

Universa. Recensioni di filosofia, volume 10 (2021), numero speciale

# Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

«Οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός»  
Il divario tra uomo e Dio nell'eclettismo  
ermeneutico di Filone di Alessandria

*Francesca Simeoni*

Doi: 10.14658/pupj-urdf-2021-3-6

# «Οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός» Il divario tra uomo e Dio nell'eclettismo ermeneutico di Filone di Alessandria

*Francesca Simeoni*

The aim of this contribution is first of all to frame the philosophical practice of Philo of Alexandria in terms of a hermeneutical eclecticism, underlining the elements of commonality and originality within the panorama of the imperial age. Philo is an author who comments on the Septuagint by a middle-platonic theoretical framework: Philonian eclecticism will therefore be explored, by examining the relationship between man and God in his writings. Divine transcendence and human corporeality will be dealt with as paradigmatic for the problematic boundary between biblical text and philosophical hermeneutics.

## Introduzione

La prima età imperiale segna, per la filosofia, un significativo momento di evoluzione che merita di essere ancora esplorato. Per molto tempo i secoli tra la chiusura dell'Accademia (86 a.C.) e Plotino (III sec. d.C.) sono stati generalmente bollati dal giudizio di uno scarso rigore filosofico. La storiografia di fine Ottocento collocava i pensatori appartenenti a questi secoli entro i confini categoriali dell'eclettismo, riscontrando in essi una diffusa tendenza alla collazione di dottrine provenienti da scuole filosofiche diverse, radunate secondo criteri che risultavano poco coerenti o manchevoli di originalità<sup>1</sup>. A partire dalla seconda metà del secolo

---

<sup>1</sup> La valutazione negativa della categoria di "eclettismo" come indicante scarso rigore

scorso si è gradualmente affermata, invece, una diversa interpretazione<sup>2</sup>, che rivaluta l'originalità e la peculiarità degli autori di età imperiale e che problematizza la categoria storico-filosofica di eclettismo.

In questo contributo intendo innanzi tutto inquadrare la pratica filosofica di Filone di Alessandria, autore a cavallo tra I sec. a.C. e I sec. d.C., nei termini di un eclettismo ermeneutico, sottolineandone gli elementi di comunanza e di originalità rispetto al panorama filosofico di età imperiale. L'eclettismo praticato da Filone, autore che commenta la traduzione biblica greca della *Septuaginta* attraverso un quadro teorico di riferimento di tipo medioplatonico, verrà quindi esplorato, nella parte principale di questo contributo, attraverso l'esame del rapporto tra uomo e Dio e della configurazione che assume il divino, nel delicato confine teorico tra dettato biblico ed ermeneutica filosofica.

## 1. Filone di Alessandria: un eclettismo ermeneutico

Il pensiero di età imperiale chiede di essere compreso, in primo luogo, alla luce del contesto socio-culturale e geo-politico dei primi secoli. L'orizzonte classico della *polis* in età tardo-antica viene infatti aperto e dilatato<sup>3</sup>: 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,

---

filosofico e mancanza di creatività teoretica ha inizio con *La filosofia dei Greci* di E. Zeller (cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3.1, 4th ed., rev. E. Wellmann, O.R. Reisland, 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» (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Vita e Pensiero, 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*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, pp. 9-30 e Id., *The history of the concept of eclecticism*, in J. DILLON, A. LONG (eds.), *The question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 16-34.

<sup>2</sup> Una rivalutazione positiva della categoria di "eclettismo" come chiave interpretativa del pensiero di età imperiale inizia con gli studi di Theiler e Dodds e si trova efficacemente esposta in P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero*, cit.

<sup>3</sup> Cfr. L. LAVAN, *The late-antique city: a bibliographic essay*, «Journal of Roman Archaeology», 14, 2001, pp. 9-26. Per una ricostruzione del dibattito storiografico sulla tarda antichità, anche in merito ai problemi di periodizzazione, cfr. A. MARCONE, *La Tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, «Studi Storici», 1, 45/2004, pp. 25-36 e Id., *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, Carocci, Roma 2020. Per un inquadramento filosofico relativo all'età imperiale, cfr. R. CHIARADONNA, *La filosofia nell'età imperiale*, in Id. (ed.), *Storia della filosofia antica*, direzione M. Vegetti, F. Trabattoni, IV, Carocci, Roma 2016, pp. 21-28.

una sorta di calderone multi-etnico e multi-religioso. È così che, nel *De defectu oraculorum*, uno dei dialoghi di Plutarco dedicati alla riflessione sul santuario di Delfi, lo spartano Cleombroto, ricco viaggiatore, esperto di filosofia e di teologia, descrive il mondo mediterraneo: come un «cratere», all'interno del quale si sono mescolati μῦθοι e λόγοι di origine molto diversa tra loro<sup>4</sup>. 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 spiccata tensione religiosa, dovuta a uno stato diffuso di angoscia, secondo la tesi tradizionale di E.R. Dodds<sup>5</sup>, o di forte competizione, secondo la lettura di P. Brown<sup>6</sup>, che ha scalzato dalla storiografia l'idea di crisi o di decadenza attribuita alla tarda antichità. I percorsi etici proposti dalle scuole ellenistiche si rivelano insufficienti a garantire una felicità realizzabile nell'esistenza, così l'uomo tardo-antico si spinge a cercare la salvezza in una «fuga di qui verso lassù»<sup>7</sup>, secondo l'espressione del *Teeteto* che diventa paradigmatica dell'etica medioplatonica.

La filosofia stessa è investita dall'irrompere di tali esigenze soteriologiche e si trova a dialogare con la religione in due sensi<sup>8</sup>. Da una parte addomestica i vari culti e li rende parte del proprio discorso interno: è il caso dell'integrazione della sapienza oracolare nell'ambito 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 distacco dal mondo e di assimilazione al divino. Su questo punto, nei secoli successivi, il platonismo avrà indubbiamente il primato.

In età imperiale, tuttavia, non cambia solo il contesto socio-culturale in cui la filosofia continua a prodursi come ricerca razionale: muta anche la modalità del suo esercizio. Come già aveva osservato P. Hadot<sup>9</sup>, la prassi filosofica diventa infatti progressivamente prassi esegetica: commento a testi di autori che sono identificati come *auctoritates*. Fioriscono così edizioni critiche, commentari, manuali e compendi.

<sup>4</sup> PLUT., *De def. or.* XXI, 421 a.

<sup>5</sup> E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, ed. it. a cura di G. Lanata, La Nuova Italia, Firenze 1970.

<sup>6</sup> P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, ed. it. a cura di P. Guglielmotti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2001.

<sup>7</sup> PLAT., *Theaet.*, 176 b.

<sup>8</sup> 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 University Press, Cambridge 2011.

<sup>9</sup> Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, ed. it. a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, pp. 20-24. Si veda inoltre P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin 2011.

