



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

XXIV (2019)



Giuntina

Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo.
Homepage: www.aisg.it

Direttore / Editor

Mauro Perani: mauro.perani@unibo.it

Segreteria di redazione / Editorial Office

Enrica Sagradini: enrica.sagradini@unibo.it

Impaginazione / Editing

Francesco Malaguti: francesco.malaguti@alumni.unitn.it

Antonio Massimo Augenti: antonio.augenti@studio.unibo.it

Revision of English Summaries

Ilana Wartenberg: ilana.wartenberg@gmail.com

Justine Isserles: jisserles26@gmail.com

Sede di redazione

Dipartimento di Beni Culturali - Università di Bologna, sede di
Ravenna, via degli Ariani 1, I-48121 Ravenna (RA)

Gli articoli sono sottoposti a peer review tramite blind refereeing.
I libri per recensione vanno inviati alla redazione.

Volume XXIV (2019)

INDICE

- 3 *In memoriam* di Luisella Mortara Ottolenghi
- 13 **NUOVI CONTRIBUTI E RICERCHE SULLA STORIA E LA CULTURA DELL'EBRASIMO**
- 15 L. DE LUCA, *Tracce politeistiche nel De Opificio Mundi di Filone di Alessandria: presenza di Dio nella Natura e forme divine secondarie.*
- 25 P. COLLINI, *Radicalismo gesuano e radicalismo rabbinico: convergenze fra ideologia e storia.*
- 39 I. MAURIZIO, *I frammenti della Genesi nella seconda colonna esaplare di Origene: analisi linguistica e fonetica.*
- 51 M. MARRAZZA, *La lebbra.*
- 69 M. ROMANI, *Non havemo confirmazione alchuna né la povessemo far se non cum Caricho de l'anima nostra. Concessioni e divieti a fenerare come aporie. Il caso di Mantova nel XV secolo.*
- 77 M. BEVILACQUA KRASNER, *Da Bologna a Padova: "nomadismo" ebraico di prestatori tra Tre e Quattrocento.*
- 91 L. MAFFI - M. ROMANI, *Banche private in Italia nel XIX secolo. Il network "ebraico" dei Parodi di Genova.*
- 101 C. CAMARDA, *Il Sefer or ha-šekel di Avraham Abulafia e i commenti aggiunti nel MS 12 della Biblioteca Fardelliana di Trapani.*
- 117 M. MASCOLO, *Stele giudaiche irreperibili, edite e inedite, di Bari, Venosa e Taranto dal fondo fotografico "Nikolaus Müller" - Humboldt Universität zu Berlin.*
- 151 M. BEN ZEEV, *Jewish Identities in Ancient Times: the Case of Artapanus.*
- 161 I. BRIATA, *"¿Cuál madre a hijo comió?" La storia di Maria di Eleazar nelle fonti spagnole e giudeo-spagnole.*
- 173 M. PERANI - A. FRISONI, *Il registro e gli statuti della Hevrat Gemilut Ḥasadim di Finale Emilia (1615-1750) con cenni di storia e bibliografia sulla carità nell'ebraismo.*
- 213 A. SCANDALIATO, *I prodromi delle confraternite ebraiche di età moderna: Šedaqah, assistenza e apparati comunitari per l'aiuto ai poveri nella Sicilia medievale.*
- 227 D. BIAGINI, *Nuovi registri della confraternita ebraica femminile So'ed Ḥolim di Modena.*
- 239 E. LOLLI, *«A good wife is a great blessing». Female portraits through the Lugo di Romagna jewish community's register of the dead (1658-1825).*

- 247 A. SPAGNUOLO, *I cimiteri ebraici di Ferrara attraverso i Pinqasim comunitari (secc. XVI-XIX). Il registro dei verbali della Comunità del 1630-1673.*
- 259 M. CADELO, *La Pia Società femminile di Torino "Nina Sacerdote Fubini" tra Otto e Novecento.*
- 271 M. PERANI, *Una critica cabbalistica del XIII secolo a Maimonide traviato da «quel diavolo d'un greco». Gikatilla e la lettera sulla Santità.*
- 293 E. ABATE, *Postscriptum: dieta e preghiera per favorire il ḥibbur.*
- 307 S. CAMPANINI, *Epistola sacra seu de sacro concubitu. La traduzione dell'Ḥggeret ha-qodes di Jacques Gaffarel.*
- 319 J. BAUMGARTEN, *Traduire et imprimer l'Ḥggeret ha-kodesh en yiddish (Fürth, 1692).*
- 329 L. GRAZIANI SECCHIERI, *Strategie matrimoniali delle tre anime ebraiche della Ferrara cinquecentesca fra isolamento, inclusione e fusione delle nazioni.*
- 349 M. DAVIDE, *Scelte condivise e differenti percorsi delle diverse anime di una minoranza nella Terraferma veneziana (XIV-XVI secolo).*
- 363 R. SCURO, *Dentro e fuori il ghetto: relazioni professionali e familiari degli ebrei veneziani alla metà del Cinquecento.*
- 379 E. TRANIELLO, *Una piccola città e il suo banco: il caso di Rovigo fra continuità e cesure.*
- 393 G. CORAZZOL, *Sulla tradizione testuale della traduzione calco in latino del Sefer ha-šorašim di Dawid Qimḥi prodotta nel circolo di Egidio da Viterbo.*
- 401 F.V. DIANA, *La fine del Despotato bizantino di Morea secondo la cronaca ebraica di Eliyyahu Capsali.*
- 411 G. TAMANI, *Le xilografie di Francesco Grisellini per la Bibbia ebraica stampata a Venezia nel 1739-41.*
- 425 N. BONOMI BRAVERMAN, *La popolazione ebraica nella Toscana meridionale nel Cinquecento: immigrazione e stanziamenti.*
- 441 G. FRULLA, *L'esodo in scena: il Mosè in Egitto di Rossini e le tradizioni bibliche ed extrabibliche.*
- 453 E. CARANDINA, *"Canta i giardini che non sai". La Venezia di Dan Pagis.*
- 463 T. CARLINO, *Di margini letterari ed epifanie spaziali in Jacqueline Shohet Kahanoff ed Edmond Jabès.*
- 473 R. ESPOSITO, *Real and Imaginary Yiddishland. A Journey Along the Borders of a Borderless Nation.*
- 485 A. LISSA, *Dove è meglio? Un approccio scettico alla tradizione ebraica e all'utopia sionista in Un ospite per la notte di Sh. Y. Agnon.*
- 505 D. MICCOLI, *Il grande mare: letteratura e immaginari ebraici nel Mediterraneo.*
- 513 C.C. SCORDARI, *Socio-political readings of the return to Sinai: in dialogue with David Hartman and Joseph Soloveitchik.*
- 525 S. PERFETTI, *The sacrifice of meaning: Leonard Cohen's retellings of Abraham's trial.*
- 535 N. FAUSTIN, *Il sacrificio biblico: uno sguardo antropologico.*
- 547 F. MALAGUTI, *Sul ruolo della qabbalah e della filosofia ebraica nelle opere di Giordano Bruno.*
- 571 C. MARTONE, *Un Midraš su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della Biblioteca Vaticana.*
- 577 S. SADIK, *Les voies menant aux mystères chrétiens dans le Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa Maria.*
- 587 S. EMANUEL, *The European Genizah: its character and the history of its study.*
- 625 M. STEFANI, *Marsilio Ficino e la demonologia ebraica. Su due marginalia nel codice Vallicellianus F 20.*
- 631 L. TROIANI, *Gli Atti degli Apostoli: aspetti dell'ebraismo greco-romano.*
- 639 **CORRIGENDUM** di J. Isserles
- 641 **RECENSIONI**

