinizzato come accade nello stoicismo⁵⁹⁷, non vi è una realizzazione specifica dell'individuo che ha cura del proprio demone, come in Platone. A Dio viene tribuita tutta la sapienza e anche il progresso stesso: vi è un salto finale nel quale tutto il percorso etico viene offerto a Dio⁵⁹⁸ e il soggetto abdica, abdicando al proprio intelletto, rivelandone la strumentalità, e abdicando a se stesso, dopo aver conosciuto la propria nullità ontologica. Paradossalmente il saggio, nel momento in cui diventa saggio, non realizza se stesso, non esiste veramente come uomo distaccandosi dalla schiera degli stolti, bensì dismette il proprio ruolo e riconosce la propria inconsistenza davanti a Dio, affinché sia evidente la virtù ontologica che solo a Dio appartiene.

Il limite umano nel raggiungimento del fine etico dell'assimilazione in Platone è dato dal "per quanto possibile" (κατὰ τὸ δυνατόν): si tratta di una limitazione propria a ciascun uomo. L'unica limitazione alla realizzazione del fine è tale coscienza del limite umano. In Filone, invece, il limite sembra l'uomo stesso, la sua differenza connaturata in rapporto a

⁵⁹⁶ Cfr. J. BRUNSCHWIG, *Le modèle conjonctif*, in ID., *Études sur les philosophies hellénistiques: Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris 1995, pp. 161–88.

⁵⁹⁷ Cfr. D. DEMANCHE, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris 2013, p. 121.

⁵⁹⁸ Cfr. PHIL. ALEX. *Her.* 184 e 200: sia l'intelletto, sia l'intero cosmo vengono offerti a Dio, loro geni.

Dio: per questo ὁμοίωσις θεῶν comporta per l'Alessandrino, a differenza di Platone, il riconoscimento dell'οὐδένεια umana. La realizzazione del fine coincide con un'abdicazione del soggetto etico, giunto a perfezione. La realizzazione, l'assimilazione a Dio, lungi dal coincidere con una divinizzazione, si trasforma nel suo opposto: precisamente in una rinuncia totale del saggio a essere Dio, dopo aver conosciuto l'alterità radicale del divino. Giunto al confine radicale tra uomo e Dio, il saggio, attuata l'abdicazione di sé e del proprio intelletto specifico, che pure reca in sé l'immagine divina, si rapporta a Dio nella forma della sospensione e del sacrificio⁵⁹⁹: le due figure che possono illuminare questo culmine del percorso etico sono la Pasqua e il capro che Abramo trova e che sostituisce il sacrificio di Isacco.

Da una parte la Pasqua, come ha sottolineato S. Weisser⁶⁰⁰, viene interpretata da Filone a più riprese come il passaggio verso il mondo degli intelligibili, lontano dal mondo sensibile e delle passioni⁶⁰¹: l'agnello sacrificale è interpretato come il progresso (προκοπή) che viene offerto a Dio (*Sacrif.* 112) e il sacrificio dell'agnello pasquale coincide con quell'atto di abdicazione col quale il saggio offre a Dio il suo progresso⁶⁰².

Un passaggio per certi versi simile si ha nell'interpretazione filoniana della scena dell'offerta di Isacco e del capro che Dio dona ad Abramo come sacrificio in luogo del figlio (*Gen.* 22,7-8). C. Lévy⁶⁰³ ha acutamente messo in parallelo questo episodio biblico (*Fug.* 136) con quello del rovetto ardente e dell'incontro con Dio di Mosè sul Sinai (*Ex.* 3), commentato poco dopo da Filone (*Fug.* 161). Nel primo caso Abramo fa prova di sospendere il giudizio (εποχή) precisamente quando afferma che "Dio provvederà": in questo modo viene convertita la tenebra profonda che avvolge il mondo sensibile e la conoscenza, verso la trascendenza divina dalla quale viene ogni illuminazione. Lévy interpreta questo passaggio come l'accettazione da parte dell'anima del proprio limite, la neutralizzazione della ricerca conoscitiva che il capro rappresenta, donato da Dio e non dall'uomo. Analogamente, nella scena del dialogo tra Mosè e Dio sul Sinai, è Dio che si ritrae dall'esibizione chiestagli da Mosè. Da un parte l'anima riconosce il proprio limite, dall'altra è Dio stesso che glielo mostra ritraendosi.

⁵⁹⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Somn.* I 212: qui il sacrificio è inteso come conoscenza di sé e riconoscimento della nullità umana, dedotta dalla considerazione degli elementi di cui l'uomo è composto.

⁶⁰⁰ WEISSER, *La figure du progressant* cit., p. 232-234.

⁶⁰¹ Cfr. PHIL. ALEX. *QE* I 3-4; *Congr.* 106; *Sacrif.* 63; *Her.* 193; *Spec.* II 147; *Poster.* 97; *Agric.* 171.

⁶⁰² Cfr. PHIL. ALEX. *Leg.* III 126.

⁶⁰³ Cfr. LÉVY, *La conversion du scepticisme* cit., pp. 114-115.

A questo punto, compiuto il salto della rinuncia e dell'abdicazione, la relazione con Dio è qualcosa che può venire da Dio solo⁶⁰⁴, dall'alterità: il passaggio alla vera saggezza diventa un compito dell'*altro*. Dio assume un ruolo attivo, eccedendo il proprio limite attraverso la grazia (χάρις)⁶⁰⁵. D. Runia, in particolare, sottolinea come il ricorso alla dottrina della grazia intervenga a colmare il divario che si crea tra l'inaccessibilità di Dio in sé e la possibilità di una sua conoscenza derivativa⁶⁰⁶, anche nel caso di *Ex.* 3,14 e del dono del nome. La grazia interviene per dimostrare che Dio, nonostante sia totalmente trascendente e inaccessibile, per misericordia dona un nome col quale essere invocato o concede di essere conosciuto sulla base della capacità ricettiva dell'uomo. La grazia consiste dunque in un elemento conciliativo a fronte della spaccatura che avviene tra l'identità di Dio e la sua relazionalità. Tale relazionalità avviene pertanto, in definitiva, per vie eccezionali o secondarie: attraverso la sostituzione dell'intelletto ad opera dello spirito divino (*Her.* 70), per opera della grazia tramite la quale Dio stesso eccede il limite della propria trascendenza, o in maniera graduale, derivativa, attraverso le sue Potenze, proporzionalmente alle capacità umane.

Che ne è in definitiva del saggio nel momento della realizzazione del τέλος della prossimità con Dio? La relazione tra uomo e Dio dal punto di vista dell'uomo sembra destinata, oltre la grazia, al paradosso: come può davvero l'uomo superare la propria condizione di ente mutevole e generato per risalire, oltre l'origine, all'immutabilità dell'Ingenerato? Il cambiamento resta paradossalmente l'unico mezzo che l'uomo ha per diventare se stesso. Una volta divenuto se stesso, all'uomo spetta il salto dell'immutabilità irrealizzabile. Per questo il saggio diventa tale nel momento in cui esce dalla condizione umana, strutturalmente in divenire. Tuttavia al di là della propria condizione umana, si scopre un Dio inassimilabile. Per questo il saggio non è né uomo né dio: μεθόριος δὲ ὁ ἀστεῖος, ὡς κυρίως εἰπεῖν μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον (*Somn.* II 230). Egli è in una condizione irrisolvibile di paradosso. L'assimilazione a Dio non si conclude con la realizzazione dell'uomo, delle sue facoltà, bensì con un dismettere la natura umana nel pieno della sua perfezione affinché sia pienamente espressa la natura divina. La piena riuscita del divenire umano consiste, per l'uomo, nell'assunzione impossibile dell'alterità radicale di Dio. Il saggio diventa testimone dell'alterità radicale che lo costituisce e, così, dismette la sua veste umana.

⁶⁰⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Sacrif.* 63.

⁶⁰⁵ Sul tema generale della grazia in Filone si veda D. ZELLER, *Charis bei Philo und Paulus*, Stuttgart 1990.

⁶⁰⁶ D.T. RUNIA, *God of the Philosophers, God of the Patriarchs: Exegetical backgrounds in Philo of Alexandria*, in ID., *Philo and the Church Fathers: a collection of Papers*, (Supplement to "Vigiliae Christianae"), Leiden 1995, pp. 206-218, p. 216.

La conversione dello scetticismo

Nel rapporto che sussiste tra il raggiungimento del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ e il ruolo del paradosso nel pensiero di Filone, vi è un perno di cui non è possibile sottovalutare l'importanza: tra il cammino etico e gnoseologico della virtù che spetta all'uomo, il riconoscimento della nullità soggettiva e l'epifania della trascendenza che caratterizza l'identità divina vi è infatti un "atteggiamento esistenziale di ritenzione"⁶⁰⁷, analogo al movimento della rinuncia, che li lega e che caratterizza il saggio. Tale attitudine sgorga da una fondamentale conversione dello scetticismo operata da Filone e abilmente messa in luce da vari studi di C. Lévy⁶⁰⁸. È opportuno dunque, in questa sede, richiamare sinteticamente gli aspetti di tale "conversione" e della presenza di modulazioni scettiche all'interno del percorso etico e conoscitivo proposto all'uomo in rapporto al Dio immutabile nell'esegesi dell'Alessandrino.

Come Lévy ha dimostrato, è possibile riscontrare un atteggiamento ambivalente da parte di Filone nei riguardi dello scetticismo. Dal punto di vista dossografico, innanzi tutto, è noto come nell'Alessandrino sia rilevabile l'influenza di entrambe le principali correnti dello scetticismo antico: quella della Nuova Accademia e quella del neopirronismo. Filone riutilizza in modo selettivo immagini, termini e argomenti di queste due linee di pensiero, com'è il caso della metafora neoaccademica della tenebra per indicare l'incomprensibilità universale, o come dimostra la presenza dei famosi tropi di Enesidemo nel *De ebrietate* (167-168). L'Alessandrino recupera alcuni aspetti di queste dottrine immettendoli in un nuovo clima, che è quello del medioplatonismo.

Al fine di valutare la torsione teoretica cui Filone sottopone tali elementi, è necessario confrontarli con un punto di vista interno, dunque non meramente dossografico, al pensiero dell'Alessandrino. Lévy ha osservato in primo luogo come Filone sembri di fondo ostile allo scetticismo, che egli d'altro canto non pare considerare come una scuola filosofica con una propria autonomia definita. Egli evita di usare il termine "ἐποχή", probabilmente perché troppo connotato in senso tecnico dal punto di vista filosofico, e dipinge la figura

⁶⁰⁷ C. LÉVY, *De l'époque sceptique à l'époque transcendantale: Philon d'Alexandrie fondateur du fidéisme*, in A.I. BOUTON-TOUBOULIC - C. LÉVY (eds.), *Scepticisme et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, Turnout 2016, pp. 57-73, p. 69.

⁶⁰⁸ In questo paragrafo si farà riferimento ai seguenti studi: C. LÉVY, *Le "scepticisme" de Philon d'Alexandrie: une influence de la Nouvelle Académie?*, in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (eds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain-Paris 1976, pp. 29-41 ; ID., *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, in J. BRUNSCHWIG & M. NUSSBAUM (eds.), *Passions and perceptions*, Cambridge 1993, pp. 250-284 ; ID., *Deux problèmes doxographiques chez Philon d'Alexandrie: Posidonius et Enésidème*, dans A. BRANCACCI (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Firenze 2005, pp. 79-102 ; ID., *La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie*, in AA. VV., *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, ed. by F. Alesse, Leiden 2008, pp. 103-120 ; ID., *De l'époque sceptique à l'époque transcendantale* cit.

dello scettico sovrapponendola ai contorni della figura del sofista, più vicina al suo universo teorico, che è platonico. Scettico e sofista, agli occhi dell’Alessandrino, producono entrambi discorsi vani e sono espressione di un desiderio di sapere in sé sano, che però ricade su se stesso in maniera autoreferenziale⁶⁰⁹. Di fondo lo scetticismo pare incompatibile con la visione religiosa che è propria di Filone, monoteistica e ancorata a un chiaro riferimento all’autorità veridica di una Parola rivelata.