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 all'interno di una struttura orientata ad un principio verticale unico. Quest'ambivalenza è riscontrabile anche sul versante religioso, come ha messo in luce P. Van Nuffelen<sup>10</sup>: una molteplicità di dèi è tenuta assieme in una compagine gerarchica, con un dio sovrano che disciplina i suoi intermediari. Analogamente, nella filosofia si diffonde una certa libertà nell'uso composito delle varie dottrine circolanti, 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, in particolare in dialogo con lo stoicismo<sup>11</sup>.

Filone di Alessandria si inserisce pienamente nella temperie culturale della prima età imperiale. Opera ad Alessandria d'Egitto<sup>12</sup>, città che più di ogni altra in questi secoli rappresenta la capitale della multiculturalità mediterranea e che compone in sé una triplice identità: greca, ebraica e barbara<sup>13</sup>. Filone porta in sé l'eterogeneità della sua città: inscindibilmente *Iudaeus et 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, citando C. Lévy, come un'*identité diasporique*<sup>14</sup>.

In Filone il dialogo della filosofia con le esigenze della sfera religiosa diventa cruciale. Egli dà vita ad una specifica operazione culturale, che mira a fornire una veste filosofica a un culto minoritario ed elettivo, quello

<sup>10</sup> Cfr. P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods*, cit.

<sup>11</sup> 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*, Vrin, Paris 2015).

<sup>12</sup> Sull'Alessandria tolemaica si rinvia al classico P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford University Press, Oxford 1972. Per quanto riguarda invece l'ambiente culturale e soprattutto filosofico dell'Alessandria del I secolo, cfr. M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>13</sup> Cfr. M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, ed. it. a cura di G. Forza, Paideia, Brescia 1981; P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, cit., I, pp. 61-76.

<sup>14</sup> 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*, Pazzini, Villa Verrucchio 2004, pp. 295-312.

giudaico, e al messaggio rivelato al quale questa tradizione fa riferimento. Dentro a questa operazione culturale nasce la sua prassi filosofica esegetica: Filone, infatti, commenta la *Septuaginta*. Nel suo caso l'esegesi si rivolge a una fonte di autorità esterna alla tradizione filosofica greca, ossia alla traduzione greca del *corpus* biblico ebraico.

A questo proposito, è opportuno tenere presenti due aspetti rilevanti: 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. Ma il punto forse più interessante è quello che ha acutamente colto Lévy<sup>15</sup>, ossia il fatto che Filone abbia scelto di mantenere la lingua greca, con il suo orizzonte semantico, per commentare una tradizione religiosa esterna a tale codice.

Se il commento filosofico è sempre esposto allo scarto dell'alterità del testo commentato, Filone realizza rispetto alla sua fonte di autorità anche un processo di addomesticamento. L'Alessandrino infatti trasforma Mosè, profeta di spicco della tradizione biblica, in una vera e propria *auctoritas* filosofica, non inferiore a Platone<sup>16</sup>. Allo stesso tempo egli reinterpretava la storia della tradizione filosofica greca come storia dell'ermeneutica della Scrittura, che trova il suo vertice proprio 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 del divino intendendolo come Principio primo<sup>17</sup>, sia a livello di prassi filosofica, in quanto si propone il progetto di orientare la molteplicità degli studi enciclici greci verso il primato della sapienza biblico-mosaica<sup>18</sup>. La prassi filosofica filoniana è però anche eclettica<sup>19</sup>: in primo luogo perché fa uso

<sup>15</sup> C. LÉVY, *Avant-propos*, in Id. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 1-13.

<sup>16</sup> Cfr. in particolare sulla figura del Mosè filosofo l'introduzione di P. Graffigna in FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999, pp. 5-19.

<sup>17</sup> Su questo tema cfr. F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 70, 2015, pp. 321-37; sul confronto tra Filone e i medioplatonici cfr. M. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Imperial Age*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden 2008, pp. 233-251.

<sup>18</sup> PHIL. ALEX., *Congr.*, 74-76. Cfr. M. ALEXANDRE, *La culture profane chez Philon*, in R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX (eds.), *Philon d'Alexandrie*, Éditions du CNRS, Paris 1967, pp. 105-130.

<sup>19</sup> Filone è stato definito da G. Sterling "an eclectic thinker" (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 University Press, Cambridge 2014, pp. 129-154, p. 137).

di dottrine e di terminologia stoiche, aristoteliche, scettiche e pitagoriche, plasmate secondo un predominante orientamento teorico di tipo medioplatonico<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup>.

L'insieme di tutti questi aspetti istituisce la possibilità di interpretare l'operazione filosofica di Filone come una sorta di eclettismo ermeneutico, che mette in dialogo le principali dottrine filosofiche del suo tempo con i contenuti biblici, il tutto secondo un progetto di fondo che è esegetico e che si risolve in un *Commentario allegorico alla Bibbia*.

L'utilizzo della categoria di "eclettismo" per descrivere la prassi filosofica filoniana richiede tuttavia ulteriori specificazioni, in primo luogo poiché giammai Filone si definisce e si autocomprende come "eclettico"<sup>22</sup>. In ambito antico, peraltro, questa categoria è conosciuta e utilizzata: essa indica un modo di fare filosofia che sceglie di selezionare alcune dottrine tra molte e di mescolarle. Ciononostante, essa è inusuale nell'antichità<sup>23</sup> ed essenzialmente estranea ai modi filosofici dell'età imperiale, nei quali rimane chiaro l'intento di fedeltà a una precisa scuola di appartenenza. Si tratta pertanto di una categoria applicata a posteriori dagli studiosi.

Proprio a proposito di questo intento descrittivo, nonostante il superamento di una visione negativa dell'eclettismo tardo-antico, questa categoria continua a destare perplessità, evidenziate da P. Donini, J. Dillon e A. Long: essa infatti vuole registrare una prassi *de facto* diffusa tra gli autori di età imperiale, ma rimane generica, incapace di informare puntualmente sulla peculiarità di questi pensatori<sup>24</sup>. 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 esso viene riferito.

<sup>20</sup> Sulla questione del platonismo di Filone cfr. 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. NIEHOFF, *Philo's Role as a Platonist in Alexandria*, «Études platoniciennes», 7, 2010, pp. 37-64.

<sup>21</sup> D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist?*, cit., p. 121.

<sup>22</sup> Filone non si dichiara esplicitamente né eclettico, né accademico o platonico. Tuttavia, proprio in virtù del suo eclettismo esegetico, in Filone si riscontra un'interessante rielaborazione non ufficiale del platonismo: le sue idee sono catalizzatrici della riflessione filosofica diffusa in ambiente alessandrino e permettono di comprendere come il platonismo stesse evolvendo nei primi secoli.

<sup>23</sup> Cfr. P. DONINI, *The history of the concept of eclecticism*, cit., pp. 16-17.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 34.

Nel caso di Filone, considerati gli elementi presi in esame più sopra, 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. Mansfeld<sup>25</sup>. Sebbene Filone citi raramente le proprie fonti filosofiche, egli mostra di utilizzare categorie specifiche e in alcune opere, quali il *De aeternitate mundi*, attesta la conoscenza e la capacità di distinguere tecnicamente le varie dottrine filosofiche circolanti al suo tempo. La prassi eclettica filoniana, la quale struttura la sua attività esegetica, è dunque deliberata e progettuale.