TRACCE POLITEISTICHE NEL *DE OPIFICIO MUNDI* DI FILONE DI ALESSANDRIA:
PRESENZA DI DIO NELLA NATURA E FORME DIVINE SECONDARIE*

Filone di Alessandria (c. 15a.e.v. - c. 50 e.v.), esegeta e filosofo ebreo della fine dell'età ellenistica, nella sua ampia e variegata produzione di opere – se ne contano in tutto trentasei – mostra l'incontro di culture distinte, tipico del *melting-pot* alessandrino di quegli anni.¹ In particolare le sue opere devono essere contestualizzate all'interno del così detto “pensiero giudaico-ellenistico” che, a partire dal III sec. a.e.v., si sviluppò prevalentemente nell'area di Alessandria.² Filone, come Aristobulo prima di lui (II-I sec. a.e.v.), interpreta la Torah alla luce della filosofia greca secondo il metodo allegorico che, fino ad allora, era usato soprattutto in am-

bito stoico.³ Filone si distingue dagli altri autori ebrei di lingua greca, oltre che per l'elevato numero di opere rimaste – fatto che rappresenta un caso eccezionale: si pensi che di Aristobulo abbiamo solo cinque frammenti –, per l'aver operato una sintesi senza precedenti tra pensiero ebraico e tradizione platonica.⁴ Una così forte contaminazione della cultura greca, visibile su più piani – storico, filosofico, letterario e religioso – sembra essere una delle cause del percorso tortuoso della ricezione delle opere filoniane in ambito ebraico. Sarà, infatti, solo a partire dal Rinascimento, soprattutto con Azariah de' Rossi (XVI sec.), che le opere di Filone iniziarono

* Ringrazio il Prof. M. Perani, tutti gli organizzatori del convegno AISG 2018 e tutti coloro che durante il dibattito hanno contribuito alle riflessioni sviluppate in questo articolo. Le traduzioni, ove non segnalato altrimenti, sono mie.

¹ Per l'Alessandria di età ellenistica, cfr. P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 3-92, mentre per la vita di Filone e il suo pensiero cfr. F. CALABI, *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma 2013, il recente M.R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven - London 2018, e A. KAMESAR, *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge University Press, New York 2009. Per un orientamento generale sull'ampia letteratura su Filone cfr. D.T. RUNIA, *Philon d'Alexandrie*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5, CNRS éditions, Paris 2012, pp. 362-390. Cfr. R. RADICE - D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria: an annotated bibliography 1937-1986*, Brill, Leiden 1988 e D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987-1996*, Brill, Leiden 2000. Utili aggiornamenti bibliografici si trovano alla fine dei numeri della rivista *Studia Philonica* edita da D.T. Runia e G.E. Sterling.

² F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 5-14. Cfr. C. KRAUS REGGIANI, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Mimesis, Milano - Udine 2008, pp. 19-21.

³ Per l'uso dell'allegoria in Aristobulo, cfr. R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il “De mundo”* attribuito ad Aristotele, Vita e pensiero, Milano 1995, spec. pp. 22-26. In particolare, per una retrospettiva del rapporto di Filone con Aristobulo: P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 5, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 47-58. Cfr. N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos: Untersuchungen zu seinem Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Akademie Verlag, Berlin 1964, pp. 58-86; 141-148. Su Aristobulo e il contesto alessandrino, si veda anche il recente A.M. MÜLKE, *Aristobulos in Alexandria. Jüdische Bibelexegese zwischen Griechen und Ägyptern unter Ptolemaios VI. Philometor*, De Gruyter, Berlin 2018.

⁴ Per i frammenti di Aristobulo: N. WALTER, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeeas*, in W.G. KÜMMEL (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, vol. 3.2, G. Mohn, Gütersloh 1975, pp. 257-299; Radice, *La filosofia di Aristobulo*, cit., pp. 183-221, dove i frammenti di Aristobulo, in base alle testimonianze di Clemente ed Eusebio, sono suddivisi in numero di cinque e non di tre come nell'edizione di Denis: cfr. A.M. DENIS, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, in ID. - M. DE JONGE (curr.), *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, vol. 3, Brill, Leiden 1970, pp. 217-228.

ad essere rivalutate.⁵ Negli anni successivi alla sua morte, Filone non godette affatto di buona fama presso gli ebrei (ad eccezione di Giuseppe Flavio) e finì per essere oscurato e dimenticato fino al XVI secolo.⁶ Una tale diffidenza da parte dei rabbini è dovuta, in primo luogo, al suo essere stato ripreso ampiamente dagli autori ecclesiastici che, forzando e interpretando in chiave cristiana il contenuto delle sue opere, lo ribattezzarono *Philo Christianus*, e in alcune *Catene* bizantine sarà addirittura ricordato come Φίλων ἐπίσκοπος (Filone vescovo).⁷ Oltre a questo fattore, però, una tale diffidenza potrebbe

essere stata scatenata proprio dal forte influsso che la cultura greco-romana esercitò sulle sue opere non solo da un punto di vista filosofico ma anche, religioso. In più di un'occasione, infatti, Filone sembra allontanarsi dalla tradizione monoteistica e scivolare nel politeismo.⁸

Il *De opificio mundi*, il cui titolo originale, secondo il codice *Vindob. theol. gr.* 29, è Περὶ τῆς κατὰ Μωυσῆα κοσμοποιίας (“Sulla creazione del mondo secondo Mosè”), è un'opera cosmologica in cui viene affrontato il tema della generazione del cosmo.⁹ Sullo sfondo del *De opificio* c'è il *Genesi* (in particolare *Gen* 1,1-2,3),

⁵ D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura di R. Radice, Vita e pensiero, Milano 1999, p. 32 (tit. orig.: *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Fortress Press, Assen 1993). Cfr. G. VELTRI, *The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azaria de' Rossi's Critique of Philo Alexandrinus*, «*Jewish Studies Quarterly*» 2 (1995), pp. 372-393; Id., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Jewish Thought and Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden 2008, pp. 73-96; J. WEINBERG, *La quête de Philon dans l'historiographie juive du XVI^e siècle*, in B. DECHARNEUX - S. INOWLOCKI (éd.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 403-432.

⁶ RUNIA, *Filone*, cit., p. 18. Cfr. G. STERLING, “A Man of the Highest Repute”: Did Josephus Know the Writings of Philo?, «*The Studia Philonica Annual*» 25 (2013), pp. 101-113.

