

L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico: Aristobulo e Filone Alessandrino

Clara Kraus Reggiani*

ABSTRACT (*The allegorical exegesis of the Bible as ground for the philosophical speculation in the Hellenistic Judaism: Aristobulus and Philo*)

The Jewish-Hellenistic culture rests on the Greek translation of the Hebrew Bible. Allegorism had its starting point in Alexandria at the beginning of the second century B.C. One of the salient pre-philonian allegorists was Aristobulus. He goes through the biblical texts on three modes: allegory, motivated literalism, and cosmological statements. Among his five preserved fragments we find a throughoutgoing exegesis of the seventh day. In Philo the allegory overlaps the philosophical method. Greek thought is assumed in a higher and independent philosophy, whose substance is the Bible, and before all the Genesis. Philosophical and anthropological platonic and stoic concepts are worked out into a theological synthesis wich expresses the path from the world to God through *máthesis*, *phýsis* and *áskesis*, to reach the ideal of perfect wisdom.

C'è un aggettivo molto caro a Filone Alessandrino, che in greco suona *methórios* e si riferisce a ciò che è «intermedio, a una via di mezzo, al limite o al confine tra due estremi». Per il suo valore semantico e per il significato filosofico che assume nei trattati filoniani, sotto il duplice profilo di «medietà» e di «mediazione», il termine sembra adatto a definire la posizione che Filone occupa tra Grecità e Ebraismo, che è di «intermedio» tra le due culture e di «mediatore» dall'una all'altra. E, come è ben noto, mediatore egli sarà, in prospettiva storica e al di là di ogni sua previsione, di una nuova dimensione

* La professoressa Clara Kraus Reggiani ensenya a l'Istituto di Filologia de la Universitat La Sapienza de Roma. Publicacions: Isocrate: *Quattro orazioni* (1964); Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica (1967); Francesco Petrarca: *Opere Latine: Le Invettive* (1975); Filone Alessandrino, *De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho* (1979); *La Lettera di Aristeo a Filocrate* (1979).

filosofica da un lato a correnti di pensiero come lo gnosticismo e il neoplatonismo, dall'altro e in proporzioni più cospicue al pensiero cristiano, dalla Patristica alla Scolastica. La commistione delle due componenti, greca ed ebraica, è tipica di tutta la cultura giudaico-ellenistica, così strettamente legata alla traduzione greca della Bibbia ebraica, che risponde a verità l'asserzione che essa non sarebbe esistita se non ci fosse stata la Bibbia dei Settanta, senza sfiorare affatto il paradosso del celebre detto antico: «Se non ci fosse stato Crisippo, non sarebbe esistita la Stoa» (Diog. Laerzio VII 183 = SVF II 6). Sennonché, nel caso delle varie forme di produzione letteraria la Settanta offriva soltanto la materia a scritti nei quali erano greci il «genere» e la lingua, di cui gli autori si servivano non conoscendo più l'ebraico. In campo filosofico, invece, la Bibbia costituiva la base stessa dell'elaborazione allegorico-filosofica ed è alla filosofia che la cultura giudaico-ellenistica deve il proprio diritto di cittadinanza nella storia della letteratura e del pensiero antico, un diritto, d'altronde che è stranamente di recente conquista. Sussisteva, certo, il giustificato sospetto che la Bibbia greca tradisse lo spirito di quella ebraica; e se ne hanno testimonianze di età remota, la più antica delle quali si legge nel prologo del Siracide: il nipote di Gesù Sirach, presentandosi come autore della traduzione del libro (databile al 132 a.C.), rileva che non c'è equivalenza tra cose dette in ebraico e tradotte in altra lingua e che sia nella Torah che nei Profeti e altrove il senso della traduzione differisce sensibilmente da quello del testo originale. Non era di questo avviso Filone che, nel *De vita Mosis* (II 25-44), rielaborò la leggenda dei Settanta rispetto alla versione precedente e prima in assoluto dello Pseudo-Aristea, sostenendo che i traduttori non erano stati degli scrupolosi filologi, bensì dei sapienti ispirati da Dio e dando per inconfutabile la perfetta corrispondenza tra il testo ebraico e la versione greca. E fu con questo animo che egli ricercò nel testo sacro la soluzione a tutti gli interrogativi che gli si ponevano, certo che esso racchiudesse in ogni sua parte dei significati spirituali riposti.