Se l’Alessandrino usa in senso tendenzialmente negativo e critico il termine “σκεπτικός”, non ancora chiaramente fissato nella sua destinazione d’uso tecnica, egli mostra invece di attribuire un senso positivo ai verbi “σκέπτομαι”, indicante la ricerca filosofica, e soprattutto “ἐπέχω”, verbo che designa la sospensione del giudizio. Quest’ultimo ricorre circa un centinaio di volte nel *corpus* filoniano e descrive una postura fondamentale del saggio, molto vicina alla rinuncia e prossima al punto apicale del percorso di conoscenza del Dio trascendente. Un brano del *De posteritate Caini* risulta significativo a tale proposito:

ὁ σοφὸς αἰεὶ γλιχόμενος κατανοῆσαι τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός, ὅταν τὴν δι’ ἐπιστήμης καὶ σοφίας ἀτραπὸν βαδίζη, λόγοις μὲν προεντυγχάνει θείοις παρ’ οἷς προκαταλύει, τρέπεσθαι δὲ τὴν ἄλλην ἐγνωκῶς ἐπέχεται· διοιχθέντων γὰρ τῶν διανοίας ὁμμάτων ὄξυδερκέστερον εἶδεν ὅτι ἐπὶ τὴν δυσάλωτου πράγματος θήραν ἀναδέδυκεν ἐξαναχωροῦντος αἰεὶ καὶ μακρὰν ἀφισταμένου καὶ φθάνοντος ἀπείρω τῷ μεταξύ διαστήματι τοὺς διώκοντας.

Il saggio è sempre bramoso di conoscere il reggitore dell’universo: quando percorre il sentiero della scienza e della sapienza, incontra dapprima parole divine presso le quali fa sosta e, pur avendo intenzione di proseguire, si ferma. Aperti gli occhi della mente, vede con più acutezza che si è accinto alla caccia di un oggetto difficile da catturare, che si tira sempre indietro, si mantiene ben lontano, e previene gli inseguitori, frapponendo tra sé e loro un’infinita distanza.⁶¹⁰

Il percorso di scienza e sapienza del saggio è proteso a conoscere il reggitore dell’universo (κατανοῆσαι τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός): in esso il sapiente incontra le parole divine (λόγοις θείοις προεντυγχάνει) presso le quali, pur avendo desiderio di proseguire, egli fa sosta e sospende la marcia (ἐπέχεται). Il frutto di questa sospensione è un’apertura ottico-cognitiva: il saggio vede con più acutezza (ὄξυδερκέστερον εἶδεν) che l’oggetto della sua caccia si allontana sempre di più e pone fra sé e il cercatore una distanza infinita. Tale distanza (ἀπείρω τῷ μεταξύ διαστήματι) sembra richiamare precisamente quella differenza

⁶⁰⁹ I riferimenti testuali riportati da Lévy sono: PHIL. ALEX. *Fug.* 129, 209; *QG* III 33; *Congr.* 52.

⁶¹⁰ PHIL. ALEX. *Poster.* 18 (trad. it. di C. Mazzarelli in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 565).

ontologica che separa Dio da ogni ente generato. Distanza e differenza sembrano pertanto i frutti della sospensione della marcia, giunta di fronte alle parole divine, come ad un limite che mostra al contempo la necessità di un arresto e l'allontanamento prospettico dell'obiettivo.

Questa sospensione o ritenzione, come ha osservato Lévy, ha valenza sicuramente gnoseologica, ma anche etica e metafisica: essa indica un'attitudine esistenziale più generale. Il senso di tale attitudine è completato dal riferimento ad un altro testo significativo, degno della massima attenzione in quanto vi si ritrova l'unica occorrenza del sostantivo “ἐποχή” all'interno del *corpus* filoniano. Si tratta di *Fug.* 136, commentario allegorico al sacrificio di Isacco, brano già preso in considerazione in precedenza poiché significativo del movimento di rinuncia operato dal saggio al culmine del cammino di conoscenza. Un confronto più specifico con il quadro filosofico dello scetticismo antico può mettere ora in luce il significato specifico che Filone assegna alla sospensione del giudizio.

Nel commento al sacrificio di Isacco, nel quale il capro che Dio provvede ad Abramo è simbolo dell'ἐποχή, la sospensione non ha più significato umano, bensì divino. L'episodio del rovetto ardente, secondo Lévy, agisce come spiegazione del cespuglio nel quale il capro si incaglia. Si tratta in entrambi i casi della manifestazione di Dio attraverso un limite che al contempo nega e mostra: le parole divine arrestano il saggio e mostrano la lontananza di colui che egli cerca, il rovetto ardente manifesta un nome nel quale Dio si sottrae al linguaggio, il capro è la sospensione che Dio stesso provvede all'uomo. Non solo: arrestarsi di fronte a Dio significa restare immobili e, quindi, divenire come lui (*Deus* 22). Nella sospensione si realizza esattamente quella tensione mimetica propria dell'etica platonica, dunque l'ἐποχή sembra giocare un ruolo centrale nella relazione con la trascendenza divina. Tuttavia, mentre gli scettici considerano la sospensione come un atto libero totalmente assunto dal soggetto, il quale ritiene l'assenso, Filone sembra considerare tale sospensione come attrazione mimetica da parte del Dio immutabile, il quale gioca un ruolo fondamentale. Allo stesso tempo, mentre l'ἐποχή degli scettici neopirroniani e neoaccademici si presenta libera da ogni presupposto metafisico, nel caso di Filone si delinea una vera e propria “ἐποχή trascendentale”, parte di uno “scetticismo metafisico”. Come ricorda Lévy, infatti, l'attitudine esistenziale alla ritenzione presente nell'Alessandrino rinvia sempre all'“iperstenia divina”, cioè all'asimmetria di forze tra creatura e creatore, nonché alla loro decisiva differenza ontologica. L'ἐποχή filoniana ha come suo risvolto l'attestazione della realtà divina: essa non è affermazione della non

conoscenza del soggetto, la quale sarebbe ancora una presunzione di esistenza da parte del saggio, fondata in senso negativo sul non sapere. L'apice del cammino di conoscenza umano conduce alla consapevolezza della nullità dell'uomo, anche per mezzo della via scettica. Ma tale nullità afferma allo stesso tempo la pienezza del Dio trascendente: non si ripiega su se stessa, autofondandosi sul proprio non sapere, come avviene nello scetticismo agli occhi di Filone. La sospensione scettica ha come corollario un portato metafisico: l'attestazione dell'Essere.

Ciò significa che di fondo in Filone vi è stata una conversione profonda dei modi scettici, dei quali è stato assunto il significato, riconfigurandolo all'interno di un sistema metafisico nuovo, dove sussiste un Dio totalmente trascendente che è criterio di verità ontologica, gnoseologica ed etica. Attraverso la trascendenza Filone sembra attuare, conclude Lévy, il passaggio dallo scetticismo della Nuova Accademia verso il medioplatonismo.

La posizione filoniana è tuttavia più complessa di quanto si creda. Come si è già sottolineato, figure del saggio come quella di Mosè sono caratterizzate in Filone da un chiaro percorso etico e da una forte padronanza di sé, sul modello stoico: tale dominio di sé non è possibile senza una forte conoscenza e un ben definito percorso gnoseologico, com'è visibile nel caso di Abramo. Filone, infatti, non contesta e non discredita la presenza nell'essere umano del desiderio di scienza. Tuttavia allo stesso tempo condanna la pretesa di colui che si crede capace di essere criterio della propria conoscenza, capace in modo assoluto di dare il proprio assenso (*Ebr.* 166). Mosè e i Patriarchi sono invece la prova della potenza della ragione umana quando ammette il limite che le è assegnato. L'ἐποχή scettica ha per Filone il significato dell'essere che comprende che c'è un limite naturale alla sua comprensione. Come Arcesilao, Filone ritiene infatti che l'uomo viva nelle tenebre, ma a differenza degli Accademici, crede che oltre le tenebre ci sia la luce metafisica di Dio.

All'interno della presente analisi, questo passaggio rivela ancor più la sua importanza: lo scetticismo metafisico di Filone ha la funzione di relativizzare l'assolutezza della conoscenza umana per metterla a contatto con l'ulteriorità e l'alterità ontologica di Dio. Attraverso il paradosso, Filone rende possibile un salto interno allo scetticismo verso il quadro metafisico e ontologico asimmetrico che sussiste tra il Dio ingenerato e gli enti generati. La postura scettica così intesa inserisce il paradosso al cuore del τέλος e collega il raggiungimento della virtù con la trascendenza del Dio immutabile. Il Dio trascendente diventa la smarginatura positiva che innerva di significato nuovo la sospensione e la rinuncia operata dal saggio. Dall'interno dell'atteggiamento scettico di ritenzione che

Filone pur sposa nei confronti del percorso della conoscenza, egli produce il paradosso di uno scetticismo metafisico, conciliabile con un monoteismo forte. La trascendenza del Dio immutabile si staglia come contrappunto alla nullità dell'uomo mutevole, in ricerca e in cambiamento attraverso la conoscenza. La sospensione non indica più una ricaduta su di sé della conoscenza che rinuncia alla verità, bensì l'attestazione del limite umano che afferma il sopravanzo divino. L'ἐποχή diventa sospensione del moto di ricerca umano davanti a Dio: essa non è coincidenza del saggio con l'immutabilità divina, poiché il saggio non può accedere all'iperstenia dell'Essere. Attraverso la sospensione tuttavia il saggio lascia essere l'immutabilità di Dio e attua il fine etico. In questo modo si può riconoscere in Filone qualcosa di diverso e di più complesso rispetto a una teologia negativa. La conversione dello scetticismo fa da perno teorico per la conversione del paradosso come relazione alla trascendenza.

4. Il paradosso: chiave della relazione tra uomo e Dio

Nel senso originario, paradosso (παράδοξος) designa innanzi tutto un aggettivo e qualifica qualcosa come “strano” o “bizzarro”, diverso dall'opinione comune. Tale non conformità rimane stabile al nucleo dell'evoluzione dell'aggettivo παράδοξος: il non conformismo provoca lo stupore, che può diventare sia rigetto, e dunque “paradossale” significa “bizzarro”, sia ammirazione, quando “παράδοξος” indica ciò che è “straordinario”. Nella letteratura giudaico ellenistica, “παράδοξος” indica soprattutto lo stupore davanti a ciò che è strano, fuori dal comune⁶¹¹. Nella sua accezione filosofica, invece, “παράδοξος” assume valore tecnico e diventa un sostantivo: esso indica un giudizio che sembra contraddire i dati immediati dell'esperienza. Questo termine infatti si riferisce alla realtà delle cose e non alla loro apparenza (δόξα).

Il paradosso, come a più riprese è emerso nelle analisi precedenti, sembra proporsi come una delle chiavi possibili di interpretazione della relazione tra Dio immutabile (ἄτρεπτος, ἀμετάβλητος) e uomo mutevole (εὐμετάβολον), relazione che conduce alla felicità. Si tratta effettivamente di una chiave teoretica presente nei testi filoniani e dunque legittimamente applicabile a una lettura rispettosa di essi? Ad un'analisi del termine

⁶¹¹ Cfr. *Sap.* 16, 17; *Lettera Aristeia* X 175; *IV Macc.* 2,14.

“παράδοξος” nel *corpus* filoniano, si riscontrano 34 occorrenze⁶¹². È opportuno pertanto considerarle per verificare se Filone ascriva la categoria del paradosso alla relazione possibile tra uomo e Dio.

Innanzitutto il termine compare nel *Quod omnis probus liber sit*, dove Filone prende in esame la questione di chi sia l'uomo veramente libero (τὸν ἀψευδῶς ἐλεύθερον ἀναζητῶμεν)⁶¹³, affermando che solo il saggio lo è. L'Alessandrino, nel costruire le proprie dimostrazioni, intende precisamente contrastare quegli uomini che sono schiavi dell'opinione (δοῦλοι δόξης) e il cui consiglio interiore è privo di stabilità (ὧν τὸ συνέδριον ἀβέβαιον).