⁷ RUNIA, *Filone*, cit., pp. 11; 29. Cfr. Id., *Philonian Nomenclature*, in Id., *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, «*Vigiliae Christianae*» 32 (1995), pp. 46-47.

⁸ Per il rapporto di Filone con la tradizione politeistica v., in particolar modo, M.R. NIEHOFF, *Philo's Views on Paganism*, in G.N. STANTON - G.G. STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 135-158; EAD., *Philo of Alexandria*, cit., pp. 93-108; R. RADICE, *Philo's theology and theory of creation*, in KAMESAR, *Cambridge Companion*, cit., pp. 124-145; H.A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge 1948, pp. 27-54; 173-179. Cfr. J. ASSMANN, *Monotheism and polytheism*, in S.I. JOHNSTON (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Harvard University Press, Cambridge 2004, pp. 17-31; J.J. COLLINS, *Natural theology and bibli-*

cal tradition: the case of Hellenistic Judaism, «*The Catholic Biblical Quarterly*» 60 (1998), pp. 1-15; A. MOMIGLIANO, *Religion in Athens, Rome, and Jerusalem in the First Century B.C.*, in Id., *On Pagans, Jews, and Christians*, Wesleyan University, Middletown 1987, pp. 74-91 (prima in «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*» 14,3 (1984), pp. 873-892).

⁹ Per il *De opificio*, cfr. L. COHN - P. WENDLAND (curr.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, G. Reimer, Berlin 1962² [1896-1930], pp. 1-60. Cfr. L. COHN (cur.), *Philonis Alexandrini libellus De opificio mundi*, G. Olms, Hildesheim 1967 (ristampa di Breslau 1889, ossia della prima edizione a cura di Cohn, poi rivista con Wendland nel 1896). Per le maggiori traduzioni e commenti, cfr. R. ARNALDEZ, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, Editions du Cerf, Paris 1961; L. COHN - I. HEINEMANN - M. ADLER - W. THEILER, *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 1, De Gruyter, Berlin 1962², pp. 25-89; F.H. COLSON - G.H. WHITAKER, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge 1929-1962, pp. 6-137; G. REALE - R. RADICE, *La filosofia mosaica*, tr. it. C. Kraus Reggiani, Rusconi, Milano 1987, pp. 35-94; 231-533; IDD., *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, tr. it. C. Kraus Reggiani, Bombiani, Milano 2005, pp. 1-94; D.T. RUNIA, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, Brill, Leiden 2001. In particolare, per il titolo dell'opera, cfr. M. ALEXANDRE, *Du grec au latin: Les titres des oeuvres de Philon d'Alexandrie*, in J. FREDOUILLE - M. GOULET-CAZÉ - P. HOFFMANN - P. PETITMENGIN (éd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques: actes du colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1997, pp. 255-286; RUNIA, *On the Creation*, cit., pp. 96-97. Per l'uso filoniano della parola κοσμοποιία, che troviamo anche nel titolo si veda, inoltre, il mio arti-

che Filone interpreta probabilmente sulla base della traduzione greca dei *Settanta*.¹⁰ Insieme alla tradizione stoica, inoltre, troviamo il *Timeo*, che, così come accade per il *Genesi*, viene interpretato passo dopo passo.¹¹ Nonostante il debito filoniano verso il *Genesi* e il *Timeo*, Filone, però, elabora una propria originale κοσμοποιία: nel giorno uno della creazione, a suo avviso, Dio, che si trova all'apice dell'universo, ha forgiato il κόσμος νοητός (mondo intellegibile), in cui sono contenute le idee, mentre negli altri sei giorni ha compiuto il κόσμος αἰσθητός (mondo sensibile), che altro non è se non una copia del modello noetico. Il mondo intellegibile è il λόγος e coincide con la "mente" divina (*Opif.* 20). Al suo interno, anticipando un tema che avrà seguito nel Medio-platonismo, risiedono le idee come pensieri divini.¹² Nell'universo filoniano, dunque, la realtà è polarizzata in due dimensioni: da una parte troviamo Dio, creatore di ogni cosa, che accoglie in sé il mondo intellegibile (da lui stesso creato); dall'altra, troviamo il mondo sensibile che è ri-

prodotto a partire dal modello noetico e che ha i caratteri di ciò che è soggetto al divenire.

Filone nei confronti del politeismo ha una posizione ambigua: se da un lato sembra rigettarlo con fermezza, dall'altra non nega l'esistenza degli dei e sembra riconoscere la presenza di forme divine secondarie e/o parallele al Creatore. Il *De opificio* si chiude con una manifestazione di ostilità verso i sostenitori di quella che in *Opif.* 171 Filone, usando un'espressione senza precedenti, chiama πολύθεος δόξα ("opinione politeistica").¹³ Filone li critica duramente poiché essi hanno trasferito dalla terra al cielo l'oclocrazia, il governo dell'ὄχλος (folla) che, secondo lui, rappresenta una forma degenerata di democrazia: se gli atei sono colpevoli di non credere in Dio, i politeisti sono colpevoli di sostenere un governo troppo affollato di divinità. Per Filone esiste un unico e solo sovrano dell'universo, che è Dio, e la sola forma possibile di governo è la monarchia divina.¹⁴ Nonostante questa posizione verso il politeismo, che in questi paragrafi

colo *Il lessico cosmo-poietico nel De opificio mundi: Filone Alessandrino e i "Presocratici"*, «Syntesis - Rivista online» 4,2 (2017), pp. 233-253 (spec. pp. 240-244). Infine per il manoscritto *Vindob. theol. gr.* 29, cfr. COHN - WENDLAND, *Philonis*, cit., pp. XXXV-XXXVII.

¹⁰ Per *Gen* 1,1-2,3 secondo la *Settanta* cfr., A. RAHLFS (cur.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta 70 interpretes*, vol. 1, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935, pp. 1-3. Per la traduzione italiana, si veda quella a cura di E. Sgiaravello in P. LUCCA (cur.), *La Bibbia dei Settanta*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 112-117. Cfr. M. ALEXANDRE, *Le Commencement du livre Genèse I-V. La version greque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1998, pp. 23-27; 65-225; M. HARL, *La Bible d'Alexandrie LXX. La Genèse*, vol. 1, Cerf, Paris 1986, pp. 86-99; M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*, De Gruyter, Berlin 1994, pp. 25-55.

¹¹ Per il *Timeo* alla base del *De opificio*, cfr. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986, spec. pp. 384-388 (si vedano le pp. 480-485, per il rapporto di Filone con lo Stoicismo); R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e pensiero, Milano 1989, pp. 141-186. Cfr. M.R. NIEHOFF, *Did the Timaeus create a Textual Community?*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 27 (2007), pp. 161-191.

¹² RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, cit., pp. 41-46; 49-57; 485-497; 505-519; RADICE, *Platonismo e creazionismo*, cit., pp. 229-266 (cfr. pp. 267-275 per lo Stoicismo e il concetto di idea come pensiero divino; pp. 275-277 per il rapporto di Filone con il Medioplatonismo).