Nell'ambiente dotto della diaspora alessandrina fu coltivata, a cominciare del II sec. a.C., una particolare forma di esegesi biblica, che era in pieno contrasto con la coeva esegesi rabbinica di Palestina, ispirata alla più stretta ortodossia e chiusa agli influssi dell'Ellenismo, e che consisteva nel dare del testo sacro un'interpretazione allegorico-filosofica intesa a mettere in luce i principi della fede e della sapienza ebraica anche con il sussidio di apporti della filosofia greca. Questo tipo di esegesi dovette aver molti cultori, a giudicare da quanto dice Filone, che allude ad allegoristi contemporanei e anteriori a lui, senza fare alcun nome neppure dove riporta allegorie d'altri, e parla di norme o canoni dell'allegoria; il che ha fatto pensare all'esistenza di vere e

proprie scuole di allegoristi, come ritenne il Bousset (*Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, pp. 8-14). Uno di questi cultori fu Aristobulo, la cui anteriorità rispetto a Filone – messa in discussione nel secolo scorso da studiosi come l'Elter e il Wendland (*De gnomologiorum graecorum historia atque origine commentatio*, Bonn 1893-95, coll. 149-254), sulla traccia del Lobeck (*Aglaophamus*, Königsberg, pp. 445-448) e negata persino dal Bréhier (*Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1907/1925², pp. 46-49), è ormai cosa accertata (si vedano N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964, pp. 58-86; C. Kraus Reggiani, *I frammenti di Aristobulo, esegeta biblico*, Accademia Nazionale dei Lincei, Bollettino dei Classici, serie III, fasc. III, 1982, pp. 91-97). Tra le fonti antiche, soltanto Origene (*Contra Celsum* IV 51) afferma l'antiorità cronologica di Aristobulo, riferendosi agli «scritti allegorici di Filone e a quelli ancora più antichi di Aristobulo». La testimonianza è preziosa, perché Origene si basa evidentemente sulla conoscenza diretta del testo aristobuleo e perché ne risulta che nell'opera dell'autore il tema allegorico doveva avere estensione molto maggiore di quanto non si ricavi dai pochi resti in nostro possesso. Infatti, in contrasto con Filone – della cui produzione si conoscono trentasei trattati – di Aristobulo ci sono pervenuti, attraverso la tradizione clementino-eusebiana, soltanto cinque frammenti, per la cui numerazione si segue l'ordine in cui essi compaiono in Eusebio, che nelle sue citazioni riproduce alla lettera l'originale, laddove Clemente fa citazioni più brevi quando non parafrasa o rielabora il testo. Aristobulo merita molto maggiore attenzione di quanta gli si può dare in questa sede; qui si accennerà solo ai dati essenziali, dopo aver premesso che egli visse ad Alessandria, presumibilmente nella prima metà del II sec. a.C. e scrisse un' *esegesi delle leggi mosaiche*, definitiva voluminosa (Clem. Al., *Stromata* V 97, 7) e condotta con il metodo allegorico (Eus., *Praeparatio Evangelica* VIII 8,56), per dimostrare che la legge mosaica si prestava a una interpretazione accettabile anche dai Greci. L'opera è dedicata a Tolomeo V Filometore (181-145 a.C.), cui l'autore si rivolge in prima persona come a un re colto e aperto alle idee dell'Ebraismo. Il fr. 2 (=Eus., PE VIII 9,38b – 10,1-7) contiene la spiegazione allegorica degli attributi antropomorfici di Dio, quali si incontrano nel Pentateuco: «mani, braccia, piedi, l'atto di incedere – egli dice (10,1) – sono simboli che alludono al potere divino» e sono quindi attributi da non intendere in senso letterale, di cui Mosè, legislatore e profeta ispirato da Dio, si serve soltanto per conferire all'onnipotenza delle manifestazioni divine una concretezza accessibile alla comprensione di tutti, anche dei meno versati. In realtà Aristobulo dà l'interpretazione di «mani» e non va oltre. Ma fa una serie di osservazioni significative: «in molti casi – egli