La cernita tra i predecessori, sia greci che ebrei, è dettata però dal criterio ermeneutico della Scrittura. La Parola rivelata nelle scritture mosaiche è la 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'eclettismo di Filone e la sua libertà nel muoversi nella tradizione filosofica greca nasce infatti proprio dal criterio dell'esegesi. Si tratta pertanto di uno specifico "eclettismo ermeneutico": "eclettismo" 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 avente come chiave e come destinazione la Scrittura, Parola divina, la quale costituisce un *primum* e un *ultimum* dell'attività eclettica.

Ritengo pertanto che la categoria di "eclettismo", assunta con un'accezione specifica e peculiare a Filone, rimanga efficace per descrivere il suo modo di fare filosofia nonché la sua esegesi allegorica. L'eclettismo filoniano, in particolare, è marcato da alcuni aspetti specifici: un atteggiamento di distacco scettico rispetto ai vari contenuti delle dottrine filosofiche, unito a un dogmatismo preciso, legato all'autorità delle Scritture e alla presenza di un Principio divino. 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.

<sup>25</sup> Cfr. J. MANSFELD, *Philosophy in the service of Scripture. Philo's exegetical strategies*, in J. DILLON, A. LONG (eds.), *The question of Eclecticism*, cit., pp. 71-102.



## 2. «Οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός». L'antiantropomorfismo come criterio esegetico

L'obiettivo di una ricostruzione coerente della teologia filoniana risulta quasi irraggiungibile: in quanto obbediente al dettato biblico, eminentemente narrativo, l'esegesi filoniana propone soluzioni ermeneutiche spesso incoerenti sul piano filosofico<sup>26</sup>. A partire da questa constatazione, l'obiettivo dell'analisi che ci proponiamo è quello di estrapolare alcuni tratti peculiari dell'immagine del divino che Filone stabilisce nel confronto ermeneutico con il Dio biblico, tenendo in considerazione i due aspetti più sopra evidenziati: il portato filosofico dell'esegesi filoniana e il rapporto problematico tra filosofia e rivelazione che ne emerge.

Un primo punto nevralgico di tali questioni risiede nella tendenza antiantropomorfa<sup>27</sup> che orienta l'esegesi filoniana dei passi biblici nei quali Dio pare assumere comportamenti e modi umani. È il caso di *Gen.* 6,7: «Cancellerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti»<sup>28</sup>, versetto commentato nei §§51-73 del *Quod deus sit immutabilis*. In questo passo vi è il caso di un comportamento divino caratterizzato dalla collera e da un mutamento d'intenzionalità: Dio si pente di quanto ha fatto.

L'interpretazione filoniana del passo è allegorica e procede secondo un ragionamento consequenziale che ha nell'opposizione differenziante tra Dio e uomo la sua bussola. L'argomentazione inizia con una precisazione: «Dio non è afferrabile da nessuna passione, l'essere angustiato è proprio della debolezza umana». Segue l'enucleazione di «due proposizioni capitali relative alla causa» e che hanno il valore di principi ermeneutici: «Dio non è come un uomo (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός)» (*Num.* 23,19) e «Dio è come un uomo»<sup>29</sup>. Il primo principio è considerato da Filone come comprovato da una «verità assolutamente sicura (ἀληθεία βεβαιωτάτη)», al secondo invece è attribuito un valore pedagogico ed è considerato una διδασκαλία rivolta alla massa.

<sup>26</sup> Per un'analisi della teologia filoniana e delle tensioni polari che la percorrono 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*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005, pp. XV-CLX.

<sup>27</sup> Secondo alcuni già presente nella stessa traduzione greca della *Septuaginta* (cfr. C.T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of The Greek Pentateuch*, Princeton University Press, Princeton 1943).

<sup>28</sup> Traduzione di riferimento: *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di A. Filippi, EDB, Bologna 2009.

<sup>29</sup> PHIL. ALEX., *Deus*, 53.

Il filosofo alessandrino utilizza dunque l'antiantropomorfismo come criterio fondamentale di esegesi: poiché tuttavia il racconto biblico sfugge a tale sicura verità e mostra comportamenti umani associati al soggetto divino, sarà compito dell'allegoria mostrare il vero significato nascosto in un testo apparentemente dissonante con tale verità<sup>30</sup>. Diviene evidente allora come l'operazione compiuta da Filone sia l'applicazione di un principio *a priori* sul testo delle Scritture. Il criterio orientante è di origine filosofica e risiede nel principio dell'immutabilità di Dio, e dunque nell'impossibilità sul piano etico che esso subisca l'alterazione provocata dalle passioni. Si tratta di una concezione di ascendenza platonica e stoica, che l'autore ha dispiegato nei paragrafi precedenti a quello preso in esame<sup>31</sup>.

Tale immutabilità riguarda la sfera intellettuale e quella etica. Mentre infatti, argomenta Filone, l'uomo è volubile (εὐμετάβολος) e cambia facilmente opinione (μεταβάλλειν), e ciò perché non conosce il futuro ed è inficiato dall'instabilità di ciò che sta fuori di sé, gravato dalla cangiante dimensione del χρόνος<sup>32</sup>, a Dio invece «tutto è chiaramente manifesto in piena luce» poiché, essendo la sua natura e conoscenza caratterizzate da un eterno presente e da un'estraneità al tempo, egli possiede previdenza (προμηθεία) e provvidenza (πρόνοια) e dunque «non è possibile dubitare che egli non cambi mai intenzione ma rimanga fisso nelle decisioni prese fin dall'inizio, senza mutarne alcuna»<sup>33</sup>.

Questa staticità conoscitiva e decisionale è associata a quella etica, legata alle passioni. Filone sottolinea l'assoluta imperturbabilità di Dio e la sua estraneità ai moti dell'anima. Nel secondo libro delle *Legum allegoriae* l'ἀπάθεια è definita il bene sommo (τὸ κάλλιστον)<sup>34</sup> e attribuita in grado massimo al divino. Tuttavia, anche in questo caso l'Alessandrino si scontra con passaggi delle Scritture nei quali al divino vengono attribuiti sentimenti e passioni. Filone è inoltre tra i primi a coniare il termine tecnico “ἑστῶς” per indicare Dio come «l'Uno che permane immobile»<sup>35</sup>, termine che si ritrova

<sup>30</sup> Secondo il concetto di θεοπρεπής, che in Filone assume lo statuto di un dogma. Cfr. P.W. VAN DER HORST, *Philo and the Problem of God's Emotions*, «Etudes Platoniciennes», 7, 2010, pp. 173-180.

<sup>31</sup> Cfr. PHIL. ALEX., *Deus*, 23-32.

<sup>32</sup> Sul concetto di tempo quale chiave di lettura del divino cfr. M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Brugine, Padova 1985.

<sup>33</sup> Cfr. PHIL. ALEX., *Deus*, 26-29.