Egli espone così il paradosso della libertà del saggio, facendolo precedere da quello del saggio unico cittadino e unico ricco (*Prob.* 6-9): l'Alessandrino si riconnette dunque esplicitamente all'insieme dei “paradossi della perfezione del saggio”⁶¹⁴, divenuti uno dei nuclei centrali dell'etica della Stoa. Infatti, sebbene alcuni paradossi fossero antecedenti a Zenone, tuttavia è agli Stoici che va ricondotta la loro più consistente proliferazione e sistematizzazione⁶¹⁵.

In questo trattato Filone usa il termine παράδοξος due volte. La prima occorrenza segue una serie di prove della libertà del saggio (*Prob.* 21-57) e ne introduce una prosecuzione supplementare (*Prob.* 59-61): in questo contesto l'Alessandrino si arresta per precisare la necessità di fornire ulteriori prove al fine di rispondere anche a quei problemi che, a causa della loro stranezza (διὰ τὸ ἄηθες), sono ritenuti dei paradossi (*Prob.* 58). La seconda occorrenza si trova in *Prob.* 105, dove Filone sta prendendo in considerazione alcuni esempi di saggi, eroi e uomini illustri, i quali sono semi-dèi in quanto la loro parte immortale è riuscita a dominare quella mortale. In conseguenza a questo dominio, che caratterizza appunto il saggio e lo rende libero, non va considerato un paradosso che essi non si preoccupino di coloro che tramano per ridurli in schiavitù: essi infatti sono già liberi.

In questi due casi il termine παράδοξος, usato come sostantivo, indica ciò che appare strano secondo l'opinione comune e che è legato alla condizione del saggio. Alla Stoa, dunque, Filone sembra rifarsi sia per quanto riguarda l'argomento e la struttura di questo trattato, sia per l'uso del sostantivo παράδοξος riferito alla figura del saggio e indicante una

⁶¹² Cfr. P. BORGES, K. FUGLSETH, R. SKARSTEN (eds.), *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden 1999, p. 271.

⁶¹³ PHIL. ALEX. *Prob.* 19.

⁶¹⁴ Cfr. l'analisi di M. Petit nella sua introduzione a PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, Paris 1974, pp. 17-132, qui p. 44.

⁶¹⁵ Cfr. DIOG. LAERT. VII, 117-125.

condizione che si discosta dall'opinione comune. È dunque possibile affermare che l'Alessandrino dimostra un uso consapevole del paradosso stoico. Tuttavia Filone raramente utilizza concetti e termini della tradizione filosofica in modo neutro: anche in questo caso, come in quello dell'"assimilazione a Dio" proveniente dalla tradizione platonica, il paradosso viene sottoposto a una torsione di significato che lo ricontestualizza, rispetto allo sfondo stoico dal quale proviene, caricandolo di un senso nuovo ed esponendolo agli stimoli provenienti dall'universo biblico. Al fine di comprendere questa torsione teoretica, è necessario recuperare il senso del paradosso nello stoicismo e ampliare successivamente l'analisi del termine παράδοξος alle altre occorrenze presenti nel *corpus* filoniano.

Nella sua ampia analisi del paradosso nello stoicismo, D. Demanche⁶¹⁶ ne mette a fuoco due usi o due contesti teoretici d'uso: il paradosso ha la sua forza nel dominio della logica e dell'etica. Nel primo caso esso ha un valore celato: i paradossi sono spesso evidenziati piuttosto dagli avversari degli stoici, ai quali gli esponenti della Stoa rispondono sciogliendo razionalmente gli enigmi logici posti. È il caso dell'argomento sorita, dell'argomento crescente, del paradosso del bugiardo o della concezione stoica del tempo⁶¹⁷: la posizione che gli stoici assumono tende a mostrare che è possibile avere una conoscenza deformata delle nozioni comuni, tanto che esse ci appaiono come paradossi. Ciò che appare sorprendente diventa, sotto la lente logica dello stoico, un'evidenza razionale basata in modo corretto proprio sulle nozioni comuni.

La potenza del paradosso diventa invece evidente ed esprime tutta la sua forza, in ambito stoico, nel dominio dell'etica. Il saggio non solo è colui che non si preoccupa affatto dell'opinione comune (δόξα), dunque è capace di andare oltre essa, ma il suo statuto stesso è efficacemente descritto proprio dal paradosso. Il saggio innanzi tutto è oltre l'opinione in quanto il suo processo conoscitivo non produce affatto opinioni, bensì solo scienza. Il movimento di produzione della δόξα è infatti carico di errore⁶¹⁸ poiché essa consiste nel fondare una credenza a partire da una comprensione incapace di dare nascita a un sapere, in quanto fondata sui dati sensoriali in modo errato, attraverso un assenso debole e casuale. La dinamica paradossale consiste dunque in un superamento delle opinioni comunemente

⁶¹⁶ D. DEMANCHE, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris 2013, pp. 85-138.

⁶¹⁷ Per i riferimenti alle fonti cfr. *ivi*, pp. 86-96.

⁶¹⁸ Cfr. C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, dans J. BRUNSCHWIG & M. NUSSBAUM (eds.), *Passions and perceptions*, Cambridge 1993, pp. 250-284, p. 258.

ammesse (δόξα) verso la presa stabile e ferrea della vera conoscenza⁶¹⁹. In questo senso il paradosso indica anche la condizione del saggio: essa è definita da una risignificazione di termini comuni, come “felicità”, “ricchezza”, “proprietà”, “libertà”, “follia”, tutti indirizzati verso il raggiungimento della virtù, secondo una dinamica di conversione dell’opinione comune. I paradossi che riguardano il saggio e che ne mostrano la rarità, data dalla radicale esigenza di completa razionalità, hanno nello stoicismo la funzione di esibire le esigenze estreme della saggezza, di spingere l’uomo comune verso la virtù stimolando l’abbandono delle modalità comuni di pensare. Il fine a cui il movimento etico suscitato dal paradosso tende è il raggiungimento della piena adeguazione al Logos, dunque della piena razionalità. Quest’ultima definisce la realizzazione del saggio e la sua conformità alla divinità.

Per quanto riguarda Filone, C. Lévy ha mostrato come la sua concezione dell’opinione vada contestualizzata all’interno del dibattito sorto tra la Stoa e l’Accademia scettica. Da una parte lo stoicismo proponeva una concezione della δόξα piuttosto soggettiva, legata al tipo di conoscenza messa in atto del soggetto: l’opinione è propria del modo errato di conoscere dello stolto e nulla impedisce una piena comprensione razionale della natura, la quale è in effetti realizzata dal saggio. L’Accademia invece aveva sviluppato, tornando a Platone, un funzionamento “oggettivo” dell’opinione, designandola come statuto dell’oggetto della conoscenza in un mondo caratterizzato dall’impossibilità della conoscenza certa, dove tutto è dunque δόξα e al saggio non resta che sospendere il proprio giudizio e assenso⁶²⁰. Nell’Alessandrino è possibile rinvenire, invece, quella che Lévy chiama “*doxa mista*”, incarnata nell’ambiguità del personaggio di Giuseppe: l’opinione può infatti rivelarsi “vanagloria” (κενή δόξα) ma anche “opinione veritiera” (δόξα ἀληθής), nel senso platonico di “tappa della conoscenza”. Quest’ambiguità dell’opinione è da inquadrarsi, ancora una volta, in uno sfondo di riferimento orientato dalla trascendenza. La natura diventa teatro dell’opinione nel momento in cui ne è sottolineata la differenza ontologica rispetto al Dio-Essere; tuttavia essa è al tempo stesso la porta d’accesso alla conoscenza di Dio per il saggio.

A partire da questa concezione dell’opinione, che senso assume il suo superamento? Che senso ha dunque in Filone il paradosso? Tra i vari usi del termine “παράδοξος”, due in particolare sembrano illuminanti al fine di questa indagine: entrambi nello specifico alludono precisamente alla relazione tra uomo e Dio. In *Her.* 90-94 l’Alessandrino prende

⁶¹⁹ Particolarmente efficace è la metafora del pugno utilizzata per descrivere la conoscenza e messa in luce da Lévy: cfr. *ivi*, p. 253.

⁶²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 251-274.

in considerazione la fede (πίστις) di Abramo, che egli considera la più perfetta delle virtù (τελειοτάτη ἀρετῶν). Il suo conseguimento, precisa Filone, si attua in base ad una purificazione preliminare. A motivo della parentela con ciò che è mortale (πρὸς τὸ θνητὸν συγγένειαν), l'uomo è infatti tentato di porre fede nei beni materiali, tra i quali, non a caso, vi è la gloria (δόξα). Il saggio realizza invece la virtù quando distoglie la fede da ciò che diviene (ἀπιστῆσαι γενέσει), essendo la γένεσις in sé indegna di fede in quanto altra da Dio, e pone fede solo in Dio (μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ). Questo dirottamento della fede viene definito un “atto di giustizia”, così come la Scrittura definisce la fede di Abramo (Gen. 15,6). Tale atto di giustizia è così definito da Filone nei paragrafi successivi:

Τὸ δὲ δίκαιον καὶ ἀκόλουθον τοῦτο τῇ φύσει παράδοξον ἐνομήσθη διὰ τὴν τῶν πολλῶν ἀπιστίαν ἡμῶν, οὓς ἐλέγχων ὁ ἱερὸς λόγος φησίν, ὅτι τὸ ἐπὶ μόνῳ τῷ ὄντι βεβαίως καὶ ἀκλινῶς ὀρμεῖν θαυμαστὸν μὲν παρ' ἀνθρώποις, οἷς ἀγαθῶν ἀδόλων κτήσις οὐκ ἔστιν, οὐ θαυμαστὸν δὲ παρ' ἀληθείᾳ βραβεύουση, δικαιοσύνης δ' αὐτὸ μόνον ἔργον.

Questo atto di giustizia e di conformità alla natura è stato giudicato paradossale solo a motivo della mancanza di fede della maggior parte di noi. E, rimproverandoci, il Testo Sacro ci dice che, slanciarci fermamente e senza deviazioni verso l'Essere solamente, parrà, sì, straordinario agli occhi degli uomini che non posseggono alcun bene puro, ma non è affatto straordinario dal punto di vista della verità che giudica, per la quale, anzi, questo è il solo atto di giustizia.⁶²¹

Il dirottamento della fede dal divenire a Dio è un atto di giustizia (δίκαιον) in conformità alla natura (ἀκόλουθον τοῦτο τῇ φύσει): i termini usati sono stoici. Tuttavia il senso è radicalmente differente: non è infatti la natura ad essere degna di fede, ma soltanto il Dio trascendente. Seguire la natura in quanto espressione della trascendenza di Dio, significa spostare la fede dal divenire al trascendente: questo movimento appare, appunto, come un paradosso (παράδοξον), precisamente a causa dell'assenza di fede (ἀπιστία). Là dove il seguire la natura sembra condurre a porre fede in ciò che diviene, la fede, che è per Filone coincidente con la virtù, introduce uno spostamento radicale: seguire la natura (ἀκόλουθον τῇ φύσει) diventa sinonimo dello slancio verso l'Essere (ἐπὶ τῷ ὄντι ὀρμεῖν). Quest'ultima espressione è in se stessa paradossale, poiché delinea un impulso (ὀρμεῖν), elemento implicante una dinamica di tensione, descrivendolo come stabile e invariabile (βεβαίως καὶ ἀκλινῶς) e orientandolo verso l'Essere. Filone, riprende dunque la terminologia stoica ma

⁶²¹ PHIL. ALEX. *Her.* 95 (trad. it. di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1255).

la riorienta in senso del tutto nuovo, precisamente verso la trascendenza dell'Essere e secondo una dinamica di fede.