dice (10,3)– Mosè usa termini che si riferiscono a cose diverse da quello che in effetti vuole dire», ossia è stato lui stesso a esprimersi in veste allegorica. Questo modo di attribuire a Mosè stesso il ruolo di allegorista, che altro dice e altro intende «quando si esprime allusivamente su entità essenziali» ha il suo parallelo nello Pseudo-Aristea, che nella *Lettera a Filocrate* (pp. 142-171) dà un'interpretazione allegorica in chiave razionalistico-apologetica di alcune prescrizioni mosaiche sui cibi e sugli animali puri e impuri, specificando che è Mosè stesso a conferire valore simbolico ai precetti da lui dettati. In ambedue i casi risulta evidente l'intento di applicare l'allegoria a espressioni o a norme bibliche che abbiano l'apparenza di accostarsi a credenze pagane (la divinità antropomorfa) o contengano precetti paradossali, se presi alla lettera. Anche Filone segue la stessa linea di pensiero, ma solo parzialmente e, soprattutto, entro un orizzonte molto esteso che prevede l'applicazione dell'allegoresi a qualsiasi formulazione biblica, fermo restando che il «senso riposto» è di per sé contenuto nel testo sacro, ossia nelle parole ispirate di Mosè. Per rendersene conto, è sufficiente considerare a quale livello egli porti, in *Somm.* I 234 ss., il tema degli antropomorfismi riferiti a Dio, rilevando come essi abbiano lo scopo di «esercitare un influsso educativo sulla vita degli insensati... su persone di natura tanto ottusa da essere completamente incapaci di concepire Dio come privo di corpo», per concludere (*ibid.* 237) che nella Torah sono applicati due sistemi, riferiti rispettivamente agli uomini illuminati e agli insipienti: «il primo è quello che mira alla verità e sviluppa il concetto che “Dio non è come un uomo” (*Num.* 23,19), il secondo è quello adattato alla mentalità della gente più ottusa, a proposito della quale è detto: “Il Signore Iddio ti educherà come un padre educerebbe il proprio figlio” (*Deut.* 8,5)».

Sempre nel fr.2 (10,5), Aristobulo fa la medesima distinzione tra «i dotati di acume intellettuale», gli allegoristi, e «coloro che rimango no attaccati al senso letterale e non riportano l'impressione che Mosè metta a fuoco concetti elevati» con il rincorso al simbolismo. Di grande rilievo è ancora, all'inizio del fr. 4 (=Eus., *PE* XIII 12, 3-8), l'interpretazione data della voce di Dio, che si deve intendere «non come parola proferita, bensì come attuazione di opere, analogamente a come in tutto il codice delle Leggi Mosè ha definito “parola di Dio” l'intera creazione del mondo. Tant'è vero che a proposito di ogni momento della creazione ripete di continuo: “e il Signore disse e si attuò» ò Da un esame attento dei frammenti si ricava che in Aristobulo sono tre i «modi» di porsi di fronte al testo biblico: l'interpretazione allegorica (mani e voce di Dio), l'accettazione motivata del senso letterale con implicita rinuncia di scavare nel mistero, tipica del *midrash* palestinese (a proposito dell' epifania di Dio sul Sinai del fr. 2, da noi omessa per

necessaria brevità), lo sviluppo dato —ancora sempre nel fr. 2— all'ina-movibilità impressa da Dio al mondo, come a un concetto che è biblico ma non legato a parti specifiche del testo sacro. Un motivo dominante è quello della dipendenza dalla Bibbia di filosofi greci come Pitagora, Socrate e Platone, più vicini al divino (fr. 3 e 4): l'obiettivo ultimo dell'autore è l'esaltazione dell'onnipotenza di Dio, e quando egli riscontra in determinati pensatori pagani una «visione» del mondo analoga all'ebraica, la interpreta in chiave biblica, partendo dal presupposto che essa non può essere stata raggiunta indipendentemente del testo sacro, unica fonte di verità, e postulando quindi l'esistenza di traduzioni greche della Bibbia anteriori alla Settanta. La stessa postulazione compare, seppure in forma implicita, nello Pseudo-Aristea, (§§ 313-316), che si suppone visse nella stessa epoca e fosse immerso nello stesso ambiente culturale. Filone, dal canto suo, ribadisce ben quattro volte la derivazione mosaica della teoria degli opposti di Eraclito (in *QG* III 5 e IV 152; *Leg. All.* I 108; *Heres* 214); ma per il resto tende a vedere un parallelismo, più che una dipendenza, tra il pensiero greco e l'ebraico, quasi che la filosofia fosse stata rivelata ai Greci come la Legge agli Ebrei.