¹³ Oltre che nel *De opificio*, Filone parla di πολύθεος δόξα anche in altre opere e lo fa sempre in termini negativi: in *Her.* 169 afferma che il primo comandamento è ὁ ἐναντιούμενος τῇ πολυθέῳ δόξῃ (opposto all'opinione politeistica); in *Decal.* 65 è sottolineata la contrapposizione della πολύθεος δόξα alla ricerca della ἀλήθεια; in *Virt.* 214 Filone si augura che l'uomo non si lasci abbindolare dalle fantasie disoneste che l'opinione politeistica provoca; in *Praem.* 162 viene auspicata la punizione di coloro che sostengono la πολύθεος δόξα. Cfr. *QE* II 2. L'espressione πολύθεος δόξα, dopo Filone, non avrà grande fortuna e ritornerà solo in Didimo il Cieco (*Frag. in Psalm.* 259 Mühlenberg), in Cirillo Alessandrino (*Comm. in xii proph. min.* II 464 Pusey; *De adorat.*, 68 284 Migne) e in due bizantini del XIV sec. (Giovanni Ciparissioti e Filoteo Coccino). Cfr. NIEHOFF, *Philo of Alexandria*, cit., p. 98.

¹⁴ Per l'immagine del re in Filone, cfr. F. CALABI, *Il re in Filone di Alessandria*, in A. GASTALDI - J.F. PRADEAU (édd.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009, pp. 53-69; M.R.

conclusivi appare ferma e inequivocabile, nel corso dell'opera sono diversi i casi in cui il monoteismo filoniano sembra essere compromesso e, forse, è proprio per questa consapevolezza di poter sembrare "paganeggiante" che Filone, alla fine dell'opera, ribadisce con enfasi la sua fede nell'ebraismo. Se, con Sterling, Runia e Niehoff, dobbiamo considerare il lettore a cui questo scritto era destinato come un greco-romano dell'epoca, curioso di conoscere o approfondire la cultura giudaica, i riferimenti di Filone alla tradizione politeistica potrebbero essere funzionali a rendere gli assunti dell'ebraismo più comprensibili a tale lettore, che nelle parole filoniane poteva riconoscere concetti familiari come quello della teologia astrale.¹⁵

Nel *De opificio*, in particolare, possiamo distinguere due differenti modalità in cui Filone sembra allontanarsi dalla tradizione monoteistica:

1. *Le οὐσία σπερματικά*

In Filone possiamo riscontrare la tendenza a considerare il potere creativo di Dio come "comunicabile" a ciò che è stato creato. In un certo senso, però, tale potere diventa generativo (o riproduttivo) rispetto alla natura. La trasmissione della forza creativa di Dio ai generati è visibile nel concetto di οὐσία σπερματικά (sostanze seminali), che Filone elabora a partire dallo Stoicismo e probabilmente a partire da tradizioni ilozoistiche. In una certa misura, infatti, a

suo avviso, anche la natura ha un carattere divino, che è riscontrabile nell'autonomia "creativa" propria dei generati. Anche nella stessa *Settanta* viene sottolineato come gli enti non subiscano passivamente la creazione, ma abbiano una "reazione" al processo creativo, generando a propria volta. In *Gen* 1,12, per esempio, l'albero è descritto come ποιῶν καρπὸν ("che fa il frutto"): il ποιεῖν non è cifra del solo Dio ma descrive anche gli enti che, a propria volta, hanno un carattere produttivo. Nel *De opificio* Filone sottolinea come l'eternità delle specie sia garantita dalla riproduzione degli esseri animati e ciò è possibile, in particolare, grazie alla presenza nella natura delle οὐσία σπερματικά che sono gli ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς λόγοι (ragioni oscure ed invisibili) di tutte le cose (*Opif.* 42-44). Per Filone tali λόγοι diventano δῆλοι καὶ φανεροί grazie al procedere circolare dei momenti opportuni, che è messo in luce dal paragone della natura con un atleta che compie una lunga "corsa dolica" (δόλιχος) attorno al perimetro ellittico di uno stadio, ripetendo con continuità il proprio ciclo vitale.¹⁶ Le οὐσία σπερματικά garantiscono la perpetuità della natura, dal momento che ogni ente contiene in sé sia il principio che la fine: ἡ ἀρχὴ e il τέλος rappresentano i due fuochi dell'ellissi dello stadio attorno a cui la natura corre la sua corsa. Ogni seme contiene in sé in potenza la pianta, così come la pianta, anche dopo essere germogliata, continua a contenere in sé il seme come ricordo della propria origine. È molto forte l'influenza non solo di Aristotele, ma anche degli Stoici, al

NIEHOFF, *Accommodating the political: Philo's King metaphor*, in M. WITTE - S. BEHNKE (eds.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, De Gruyter, Berlin 2015, pp. 331-344; G. SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 35-77. Per il culto del sovrano in età ellenistica cfr. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Paideia, Brescia 1986, pp. 167-172 (tit. orig.: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972).

¹⁵ Per il dibattito tra gli studiosi a proposito e, in particolare, per l'ipotesi di un pubblico greco-romano per le opere di Filone, si veda NIEHOFF, *Philo*, cit., pp. 93-170; EAD., *Jewish Exegesis and Homeric*

Scholarship in Alexandria, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 169-187; RUNIA, *On the Creation*, cit., pp. 1-4; G.E. STERLING, *Philo's School. The Social Setting of Ancient Commentaries*, in B. WYSS - R. HIRSCH-LUIPOLD - S.J. HIRSCHI (Hrsg.), *Sophisten in Hellenismus und Kaiserzeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 123-142 (cfr. G.E. STERLING, "The School of Sacred Laws": *the Social Setting of Philo's Treatises*, «Vigiliae Christianae» 53 (1999), pp. 164-148).

¹⁶ Filone, per l'occasione, usa il verbo δολιχεύω che è attestato per la prima volta nei suoi scritti. Per l'uso filoniano di questo verbo, si veda *Opif.* 44; 113; *Plant.* 9; *Mos.* I 118; *Decal.* 104; *Spec.* I 172; *Aet.* 109; *QE* I 1; *Περὶ ἀριθμῶν*, 52a 12. Questo verbo, poi, ritornerà in alcuni sofisti come Claudio Eliano, in autori ecclesiastici come Eusebio, in Giamblico e nei lessicografi.

punto che von Arnim ha attribuito questi passi di Filone alla *Fisica* di Crisippo.¹⁷ Gli Stoici identificavano θεός con il λόγος σπερματικός, la “ragione seminale” del cosmo, che predisponeva la materia umida alla generazione delle realtà che si formavano a partire da essa. Per Filone, però, a differenza degli Stoici, il cui pensiero è interpretato in chiave ebraica e non ripreso *tout court*, non può esserci una piena coincidenza delle οὐσίαι σπερματικάί con Dio perché, durante il processo creativo, il Creatore si separa da ogni cosa forgiata. Le οὐσίαι σπερματικάί di Filone, dunque, da una parte, sussistono in dipendenza di Dio come tutti i generati ma, dall’altra, per il loro potere generativo, hanno un’esistenza autonoma e sono separate dal Creatore, che stabilisce il “piano” in base a cui ogni essenza può sussistere.¹⁸ Filone sembra arrivare a una sorta di “divinizzazione” della φύσις dato che le οὐσίαι σπερματικάί, come per gli Stoici, hanno un carattere divino. Sembra che alla natura sia riconosciuto un ruolo creativo e la generazione dei simili, che si sviluppa al suo interno, molto somiglia, seppure su un piano infinitamente inferiore, alla creazione compiuta da Dio. Il Creatore, in maniera immanentistica, risiede nella natura e, grazie alla presenza delle οὐσίαι σπερματικάί, anche la φύσις, nella sua ciclicità, assume un’autonomia creativa.