Un altro passaggio completa l'analisi di questa trasformazione: in *Somn.* II 17 Filone si accinge ad interpretare il primo sogno di Giuseppe, il sogno dei covoni (*Gen.* 37,7). L'Alessandrino accosta così la legatura dei covoni alla mietitura, compito degli esperti in agricoltura e che la Scrittura affida ai veggenti. La mietitura richiede infatti la capacità di distinguere (τὸ γὰρ δύνασθαι διακρίνειν), la quale, se riferita alle elaborazione del pensiero, è indice della virtù pienamente compiuta (τελειοτάτης ἀρετῆς). Per approfondire questa osservazione, Filone cita dunque *Lev.* 19,9:

ὁ γοῦν ἱερός λόγος τοὺς ὀρῶντας εἰσάγει θερίζοντας καί, τὸ παραδοξότατον, οὐ κριθᾶς ἢ πυρούς, ἀλλὰ τὸν θερισμὸν αὐτὸν ἐκθερίζοντας· λέγεται οὖν· „ὅταν θερίζητε τὸν θερισμὸν ὑμῶν, οὐ συντελέσετε τὸ λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ“ (*Lev.* 19,9). Βούλεται γὰρ τὸν ἀστεῖον οὐ μόνον κριτὴν εἶναι τῶν διαφερόντων, <διακρίνοντα> καὶ διαστέλλοντα ἐξ ὧν γίνεται τινα καὶ τὰ γεννώμενα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ δύνασθαι διακρίνειν δοκεῖν ἀναιρεῖν, ἀμῶντα τὸν ἀμητὸν καὶ τὴν ἰδίαν ἐπιβουλήν ἀποτέμνοντα διὰ τὸ καὶ πεποιθῆναι καὶ Μωυσεῖ λέγοντι πιστεύειν, ὅτι „μόνου τοῦ θεοῦ ἡ κρίσις ἐστὶ“ (*Deut.* 1, 17), παρ' ὧν αἱ συγκρίσεις καὶ αἱ διακρίσεις τῶν ἀπάντων· ὑφ' οὗ καλὸν ὁμολογεῖν ἠττᾶσθαι καὶ τῆς ἀοιδίμου νίκης εὐκλεέστερον.

Ora il testo sacro presenta i veggenti nell'atto di mietere e, per colmo di paradosso, in atto di mietere non orzo né grano, bensì la mietitura stessa, fino in fondo. È detto infatti “Quando falcerete le vostre messi, non mietereτε fino in fondo ciò che rimane da mietere”. Perché la Scrittura vuole che l'uomo virtuoso non solo sia giudice delle differenze che intercorrono tra le cose, distinguendo e separando le producenti dai loro prodotti, ma che annulli la sua stessa impressione di saper distinguere, mietendo anche il campo mietuto e falciando persino la propria volontà, per convinzione e perché crede a Mosè che dice “il giudizio appartiene solo a Dio”, da cui dipendono i raffronti e le distinzioni in ogni campo. Dichiararsi sconfitti da lui è bello ed è più glorioso della più celebrata vittoria.⁶²²

In questi paragrafi Filone introduce un'immagine decisiva: quella del “mietere la mietitura” (τὸν θερισμὸν θερίζειν). Essa indica l'esito del percorso dell'uomo di valore (ὁ ἀστεῖος): egli diviene giudice delle differenze (κριτὴν τῶν διαφερόντων), imparando a distinguere e separare (<διακρίνοντα> καὶ διαστέλλοντα) ciò che produce (ἐξ ὧν γίνεται τινα) e ciò che è prodotto (τὰ γεννώμενα). Si noterà come dietro a questa distinzione sia adombrata la più originaria distinzione tra ciò da cui gli enti si generano, la loro origine, e ciò che è generato. L'uomo di valore non si ferma a questa mietitura, ma abbandona

⁶²² PHIL. ALEX. *Somn.* II 23-25 (trad. it. di C. Kraus Reggiani in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico* cit., p. 1747).

(ἀναιρεῖν) l'opinione di poter distinguere (τὸ δύνασθαι διακρίνειν δοκεῖν), mietendo la sua stessa capacità. Il saggio è dunque colui che, raggiunta la virtù intesa come capacità di discernimento del bene, recide la propria volontà (τὴν ἰδίαν ἐπιβουλὴν ἀποτέμνοντα) poiché riconosce che il giudizio appartiene solo a Dio (μόνου τοῦ θεοῦ ἢ κρίσις ἐστὶ).

Questo processo di “mietitura della mietitura”, che Filone associa ad altre espressioni della *Septuaginta* come “circoncidere la circoncisione” (περιτομῆς περιτομήν)⁶²³ o “consacrazione della consacrazione” (ἀγνείαν ἀφαγνίζεσθαι)⁶²⁴, indica qualcosa di superlativamente paradossale (τὸ παραδοξότατον)⁶²⁵: nei paragrafi successivi Filone sembra andare al fondo di questo paradosso. Egli allude infatti a una doppia caverna della quale si parla in *Gen. 23,9* (τὸ διπλοῦν σπήλαιον) e la interpreta come indicante due concetti (διπλαῖ γινῶμαι): l'uno riguarda ciò che è stato generato (περὶ τοῦ γεγονότος), l'altro concerne invece colui che lo ha generato (περὶ τοῦ πεποιηκότος). Questo binomio viene spiegato da un altro binomio, in un gioco di piani successivi, riferentesi alla doppia scala musicale: la melodia congiunta (τὴν μὲν συνημμένην) viene assegnata al cosmo, ossia a ciò che è generato, in quanto unione armonica di parti differenti (τῷ συνημμένῳ καὶ ἐκ διαφερόντων ἄρμοσθέντι κόσμῳ). L'armonia disgiunta (τὴν δὲ διεξυγμένην) è invece assegnata a Dio, in quanto egli è disgiunto nella sua essenza (διεξυγμένῳ κατὰ τὴν οὐσίαν) da tutto quanto è generato (τῷ πάσης γενέσεως)⁶²⁶.

Questi collegamenti appaiono estremamente interessanti: essi sono posti esplicitamente sotto il segno del paradosso ed indicano precisamente la dinamica conoscitiva ed etica associata alla perfetta virtù del saggio. Vi è di fondo una duplicità inerente alla virtù: essa consiste in una “purificare la purificazione” (κάθαρσιν τῆς ψυχῆς αὐτὴν καθαίρεσθαι), in una virtù ulteriore applicata al culmine della virtù raggiunta. Questo doppio registro viene messo da Filone in analogia con la doppia melodia associata al cosmo e a Dio: se la melodia che riguarda quanto è generato è in se stessa congiuntiva, la melodia che riguarda l'artefice è radicalmente disgiuntiva. Per questo si può ipotizzare che la stessa dinamica disgiuntiva appartenga al processo paradossale dell'autentica virtù: una volta che il saggio ha raggiunto la capacità di discernere il bene ed è dunque capace di conoscere secondo verità e di distinguere il divenire dall'Ingenerato, in quel momento interviene la disgiunzione radicale. Egli, in conseguenza di questa capacità raggiunta, la quale gli consente di “conoscere l'inconoscibile” e “divenire immutabile”, è chiamato a dismettere

⁶²³ *Gen.* 17,13.

⁶²⁴ *Num.* 6,2.

⁶²⁵ In molte delle 34 ricorrenze Filone usa la forma superlativa.

⁶²⁶ PHIL. ALEX. *Somn.* II 28.

questa capacità stessa, per attribuirle al solo Dio. Raggiunto il τέλος, il saggio lo deve superare rinunciando al proprio percorso e alla conoscenza raggiunta, per offrirli al Dio trascendente.

La dinamica del paradosso, che nello stoicismo additava ed invitava al raggiungimento della piena razionalità, mostrando le esigenze radicali della saggezza e la strada per esplicitare alla massima potenza le capacità razionali dell'uomo, viene qui completamente trasformata. Filone assume *in toto*, dalla Stoa, la capacità logica del paradosso di mostrare la possibilità di una presa sicura della ragione, nonché la sua capacità etica di mostrare il τέλος e di invitare a intraprendere il percorso della saggezza. Tuttavia il paradosso non mostra più la piena realizzazione del saggio nel suo dominio razionale e nella perfetta e integrata conoscenza della natura, ottenuta eliminando la debolezza conoscitiva dell'opinione. Il paradosso filoniano mostra come la perfetta razionalità del saggio vada sottoposta ad una saggezza ulteriore, consistente nel riconoscimento della trascendenza divina e della strumentalità della ragione. Lungi dal mostrare la realizzazione dell'uomo nella figura del saggio, il paradosso in Filone mostra la saggezza di Dio, al quale la saggezza del saggio lascia spazio e fa segno.

Il paradosso descrive dunque anche in Filone la condizione del saggio e il percorso verso la saggezza, ma all'interno di un'"etica della trascendenza" secondo la quale "seguire la natura" (ἀκόλουθον τῇ φύσει) significa "aspirare all'Essere" (ἐπὶ τῷ ὄντι ὀρμεῖν) e conoscerne la trascendenza, distinguendo ciò che è generato dalla sua origine *altra* e ascrivendo la propria fede non all'uno ma all'altra. In questo senso la divinità non appartiene al saggio, ma a Dio solo, un Dio trascendente e inassimilabile: saggezza è riconoscerne l'alterità, sola condizione affinché divenga chiaro che da Dio dipende ogni beneficio concesso all'uomo e l'esistenza umana stessa.

CONCLUSIONE

Ex. 3,14: genesi e differenza

“Io sono Colui che è” (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). Da questo versetto della *Septuaginta* (*Ex. 3,14*) prende avvio il lavoro d’indagine svolto in questi capitoli attraverso i testi di Filone di Alessandria. A partire dall’identificazione tra Dio ed Essere rinvenibile in *Mos. I 75* ed esplicitata nelle sue implicazioni in tutto il resto del *corpus* filoniano, si avvia un percorso preciso nella storia del pensiero e dell’esegesi biblica. Tale percorso innanzi tutto assume una propria configurazione autonoma e si distacca da altre ermeneutiche dello stesso versetto, che prenderanno vita all’interno della tradizione giudaica mettendo in risalto gli aspetti dinamici, operativi e manifestativi del Dio che si rivela attraverso il verbo “essere”. Ad Alessandria, esposto all’influsso del portato teoretico della lingua greca, il versetto dispiega le sue potenzialità filosofiche e Filone ne coglie tutto il portato teoretico, realizzandone un’esegesi ontologica.

Nel commentare il dialogo tra Dio e Mosè davanti al rovetto ardente, Filone interpreta in modo ambiguo la teofania che lì si dispiega. Da una parte il nome che Dio rivela è un nome impossibile, poiché quel Dio non può essere detto. D’altra parte in quel nome è contenuta la sua identità più peculiare. Dietro alla corrispondenza tra Dio ed Essere vi è dunque una manifestazione sottrattiva, nella quale Dio si mostra esibendo la sua totale trascendenza. Il primo paradosso di questo percorso è rinvenibile già nel suo *incipit*.

Estendendo al resto del *corpus* filoniano l’analisi delle modalità della trascendenza che derivano dalla configurazione ontologica di Dio, si è riscontrato come essa riguardi la relazionalità (πρός τι), la sfera logica e noetologica. Dio è ulteriore rispetto alle idee della Monade, dell’Uno, del Bello e del Bene, rispetto ai generi e ai contrari, rispetto alla sfera stessa del suo Logos e degli intelligibili. Nonostante Filone alterni descrizioni positive di Dio, che sottolineano la sua eccellenza rispetto ai caratteri degli enti generati, a descrizioni negative, che mostrano la completa estraneità di Dio da quegli stessi caratteri, ciò che permane al fondo dei brani analizzati è un continuo ritorno alla centralità dell’ὑπερβολή divina. Tale sottolineatura sembra una presa di posizione precisa dell’Alessandrino all’interno di un dibattito sul Principio primo che si andava strutturando tra i platonici del suo tempo, fra i quali Eudoro di Alessandria.