Ultimo nell'ordine entro questa rapida scorsa dei frammenti aristobulei, ma di primaria importanza è l'elaborazione del concetto di *hēbdomos lōgos*, contenuto nel fr. 5 (=Eus., *PE* XIII 12, 9-16), per la cui analisi particolareggiata sono costretta a rimandare, parlando in prima persona, al mio saggio su Aristobulo, citato all'inizio di questo discorso. Il particolare interesse di questa teoria, in cui confluiscono i tre concetti di «settimo giorno», «sapienza-luce» e «cessazione dall'operare», è il suo sviluppo essenzialmente filosofico, fatto oggetto di scrupolosa ricerca da parte degli studiosi, sostenitori gli uni di una interpretazione psicologica, gli altri di una cosmologica. In senso psicologico, inteso come *settima facoltà* l'*hēbdomos lōgos* viene fatto coincidere con l'intelligenza, sulla base di una riduzione a sette delle otto parti in cui dividevano l'anima gli Stoici, oppure di un ampliamento a sette della divisione aristotelica dell'anima in cinque parti. In senso cosmologico, come *struttura* o *normatività settenaria* l'espressione viene riferita al significato e alla perfezione del numero sette, quale fattore dominante in tutto l'universo, secondo l'insegnamento pitagorico. Delle due interpretazioni, la prima pone l'accento sul fattore umano, la seconda sul principio divino; ed è quest'ultima, senza dubbio, la più vicina alla presumibile intenzione di Aristobulo, ma non al punto da togliere ogni perplessità. Forse *principio settenario* è una espressione di ripiego che, nella sua indeterminatezza, può dare l'idea del punto d'incontro delle due componenti cui si vuole alludere, che sono rispettivamente di ordine antropologico e cosmologico. Il tutto si ricollega alla frase

iniziale del frammento, in cui viene comentato Gen. 2,2: «Dio, ordinatore del mondo, ha dato anche a noi come giorno di *astensione dal lavoro*, poiché per tutti è faticosa la vita, il *settimo giorno*, che *allegoricamente* potrebbe anche essere chiamato primo, in quanto *generazione della luce*, grazie alla quale si acquista la visione complessiva del tutto.» Nell'immediato seguito si legge: «Il medesimo ragionamento si potrebbe applicare *per metafora* alla sapienza: infatti la luce procede tutta da essa. Alcuni filosofi della scuola peripatetica hanno detto che essa assolve funzione di diaccola, perché seguendola ininterrottamente (gli uomini) trascorreranno senza turbamenti l'intera esistenza». In questo accenno all'aristotelismo —lo diciamo tra parentesi— si trova nei frammenti l'unica traccia che giustifichi l'appellativo di «peripatetico» dato ad Aristobulo da Clemente (*Strom.* I 72, 4) e sulla sua traccia da Eusebio (*Chron.* a. Abr. 1841; *PE* VIII 9,38; IX 6, 6a; XIII 11, 3), che non è confermata da altro, trapelando dai testi piuttosto l'influsso dei pitagorici e degli stoici. Nella conclusione del fr. 5, dopo aver affermato che l'uomo, attraverso il sabato, partecipa insieme della illuminazione spirituale che viene da Dio e dell'alternanza ciclica settenaria comune a tutto il creato, Aristobulo asserisce che «in virtù del *principio settenario* conforme a verità, ci si distacca dall'oblio e dalla malvagità che possono albergare nell'anima e si abbandonano questi due mali, per acquistare la conoscenza del vero», che è «la visione complessiva del tutto» della frase iniziale. Se il nostro modo di vedere non è errato, il *principio* o *modulo settenario* può essere inteso in chiave mistico-allegorica, vedendo adombrata in esso la purificazione dell'anima che apre la via alla verità.

E' questo tipo di allegoria biblico-filosofica che induce a studiare Aristobulo come degno predecessore di Filone, se anche tra i due non esiste possibilità di raffronto in termini qualitativi. In Filone l'allegoria filosofica assume sostanza e contorni del tutto nuovi e originali, tanto che quando si dice «allegoresi filoniana» si allude a un tipo di allegoresi che si pone come sinonimo di «metodo filosofico». Si dice che Filone non ha costruito una filosofia sistemática secondo gli schemi della filosofia greca; ma l'asserzione non risponde del tutto al vero, perché, a ragion veduta, i modi della sua speculazione etico-religiosa, affiancati a quelli che vorremmo chiamare modi di filosofia pura o teoretica, si assommano in un tutto che ha caratteri ben precisi, che una lettura attenta e paziente dei trattati (di per sé resa difficile dalle frequenti diversioni e anche da evidenti contraddizioni) consente di mettere a fuoco. Dopo la grande fioritura di studi filoniani di quest'ultimo cinquantennio, studi che di recente sono approdati persino all'analisi strutturalistica auspicata dal Pouilloux, si deve ancora sempre consentire con la visuale del Bréhier che all'inizio del nostro secolo (1907) ha