<sup>34</sup> PHIL. ALEX., *Leg. II*, 100. Cfr. Id., *Abr.*, 202-203; *Leg. II*, 100-102.

<sup>35</sup> Cfr. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 1999, p. 16.

successivamente in Plotino e che marca fortemente l'aspetto di stabilità riferito a Dio.

Tuttavia non solo questo principio - «Dio è immutabile» - ma l'opposizione delle due proposizioni precedenti diviene, in Filone, un vero e proprio schema intellettuale<sup>36</sup> che l'autore segue nell'esegesi del *Pentateuco* e la formula con cui egli risolve il contrasto fra il "nocciolo" filosofico della immutabilità di Dio e il racconto biblico del divino<sup>37</sup>, nei casi nei quali il dettato biblico cade in contraddizione con l'idea filosofica che ne costituisce la sostanza ermeneutica. Vi è dunque una dialettica fondamentale che rimane costantemente in tensione e che funge da punto sorgivo di senso nell'ambito di una teologia biblica e insieme medioplatonica, quale quella filoniana: si tratta della tensione polare tra Dio e uomo, rivelativa sia della loro identità, che del loro rapporto in senso conoscitivo e morale.

Nei paragrafi successivi del testo segue una precisazione di carattere antropologico e gnoseologico. Filone distingue due categorie umane: «alcuni uomini sono amici dell'anima, altri del corpo», e aggiunge un discrimine di tipo conoscitivo in riferimento alla conoscenza delle cose divine (ἐπιστήμη θείων):

i compagni dell'anima, essendo in grado di avere rapporti con le nature intelligibili e incorporee, non paragonano l'essere a nessuna forma di realtà create [...] e accolgono in sé solo una rappresentazione di lui come esistente, senza attribuirgli alcuna forma. [...] All'opposto invece gli uomini che hanno stretto accordi e patti con il corpo, non essendo in grado di spogliarsi del rivestimento della carne e di vedere da sola e in se stessa la natura che non ha bisogno di nulla ed è semplice [...], non si rendono conto che Dio non ha bisogno di nessuna delle proprietà delle creature<sup>38</sup>.

L'autore stabilisce innanzitutto una distinzione essenziale a livello antropologico, che ricalca una versione forte del dualismo platonico anima-corpo. In un passo del *De Gigantibus*, testo intimamente connesso al *Quod Deus*, egli parla di «ψυχὰὶ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματα» da una parte e, dall'altra, di «anime che portano il peso della carne». Questa distinzione proietta una spaccatura anche sul piano conoscitivo: coloro che si associano alla componente corporea non sono in grado di cogliere la natura non

<sup>36</sup> Cfr. PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus – Quod Deus sit immutabilis*, a cura di A. Mosès, Cerf, Paris 1963, p. 89, n. 4. Cfr. inoltre PHIL. ALEX., *Somn.* I, 237; *QG* II, 54. La prima delle due formule è citata ugualmente in *Conf.* 98 e *Sacr.* 94.

<sup>37</sup> Cfr. N.A. DAHL, A.F. SEGAL, *Philo and the Rabbis on the names of God*, «Journal for the Studies of Judaism», 9, 1978, pp. 1-28, p. 6.

<sup>38</sup> PHIL. ALEX., *Deus*, 55-56, trad. it. FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico*, cit., p. 697.

antropomorfica e assolutamente priva di determinazioni del divino, quindi rimangono ad un livello di conoscenza intermedio e, per così dire, declassato. Invece chi persegue la propria natura spirituale, affine alle realtà intelligibili e incorporee, giunge a comprendere l'indeterminatezza della causa prima e non ha bisogno di paragonarla ad alcuna realtà generata.

Solo chi ricerca senza corpo, pertanto, raggiunge la conoscenza del divino e può avere accesso a «una delle cose che contribuiscono alla beatitudine e alla estrema felicità»<sup>39</sup>. Il corpo dunque rappresenta l'elemento discriminante a livello antropologico e gnoseologico: esso segna il rapporto col divino, lo costituisce determinando conoscenza o ignoranza. Solamente «liberandosi dagli infrangibili vincoli del corpo e di ciò che lo concerne, è possibile giungere ad una rappresentazione di colui che è ingenerato»<sup>40</sup>. Mosè, massimo filosofo e profeta, è invocato quale esempio di questo superamento e della capacità di visione di Dio: egli è colui che «prende la sua tenda e la pianta fuori dall'accampamento» (*Ex.* 33,7), ossia, secondo Filone, colui che «si mette ad abitare lontano da quell'esercito che costituisce il corpo»<sup>41</sup>.

Questa estraneità al corpo è la *conditio sine qua non* del rapporto col «Dio che veramente è». Nel *De Gigantibus* Filone chiarisce sinteticamente questa ambivalenza individuando un principio basilare: «la natura della carne [...] sta alla base del nostro essere come primo e massimo fondamento di ignoranza e incultura»<sup>42</sup>. La σάρξ che costituisce il corpo dell'uomo è la fonte oscura di ἄγνοια e ἀμαθία, in quanto ostacola conoscenza e apprendimento. Essa fornisce un peso specifico all'uomo che lo grava e lo trascina in basso, impedendogli l'ascesa verticale propria delle anime che contemplanò le realtà intelligibili, secondo una geografia conoscitiva tipicamente platonica.

Il corpo non solo è il fattore che distingue l'ascesa verso la realtà divina dall'allontanamento da essa, ma si attesta anche come carattere fondamentale della distinzione stessa tra uomo e Dio. In un passo del *De Opificio*, parlando del παράδειγμα in base al quale l'artefice divino crea il mondo, l'autore lo definisce ἀσώματον καὶ θεοειδέστατον<sup>43</sup>: i due aggettivi sono emblematicamente interscambiabili, in quanto l'essere somigliante alla forma divina passa esattamente per la negazione della dimensione corporea, che invece segna l'umano.

La medesima discriminazione avviene sul piano etico: l'anima che voglia ereditare i beni divini deve intraprendere un cammino di abbandono del

<sup>39</sup> PHIL. ALEX., *Deus*, 55.

<sup>40</sup> PHIL. ALEX., *Det.*, 158.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> PHIL. ALEX., *Gig.*, 29.

<sup>43</sup> PHIL. ALEX., *Opif.*, 16.

corpo, primo elemento di distanza dalla perfezione morale, quindi della sensazione e infine del linguaggio<sup>44</sup>. La carne stessa è principio di ignoranza in quanto volubile, instabile e soggetta alle passioni, elementi assenti dalla natura divina<sup>45</sup>.