La trascendenza si innesta inoltre su una precisa idea della differenza, ontologica, che intercorre tra Dio e gli enti: accanto all’intreccio tra nome ed Essere come contenuto di *Ex.*

3,14, Filone aggiunge infatti anche l'esplicitazione della διαφορά ὄντος καὶ μὴ ὄντος, quale contenuto propedeutico alla teofania divina. Dalle analisi svolte è emerso come tale differenza si innesti sulla relazione strutturale che sussiste tra Dio e gli enti a partire dalla γένεσις: un concetto fondamentale nonché uno dei libri cardine del *corpus* biblico giudaico. L'origine pone Dio da una parte, qualificandolo come Ingenerato (ἀγήγετος), e gli enti dall'altra parte, contrassegnandoli come costitutivamente generati (γενητόν) e strutturalmente segnati dal divenire, precisamente nella forma del cambiamento (ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς). Questa differenza radicale assegna a Dio il ruolo di Principio trascendente, agli enti uno statuto dipendente (ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα) e statuisce l'impossibilità di alcuna con-genericità (συγγένειαν) tra l'Essere e ciò che appartiene al dominio della γένεσις.

Proprio a partire dalla genesi e dallo statuto diveniente degli enti generati, si è dunque riscontrato come la differenza tra Essere e non essere si sviluppi, in Filone, soprattutto attorno alla polarità immutabilità – cambiamento. L'assenza di mutevolezza diventa uno dei caratteri predominanti della trascendenza divina: Dio è fundamentalmente ἄτρεπτος. Attorno a questa peculiare identità si sviluppano le sue diverse modulazioni: Dio è caratterizzato da saldezza (βεβαιότης), stasi (στάσις), fermezza (ἰδρυσις), è immutabile, invariabile, essenzialmente stabile (ἄτρεπτος, ἀμετάβλητος, ἐστώς).

Tale trascendenza, assenza di relazione e staticità in Dio si mantiene anche all'interno della dottrina delle sue Potenze, le quali ne esprimono l'aspetto manifestativo e attivo, nel senso della demiurgia e del governo nei confronti del cosmo generato. Le Potenze divine sembrano infatti sottolineare la paradossalità che investe la differenza radicale e al contempo la relazione strutturale tra l'Essere e il cosmo, il quale proprio in Dio trova la sua origine. Le δυνάμεις riflettono così una relazionalità paradossale (ὡσανεὶ πρὸς τι), che mantiene l'alterità totale dell'essenza divina dalla quale promanano. Esse coincidono con l'aspetto di manifestazione di Dio espresso nella sua gloria, con la sua attività e presenza nel cosmo, attraverso l'azione coesiva. Il loro rapporto con l'Essere è dato dal ruolo periferico di “guardie” (δορυφόροι), tuttavia senza dare luogo a un sistema gerarchico o emanazionistico. L'essenza stessa delle Potenze rimane infatti inconoscibile ed è parzialmente coincidente con quella divina. La loro attività, in definitiva, mostra un agire che è traccia della trascendenza del soggetto agente.

La tensione tra relazione e trascendenza assoluta si ripercuote anche sullo statuto del cosmo generato. Esso è infatti qualificato da Filone sia nella sua alterità radicale da Dio, allora è designato come γένεσις, sia nel suo derivare dall'attività genetica e ordinatrice

divina, quando è designato come κόσμος. Nel primo caso il mondo sensibile si pone come ostacolo alla relazione con Dio, nel secondo caso invece esso è porta d'accesso e luogo di esibizione dell'identità divina. Ma a questo punto il ruolo intermedio sia delle Potenze che del cosmo addita già ad un ulteriore estremo della relazione con Dio: l'uomo.

Cambiamento e trascendenza

Prendendo in considerazione lo statuto del mondo e dell'uomo in rapporto a Dio, la ricerca raggiunge il suo cuore. Se Dio in quanto Essere si differenzia da ciò che è generato per la sua immutabilità, quali dimensioni assume invece la mutevolezza a livello cosmologico e antropologico?

Attraverso una rielaborazione del racconto del *Genesi* biblico coadiuvata da termini e chiavi concettuali provenienti dal *Timeo* platonico, Filone delinea una spaccatura tra l'Essere che è stabile e ciò che è originato e mutevole: a partire da questa divergenza (ἀλλοτριώσις), la γένεσις, intesa come statuto del mondo portato a compimento, è già associata al cambiamento (μεταβολή), al non essere stabile, al non permanere nelle stesse condizioni. Dall'altro lato dell'origine, Dio si conferma nella sua identità più peculiare come l'Essere, caratterizzato ontologicamente dalla permanenza, dalla stabilità e dalla differenza rispetto al cambiamento. Nel mondo sensibile così originato, il cambiamento assume poi i caratteri della fatica (κάματος) e della debolezza (ἀσθένεια), di contro all'attività infaticabile, perché immutabile, di Dio.

Anche nell'uomo, colui che è facile al cambiamento (εὐμετάβολον), la mutevolezza ha un ruolo cruciale: essa investe la dinamica dell'esistenza e della sorte, in virtù della quale gli uomini si dileguano come disegni evanescenti (καθάπερ ἐξίτηλοι γραφαί), e inerisce allo statuto dell'intelletto, esposto a cambiamenti repentini e incapace di perseverare nel giudizio e nel perseguimento del bene. Nella sfera etica, inoltre, il piacere e le passioni si rivelano come fattori di destabilizzazione, in quanto mettono in subbuglio l'anima (ταραχῆς γεμόντων) come una fiamma in movimento (ὥσπερ ἡ φλόξ ἐν κινήσει). Entrambi sono legati al dominio del corpo e della carne, i quali segnano il carattere generato dell'uomo. Il cambiamento inerisce dunque strutturalmente all'esistenza umana e sembra configurarsi soprattutto in termini negativi, come impossibilità di stabilità: l'immagine della nave vacillante a causa dei flutti o del torrente in piena capace di sommergere, non più solo di fluire come nella metafora eraclitea, rendono efficacemente l'instabilità cui è associato il divenire esistenziale, intellettuale ed etico umano.

Particolarmente interessante, a questo proposito, è il fatto che Filone descriva la fede (πίστις) in Dio come apprendimento della sua immutabilità di contro alla mutevolezza generale di tutto ciò che è stato generato da lui (ἐὰν μάθῃ, ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι). Il fatto che il cambiamento sia descritto con immagini e accezioni prevalentemente negative, tendenti a sottolineare l'impressione di vertigine, oscurità e fondamentale instabilità che esso provoca, porta a porre fede in Dio in virtù della sua estraneità a tale insicurezza. Questa lettura può essere messa in risonanza con le tesi, seppur ormai superate, di E.R. Dodds⁶²⁷, secondo il quale i primi secoli dell'età imperiale vanno interpretati come un'epoca di angoscia percorsa da una forte ansia soteriologica. In Filone è evidente la curvatura negativa che viene data alle sfumature esistenziali dell'instabilità, dettata dal fatto umano di mutare. Sono più volte sottolineate le parabole discendenti e distruttive del destino di singoli e collettività: questo panorama di immagini restituisce in effetti un forte senso di angoscia rispetto al corso della vita umana e dei popoli. L'identità di Dio, a partire dalla trascendenza assoluta che gli viene attribuita, si configura sempre di più come esente da questa negatività e caricata degli aspetti di stabilità e saldezza che mancano alla vita umana nel mondo generato. Non è illogico ipotizzare che la trascendenza divina venga sempre più sottolineata anche a fronte di una percezione negativa del cambiamento umano, controbilanciata dalla necessità di fede in un Dio che non abbia alcuna implicazione con ciò che rende instabile l'uomo. Tuttavia questo processo acuisce ancor più la paradossalità che lega e divide uomo e Dio, ponendo quest'ultimo al di là di un limite invalicabile nel momento stesso in cui la relazione salvifica con lui diventa urgente ed essenziale.

Il paradosso come relazione tra uomo e Dio

Il cambiamento, inteso come dinamica evolutiva, segna profondamente la ricerca umana di Dio, la quale si sviluppa attraverso la conoscenza e l'azione. Se nell'intelletto l'uomo scopre la sua relazione iconica con Dio (εἰκών), attraverso l'intelligenza egli è chiamato alla corretta conoscenza del mondo e della differenza in rapporto alla sua origine. Il cammino della conoscenza deve rivolgersi precisamente a Dio affinché sia raggiunta la felicità dell'uomo. Tale percorso richiede un distacco dagli enti generati, un affinamento della vista che apra gli occhi dell'anima e il riconoscimento ultimo che Dio rimane invisibile e in conoscibile (ἰδεῖν ὅτι ἀόρατος, καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος). Se il mondo resta oscuro perché fugace, Dio rimane inaccessibile esattamente perché ne è l'origine e il

⁶²⁷ E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it. di G. Lanata, Firenze 1970.

fondamento trascendente. Riconoscere l'inconoscibilità di Dio è l'esito finale di un percorso attraverso la conoscenza che giunge alla differenza ontologica fondamentale.

Ma se Dio resta inconoscibile, come realizzare la somiglianza con lui (ὁμοίωσις τῷ θεῷ), espressione massima del fine etico, in piena conformità con la tradizione platonica? Il saggio è chiamato ad avvicinarsi a Dio (τῷ θεῷ συνεγγίζειν) imitando (μιμεῖσθαι) le sue Potenze e, più ultimativamente, “stando con lui” („σὺ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ“), secondo la promessa comandata a Mosè (*Deut.* 5,31). Questo “stare” indica la stabilità raggiunta dal saggio e il suo essere simile al Dio immutabile, incorporeo e privo di passioni. Il compimento dell'assimilazione a Dio è raggiunto dunque attraverso l'immutabilità, che tuttavia rende il fine etico simile a un limite asintotico: irraggiungibile.

La condizione umana è infatti quella del divenire ed è in questa dimensione che si dispiega il pieno valore etico del cambiamento: l'opera filoniana è percorsa trasversalmente, infatti, dalle parabole esistenziali degli uomini biblici, tutti descritti come simboli dell'itinerario dell'anima verso Dio. Le figure concettuali della migrazione, della fuga e della scala mostrano come il cammino verso la saggezza sia fatto di esercizio continuo (ἄσκησις), di salite e discese, di vacillamenti e di una faticosa elaborazione di una mentalità da stranieri rispetto al mondo sensibile (πρὸς τὸ γηντὸν ἀλλοτρίωσις), al corpo e alle passioni.

Questo continuo esercizio su di sé, teso al compimento di una vita virtuosa e all'affinamento della retta conoscenza, conduce verso un punto specifico, dove si innesta il paradosso. Al fine di assimilarsi a Dio è infatti necessario conoscere se stessi (γινῶθι σαυτόν). Ma il precetto delfico, sottoposto alla conversione filoniana, rivela precisamente la nullità dell'uomo (οὐδένεια), data dalla sua inconsistenza. Tale movimento tuttavia non si ferma al momento negativo: è convertito in riconoscimento della pienezza ontologica di Dio, origine dell'uomo stesso.

Il compimento del τέλος etico e della felicità umana in Filone, introduce a una dinamica paradossale: alla sommità del percorso etico vi è infatti una fuga asintotica, o, più precisamente, un salto. L'uomo arriva infatti a conoscere pienamente la trascendenza di Dio, ossia la sua invisibilità, inconoscibilità e immutabilità, sinonimi del suo nome proprio, ὁ ὄν, dunque della sua virtù ontologica e della sua totale differenza, la quale, proiettata sull'uomo, ne rivela la nullità. Per questo il fine etico come assimilazione appare impossibile, affidato a vie eccezionali che vedono Dio come il solo capace di prendere l'iniziativa della relazione superando la sua trascendenza attraverso l'estasi o la grazia.

Proprio perché il τέλος è paradossale, paradossalmente esso restituisce valore al percorso che ne prepara il raggiungimento: l'immutabilità e la trascendenza divina danno valore al

cambiamento come progresso, all'autentica ricerca, che si spinge in modo asintotico verso il limite che la fonda.