delineato il «filonismo» —come felicemente lo chiama— sotto il profilo di un'esegesi biblica rivolta a svuotare le scritture del loro contenuto storico, per conferire valore universale alla loro sostanza etica, attraverso l'interpretazione allegorica. Il nucleo centrale della produzione filoniana, che comprende 27 trattati dedicati all'esegesi allegorica del Pentateuco (18), all'esposizione storico-esegetica delle leggi mosaiche (7), alle *Quaestiones in Genesin et in Exodum* (2), è in effetti tutto in chiave allegorica. E anche l'uso che Filone fa dell'allegoria, la sua presa di posizione contro coloro che si arrestano al senso letterale della Bibbia e per contrasto il posto che occupa nei suoi scritti storico-esegetici e nelle *Quaestiones* proprio quest'ultimo, la classificazione delle varie forme secondo il loro oggetto in allegoria cosmologica, antropologica, morale e pragmatica —tutto questo e ogni aspetto accessorio di questo sono stati sottoposti alle precisazioni più sottili (citiamo soltanto due testi che rimangono fondamentali: E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Giessen 1929, e J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, in AA. VV., *Philon d'Alexandrie*, Lyon 1966, Colloques Nationaux de la Recherche Scientifique, Paris 1967, pp. 131-137). Non ci sembra perciò il caso di soffermarci qui su questi preliminari.

Non c'è dubbio che Filone fosse un ebreo fortemente ellenizzato, come lo era tutto la classe colta dell'Ebraismo alessandrino della sua età (egli fu coevo di tre imperi: quelli di Augusto, di Tiberio e di Caligola) ma questo non gli impediva di sentirsi profondamente ebreo, ed è la sua «ebraicità» più ancora della sua appartenenza all'ebraismo a conferire una connotazione ebraica al suo modo di pensare. Si deve a lui la nozione della «doppia cittadinanza» di ogni ebreo della diaspora, che è cittadino del paese in cui è nato, che rappresenta il *padre* in quanto è la patria ma è anche partecipe della cittadinanza «più universale» (la *katholikotéra politeia* che ha il suo centro spirituale nella città *madre* di Gerusalemme (si vedano: *Fl.* 56 e *Legat.* 157). E certo la città madre aveva dentro di lui un inscusso predominio sulla patria paterna. Questo spiega molte cose. Filone conosceva a fondo la filosofia greca di ogni periodo, dai presocratici alle scuole ellenistiche e negli scritti gli indizi di questa sua formazione sono evidenti; ma non c'è un solo enunciato di quelle dottrine che non risulti rielaborato entro un contesto che assorbe ogni terminologia e ogni concetto mutuato dalla Grecità in funzione di un altro pensiero del tutto indipendente. Per quanto si voglia dimostrare la sua dipendenza da Platone (certo il suo modello preferito) o dagli Stoici —considerando marginale l'influsso del pitagorismo e di Aristotele— è impossibile non accorgersi che la sostanza della sua speculazione è tutta legata all'esegesi biblica e che soltanto dalla Bibbia Filone attinge i principi informatori dell'etica religiosa, di cui è

il primo propugnatore, in nome della prima religione monoteistica, che è una religione rivelata. Lo stesso processo di assimilazione preventiva attuata in lui rispetto alla filosofia greca presa nel suo insieme, dovette certo aver luogo, parallelamente ad essa, in rapporto al testo sacro. Si deve supporre che l'impostazione del tutto nuova da lui data del rapporto uomo-Dio abbia avuto il suo precedente in uno studio lungo e approfondito delle Scritture e che in un secondo momento concentrasse la sua attenzione sul *Genesi*, che presentava personaggi in via di progresso e meglio si prestava alla sua concezione di un itinerario dell'uomo a Dio. Da *Genesi* sono tratti i versetti tematici in linea progressiva nei trattati della esegesi allegorica, mentre le moltissime citazioni dal resto del Pentateuco e dagli altri libri servono da supporto al tema prescelto e alle argomentazioni svolte in forma più o meno digressiva, le quali molto spesso si spingono al di là del tema fondamentale e lo superano per estensione e importanza. Alla base di tutto si pone un modo radicalmente nuovo di sentire e di concepire Dio e un modo altrettanto radicalmente nuovo di sentire l'uomo, messo a confronto con la realtà che lo circonda e con la trascendenza di Dio, cui il suo sforzo gnoseologico cerca di approdare. Misura di tutte le cose, secondo la concezione mosaica, non è più l'uomo con la sua intelligenza, bensì Dio (*Somn.* II 193), con un capovolgimento completo rispetto al pensiero greco. Dio è ontologicamente al principio e conoscitivamente alla fine della realtà terrena. Il «conosci te stesso» è riferito a una «conoscenza di sé» necessaria al riconoscimento della «nullità» umana (la *oudéneia*, un tema ricorrente; cfr. *Sacrif.* 55; *Congr.* 107; *Mutat.* 54 e 155; *Heres* 29 s.; *Somn.* I, 54-60, 212; II 293), che a sua volta comporta il «disperare di sé» e il ricercare, come unico fine, la «conoscenza di Dio». Ne consegue che gli enunciati riferiti al Dio uno, unico, trascendente sono assiomatici e comprovati con citazioni bibliche inequivocabili; quelli relativi all'uomo e i rapporti di Dio con l'uomo attraverso il Logos, le Potenze e altre entità astratte, sono el risultato di una ricostruzione allegorica ricavata del senso riposto di passi biblici, la cui significazione spirituale è esposta in interpretazioni a volte perspicue, a volte addirittura enigmatiche.