Il distacco dal corpo percorre dunque la differenza tra uomo e Dio e il loro rapporto in tutta la loro ampiezza. Un antiantropomorfismo di fondo, inteso come rinuncia alla corporeità, innerva l'approccio filoniano alle Scritture e si pone come criterio innanzitutto di una gerarchia antropologica, conoscitiva del divino, etica, ma anche come criterio esegetico. Perché infatti la *Bibbia* incorre, agli occhi di Filone, nell'apparente errore di attribuire a Dio comportamenti legati all'umano e al corporeo? Perché, nel caso del passo del *Genesi* preso in esame, Dio «si irrita»? Secondo Filone anche alla Scrittura inerisce un principio antiantropomorfo. Tale principio infatti emerge dalla sua interpretazione allegorica, mostrando il “retro-testo” cui Filone rimane fedele. Secondo l'autore la narrazione dei comportamenti umani di Dio presente nella *Bibbia* è una falsa narrazione in quanto al contenuto conoscitivo, ma utile a fini pedagogici. Il principio che «Dio non è un uomo», che sta alla base degli antropomorfismi biblici, è infatti applicato al fine di «istruire la massa», di «educare» e «ammonire» coloro che sono amici del corpo e ne attribuiscono la proprietà anche a Dio. Tuttavia una descrizione del divino di questo tipo non produce conoscenza certa, ossia ἐπιστήμη, bensì una conoscenza intermedia. Ecco dunque lo sforzo esegetico filoniano, tutto percorso da un'istanza di deantropomorfizzazione come *via veritatis*.

In conclusione al suo ragionamento l'autore perviene alla verità per lui fondamentale: Dio non è come un uomo, ma neppure come il cielo, né come il mondo. Dio infatti non ha forma, non è afferrabile dalla sensibilità e tantomeno dall'intelletto, «se non per quanto riguarda il suo effettivo esistere»<sup>46</sup>. È la sua esistenza, infatti, che è possibile comprendere ed è disponibile alla κατάληψις, «ma, al di fuori dell'esistenza, nient'altro». Nella sua essenza e in sé, Dio rimane non solo *altro* dall'uomo, in quanto totalmente estraneo alla dimensione del corpo, bensì anche inaccessibile al pensiero: non antropomorfo e insieme totalmente trascendente. In queste conclusioni cui l'autore giunge nell'interpretare *Gen. 6,7*, Mosès intravede l'origine di tutta la teologia negativa di Filone<sup>47</sup>, ossia di una concezione del divino ottenuta negando le proprietà delle creature e accentuandone così l'alterità ontologica.

<sup>44</sup> PHIL. ALEX., *Her.*, 69.

<sup>45</sup> Cfr. lo stesso passo di PHIL. ALEX., *Deus*, 52.

<sup>46</sup> PHIL. ALEX., *Deus*, 62.

<sup>47</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus – Quod Deus*, cit., p. 94, n. 1.

Il *Quod Deus* è un trattato emblematico della modalità filoniana di procedere nel pensiero su Dio: dal commento di un passo biblico, nel quale alla divinità sono attribuite proprietà umane e che sgorga dalla peculiare cultura giudaica, Filone, attraverso un processo di allegoresi spiritualizzante, trasforma il significato del testo piegandolo al principio filosofico, eminentemente greco, di una impossibilità che a Dio ineriscano tali proprietà. A conclusione della sua analisi di questo trattato, Maas osserva che «occasionalmente giunge ad espressione in Filone il punto di vista biblico e storico-salvifico della immutabilità della fedeltà di Dio [...] ma l'orizzonte dominante è e rimane quello filosofico»<sup>48</sup>.

Dall'antiantropomorfismo applicato al contenuto biblico, passando per la negazione del corpo, l'autore giunge dunque al nucleo centrale della sua teologia filosofica: la trascendenza del Dio ἀκατάληπτος, rivelata, secondo l'autore, nel nome che egli riferisce nell'episodio biblico del rovetto ardente.

### 3. «Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν». La trascendenza assoluta come criterio ontologico

La teofania del rovetto ardente rappresenta un passo delle Scritture non solo decisivo per la teologia filoniana e rivelativo delle sue dipendenze dall'ontologia medioplatonica, ma anche centrale per la tradizione cristiana nella sua aurorale inculturazione greca. Alla domanda di Mosè, inviato a liberare il popolo d'Israele dalla schiavitù egiziana, circa il nome del mandatario, Dio risponde in maniera enigmatica dicendo di sé, nella traduzione della *Septuaginta*: «ἐγώ εἰμι ὁ ὢν» (*Ex.* 3,14). A partire dalla peculiare traduzione greca di questo versetto e dal lessico che lo costituisce, si innesta con Filone e con molti suoi importanti lettori tardo antichi, un'interpretazione marcatamente platonica del monoteismo giudaico. Ciò che viene posto in gioco in queste poche parole è l'identità propria del divino, ossia del Principio primo.

Filone ne commenta il contenuto nel *De vita Mosis*, opera biografica dai più considerata apologetica<sup>49</sup>. In essa l'autore ricomponi i fatti salienti della vita di Mosè, presentandolo come βασιλεὺς φιλόσοφος alla maniera platonica<sup>50</sup>. Al massimo profeta d'Israele, Filone attribuisce la qualità peculiare di

<sup>48</sup> W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes, zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Schönning, Wien 1974, p. 120, trad. it. mia.

<sup>49</sup> Cfr. M. BARETTA, *Ipotesi sul pubblico del De vita Mosis di Filone alessandrino*, «Adamantius», 24, 2018, pp. 238-244.

<sup>50</sup> Cfr. PHIL. ALEX., *Mos.* II, 2-3 (citazione quasi letterale di PLAT., *Resp.* V, 473 d).

θεολόγος: egli è colui che per eccellenza può parlare di Dio. L'epiteto θεολόγος compare infatti nell'Alessandrino solo due volte, entrambe riferite a Mosè<sup>51</sup>: segno che l'autore considera privilegiata questa figura nel suo rapporto con Dio. Tale rapporto è tuttavia innervato e trasformato dalla modalità greca e medioplatonica di approccio al divino, eminentemente noetica ed ascetica. Proprio in quanto il rapporto con Dio si declina attraverso la dimensione dell'intelligibile, il servizio supremo a Dio risiede nella θεολογία, ossia nel dire la verità sul divino. Attraverso l'esercizio della σοφία Mosè guadagna la corretta conoscenza attorno al divino, che egli manifesta nelle Scritture: queste ultime, agli occhi di Filone, diventano così una lunga dottrina *de Deo* del filosofo Mosè<sup>52</sup>.

L'esegesi filoniana del nome divino di Ex. 3,14 va dunque letta su questo sfondo, secondo il quale Mosè, destinatario di quella teofania e autore della sua esposizione nelle Scritture, è il filosofo mediatore di una dottrina. Compito dell'allegoresi sarà quello di disvelare il portato veritativo di tale dottrina, accedendo a quel "retro-testo" delle Scritture che Filone crede esserne l'autentico significato.

L'ermeneutica filoniana della risposta divina si presenta come un'argomentazione logicamente strutturata su più livelli e su più passaggi di contenuto:

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. Ἐὰν δ' ἀσθενέστεροι τὰς φύσεις ὄντες ἐπιζητῶσι πρόσρησιν, δῆλωσον αὐτοῖς μὴ μόνον τοῦθ' ὅτι θεός εἰμι, ἀλλ' ὅτι καὶ τριῶν τῶν ἐπωνύμων ἀνδρῶν ἀρετῆς, θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ, ὃν ὁ μὲν τῆς διδασκαλίας, ὁ δὲ τῆς φυσικῆς, ὁ δὲ τῆς ἀσκητικῆς σοφίας κανὼν ἐστίν».