Attraverso questa modulazione del cammino etico, Filone attua due importanti "conversioni" rispetto a due dei suoi universi concettuali di riferimento, ossia quello platonico e quello stoico. Da una parte Filone sembra andare oltre il fine platonico dell'assimilazione a dio. In Platone infatti assimilarsi a dio significa tendere alla contemplazione perpetua e perfetta degli intelligibili, imitando il moto circolare dei corpi celesti, anch'essi qualificati come divini. L'assimilazione, come ha osservato L. Brisson⁶²⁸, riguarda la qualità della contemplazione. La demarcazione tra uomo e dio è data dal corpo: il corpo divino è indistruttibile e, per questo, immortale. Inoltre il limite al raggiungimento del fine è dato dalla limitatezza umana, espressa nel "per quanto possibile" (κατὰ τὸ δυνατόν). In Filone invece si profila la necessità di un superamento della contemplazione degli astri e degli intelligibili stessi: Dio infatti si trova al di là di essi, oltre la Caldea. Oltre a ciò, la qualità della contemplazione non è più esauriente: al fondo della dinamica conoscitiva non vi è tanto un'istanza assimilativa, quanto una differenza radicale, ontologica per l'appunto. L'intelletto dunque dovrà conoscere rettamente, ma, una volta giunto al compimento della conoscenza, esso si scontrerà con un limite definitivo, ossia l'ulteriorità di Dio rispetto al suo stesso Logos. Per questo il saggio filoniano è chiamato a dismettere il proprio νοῦς per offrire la propria conoscenza e il proprio progresso in sacrificio a Dio.

Questo paradosso, che Filone esplicita e formula nell'immagine della "mietitura della mietitura" (τὸν θερισμὸν θερίζειν – Lev. 19,9), segna anche la sua conversione rispetto al modello del saggio stoico e al ruolo dei paradossi nello stoicismo. Il saggio in Filone, infatti, non può giungere a una condizione divina, data dalla sua razionalità e dalla salda comprensione del Logos universale, così come avviene negli Stoici. Il saggio filoniano attesta la divinità di Dio e la propria nullità, giunge a realizzare la differenza ontologica che lo disgiunge dal Dio trascendente. Il paradosso in Filone, dunque, mantiene il ruolo che aveva nello stoicismo, ossia quello di additare alle esigenze radicali della saggezza e di spingere a intraprendere il cammino etico. Tuttavia l'Alessandrino ne converte il fine, non più teso a mostrare la completa congiunzione del saggio con il Logos universale, sintomo della sua statura divina, quanto invece a illuminare il movimento di rinuncia che l'uomo di

⁶²⁸ L. BRISSON, *What is a god according to Plato?*, in K. CORRIGAN – J.D. TURNER, *Platonism: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden 2007, pp. 41-52.

valore compie verso se stesso, conferendo la propria realizzazione a un'alterità radicale, quella divina.

Lungi dal costituire un punto di approdo, il paradosso apre ad ulteriori domande e svela le tensioni irrisolte profonde del pensiero filoniano, tra filosofia e universo biblico. *A parte Dei*, come può essere conciliata la costitutiva immutabilità, una delle facce dell'assenza di relazione, con la sua identità di origine? Come dare consistenza alla relazionalità strutturale tra uomo e Dio, a partire dalle esigenze di una differenza ontologica? La sottolineatura dell'estraneità di Dio al divenire è compatibile con l'immagine del Dio biblico? L'impossibilità di eliminare l'essere in relazione che è proprio di Dio e che ne rivela la dinamicità strutturale permane in modo irrisolto al fondo dell'istanza filoniana di una trascendenza assoluta. Il paradosso sembra coinvolgere non solo l'uomo che cerca il Dio trascendente, ma anche il Dio trascendente che dà origine all'uomo e dialoga costantemente con lui. D'altro canto, *a parte hominis*, come sfuggire la propria condizione di instabilità assimilandosi a un Dio estraneo a tale condizione? Come cercare il Dio inconoscibile se non proprio attraverso il cambiamento, dentro ad esso? Queste tensioni, generatrici di paradossi, ambiguità e ulteriori domande, spingono all'esigenza di pensare diversamente la trascendenza, percorrendo proprio la via della relazione e del cambiamento, rimanendo nel progresso e nella ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Si elencano di seguito tutti i testi consultati, anche se non citati in nota.

FONTI

BIBBIA EBRAICA

EDIZIONE CRITICA

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ediderunt K Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1977.

SEPTUAGINTA

EDIZIONI CRITICHE

Septuaginta, id est, Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs, Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006 (*editio princeps*: 1935).

Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum, edidit J.W. Wevers, adiuvante U. Quast, Göttingen 1931-
II, 1 , Exodus, Göttingen 1991.

The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, edited by A.E. Brooke, N. McLean, Cambridge 1906-1940.

TRADUZIONI

La Bibbia dei LXX, I. Il Pentateuco, a cura di L. Mortari, Roma 1999.

La Bibbia dei Settanta, a cura di P. Sacchi in collaborazione con L. Mazzinghi, *I. Pentateuco*, a cura di P. Lucca, Brescia 2012.

Libro della Sapienza, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Scarpato, 3 voll., Brescia 1989-1999.

HEXAPLA

ORIGENIS *Hexaplorum quae supersunt*, sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium,

adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. Field, Tomus I, Hildesheim 1964 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Oxford 1875).

SCRITTI INTERTESTAMENTARI

La Bible: écrits intertestamentaires, a cura di A. Dupont-Sommer e M. Philonenko, Paris 1987.

NUOVO TESTAMENTO

EDIZIONE CRITICA

Novum testamentum graece et latine edidit A. Merk, Romae 1984¹⁰.

TRADUZIONE

La Bibbia di Gerusalemme, ed. it. sotto la direzione di F. Vattioni, Bologna 1985.

FILONE DI ALESSANDRIA

EDIZIONI CRITICHE

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt* ediderunt L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, voll. 7, Berolini 1896-1930.

Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes), with an english translation by F. H. Colson, G. H. Whittaker, R. Marcus, voll. 12, London 1929-1962.

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées par R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux, voll. 36, Paris 1961-1992.

PHILON VON ALEXANDRIEN, *Über die Gottesbezeichnung wohltätig verzehrendes Feuer, De Deo*, Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar F. Siegert, Tübingen 1988.

TRADUZIONI

FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005.

FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, introduzione, traduzione e apparati a cura di P. Graffigna, Milano 1999.

FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita contemplativa*, a cura di P. Graffigna, Genova 1992.

LETTERATURA GIUDAICO-ELLENISTICA

(PSEUDO) ARISTEA

EDIZIONE CRITICA

Lettre d'Aristée à Philocrates, introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots par A. Pelletier, Paris 1962.

TRADUZIONE

Lettera di Aristeo a Filocrate, trad. it. F. Calabi, Milano 2006³.

ARISTOBULO

Fragments from Hellenistic Jewish Authors, III, *Aristobulus*, ed. by C.R. Holladay, Atlanta 1995.

PLATONE

EDIZIONE CRITICA

PLATONIS *Opera* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, voll. 5, Oxonii 1900-1907.

TRADUZIONI

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2000.

PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 2000.

PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano 2003.

ARISTOTELE

EDIZIONI CRITICHE

ARISTOTELIS *De anima* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1990.

ARISTOTE, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris 1965.

ARISTOTELIS *Categoriae et liber De interpretatione* recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxonii 1989.

ARISTOTLE's *Metaphysics*, ed. by W.D. Ross, 2 vols., Oxford 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]).

TRADUZIONI

ARISTOTELE, *L'anima*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Milano 2001.

ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Reale, Milano 2004.

STOICI

EDIZIONE CRITICA

STOICORUM VETERUM *Fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim, Stutgardiae 1903-1924 (editio princeps).

TRADUZIONE

STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Milano 2002.

LETTERATURA PROTOACCADEMICA E MEDIOPLATONICA

SENOCRATE

SENOCRATE E ERMODORO, *Testimonianze e frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa 2012.

COMMENTARIUM IN PLATONIS THEAETETUM

G. BASTIANINI–D.N. SEDLEY, “*Commentarium in Platonis Theaetetum*”, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III, Firenze 1995.

EUDORO DI ALESSANDRIA

EDIZIONI CRITICHE E TRADUZIONI

C. MAZZARELLI, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria*, I, *Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, “*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*”, 77 (1985), pp. 197-209.

Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze, introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Milano 2015.

NUMENIO

EDIZIONE CRITICA E TRADUZIONE

NUMÉNIUS, *Fragments*, éd. par É. des Places, Paris 1973.

PLUTARCO

EDIZIONI CRITICHE

PLUTARCHI *Moralia* ediderunt C. Hubert, M. Pohlenz, W. Sieveking et al., voll. 7, Lipsiae 1925-1967.

Corpus Plutarchi Moraliū, XXVII: L'E di Delfi, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. Moreschini, Napoli 1997.

TRADUZIONI

PLUTARCO, *L'E di Delfi*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. Moreschini, Napoli 1997.

PSEUDOPYTHAGORICA

H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965.

DE MUNDO

De mundo translationes Bartholomaei et Nicholai, edidit W.L. Lorimer; revisit L.M. Minio-Paluello. Accedunt: versiones Rinucii, Argyropuli et Sodoleti, Paraphrasis Apulei, necnon specimina interpretationum recentiorum edentibus L. Minio-Paluello et G. Freed Muscarella, in *Aristoteles Latinus* editioni curandae praesidet L. Minio Paluello, vol. 11, ed. altera, Leiden 1965.

STRUMENTI

J. ALLENBACH (ed.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-1995 (strumento consultabile online: <http://www.bibindex.mom.fr/>),
-, *Supplément. Philon d'Alexandrie*, Paris 1982.

P. BORGES, K. FUGLSETH, R. SKARSTEN (eds.), *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden 1999.

G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.J. FABRY (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di A. Catastini – R. Contini, voll. 10, Brescia 1988-2010.

E. JENNI – T. WESTERMANN (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di G.L. Prato, voll. 2, Torino-Casale Monferrato 1978-1982.

G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, voll. 16, Brescia 1965-1992.

G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

H.G. LIDDELL – R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996¹⁰.

G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea. Dizionari etimologici. Dizionario della lingua greca*, II, Firenze 2000².

LETTERATURA CRITICA

Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24, éd. par l'Institut des études augustiniennes, Paris 1978.

L'Être et Dieu, Colloque de Strasbourg organisé par le Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (mai 1985), travaux dir. par D. Bourg; préf. d'H.-B. Vergote, Paris 1986.

Philon d'Alexandrie, Actes du Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Lyon, 11-15 septembre 1966), Paris 1967.

J. AITKEN (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015.

F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, Leiden – Boston 2008.

M. ALEXANDRE, *La culture profane chez Philon*, in *Philon d'Alexandrie*, Actes du Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Lyon, 11-15 septembre 1966), Paris 1967, pp. 105-130.

C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*, Tübingen 2011.

R. ARNALDEZ, *L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon*, in AA. VV., *Etudes sur le judaïsme hellénistique*, Paris 1984, pp. 252-266.

- G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energieia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006.
- M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo*, L'Aquila 1984.
- B. BELLETTI, *La concezione dell'estasi in Filone di Alessandria*, «Aevum», LVII (1983), pp. 72-89.
- B. BESNIER, *Migration et telos d'après le De migratione Abrahami*, "The Studia Philonica Annual", 11 (1999), pp. 74-103.
- G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993.
- M. BONAZZI, *Un dibattito tra accademici e platonici sull'eredità di Platone. La testimonianza del Commentario anonimo al Teeteto*, in *Papiri filosofici. Miscellanea di studi*, IV, Firenze 2003, pp. 41-74.
- M. BONAZZI, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003.
- M. BONAZZI – C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: the Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity, Ancient and Modern Philosophy*, Leuven 2007.
- M. BONAZZI – C. LÉVY – C. STEEL (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007.
- M. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age*, in AA. VV., *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, ed. by F. Alesse, Leiden – Boston 2008, pp. 233-251.
- M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris 2015.
- A. BOS, *Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and the Likeness of Aristotle*, "The Studia Philonica Annual", 10 (1998), pp. 66-86.
- P. BOYANCÉ, *Le Dieu très-haut chez Philon*, in AA. VV., *Mélanges d'histoire des Religions offerts à H.C. Puech*, Paris 1974, pp. 139-149.
- G.R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy. A study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001.