I due moduli fondamentali del pensiero etico-religioso di Filone sono l'antitesi e la medietà-mediazione: il passaggio dal gradino più basso al più alto, dal concreto all'astratto, dal relativo all'assoluto, è mediato dallo spirito, che è Spirito di Dio, Logos, Parola che guida e prescrive. La legge morale è comandamento di Dio e ai comandamenti sono commisurate la virtù. Dei comandamenti è mediatore agli uomini il Logos-sacerdote, impersonato in Mosè, insieme re, sommo sacerdote, legislatore e profeta, colui che ha raggiunto il limite massimo della sapienza umana, al punto che in *Ex.* 7, 1 Dio gli dice: «Ti darò come

Dio a Faraone». L'espressione è intensa in *Leg. All.* I 40 nel senso che l'intelligenza è «dio» dell'irrazionale, rappresentato dal Faraone e dall'Egitto (simbolo del corpo con la sue passioni); in *Deter.* 161 s. è sottoposta a critica per concludere che il saggio in termini convenzionali è «dio» degli stolti con cui è messo a confronto, ma non è mai un dio; in *Somn.* II 188 s. serve da spunto per affermare che il saggio è *methorios* (e torniamo così al termine proposto all'inizio di questo discorso) fra Dio e l'uomo e partecipa di ambedue le nature, quasi fossero due estremità, la testa e i piedi. Ancora, *methorios* compare in *Somn.* I 68 s. a proposito del Logos divino, mediatore in astratto, come lo è Mosè in concreto, di Dio agli uomini e occupa appunto «una posizione intermedia» tra il divino e l'umano. E sempre *methorios* ricorre in *Heres* 121 in un enunciato di primaria importanza: «Nessuno è perfetto in alcuna sua attività, ma secondo verità inconfutabile le perfezioni e l'assoluta eccellenza sono soltanto dell'Uno. A noi è dato di muoverci sulla via di mezzo (il *methorion*) tra la fine e il principio». Dunque, per Filone, la perfezione è di due ordini: assoluta in Dio, sempre e solo relativa nell'uomo. La perfezione relativa è il superamento del livello più basso e l'avvicinamento all'estremo più alto, non è insomma il «perfetto», bensì la «tensione illimitata verso il perfetto». In termini moderni è «l'attimo faustiano», punto di arrivo e di ininterrotta partenza.

Di Dio, trascendente e unico, si conosce l'esistenza, razionalmente dimostrabile in base al principio di causalità; ma non se ne può conoscere l'essenza. In linea di massima, quest'ultimo assioma viene dimostrato con l'esame dei passi in cui Mosè, il sapiente per eccellenza, chiede a Dio di mostrarsi a lui e ne riceve la risposta ben nota: «Tu vedrai le cose che sono *dietro* di me (ossia la creazione), ma il mio volto non si può vedere (un'inconoscibilità estesa al Logos e alle Potenze)» (*Ex.* 33, 23). E alla inconoscibilità di Dio consegue la Sua ineffabilità: «Io sono Colui che è», formula della massima astrazione (*Ex.* 3,14). Il presupposto da cui il resto dipende è la dottrina della creazione del mondo a opera di Dio, a cui preesiste Dio e verosimilmente, secondo Filone, la materia stessa. Tale dottrina è attestata nel *De officio mundi*, «summa» del pensiero filoniano, ed è quella cui Filone per primo ha dato dimensione filosofica, assunta dalla Bibbia e mediata con la dottrina platonica del *Timeo*, che peraltro — a nostro avviso — risulta sussidiaria di una concezione affatto diversa della platonica. Attraverso l'esame tutto filosofico, e non allegorico, del primo capitolo del *Genesi* Filone postula l'esistenza di un mondo intelligibile, composto delle idee archetipe di ogni cosa creata, anch'esse opera di Dio. Il concetto degli archetipi sarà poi esteso a ogni entità del reale, su entrambi i piani, del concreto e dell'astratto, perché nulla di quanto si