In Filone, a differenza dello Stoicismo, manca l’idea di un’effettiva “ripartizione” di Dio in ogni cosa generata. Le essenze seminali hanno carattere divino in quanto create da Dio ma non come “frammenti” del Creatore. Nel

De opificio, inoltre, manca l’idea stoica del πῦρ τεχνικόν (fuoco artefice), di cui secondo Zenone di Cizio sono composti gli astri e che, a differenza di quello ἄτεχνον (non artefice) – ossia il fuoco come elemento – determina la crescita delle piante e degli esseri viventi.¹⁹ Secondo Cicerone, Zenone avrebbe identificato con il πῦρ τεχνικόν l’intera natura da cui ogni cosa è stata generata.²⁰ La stessa idea si trova anche in Crisippo secondo il quale il fuoco artefice coincide con la φύσις: il πῦρ τεχνικόν procede alla genesi secondo una strada determinata (ὁδός), è τεχνοειδής (artistico) dal momento che produce ogni cosa con arte e si muove ἐνεργητικῶς (attivamente) a partire da se stesso e mai a partire da altro.²¹ Nello Stoicismo, però, il fuoco artefice non coincide solo con la φύσις ma anche con lo stesso θεός. Il dio degli Stoici, secondo Aezio, manifestandosi come πῦρ τεχνικόν, può procedere alla generazione del cosmo solo grazie al fatto che contiene in sé i λόγοι σπερματικοί, secondo i quali ogni cosa si realizza in conformità del proprio destino.²² Nel *De opificio*, nonostante ci sia una forte presenza stoica, non si arriva a tanto: non c’è traccia del πῦρ τεχνικόν degli Stoici e le οὐσίαι σπερματικάί filoniane non sono contenute in Dio ma nella sola natura.

2. Altre forme divine: le δυνάμεις, gli angeli, gli dei e i collaboratori

Un altro punto di contatto di Filone con la tradizione politeistica greca è riscontrabile nel

¹⁷ *Opif.* 143 = SVF II 713. Come nota Niehoff, potremmo riconoscere un’eco della tradizione stoica anche, più in generale, per quanto riguarda la concezione filoniana del monoteismo che è, in prima istanza, ebraico, ma di cui Filone potrebbe aver trovato conferma anche nello stesso Stoicismo, dove dio è nominato spesso al singolare. NIEHOFF, *Philo of Alexandria*, cit., p. 99 (l’analisi è portata avanti soprattutto in relazione a Cicerone). A titolo di esempio per la divinità al singolare nello Stoicismo si veda SVF II 301 (= SEXT. EMP., *Adv. math.*, IX 11 Mutschmann) dove si dice che secondo gli Stoici i due principi che regolano il cosmo sono il θεός e la ὕλη: il primo, principio attivo, è caratterizzato dal ποιεῖν mentre la seconda, principio passivo, dal πάσχειν.

¹⁸ Per il concetto di πρόνοια in Filone secondo

l’influenza platonica e stoica, si veda P. FRICK, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 1-16. Cfr. G. REYDAMS-SCHILS, *Stoicized Readings of Plato’s Timaeus in Philo of Alexandria*, «Studia Philonica Annual» 7 (1995), pp. 85-102; *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato’s Timaeus*, Brepols, Turnhout 1999, pp. 135-165.

¹⁹ SVF I 120 (= ARIUS DIDYM., *Frag. Phys.*, 33; 34 Diels; STOB., *Antholog.*, I 25; 26 Hense - Wachsmuth).

²⁰ SVF I 171 (= CICERO, *De nat. deor.*, II 57 Pease).

²¹ SVF II 774 (= DIOG. LAERT., VII 156 Long); 1133 (= PSEUD. GALEN., *Definit. medic.*, XIX 371 Kühn); 1134 (= CLEM., *Strom.*, V 14, 100 Früchtel).

²² SVF II 1027 (= CLEM., AËT., *Plac.*, I 7, 33 Diels).

riconoscimento di forme divine ulteriori rispetto a Dio e che hanno un ruolo secondario e derivato.

a) In primo luogo pensiamo alla teoria filoniana delle δυνάμεις (potenze), che sono state considerate vicine alle *sefirot* della tradizione qabbalistica.²³ Nel *De opificio* Filone non tematizza il concetto di “potenze” così come accade invece in altre sue opere. Nel *De fuga et inventione*, per esempio, ne vengono identificate cinque, che sono paragonate a delle ἀποικίαι (colonie) dipendenti dalla parola di Dio, che appare agli occhi filoniani come la più antica e sicura “madrepatria” (*Fug.* 94-95). Le cinque potenze identificate da Filone sono: la potenza produttiva (ποιητική) con cui Dio ha creato il cosmo, la regale (βασιλική) con cui Dio lo governa, la benefica (ἰλαός), con cui Dio esplica compassione e misericordia, e, infine, la legislativa (νομοθετική), che è divisa in due parti, a seconda che Dio comandi o vieti ciò che deve essere compiuto. Tornando al *De opificio*, le potenze, nell’economia di quest’opera, sembrano rappresentare una sorta di attributi – o nomi – divini con cui vengono descritte alcune sfaccettature di Dio. Si pensi al caso di *Opif.* 7 dove si parla delle δυνάμεις di Dio come ποιητῆς καὶ πατῆρ, due dei nomi divini che Filone riprende dal *Timeo* e che in questo caso sembrano coincidere con due delle potenze di Dio.²⁴ In *Opif.* 20-21, invece, Filone allude alla prima potenza, con cui il Creatore ha fatto il mondo che, tramite l’uso di un aggettivo che non ha precedenti in letteratura e che Filone sembra coniare appositamente, è chiamata κοσμοποιητική.²⁵ Questa prima potenza coincide con una delle idee del mondo intellegibile, contenute nel λόγος divino: ἐπεὶ τίς ἂν εἶη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο ἂν ἰκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἠντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι; δύναμις δὲ καὶ

ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν (“giacché quale sarebbe altro luogo delle potenze di Lui che fosse stato generato idoneo ad aver accolto e anche ad aver fatto spazio, non dico a tutte, ma ad una pura potenza qualunque? Ma una potenza è anche quella che crea il mondo che contiene come fonte il bene in rapporto a verità”). La δύναμις κοσμοποιητική, secondo Filone, è la prima idea creata da Dio e ha caratteri simili a quelli dello stesso Dio: così come il Creatore è κοσμοποιός e la creazione da lui prodotta è κοσμοποιία, la sua prima potenza è κοσμοποιητική. La potenza cosmopoietica rappresenta una forma di declinazione di Dio e, in particolare, sembra rappresentare il primo grado di emanazione in cui viene mantenuto un bagliore della sua purezza originaria che poi va diluendosi nelle altre potenze. In Filone la δύναμις κοσμοποιητική ha una funzione strumentale e, come idea, resta all’interno di Dio (nel suo λόγος) e descrive la modalità divina di entrare in rapporto con il mondo sensibile.