D. BRADSHAW, *The Vision of God in Philo of Alexandria*, "American Catholic Philosophical Quarterly", vol. 72, n. 4 (1998), pp. 483-500.

E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.

L. BRISSON, *What is a god according to Plato?*, in K. CORRIGAN – J.D. TURNER, *Platonism: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden 2007, pp. 41-52.

P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, trad. di P. Guglielmotti e A. Taglia, Torino 2001.

J. BRUNSCHWIG, *Le modèle conjonctif*, in ID., *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris 1995, pp. 161–88.

J. BRUNSCHWIG, *La théorie stoïcienne du genre supreme et l'ontologie platonicienne*, in J. BARNES - M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics*, Naples 1988, pp. 19-127.

F. CALABI, *Lingua di Dio, lingua degli uomini. Filone alessandrino e la traduzione della Bibbia*, "I castelli di Yale", 2 (1997), pp. 95-113.

F. CALABI (ed.), *Immagini e rappresentazione. Contributi su Filone di Alessandria*, Binghamton – New York 2002.

F. CALABI (ed.), *Arrhetos theos: l'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002.

F. CALABI (ed.), *Italian studies on Philo of Alexandria*, Boston – Leiden 2003.

F. CALABI - A. M. MAZZANTI (eds.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), Rimini 2004.

F. CALABI, *God's acting, man's acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008.

L. CANDIOTTO (ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano 2015.

M. CANÉVET, *Philon d'Alexandrie*, Paris 2009.

D. CARABINE, *The unknown God: negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Leuven – Grand Rapids 1995.

J. CAZEAUX, *Philon ou la tapisserie de Pénélope*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langue de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie

hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout 1998, pp. 287-312.

B. CENTRONE, *Pseudopythagorica Ethica: i trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli 1990.

B. CENTRONE, *The theory of principles in the pseudopythagorica*, in AA. VV., *Pythagorean Philosophy*, ed. Boudouris, Athens 1992, pp. 90-97.

B. CENTRONE, *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, "Rivista di storia della filosofia", 70 (2015), pp. 399-421.

R. CHIARADONNA (ed.), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma 2012.

R. CHIARADONNA, *Medioplatonismo e aristotelismo*, "Rivista di storia della filosofia", 70 (2015), pp. 425-446.

J.L. CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris 1996.

P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, 3 voll., Paris 1974-75.

P. COURCELLE, *Philon d'Alexandrie et le précepte delphique*, in R.B. PALMER – R. HAMERTON-KELLY (eds.), *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of P. Merlan*, The Hague 1971, pp. 245-250.

M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Padova 1985.

M.G. CREPALDI, *Farsi Dio, farsi uomo. La salvezza tra filosofia e rivelazione nel pensiero tardoantico*, in E. PRINZIVALLI, *Questioni di storia del cristianesimo antico I-IV sec.*, Roma 2009, pp. 113-151.

M.G. CREPALDI, «*Passeremo oltre lungo la montagna*». *Ascesi e corporeità nel pensiero tardo-antico*, in AA. VV., *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, Padova 2013, pp. 13-39.

J. DANIELÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it. di C. Prandi, Bologna 1975.

J. DANIELÉLOU, *Philon d'Alexandrie. Les Temps et les Destins*, Paris 1958 (*Filone d'Alessandria*, trad. it. di S. Palamidessi e R. Riva, Roma 1991).

D. DEMANCHE, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris 2013.

S. DENNINGMANN, *Die astrologische Lehre der Doryphorie. Eine soziomorphe Metapher in der antiken Planetenastrologie*, München 2005

J. DILLON – D. WINSTON., *Two treatises of Philo of Alexandria: a Commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, Chico 1983.

J. DILLON – L. LONG (eds.), *The question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988.

J. DILLON, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot 1990.

J. DILLON, *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Oxford 1993.

J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996².

J. DILLON, *Philo and Hellenistic Platonism*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, Leiden – Boston 2008, pp. 223-232.

J. DILLON, *Philo and the telos: some reflections*, “The Studia Philonica Annual”, 28 (2016), pp. 111–120.

R. LE DÈAUT, *La Septante, un Targum?*, in R. KUNTZMANN, J. SCHLOSSER (eds.), *Etudes sur le Judaïsme hellénistique*, Paris 1984, pp. 147-195.

C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London 1953⁵.

E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it. di G. Lanata, Firenze 1970.

P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età post-ellenistica*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.7, Berlin 1994, pp. 5027-5100.

P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di M. Bonazzi, Berlin 2011.

G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1994.

- E. DÖRRIE, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie*, in ID., *Platonica minora*, Munich 1976, pp. 229-262;
- E. DÖRRIE, *Die andere Theologie*, "Theologie und Philosophie", 56 (1981), pp. 1-46.
- D. DUBARLE, *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas: essai d'ontologie théologique*, Paris 1986.
- J.K. FEIBLEMAN, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, London 1959.
- N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, trad. it di D. Zoroddu, Brescia 2000, pp. 305-309.
- N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Greek Pentateuch and the Scholarly Milieu of Alexandria*, "Semitica et Classica", 2 (2009), pp. 81-89.
- F. FERRARI, *Platone e l'ontologia: una guida aggiornata*, "Oltrecorrente", 12 (2006), pp. 217-33.
- F. FERRARI, *La teologia di Aristotele nel medioplatonismo*, in Y. LEHMANN (éd.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout 2013, pp. 299-312.
- F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, "Rivista di Storia della Filosofia", 70 (2015), pp. 321-37.
- A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu cosmique*, Paris 1949.
- A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV, Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Paris 1954.
- S.D. FRAADE, *Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary: Philo's Interpretation of the Burning Bush*, in J. ZSENGELLÉR (ed.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Leiden – Boston 2014, pp. 221-232.
- P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford 1972.
- Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Oxford 1841.
- F. FRAZIER, *Les visages de Joseph dans le De Josepho*, "The Studia Philonica Annual", 14 (2002), pp. 1-30.

M. FREDE, *Epilogue*, in K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – M. SCHOFIELD (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 771-797.

M. FREDE AND A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden – Boston 2002.

C.T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of The Greek Pentateuch*, Philadelphia 1943.

A.C. GELJON, *Moses as example: the philonic background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Leiden 2000.

M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, 2 voll., Torino 1964-1967.

S. GIVERSEN, *L'expérience mystique chez Philon*, in AA. VV., *Mysticism*, Stockholm 1970, pp. 91-98.

A. GLIBERT-THIRRY, *Pseudo-Andronicus de Rhodes « Peri Pathon »*, Leiden 1977.

E. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, London 1940.

R. GOULET, *La Philosophie de Moïse: essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du "Pentateuque"*, Paris 1987.

L.L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation: the Hebrew Names in Philo*, Atlanta 1988.

M. HADAS-LEBEL, *Philo of Alexandria: a Thinker in the Jewish Diaspora*, Boston – Leiden 2012.

P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A.M. Marietti, Torino 2005.

M. HARL, *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie*, "Recherches de science religieuse", 50 (1962), pp. 321-88.

M. HARL, *Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in R. ARNALDEZ – C. MONDÉSERT ET J. POILLOUX (éds.), *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1976, pp. 189-207.

M. HARL, *La Bible d'Alexandrie et les études sur la Septante: réflexions sur une première expérience*, "Vigiliae Christianae", 47 (1993), pp. 313-340, specialm. pp. 330-334.

M. HARL, *Socrate – Silène. Les emplois métaphoriques d'ἄγαλμα et le verbe ἀγαλματοφορέω: de Platon à Philon d'Alexandrie et aux Pères grecs*, "Semitica et classica", 2 (2009), pp. 51-71.

M. HARL, *La culture grecque servante de la foi*, in AA.VV., *Les chretiens et l'hellenisme*, éd. par A. Perrot, Paris 2012, pp. 31-60.

M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2011.

W.E. HELLEMAN, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, "The Studia Philonica Annual", 2 (1990), pp. 51-71.

M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, trad. it di G. Forza, Brescia 1981.

C.R. HOLLADAY, *Theios aner in hellenistic-judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*, Missoula 1977.

P.W. VAN DER HORST, *Philo and the Problem of God's Emotions*, "Études platoniciennes", VII (2010), pp. 173-180.

S. INOWLOCKI et B. DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turhout 2011.

J.G. KAHN, *Connais-toi toi-même à la manière de Philon*, "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses", 53 (1973), pp. 293-307.

A. A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge 2009.

H.M. KEIZER, *Life, time, entirety: a study of AION in Greek literature and philosophy, the Septuagint and Philo*, Amsterdam 1999.

F.N. KLEIN, *Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften*, Leiden 1962.

C. KRAUS REGGIANI, *Aristobulo e l'esegesi allegorica dell'Antico Testamento nell'ambito del giudaismo ellenistico*, «Rivista di filologia e istruzione classica», CI (1973), pp. 162-185.

C. KRAUS REGGIANI, *L'incontro con Dio nella ricerca di Filone*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *L'uomo e Dio*, introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati a cura di C. Kraus Reggiani, Milano 1986, pp. 17-64.

S. KREUZER, *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, Atlanta 2015.

P. LAMARCHE, *La Septante*, in C. MONDÉSERT, *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, pp. 19-35.

C. LÉVY, *Le "scepticisme" de Philon d'Alexandrie: une influence de la Nouvelle Académie?*, in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (éds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain-Paris 1976, pp. 29-41.

C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie*, in J. BRUNSCHWIG & M. NUSSBAUM (eds.), *Passions and perceptions*, Cambridge 1993, pp. 250-284.

C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Turnhout 1998.

C. LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance: le problème de l'oikeiōsis chez Philon*, dans C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Turnhout 1998, pp. 153-164.

C. LÉVY, *Deux problèmes doxographiques chez Philon d'Alexandrie: Posidonius et Enésidème*, dans A. BRANCACCI (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Firenze 2005, pp. 79-102.

C. LÉVY, *Philon d'Alexandrie et les passions*, dans L. CICCOLINI, C. GUÉRIN, S. ITIC, S. MORLET (éds.), *Réceptions antiques. Lecture, transmission, appropriation intellectuelle*, Paris 2006, pp. 27-44.

C. LÉVY, *La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie*, dans M. BONAZZI, C. LÉVY, C. STEEL (eds.), *A Platonic Pythagoras*, Turnhout 2007, pp. 11-28.

C. LÉVY, *La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie*, in AA. VV., *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, ed. by F. Alesse, Leiden 2008, pp. 103-120.

C. LÉVY, *Philo's Ethics*, in A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge 2009, pp. 146-171.

C. LÉVY, *L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne?*, in T. BÉNATOUÏL - E. MAFFI - F. TRABATTONI (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim-Zürich-New York 2011, pp. 17-33.

C. LÉVY, *De l'époque sceptique à l'époque transcendantale: Philon d'Alexandrie fondateur du fidéisme*, in A.I. BOUTON-TOUBOULIC - C. LÉVY (eds.), *Scepticisme et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, Turnout 2016, pp. 57-73.

B.L. MACK, *Imitatio Mosis : Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue*, «*Studia Philonica*», I (1972), pp. 27-55.

A. MADDALENA, *L'ENNOIA e l'ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΘΕΟΥ in Filone Ebreo*, «*Rivista di Filosofia e di Istruzione Classica*», XCVI (1968), pp. 5-27.

A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Milano 1970.

J. MANSFELD, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA AND J. MANSFELD (edd.), *Knowledge of God in the graeco-roman world*, Leiden 1988, pp. 92-117.

J.P. MARTÍN, *La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es » (Exodo 3, 14 - LXX)*, "Stromata", XLIX (1983), pp. 93-115.