referisce all'uomo può prescindere dal presupposto di esistere in Dio prima che in lui. E tutto ciò che è concesso all'uomo gli è largito da Dio in dono gratuito, per di più in misura commisurata alle capacità ricettive degli esseri creati. Quanto agli archetipi riferiti a entità spirituali, si può citare l'esempio di Dana, la quale allegoricamente rappresenta tutto: la virtù, la saggezza, la sapienza, la filosofia, ed è vista in una prima fase (*Congr.* 8) come l'insieme delle virtù specifiche o individuali (giustizia, temperanza, prudenza, forza cui si aggiungono, per Filone, la pietà religiosa e la filantropia, definite virtù con riferimento a Dio, onorate attraverso il culto e attraverso l'amore del prossimo, che è Sua creatura), in una seconda fase, che coincide con il mutamento del suo nome da Sara in Sarra, passa a rappresentare la virtù generica o astratta, che altro non è se non la l'Idea di virtù, archetipa delle virtù specifiche (*Mutat.* 77 s.).

Il mutamento dei nomi, un'altra delle tante tematiche originali di Filone, è svolta in particolare in una sezione del trattato omonimo: il cambiamento del nome, come viene operato da Dio secondo il racconto biblico, non è un semplice dato esteriore, ma denuncia un cambiamento sostanziale del carattere di chi ne è fatto oggetto, per lo più nel senso positivo di un avvenuto miglioramento, talvolta in senso peggiorativo in funzione di un'altra antitesi costante tra il buono e il cattivo ma comunque sempre nell'ambito dei vari livelli per i quali passa ogni essere umano nel corso della sua vita.

L'itinerario dell'uomo a Dio si compie attraverso fasi progressive che Filone evidenzia con l'allegoria tropologica, con la quale viene individuato il *trópos* o carattere del personaggio assunto a simbolo, sulla base del suo modo di essere, di agire o di patire. Si ha in questo caso un esempio evidente di come certi principi dell'Ellenismo vengano assunti nella terminologia e completamente rielaborati nella sostanza. Non era nuovo il principio che alla virtù morale si giungesse per tre gradi: l'apprendimento (*máthesis*), la predisposizione naturale (*phýsis*), l'esercizio o applicazione pratica (*áskesis*), tre concetti riuniti in un'unica forma da Aristotele (in *Diog. Laerzio* V 18). Ma Filone crea tra di essi un rapporto dinamico, facendone simboli la triade patriarcale rappresentata da Abramo, Isacco e Giacobbe: le migrazioni del primo, ordinate da Dio, sono intese come i momenti di un insegnamento che Abramo segue alla lettera, non supinamente, ma adeguando la propria volontà alla volontà divina; la vicenda piana e felice del secondo, figlio di Abram (l'intelletto) e Sara (la virtù), consentono di individuare in Isacco la figura dell'autodidatta, emblema perfezione nella virtù e nel sapere, che vanno sempre di pari passo; le traversie del terzo e la forza ad lui dimostrata nell'affrontarle e vincerle, fanno di Giacobbe il tipo dell'asceta, nel senso primitivo del termine, ossia di colui che si esercita

nella virtù. Aprendo una parentesi, a noi sembra che in questa distinzione triadica, molto amata da Filone, si rifletta persino un suo modo personale di distinguere nella filosofia i tre aspetti che dovrebbero corrispondere, in termini moderni a: filosofia teoretica, teologica e etica, le ultime due fuse da lui nell'etica teologica, perché sappiano che egli non adottò la distinzione stoica della filosofia in fisica, logica e etica, per quanto ne parlasse con piena cognizione di causa, riducendo tutto all'etica e conservando alla fisica una propria indipendenza, solo in quanto la realtà fenomenica, —con una valorizzazione dei sensi, condannati in sede etica come dato affatto negativo— diveniva veicolo all'intuizione del trascendente.