Nel *De opificio* Filone sembra giocare di proposito con il doppio significato del termine δύναμις, che significa “potenza” ma anche “capacità”. Con δυνάμεις, infatti, oltre che le potenze divine si devono intendere anche le capacità ricettive di ciò che subisce il processo creativo, ossia della materia.²⁶ In *Opif.* 23 Filone afferma che Dio, poiché è buono, ha distribuito il suo dono creativo alla materia secondo misura e proporzione, ottimizzando in questo modo le qualità dell’οὐσία che di per sé non ha connotati positivi: οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων - ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι -, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις (“Dio non beneficia in proporzione alla grandezza dei propri doni – questi, infatti, sono illimitati ed infiniti – ma in proporzione alle

²³ Per le potenze in Filone: C. TERMINI, *Le potenze di Dio: studio su dynamis in Filone di Alessandria*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2000; F. CALABI - O. MUNNICH - G. REYDAMS-SCHILS - E. VIMERCATI (éd.), *Pouvoir et puissances chez Philon d’Alexandrie*, Brepols, Turnhout 2015, in particolare per il rapporto con la tradizione qabbalistica si vedano le pp. 257-276, dove si trova l’articolo E. STAROBINSKI-SAFRAN, *La doctrine philonienne des puissances et la doctrine kabbalistique des sefirot. Essai de comparaison*. Sulle potenze filoniane e la

qabbalah, cfr. G. BUSI, *Qabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2005, pp. 22-27.

²⁴ PLAT., *Tim.*, 28c 3. Cfr. A.P. BOS, *Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle*, «The Studia Philonica Annual» 10 (1998), pp. 68; 75; ID., *God as “Father” and “Maker” in Philo of Alexandria and its Background in Aristotelian Thought*, «Elenchos» 24,2 (2003), pp. 311-315.

²⁵ Cfr. DE LUCA, *Il lessico cosmo-poietico*, cit., pp. 249-251.

²⁶ Nel *De opificio* Filone ha una posizione am-

“capacità” delle cose che sono state beneficate”). Poco più avanti Filone continua dicendo: ἐπει τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ’ ἀσθενέστερον ὄν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμισάμενος εὐαρμόστως ἐκάστῳ τὸ ἐπιβάλλον (“poiché le potenze di Lui sono oltre misura, ciò che è generato, essendo troppo debole per accogliere la grandezza di esse, avrebbe rinunciato al dono divino se il Creatore, avendo calcolato ciò, non avesse distribuito in modo ben adatto ciò che spettava a ciascuna cosa”). Dio, quindi, non solo compie ogni cosa tramite le δυνάμεις, che rappresentano gli strumenti divini, ma la natura stessa, in linea con quanto abbiamo visto per le οὐσίαι σπερματικά, è caratterizzata da δυνάμεις in quanto “capacità” di ricevere la creazione divina.

b) Nel *De opificio* Filone, oltre al Dio unico e trascendente del *Genesi*, si riferisce anche agli θεοί – alla forma plurale – che identifica, conformemente alla tradizione greca, con gli astri. Allude esplicitamente ad alcune divinità greche come Oceano, la divinità da cui sono generate tutte le acque, e Demetra, la dea dell’agricoltura. In particolare, in *Opif.* 131 distingue Mosè da οἱ μετ’ αὐτόν (quelli dopo di lui), ossia, secondo Filone, i greci, che, a suo avviso, non hanno distinto l’acqua dolce e potabile da quella salata del mare e che hanno considerato l’acqua come στοιχεῖον, divinizzandola nella figura di Ὕκεανός. Poco più avanti, in *Opif.* 133, invece, Filone mette in luce come i greci, questa volta chiamati οἱ πρῶτοι (i primi), chiamarono a giusto titolo la dea della terra con il nome Δημήτηρ, che deriva da δᾶ o δη (forma dorica per γῆ) e da μήτηρ, evidenziando il carattere materno della terra.²⁷ In un caso, quindi, Filone si riferisce al dio Oceano come esempio negativo del *pantheon*

greco, mentre nel secondo, Demetra, in quanto personificazione della terra, rappresenta un esempio positivo visto che, anche secondo Filone, γῆ ricorda una madre, così come è messo in evidenza dal nome Δημήτηρ. Questo orientamento verso gli dei, a volte più positivo, altre più negativo, è riscontrabile nel modo stesso in cui Filone si riferisce ai greci, chiamati prima quelli “dopo” Mosè e poi “i primi”. Questa tendenza oscillante verso gli dei caratterizza tutto il *De opificio*: se, da una parte, Filone si scaglia duramente contro la πολύθεος δόξα, dall’altro gli dei entrano comunque a far parte della sua cosmologia.

In *Opif.* 27 Filone parla del cielo come lo οἶκος ἱερώτατος θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν (casa sacrosanta degli dei visibili e sensibili). Come in tutta l’opera, Filone sta procedendo allegoricamente e, quando parla di “dei”, in linea con la teologia astrale, vuole alludere agli astri. Gli θεοί sono descritti come ἐμφανεῖς, ossia come “visibili” per l’essere umano che, contemplandoli, può avere accesso alla filosofia (l’aggettivo ἐμφανής, infatti, a differenza di ὁρατός, significa “visibile” nel senso di “poter essere visto”) e, inoltre, sono descritti come αἰσθητοί per via della loro natura corporea e di generati.²⁸ Filone, come è stato notato, potrebbe aver ripreso questa allusione agli dei dalla stessa *Settanta*, già a sua volta influenzata dalla tradizione greca, dove non mancano casi in cui Dio viene nominato in forma plurale (come in *Es* 22,27). Forse potrebbe trattarsi di un caso di così detta “concessione alla platea” per compiacere il lettore greco-romano a cui tale scritto potrebbe essere stato destinato: un lettore che avrebbe potuto trovare familiare l’identificazione astri-dei.²⁹ Nel caso di *Opif.* 27 sembra più plausibile che Filone avesse

bigua nei confronti della materia: a volte sembra orientato verso una creazione della materia da parte di Dio, altre verso l’idea di una materia preesistente rispetto alla creazione. Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, cit., pp. 451-456.

²⁷ La medesima etimologia si trova anche in *Contempl.* 3; *Decal.* 54. Runia per questa etimologia rimanda al confronto con DIOD. SICUL., I 12,4 (Fischer); SEXT. EMP., *Adv. Math.*, IX 189 (Mutschmann); CICERO, *De nat. deor.*, II 67 (Pease); RUNIA, *On the Creation*, cit., p. 318.