J.P. MARTÍN, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1986.

J.P. MARTÍN, *Ontologia e creazione in Filone alessandrino: dialogo con Giovanni Reale e Roberto Radice*, "Rivista di Filosofia neoscolastica", 82 (1990), pp. 146-165.

J.P. MARTÍN, *El Sofista de Platón y el platonismo de Filón de Alejandría*, "Methexis", IV (1991), pp. 81-99.

J.P. MARTÍN, *El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filon*, "Methexis", 82 (1995), pp. 84-98.

A.M. MAZZANTI, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.

P.H. MERKI, *Omoiosis Theo von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.

G.B. MONDIN, *Esistenza, natura, inconoscibilità e ineffabilità di Dio in Filone Alessandrino*, "La Scuola Cattolica", XCV (1967), pp. 423-447.

G.B. MONDIN, *L'universo filosofico di Filone Alessandrino*, "La Scuola Cattolica", XCVI (1968), pp. 370-394.

P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, trad. it. di S. Tognoli, 3 Voll., Milano 2000.

J. MOREAU, *Une première théologie de la création. Le De opificio mundi de Philon d'Alexandrie (1-37)*, in B. BAKHOUCHE (éd.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1,1-8)*, Turnhout 2016.

C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2012.

R. MORTLEY, *From Word to Silence*, 2 voll., Bonn 1986.

D. MRUGALSKI, *La concezione della trascendenza di Dio nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana: Filone e Clemente*, diss. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011.

O. MUNNICH, *La fugacità de la vie humaine (De Josepho § 127-147): la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne*, in S. INOWLOCKI et B. DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turnhout 2011, pp. 163-183.

O. MUNNICH, *ΔΟΡΥΦΟΡΕΙΝ, ΔΟΡΥΦΟΡΟΣ: l'image de la 'garde' chez Philon d'Alexandrie*, "The Studia Philonica Annual", 25 (2013), pp. 41-63.

L.M. NAPOLITANO, *Eudoro di Alessandria: Monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione Platonica*, "Museum Patavinum", 3 (1985), pp. 289-312.

L.M. NAPOLITANO, *Il platonismo di Eudoro: tradizione protoaccademica e medioplatonismo alessandrino*, «Museum Patavinum», 3 (1985), pp. 27-50.

A. NAZZARO, *Il ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ nell'epistemologia filoniana*, «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», XII (1969-70), pp. 49-86.

A. NEHÈR, *La pensée judéo-alexandrine*, in AA. VV., *Encyclopedie de la Pléiade. Histoire de la philosophie*, I, Paris 1969, pp. 69-71.

A. NICACCI, *Esodo 3, 14a "Io sarò quello che ero" e un parallelo egiziano*, "Liber annuus", 35 (1985), pp. 7-26.

M. NIEHOFF, *Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics*, in D. BRAKKE, A.C. JACOBSEN, J. ULRICH (eds.), *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, Frankfurt am Main 2006, pp. 35-55.

- M.R. NIEHOFF, *The Emergence of Monotheistic Creation Theology in Hellenistic Judaism*, in L. JENOTT AND S.K. GRIBETZ (eds.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen 2013, pp. 85-106.
- M.R. NIEHOFF, *Philo's Role as a Platonist in Alexandria*, in J.F. PRADEAU (ed.), *Études platoniciennes*, VII: *Philon d'Alexandrie*, Paris 2010, pp. 37-64.
- V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée: observations philologiques*, Leiden 1977.
- P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011.
- A.P. ORBAN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970.
- A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo biblico di Filone e i LXX*, "Annali di Scienze religiose", 2 (1997), pp. 175-196.
- S.J.K. PEARCE, *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt*, Tübingen 2007.
- A. PELLETIER, *Les passions à l'assaut de l'âme d'après Philon*, «Revue des Etudes Grecques», LXXVII (1965), pp. 52-60.
- M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948.
- J.F. PRADEAU (ed.), *Études platoniciennes*, VII: *Philon d'Alexandrie*, Paris 2010.
- R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989.
- R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, Milano 1994.
- R. RADICE, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge 2009, pp. 124-145.
- I. RAMELLI, *The Divine as Inaccessible Object of Knowledge in Ancient Platonism: A Common Philosophical Pattern across Religious Traditions*, "Journal of the History of Ideas", 75.2 (2014), pp. 167-188.
- F. RAURELL, *"Doxa" en la teologia y antropologia dels LXX*, Barcelona 1996.

G. REALE, *L'itinerario a Dio in Filone di Alessandria*, Introduzione a *L'erede delle cose divine*, Milano 1981, pp. 7-72.

G. REALE, R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2005, pp. XV-CLX.

G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999.

J.M. RIST, *The use of Stoic terminology in Philo's Quod Deus immutabilis sit 33-50*, Berkeley 1976.

L. ROBIN, *Platone*, trad. it. di F. Calabi, Milano 1971.

J. ROYSE, *Philo, Κύριος and the Tetragrammaton*, in D.T. RUNIA, D.M. HAY, D. WINSTON (edd.), *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity: Festschrift for Earle Hilgert*, Atlanta 1991, pp. 167-183.

J. ROYSE, *The Works of Philo*, in A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge 2009, pp. 32-64.

D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.

D.T. RUNIA, *God and Man in Philo of Alexandria*, "The Journal of Theological Studies", 39 (1988), pp. 48-75.

D.T. RUNIA, *Naming and knowing: themes in philonic theology with special reference to De mutatione nominum*, in R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA AND J. MANSFELD (edd.), *Knowledge of God in the graeco-roman world*, Leiden 1988, pp. 69-91.

D.T. RUNIA, *How to search Philo*, "The Studia Philonica Annual", 2 (1990), pp. 106-139.

D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited*, "The Studia Philonica Annual", 5 (1993), pp. 112-140.

D.T. RUNIA, *Philo and the Church Fathers: a collection of Papers*, Leiden 1995.

D.T. RUNIA *God of the Philosophers, God of the Patriarchs: Exegetical backgrounds in Philo of Alexandria*, in ID., *Philo and the Church Fathers: a collection of Papers*, (Supplement to "Vigiliae Christianae"), Leiden 1995, pp. 206-218.

D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew*, "The Studia Philonica Annual", 7 (1995), pp. 143-160.

D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, trad. it. di R. Radice, Milano 1999.

D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses*, introduction, translation and commentary by D.T. Runia, Leiden – Boston - Köln 2001.

D.T. RUNIA, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in A. FREDE – A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden – Boston 2002, pp. 281-316.

D.T. RUNIA, *The Rehabilitation of the Jackdaw. Philo of Alexandria and Ancient Philosophy*, in R.W. SHARPLES – R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London 2007, pp. 483-500.

D.T. RUNIA, *Philon d'Alexandrie*, in R. GOULET (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. 5/a, Paris 2011, pp. 363–90.

L. SAUDELLI, *Eraclito ad Alessandria: studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*, Turnhout 2012.

P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, Torino 1994.

T. SELAND (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Cambridge 2014.

G. SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze teologiche e religiose nel mondo tardo-antico*, Brescia 2011.

R.W. SHARPLES – R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London 2007.

R. SHARPLES, *Philo and post-Aristotelian Peripatetics*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 55-73.

F. SIEGERT, *Le fragment philonien De Deo. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon*, in C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Tournhout 1998, pp. 183-227.

R. SORABJI, *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000.

J.P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Es 3,14): l'“identità narrativa” di Dio tra suspense, curiosità, e sorpresa*, “Teologia”, 36 (2011), pp. 13-24.

E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Signification des noms divins — d'après Exode 3 — dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie*, "Revue de Théologie et Philosophie", 106 (1973), pp. 426-435.

E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3, 14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in P. VIGNAUX (éd.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Institut des études augustiniennes, Paris 1978, pp. 47-55.

G. STERLING, *Platonising Moses: Philo and Middle Platonism*, "The Studia Philonica Annual", 5 (1993), pp. 96-111.

G.E. STERLING, *Different Traditions or Emphases? The Image of God in Philo's De Opificio Mundi*, in G.A. ANDERSON, R.A. CLEMENTS, D. SATRAN (eds.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity* (proceedings of the Eleventh International Symposium of the Orion Center for the Studies of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January 2007), Leiden 2013, pp. 41-56.

G. STERLING, "The Jewish Philosophy": *Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo*, in T. SELAND (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Cambridge 2014, pp. 129-154.

C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δόναμις in Filone*, Roma 2000.

F. TRABATTONI, *Philo, De opificio mundi, 7-12*, in M. BONAZZI, J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonism of the Early Empire and their Philosophical Context*, Leiden 2009, pp. 113-122.

N. UNEMOTO, *Die Königherrschaft Gottes bei Philon*, in M. HENGEL E A. M. SCHWEMER (eds.), *Königherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Christentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, pp. 207-256.

A. VASILIU, *Penser Dieu. La condition de réciprocité. Noétique et théologie rationnelle à partir d'une page de Philon d'Alexandrie*, "Phantasia", vol. 1 (2015), revue online: <http://popups.ulg.ac.be/0774-7136/index.php?id=357>.

A. VASILIU, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012.

C. DE VOGEL, "Ego sum qui sum" *et sa signification pour une philosophie chrétienne*, "Revue des Sciences Religieuses", 35 (1961), pp. 337-355.

S. WEISSER, *La figure du progressant ou la proximité de la sagesse*, in S. INOWLOCKI et B. DECHERNEUX (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le

Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turhout 2011, pp. 221-263.

J. WHITTAKER, *Ammonius on the Delphic E*, "Classical Quarterly", 19 (1969), pp. 185-192.

J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, "Symbolae Osloenses", 44 (1969), pp. 77-86; in ID., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, XI, pp. 77-86.

J. WHITTAKER, *Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, "Vigiliae Christianae", XXIII (1969), pp. 91-104.

J. WHITTAKER, *God and Time in Philo of Alexandria*, in ID., *God, Time, Being, Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, Oslo 1971, pp. 33-61.

J. WHITTAKER, *APPHTOS KAI AKATONOMASTOS*, in ID., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, pp. 303-306.

J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, in ID., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, IX, pp. 109-125.

D. WINSTON, *Philo of Alexandria*, New York 1981.

D. WINSTON, *Philo's Ethical Theory*, in W. HAASE (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 20, 1: *Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus*, Berlin/New York 1984, pp. 372-416.

D. WINSTON, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985.

D. WINSTON, *Philo's Conception of the Divine Nature*, in L.E. GOODMAN, *Neoplatonism and Jewish Tradition. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Albany 1992, pp. 21-41.

H.A. WOLFSON, *The Knowability of God in Plato and Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 52 (1947), pp. 233-249.

H.A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, voll. 2, Cambridge 1948.

D. ZELLER, *Charis bei Philo und Paulus*, Stuttgart 1990.

M. ZAMBON, *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Paris 2002.

RIASSUNTO DELLA TESI

La tesi esplora il nesso tra immutabilità e cambiamento come chiave del rapporto tra uomo e Dio nel pensiero di Filone di Alessandria. A partire dall'identità tra Dio ed Essere individuata dall'Alessandrino in *Ex.* 3,14, la configurazione del divino viene strutturata come essenzialmente estranea a origine e mutamento. D'altro canto il cosmo e l'uomo sono contrassegnati dalla condizione generata e diveniente: in essi il cambiamento si traduce in fatica e instabilità. A partire da quest'analisi preliminare, la tesi indaga poi il percorso conoscitivo ed etico proposto all'uomo in rapporto alla trascendenza. Il pensiero è chiamato alla conoscenza dell'inconoscibile e la virtù coincide con l'assimilazione platonica a un Dio però radicalmente dissimile dall'uomo. Per questo il rapporto tra uomo e Dio viene illuminato dal paradosso: strumento logico ed etico decisivo nello Stoicismo, esso viene trasformato da Filone in una chiave capace di illuminare il movimento di rinuncia del saggio di fronte alla radicale alterità divina.