Ritornando al nostro assunto, Filone avverte che le tre qualità singolarmente individuate in Abramo, Isacco e Giacobbe, coesistono in tutti e tre e che ciascuno di essi prende il nome da quella che in lui ha netto predominio sulle altre (*Abr.* 53), per quanto in realtà tenda ad accoppiare Abramo e Giacobbe e a escludere dalla triade Isacco non avrà cambiamenti di nome (*Mutat.* 88: «perché la virtù che si apprende e la virtù che si esercita sono aperte al miglioramento... il tipo dell'autodidatta, invece, procede fin dall'inizio secondo una linea uguale, compiuta e equilibrata come un numero pari...») e dei tre solo Isacco avrà un'unica moglie e nessuna concubina, a differenza di Abramo e di Giacobbe che hanno avuto più mogli e più concubine (*Congr.* 36: «[perché] la stirpe degli autodidatti, cui appartiene Isacco, la gioia, che è la migliore delle passioni buone, è dotata di una natura semplice, pura, immune da commistioni, che non ha bisogno né di esercizio né di insegnamenti, implicanti entrambi la necessità di conoscenze concubinarie oltre alle legittime»). Dalla definizione della tipologia dell'autodidatta emergono due dati: 1) egli non ha bisogno di alcuna prassi esteriore, né teoretica né applicata, e soprattutto: 2) la sua natura è descritta con alcuni degli aggettivi cui Filone ricorre ripetutamente per riferirsi alla natura di Dio —che è semplice, pura, priva di mescolanze, in antitesi con quella delle cose create che sono l'opposto e in particolare dell'uomo che è fatto di corpo e d'anima (*cf.* *Mutat.* 185). La figura del saggio perfetto è un caso eccezionale, introvabile tra gli uomini, che se compare, sparisce subito, come Enoch che «piacque a Dio e non si trovò» (*Gen.* 5, 24 in *Mutat.* 34).

Per la media dell'umanità perfettibile un momento importante della fase di progresso verso la virtù e la saggezza è quella dell'apprendimento. Al tema è dedicato un trattato intero, il *De congressu eruditionis gratia*. Filone riconosce nel connubio di Abramo con Agar —da cui deve avere un figlio prima di poterne avere da Sara, secondo il racconto di *Gen.* 16, 1-6— l'intelletto che deve passare attraverso la *enkýklios paidéia* (gli studi scolastici superiori, comprendenti le sette discipline

tradizionali della *paidéia* greca: grammatica, geometria, aritmetica, musica, retorica, dialettica, astronomia) per raggiungere la maturità necessaria a dedicarsi alla filosofia. Il concetto della dipendenza dell'istruzione enciclica dalla filosofia non era nuovo, ma risaliva all'età classica ed era stato fissato dagli Stoici: Aristone di Chio (SVF I 349 s.) la rappresentava come quella di una schiava soggetta a una padrona o regina. Ma ancora una volta, Filone dà all'idea una dimensione nuova, interpretando allegoricamente l'episodio biblico in congiunzione con altri analoghi e venendo a una conclusione tutta particolare: l'educazione enciclica diviene per lui «educazione media o intermedia» e «studi preliminari» o «arti medie» egli chiama le discipline che la compongono. Il termine «medio» (*mésos*) è equivalente a *methórios* e serve anche in questo caso a determinare un «mediazione», che supera il rapporto di dipendenza. La cultura non è di per sé un sapere, bensì uno dei «mezzi» possibili per uscire dall'insipienza e avviarsi a quel sapere che, soltanto se congiunto a virtù, apre gli occhi dell'anima alla visione del sovrasensibile. La *enkýklios paidéia* coincide con la fase intermedia e mediatrice tra l'incapacità di discernere il bene dal male e l'acquisizione di tale capacità; il primo punto di approdo è la filosofia, ma questa diviene a sua volta una tappa e una mediazione al punto di arrivo, che è la *sophía* e coincide con l'accostamento spirituale a Dio. Tale accostamento è naturalmente concesso anche alla moltitudine anonima degli umili che non hanno avuto il privilegio di ricevere un'istruzione: a loro Dio largisce gratuitamente i Suoi benefici, in proporzioni ai meriti e alla capacità ricettiva di ognuno (*Mutat.* 231).

A chiusura di questo che è stato essenzialmente un esame antropoteologico del modo in cui Filone, attraverso l'allegoria, prospetta il rapporto uomo-Dio, citeremo un passo delle *Questiones in Exodum* (I 4), relativo alla Pasqua (*Ex.* 12, 11), di cui egli, qui e altrove (*cf.* *Congr.* 106; *Spec.* II 147), interpreta il nome nel senso di *diabatérion* = «passaggio», ossia purificazione dell'anima dal corpo e dalle sue passioni, prendendo a spunto la liberazione degli Ebrei dalla schiavitù d'Egitto: «quando l'anima comincia a rinunciare... al proprio disordine e a mutare il proprio stato in un altro migliore... allora essa passa dall'ignoranza e dalla stoltezza alla cultura e alla sapienza... dall'avidità e dall'ingiustizia alla giustizia e all'equità. E c'è, accanto a questa, un'altra Pasqua dell'anima, che compie il sacrificio del passaggio al di là del corpo; e c'è una Pasqua dell'intelletto che è il passaggio al di là dei sensi... e c'è una Pasqua dei pensieri che non si chiudono più in se stessi, ma si spingono oltre, desiderosi di emulare le anime profetiche».