²⁸ Cfr. PLAT., *Tim.*, 40d 4 dove si dice che gli dei

sono ὁρατοὶ καὶ γεννητοὶ (visibili e generati).

²⁹ *Es* 22,27: θεοὺς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς (non parlerai male di Dio – al plurale in greco – e non parlerai malamente dei capi del tuo popolo). Cfr. P. SACCHI (ed.), *La Bibbia dei Settanta*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 396-397. P.W. VAN DER HORST, “Thou shalt not revile the gods”. *The LXX-translation of Ex. 22:28 (27), its background and influence*, in ID., *Hellenism - Judaism - Christianity. Essays on their interaction*, Brill, Leiden 1994, pp. 112-121 (prima in «The Studia Philonica Annual» 5 (1993), pp. 1-8).

in mente – più che la *Settanta* – il *Timeo* dove gli dei sono identificati con gli astri ἀπλανεῖς (non erranti) i quali, muovendosi di moto uniforme nello stesso luogo, sembrano restare fermi (pur trattandosi, in realtà, di una stasi solo apparente, perché ruotano insieme alla volta del cielo).³⁰ Il *Timeo*, pur essendo alla base di *Opif.* 27, non viene ripreso *verbatim* e Filone, nonostante distingua tra astri πλάνητες e ἀπλανεῖς (*Opif.* 31; 54; 70; 113; 147), non riprende mai nell'opera l'identificazione platonica degli dei solamente con questi ultimi: a suo avviso gli θεοί corrispondono agli astri in genere (πλάνητες o ἀπλανεῖς che siano). In Filone, similmente a quanto accade in *Tim.* 40a 2-7, gli astri-dei sono considerati come generati. Se nel *Timeo*, però, ad averli prodotti è il demiurgo, nel *De opificio*, questi sono considerati “creazioni” di Dio. In *Opif.* 55 Filone afferma: πρὸς δὴ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ιδέαν ἐκείνην ἀπιδῶν, [...] ἐδημιούργει τοὺς αἰσθητοὺς ἀστέρας, ἀγάλματα θεῖα καὶ περικαλλέστατα, οὓς ὥσπερ ἐν ἱερῷ καθαρωτάτῳ τῆς σωματικῆς οὐσίας ἴδρυε τῷ οὐρανῷ, πολλῶν χάριν (“guardando appunto verso quell'idea della luce noetica, [...] Dio “produceva demiurgicamente”³¹ gli astri sensibili, statue divine e molto splendide, che colloca nel cielo come nel tempio purissimo della sostanza corporea in vista di molti risultati”). Qui Filone usa il verbo δημιουργέω, quasi in omaggio al demiurgo platonico e per mostrare come gli astri, o dei, siano i prodotti dell'opera demiurgica di Dio. Gli astri, a suo avviso, appaiono come le statue divine (ἀγάλματα θεῖα) che adornano i templi pagani e che vengono forgiati da Dio quasi fosse uno scultore divino. Come nel *Timeo*, quindi, gli astri-dei di Filone sembrano rappresentare una forma di divinità secondaria. Creati da Dio, assumono a loro volta un carattere divino che, però, risulta essere inferiore rispetto

a quello dello stesso Creatore: gli dei sembrano essere caratterizzati da una forma più “sbiadita” di divinità, meno intensa perché secondaria e non più “concentrata” nell'unicità di Dio ma frammentata nella pluralità degli dei.³²

Nel *De opificio* Filone, accanto agli astri-dei, allude anche a un'altra forma di essenze divine. In *Opif.* 143 afferma che nella grande città del cosmo ci sono dei “cittadini” con uno statuto speciale, che sono superiori all'uomo e che sono stati creati prima di lui. Questi cittadini, secondo una forte influenza stoica (o meglio, in questo caso, cinico-stoica), sono chiamati μεγαλοπολιῖται (“cittadini della grande città”) e viene ipotizzato che si tratti di λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις (nature razionali e divine) tra cui alcune sono ἀσώματοι καὶ νοηταί (incorporee e intellegibili) e altre, invece, hanno una natura corporea. Queste ultime nature, continua Filone, sono gli astri mentre per quanto riguarda le nature incorporee e intellegibili possiamo ipotizzare che Filone avesse in mente gli angeli che, quindi, sarebbero in tutto simili agli dei se non per il fatto di essere ἄνευ σωματῶν (senza corpi). Nel *De opificio* non viene approfondita la figura degli angeli come, invece, accade in altre sue opere. D'altronde è stato notato come in Filone il ruolo principale degli angeli sia, in primo luogo, “politico”: essi, infatti, sono espressione non della forza creativa di Dio quanto piuttosto del suo potere politico.³³ Per questo motivo, non ci stupiremo se nel *De opificio*, opera cosmologica in cui non è lasciato molto spazio alla politica, troviamo solo un accenno agli angeli che, similmente a quanto accade per gli dei, sono considerati come creati da Dio e a cui, quindi, in quanto da lui causalmente dipendenti, viene attribuito un ruolo divino secondario.

³⁰ PLAT., *Tim.*, 40b 4-6. Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, cit., pp. 225-226. Per l'interpretazione di Radice e Runia di *Opif.* 27, cfr. RADICE, *Filosofia mosaica*, cit., p. 246; RUNIA, *On the Creation*, cit., 160.

³¹ Traduco così il verbo δημιουργέω.

³² Sugli astri come esseri viventi dotati di intelligenza (ζῷα νοερά) e come intelletti (νοῖ) privi di vizio, si veda *Opif.* 73.

³³ G. AGAMBEN - E. COCCIA (curr.), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza

2009, p. 524: «se l'angelo esiste non è perché Dio ha creato il mondo ma solo nel grado in cui esercita potere su di esso». Si vedano, più per esteso, le pp. 523-538 dove, dopo un'utile introduzione con nota bibliografica, viene presentata un'antologia dei passi in cui Filone si riferisce agli angeli. Cfr. B. DECHARNEUX, *L'ange, le divin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit “le Juif”*, «Revue belge de Philologie et d'Histoire» 74 (1996), pp. 191-192; WOLFSON, *Philo*, cit., vol. 1, pp. 366-385.