Ed Egli rispose: "Innanzitutto, di loro che io sono Colui che è, perché, apprendendo la differenza tra essere e non essere, imparino che non mi si addice alcun nome proprio, ma soltanto l'essere mi spetta. Se però, per la loro naturale debolezza, ti chiedono un appellativo, rivela loro non solo che sono Dio, ma anche che sono il Dio dei tre uomini i cui nomi indicano ciascuno una virtù, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe, dei quali uno è modello della sapienza che si

<sup>51</sup> PHIL. ALEX., *Mos.* II, 115; *Praem.* 53.

<sup>52</sup> Nel commentare le Scritture, Filone usa costantemente l'espressione «Mosè dice», considerandole «dottrina mosaica»: cfr., a titolo esemplificativo, PHIL. ALEX., *Opif.*, 13, 25, dove Filone usa l'espressione «τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν».

insegna, l'altro di quella naturale, il terzo di quella che s'apprende con l'azione<sup>53</sup>.

Addentrandonci dunque sul versante dell'identità divina, ma sempre mantenendo come criterio orientante quello del rapporto uomo-Dio, passiamo a esaminare quanto Filone fa emergere da *Ex.* 3,14. Il versetto della *Septuaginta* presenta una ripetizione del verbo "essere": come copula in prima persona e come participio con valore sostantivato. Questa scelta grammaticale dei traduttori alessandrini fu gravida di implicite filosofici<sup>54</sup>: la scelta di tradurre il secondo verbo ebraico con un participio sostantivato, ὄν, possibilità peculiare del greco<sup>55</sup>, dirotta infatti il significato su un ambito semantico e lessicale dalle forti reminiscenze platoniche.

Infatti l'identità di Dio, comunicata attraverso la sua risposta, nel commento filoniano viene identificata implicitamente col concetto di τὸ ὄν elaborato dalla tradizione platonica, a partire dalla sua originaria sostantivazione guadagnata dalla speculazione parmenidea, fino al concetto di οὐσία ὄντως οὐσα del *Fedro*<sup>56</sup>. Ed è a questa tradizione, eminentemente greca anche nelle possibilità linguistiche e decisamente non ebraica, che risalgono le esplicitazioni successive nel commento di Filone.

Per conoscere un Dio che è «ὁ ὄν», infatti, è necessario, secondo l'Alessandrino, apprendere preliminarmente la «διαφορὰ ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος», ossia la differenza ontologica fondamentale: differenza esplicitata dalle "vie" indicate da Parmenide nel *Περὶ φύσεως* e stigmatizzata da Platone nell'opposizione tra ὄντως ὄν e γιγνόμενον come appare nel *Timeo*<sup>57</sup>. Appresa la distinzione tra *Essere* ed enti mutevoli e corporei, ovvero tra «ciò che è veramente» e l'«apparente», allora diviene chiaro, ad una *forma mentis* medioplatonica, che Dio coincide con l'*Essere* assoluto e che soltanto alla divinità può essere riferita propriamente l'attribuzione dell'εἶναι, platonicamente inteso. Plutarco esprimerà il medesimo concetto attraverso il saluto dell'*E apud Delphos*: «solo Dio esiste veramente, dunque solo alla divinità è propriamente riferibile l'esistenza, il "tu sei", definizione vera

<sup>53</sup> PHIL. ALEX., *Mos.* I, 74-76, trad. it. FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, cit., p. 55.

<sup>54</sup> Per l'esame del contenuto ebraico del versetto cfr. l'ampio studio raccolto in P. VIGNAUX (ed.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Institut des études augustiniennes, Paris 1978; un'analisi originale dell'ampia semantica del versetto in esame è quella di 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.

<sup>55</sup> Cfr. B. CASSIN, s.v. *Esti, einai*, in Ead. (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004, pp. 418-429.

<sup>56</sup> Cfr. PLAT., *Phaedr.*, 247 c 7.

<sup>57</sup> Cfr. PLAT., *Tim.*, 27 d-28 a.



(ἀληθῆ), non ingannevole, la sola che possa essere attribuita a dio soltanto (μόνην μόνω)»<sup>58</sup>.

La formulazione dell'identità divina che Filone sviluppa sulla base della differenza ontologica tra *Essere* ed enti comporta inoltre una fondamentale conseguenza, ossia il riconoscimento necessario della nullità dell'uomo, la cui esistenza creaturale, nel confronto con la divinità, si assesta nella dimensione dell'apparenza, in quanto appartenente all'ordine della γένεσις<sup>59</sup> e del non essere. Si riafferma ancora una volta, dunque, la fondamentale distanza tra uomo e Dio che indirizza l'opera esegetica dell'Alessandrino. Tuttavia questo aspetto rimane secondario nel commento specifico del *De vita Mosis*, mentre viene chiarificato in altri testi del *corpus* filoniano collegati ad *Ex. 3,14*<sup>60</sup>.

L'espressione con la quale Dio si designa è inoltre presentata come un contenuto conoscitivo attinente alla sfera noetica piuttosto che a quella personale-relazionale: alla richiesta di Mosè di fornirgli un ὄνομα, l'interlocutore divino risponde fornendo un μάθημα che è una definizione. Per descrivere il rapporto tra uomo e rivelazione divina, infatti, Filone utilizza i verbi μανθάνειν e πυνθάνεσθαι<sup>61</sup>, attinenti alla sfera dell'apprendimento. La teofania del roveto ardente viene dunque progressivamente concettualizzata e decifrata quale rivelazione di un contenuto di conoscenza intellettuale: ad essa infatti viene assegnata una finalità didattica<sup>62</sup>. Anche questa tendenza è in linea con il medioplatonismo: per Numenio massimo oggetto di conoscenza intellettuale (μάθημα) è propriamente τὸ ὄν<sup>63</sup>, concetto che per Filone coincide col divino.

Viene inoltre sottolineato chiaramente l'elemento dell'innominabilità di Dio: coincidendo con l'*Essere* e non avendo pertanto limitazioni o designazioni, non ha nemmeno bisogno di un ὄνομα. Quello che Dio rivela a Mosè, secondo Filone, non è il suo nome proprio e la teofania del roveto ardente corrisponde, nella sua lettura, ad una negazione o alla rivelazione di un'impossibilità che attraversa anche il linguaggio. Secondo alcuni studiosi l'assenza del nome nel commento di Filone va attribuita alla sua mancata conoscenza dell'ebraico, che non gli permise di cogliere in *Ex. 3,14*

<sup>58</sup> Cfr. PLUT., *E ap. Delph.*, 392 a, trad. it. mia.

<sup>59</sup> Sul concetto di γένεσις in Filone, nei suoi risvolti cosmologici ma anche etici, cfr. C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria Views of the Physical World*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

<sup>60</sup> Cfr. in particolare PHIL. ALEX., *Det.*, 160.

<sup>61</sup> Cfr. PHIL. ALEX., *Mos. I*, 74-75: μανθάνειν qui è usato per descrivere la modalità di rapporto alla rivelazione divina da parte dei figli di Israele ai quali essa è indirizzata; πυνθάνεσθαι invece è usato per descrivere la curiosità, connotata in senso intellettuale, degli Israeliti verso l'identità del Dio liberatore prima della sua rivelazione a Mosè.

<sup>62</sup> Ibidem: ἵνα προαναδιδαχθῶσιν, ὡς...

<sup>63</sup> Cfr. NUMEN., *De bono*, fr. 2 Des Places.

un'esplicitazione del Tetragramma sacro<sup>64</sup>, scomparso nella traduzione della *Septuaginta* che l'autore aveva come riferimento.

In molti passi Filone attribuisce al divino i caratteri dell'ineffabilità, richiamando così quella tradizione che, sul solco del *Timeo* platonico, si attesta in età imperiale e ribadisce l'impossibilità, «trovato l'artefice del cosmo, di poterne parlare a tutti (εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν)»<sup>65</sup>. L'espressione ἄρρητος riferita a Dio è riconducibile alla terminologia medioplatonica e si ritrova nella letteratura ellenistica e negli scritti ermetici<sup>66</sup>: essa mostra un'accentuazione dei caratteri di trascendenza del Principio primo, espressi attraverso una terminologia negativa. È invece sottolineatura peculiare di Filone l'inesprimibilità relativa al nome di Dio, indicata attraverso i termini ἀνωνόμαστος, ἀκατονόμαστος<sup>67</sup>. Essa decreta, al culmine della rivelazione del Dio biblico, un'ulteriore, blinda, inaccessibilità.

Tuttavia, alla grandiosa definizione dalle assonanze platoniche di *Ex.* 3,14, esprime il più alto portato dell'ontologia greca, il Dio biblico associa un'altra designazione di sé, presente nei versetti successivi. Egli si pronuncia a Mosè anche come «ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ»: come il Dio dei Padri d'Israele, un Dio legato agli uomini. Anche in questo caso, però, prevale in Filone la tendenza antiantropomorfa e si accentua la distanza tra uomo e Dio. Il secondo nome, rispetto al μάθημα fondamentale rappresentato dal primo, viene letto da Filone infatti come un appellativo (πρόσρησιν) di secondo livello, fornito a causa della debolezza umana. Come nel commento del *Quod Deus*, Filone attribuisce al testo biblico una finalità didattica e presuppone diversi gradi di conoscenza, culminanti nel riconoscimento dell'assoluta alterità di Dio.

Nell'interpretazione dell'Alessandrino il legame di Dio con Abramo, Isacco e Giacobbe non consiste nella sua relazione storica e personale con essi, bensì è dovuto al fatto che i tre Patriarchi rappresentano ciascuno un ἑπωνύμιος ἀρετῆς. Il loro nome li designa non in quanto portatore della loro realtà personale – secondo la concezione biblica del nome – ma in quanto esso richiama un significato legato alle virtù, attinente alla sfera morale. Abramo, Isacco e Giacobbe, infatti, sono trasformati in modelli della saggezza (κανόνες σοφίας). L'uno della διδασκτῆ, l'altro della φυσική, ed il terzo della ἀσκητική

<sup>64</sup> Cfr. E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in P. VIGNAUX (ed.), *Dieu et l'Être*, cit., pp. 47-55, qui p. 50.

<sup>65</sup> PLAT., *Tim.*, 28 c.

<sup>66</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, ed. it. a cura di C. Prandi, EDB, Bologna 1975, p. 390.

<sup>67</sup> Cfr. PHIL. ALEX., *Somn.* I, 67. Sul tema dell'innominabilità di Dio in Filone, cfr. F. CALABI, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden 2008, pp. 39-51.

σοφία, ossia delle tre vie che portano l'anima al bene tipiche della pedagogia greca<sup>68</sup>.

L'accento della relazione uomo-Dio viene pertanto posto sullo sforzo di perfezionamento umano necessario a istituire tale relazione. Questo secondo appellativo di Dio, nell'esegesi filoniana, tenta di colmare il divario ontologico e conoscitivo con l'uomo, additando però un sistema intermedio, fondato sulle virtù morali, che descrivono lo sforzo di adeguamento dell'uomo a Dio. Ne risulta una modalità di accesso a Dio graduale e calibrata sulle attitudini e sul diverso livello del percorso conoscitivo-morale proprio di ciascun uomo. Il punto centrale del percorso di relazione tra uomo e Dio rimane in ogni caso la rinuncia e il distacco dal corpo e Dio nella sua essenza rimane impenetrabile anche dall'intelletto, inaccessibile nella sua totale trascendenza.

Questi ultimi elementi ritornano anche nei Padri cristiani dei primi quattro secoli<sup>69</sup>: ritroviamo una ripresa del concetto parmenideo-platonico di *Essere* associato a Dio in vari passi clementini e origeniani<sup>70</sup>. Le assonanze tra platonismo e tradizione ebraico-cristiana vengono sottolineate, con intento apologetico, da Eusebio nel libro XI della *Praeparatio evangelica*, nel quale traccia una linea di continuità attorno al divino come ὁ ὢν che conduce da Mosè a Platone e quindi a Plutarco e Numenio. Gregorio di Nissa arriva a trasformare la scena del rovelto ardente in una scena iniziatica nella quale Dio rivela a Mosè la διδασκαλία fondamentale sull'*Essere*<sup>71</sup>. L'identificazione operata da Filone tra il Dio biblico è l'*Essere* platonico avrà dunque particolare fortuna: in essa si saldano tradizione cristiana e tradizione platonica a formare quella che É. Gilson ha suggellato come «la métaphysique de l'Exode»<sup>72</sup>.

## Conclusione

Pensatore del suo tempo, Filone rivela un'identità culturale, religiosa e di pensiero peculiarmente diasporica. Membro della comunità ebraica di Alessandria d'Egitto, crocevia culturale della tarda antichità, immerso nella κοινή ellenistica agli albori del cristianesimo, fu mediatore tra la tradizione giudaica e la lingua e la cultura greche. L'influsso della filosofia e, in

<sup>68</sup> Cfr. PLAT., *Men.*, 70; ARISTOT., *Eth. Nic.* I 9, 1099 b; X 9, 1179 b.

<sup>69</sup> Per una disamina specifica dell'influenza di Filone nei Padri cristiani cfr. D. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, cit.

<sup>70</sup> Cfr. CLEM. ALEX., *Paed.* I 8, 71, 1-2; ORIG., *De Principiis* I 3, 6-8.

<sup>71</sup> GREG. NYSS., *De vita Mosis* II, 23.

<sup>72</sup> É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, ed. it. a cura di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1964, p. 79, n. 14: «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».

particolare, della tradizione platonica emerge chiaramente dal complesso processo esegetico attuato dall'autore nel suo *Commentario allegorico alla Bibbia* e dal suo impianto ermeneutico, che pone su un piano di continuità filosofia e rivelazione.