c) Nel *De opificio*, infine, Filone, ancora una volta sullo sfondo del *Timeo* e della *Settanta*, afferma che Dio, durante la creazione dell'essere umano, si è avvalso di "collaboratori". In *Opif.* 75 Filone sta interpretando il ποιήσωμεν genesiaco, quel "facciamo" alla prima persona plurale che troviamo in relazione all'ἄνθρωποποιία.³⁴ In *Gen* 1,26, infatti, Dio dice ποιήσωμεν ἄνθρωπον ("facciamo l'essere umano"). In *Opif.* 72 Filone s'interroga sul perché ci si riferisca οὐχ ἐνὶ δημιουργῷ ἀλλ'ὡσανεὶ πλείοσιν (non a un unico demiurgo ma come a più).³⁵ A suo avviso, l'eventuale presenza di più "creatori" che si può riscontrare per il caso dell'essere umano, ma non per tutte le altre cose, può essere spiegabile solo con l'essenza stessa dell'uomo, che è μικτή (mista): in lui coabitano vizio e virtù ma, dato che Dio può essere considerato responsabile solo delle cose virtuose, la tendenza dell'uomo al vizio dovrebbe essere ascritta a qualcun altro (*Opif.* 74). Per questo motivo, secondo Filone, in *Gen* 1,26, quando viene usata la prima persona plurale, si vuole alludere al fatto che Dio, durante la creazione dell'uomo, si è avvalso di συνεργεῖς (collaboratori), anche chiamati ὑπήκοοι (sottoposti/subalterni), perché altrimenti la copresenza nell'uomo della virtù con il vizio non sarebbe stata giustificabile. Ancora una volta, sullo sfondo di questi passi, possiamo riconoscere la presenza del *Timeo*, in particolare di *Tim.*, 41a 3-e 4, dove a formare direttamente gli esseri umani non è il demiurgo quando piuttosto gli dei.³⁶ Il demiurgo, infatti, non si può occupare della produzione dell'uomo perché altrimenti quest'ultimo non sarebbe stato distinguibile dagli dei, che lui stesso ha forgiato, perché, se lui si fosse occupato anche della formazione dell'essere umano, lo avrebbe fatto in tutto e per tutto simile agli dei. Il demiur-

go, poiché è buono, non può essere considerato responsabile del male nell'uomo e, quindi, Platone fa completare le anime individuali agli dei in modo che il demiurgo possa essere causa solo della parte razionale dell'anima ma non delle parti passionale e desiderativa. In *Opif.* 75, così come accade in *Tim.* 42d 4 per il demiurgo (ma anche in *Resp.* II 379b 16; c 4; X 617e 5 in relazione alla divinità), Filone ribadisce che Dio è ἀναίτιος (senza colpa) rispetto alla malvagità umana e per questo motivo si appella alla presenza di questi "collaboratori" che, in quanto ὑπήκοοι, hanno un ruolo subalterno e dipendente da Dio. Sono diverse le posizioni degli studiosi a proposito di queste figure. Per citarne solo alcune, essi sono stati considerati come un'immagine degli dei celesti o anche come immagine delle stesse δυνάμεις.³⁷

Potenze, dei e collaboratori sono considerati sovrapponibili per il loro ruolo di subordinazione rispetto al Creatore e per il loro ruolo d'intermediazione tra Dio e l'uomo. Nel *De opificio* viene sottolineato il carattere poietico – e dunque creativo – dei collaboratori, che li avvicina molto allo stesso Creatore. Agli astri-dei, invece, a differenza di quanto accade nel *Timeo*, è riconosciuto solo il potere di suscitare nell'uomo la contemplazione filosofica, ma nessun carattere creativo. Il *Timeo*, quindi, è sullo sfondo del *De opificio*, ma non in sé e per sé, quanto piuttosto reinterpretato alla luce della tradizione ebraica, che resta dominante.

Conclusioni

Nel *De opificio* possiamo riscontrare alcune tracce del politeismo alessandrino che si rende evidente secondo due linee generali. In pri-

³⁴ Il termine ἄνθρωποποιία (creazione dell'essere umano) non è filoniano e si trova solo a partire dal II sec. con Luciano di Samosata (*Prometh.*, 5, 10; 17, 3 Harmon) e poi con Gregorio di Nissa (*Dialog. de anima et resurrect.*, XLVI 57, 43 Migne; *Orat. catechet.*, 7, 35; 34, 20 Mühlenberg).

³⁵ Per la creazione dell'uomo in Filone, si veda T.H. TOBIN, *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, The Catholic Biblical Association of America, Washington 1983, spec. pp. 36-55; 162-172. Cfr. J. FOSSUM, *Gen 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism*, «Journal

for the Study of Judaism» 16 (1985), pp. 202-239 (su Filone, spec. 203-208).

³⁶ Cfr. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, cit., pp. 232-257.

³⁷ J.M. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977, p. 172; A.M. MAZZANTI, ΘΕΟΣ e ΚΥΠΙΟΣ. I "nomi" di Dio in Filone d'Alessandria. *Questioni storico-comparative*, «Studi Storico-Religiosi» 5 (1981), p. 192 (interpretazione condivisa anche da Kraus Reggiani: cfr. RADICE, *Tutti i trattati*, cit., p. 91).

mo luogo, come abbiamo visto con il caso delle οὐσία σπερματικά, Dio sembra “comunicare” il proprio carattere divino a ciò che viene generato, che così sembra finire per assumere a volte uno statuto divino, che si potrebbe considerare – almeno in una certa misura – in parte come indipendente dal Creatore. In secondo luogo, Filone riconosce altre forme divine rispetto a Dio, che sono descritte come da lui derivate: le potenze, che rappresentano le idee create da Dio, gli dei, ossia gli astri da lui prodotti, e i collaboratori che, in quanto ὑπήκοοι, sono considerati come causalmente dipendenti rispetto a lui. Anche se Filone non si pronuncia sul fatto se i collaboratori divini siano stati creati o meno, comprendendoli in analogia ai giovani dei del *Timeo* che sono stati prodotti dal demiurgo, possiamo considerarli tali. Nel *De opificio* l’influenza della tradizione politeistica si manifesta non solo da un punto di vista prettamente religioso ma anche “filosofico”. L’opera di Filone, infatti, è ispirata alle tradizioni platonica e stoica, e la copresen-

za di una forma di divinità principale con forme divine secondarie è riscontrabile nello stesso *Timeo* e nello Stoicismo. Il “politeismo” di Filone deve essere contestualizzato nel linguaggio allegorico-esegetico del *De opificio* perché, come si è visto, egli spesso sembra assumere posizioni politeistiche soprattutto quando sta interpretando autori greci, come Platone o gli Stoici. In Filone, però, i concetti greci diventano funzionali alla causa giudaica e potrebbero essere stati accentuati per far comprendere meglio la tradizione giudaica a un lettore greco-romano. È probabile che la tendenza eventuale filoniana a riprendere motivi politeistici sia, in parte, non intenzionale ma le allusioni al *pantheon* greco e alla teologia astrale, potrebbero rappresentare una possibile modalità di Filone per cercare di parlare un linguaggio simile a quello dei suoi lettori e, dunque, un tentativo di far comunicare culture distinte.

Ludovica De Luca
Università degli Studi di Roma Tre
e-mail: ludovica.deluca@gmail.com

SUMMARY

The analysis of polytheistic echoes in Philo of Alexandria’s *De opificio mundi* is conducted on two different levels: i). the influence of Stoicism makes Philo suppose the presence of the οὐσία σπερματικά – which have a divine character – in nature; ii). other divine beings here are not excluded: the δυνάμεις, the angels, the stars as gods and God’s collaborators in the creation of men. These references to polytheisms could be intentional and closely related to the eventuality that Philo’s work would have been available to Greek-Roman readers.

KEYWORDS: Philo of Alexandria; Polytheism; Polymorphism.