L'analisi della teologia filoniana ha mostrato in particolare come egli, attraverso l'interpretazione del nome divino presente in *Ex. 3,14*, presenti il Dio biblico ebraico come ὁ ὢν, formula che suggella l'incontro tra ontologia platonica e teologia biblica. Tale operazione fu possibile, come visto, a partire dall'orizzonte ermeneutico greco nel quale operava Filone e dal testo biblico che egli commentava, la *Septuaginta*, una versione delle Scritture ebraiche già caratterizzata da slittamenti semantici ellenizzanti.

Su questo solco Filone procede accentuando il carattere di trascendenza del divino, che diventa innominabile e incomprensibile nella sua essenza. L'inaccessibilità di Dio annulla l'uomo e costringe ad organizzare la relazione tra i due su una serie di livelli progressivi e intermedi. Ecco dunque che l'Alessandrino interpreta i passi biblici nei quali Dio si avvicina all'uomo o ne assume comportamenti simili quali strumenti pedagogici atti a quanti percorrono il cammino di ascesi etica e intellettuale. Il dispositivo allegorico permette così di sfuggire alla letteralità del testo e di accedere ad un "retro-testo" che ne detiene il significato autentico e che obbedisce alle verità metafisiche guadagnate con il ragionamento filosofico. L'immutabilità di Dio e il principio che «Dio non è un uomo» sono tra i principali criteri orientanti. Un discrimine fondamentale in tale sistema di concetti è rappresentato dal corpo, fonte di ignoranza intellettuale e mutevolezza morale: esso rappresenta il primo vincolo di cui il saggio deve liberarsi per raggiungere Dio, il quale è assolutamente incorporeo.

Con Filone dunque prende avvio una visione del divino quale Principio primo incorporeo, immutabile, innominabile, incomprensibile e dunque assolutamente trascendente. Un Dio che entra nella filosofia e se ne lascia plasmare, tanto da distanziarsi, per certi versi, dalla sensibilità concreta della provenienza biblica. Filone fu il capostipite di una problematica e multiforme sintesi tra tradizione platonica ed esegesi biblica che avrà lungo seguito, tanto che tra i Padri si diffonderà il detto emblematico «o Platone filonizza o Filone platonizza»<sup>73</sup>.

Lo sforzo di conciliazione tra queste due anime del filosofo, *Iudaeus et Alexandrinus*, e tra i suoi due orizzonti di riferimento, *Bibbia* e dottrine medioplatoniche, rende la sua prassi filosofica una forma di eclettismo

<sup>73</sup> Di tale proverbio in uso tra i Padri greci dà notizia per primo Girolamo (Cfr. HIERON., *Ep. 3, 81*, trad. it. GIROLAMO, *Gli Uomini Illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, EDB, Bologna 1988, pp. 96-99).

del tutto in linea con le tendenze del suo tempo, ma insieme anche particolarmente originale, in quanto supera l'incontro tra dottrine di scuola e spinge la filosofia al confronto con una tradizione esterna e dalla natura rivelata. L'ecllettismo filosofico di Filone ha dunque una forma peculiarmente ermeneutica, perché è posto sul labile confine tra due mondi, quello greco e quello ebraico, teso «tra lo sforzo della conciliazione e la resistenza degli inconciliabili»<sup>74</sup>.

## Bibliografia

- F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden 2008
- M. ALEXANDRE, *La culture profane chez Philon*, in R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux (eds.), *Philon d'Alexandrie*, Éditions du CNRS, Paris 1967, pp. 105-130
- C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria Views of the Physical World*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011
- M. BARETTA, *Ipotesi sul pubblico del De vita Mosis di Filone alessandrino*, «Adamantius», 24, 2018, pp. 238-244
- M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015
- P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, ed. it. a cura di P. Guglielmotti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2001
- F. CALABI, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden 2008
- B. CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004
- R. CHIARADONNA, *La filosofia nell'età imperiale*, in Id. (ed.), *Storia della filosofia antica*, direzione di F. Trabattoni, M. Vegetti, IV, Carocci, Roma 2016, pp. 21-28
- M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Brugine, Padova 1985
- N.A. DAHL, A.F. SEGAL, *Philo and the Rabbis on the names of God*, «Journal for the Studies of Judaism», 9, 1978, pp. 1-28
- J. DANIELÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, ed. it. a cura di C. Prandi, EDB, Bologna 1975

<sup>74</sup> C. LÉVY, *Avant-propos*, cit., p. 8, trad. it. mia.

- J. DILLON, A. LONG (eds.), *The question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988
- J. DILLON, D. WINSTON, *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, Scholar Press, Chico 1983
- E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, ed. it. a cura di G. Lanata, La Nuova Italia, Firenze 1970
- P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin 2011
- P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982
- F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 70, 2015, pp. 321-37
- FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005
- FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999
- P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford University Press, Oxford 1972
- C.T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of The Greek Pentateuch*, Princeton University Press, Princeton 1943
- É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, ed. it. a cura di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1964
- GIROLAMO, *Gli Uomini Illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, EDB, Bologna 1988
- P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, ed. it. a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005
- M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011
- M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, ed. it. a cura di G. Forza, Paideia, Brescia 1981
- S. INOWLOCKI, B. DECHERNEUX (eds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Brepols, Turnhout 2011
- L. LAVAN, *The late-antique city: a bibliographic essay*, «Journal of Roman Archaeology», 14, 2001, pp. 9-26

- 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*, Pazzini, Villa Verrucchio 2004, pp. 295-312
- C. LÉVY (ed.), *Philon d’Alexandrie et le langage de la philosophie*, Brepols, Turnhout 1998
- W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes, zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Schöningh, Wien 1974
- A. MARCONE, *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, Carocci, Roma 2020
- A. MARCONE, *La Tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, «Studi Storici», 1, 45/2004, pp. 25–36
- M. NIEHOFF, *Philo’s Role as a Platonist in Alexandria*, «Études platoniciennes», 7, 2010, pp. 37-64
- PHILON D’ALEXANDRIE, *De gigantibus – Quod Deus sit immutabilis*, a cura di A. Mosès, Cerf, Paris 1963
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Vita e Pensiero, Milano 1983
- 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, Bompiani, Milano 2005, pp. XV-CLX
- D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 1999
- D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited*, «The Studia Philonica Annual», 5, 1993, pp. 112-140
- 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
- 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 University Press, Cambridge 2014, pp. 129-154
- G. STERLING, *Platonising Moses: Philo and Middle Platonism*, «The Studia Philonica Annual», 5, 1993, pp. 96-111
- P.W. VAN DER HORST, *Philo and the Problem of God’s Emotions*, «Etudes Platoniciennes», 7, 2010, pp. 173-180
- P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2011

P. VIGNAUX (ed.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*,  
Institut des études augustinienes, Paris 1978

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*,  
3.1, 4th ed., rev. E. Wellmann, O.R. Reisland, Leipzig 1909