



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE

CICLO XXIII

*La concezione della πρόνοια divina
tra male e libertà morale
in Filone Alessandrino e nel mediogiudaismo*

DIRETTORE DELLA SCUOLA: CH.MO PROF. GIOVANNI FIASCHI

COORDINATORE D'INDIRIZZO: CH.MO PROF. FABIO GRIGENTI

SUPERVISORE: CH.MO PROF. MARIA GRAZIA CREPALDI

DOTTORANDA: CHIARA DELLA PUTTA

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. 1
-------------------	------

CAPITOLO I

IL MEDIOSGIUDAISMO TRA MADREPATRIA E DIASPORA: PROBLEMATICHE, TENTATIVI DI DEFINIZIONE E POSSIBILI SOLUZIONI

1.1 PREMESSA ALL'ARGOMENTO.....	p. 9
1.2 STORIA DEGLI STUDI: CIVILTÀ ELLENISTICA E SOCIETÀ GIUDAICA TRA III SECOLO a.C. E II SECOLO d.C.....	p. 10
1.3 GIUDAISMO ED ELLENISMO A PARTIRE DA MARTIN HENGEL.....	p. 15
1.4 GIUDAISMO ED ELLENIZZAZIONE: UN ULTERIORE APPROFONDIMENTO.....	p. 24
1.5 DA MARTIN HENGEL A GABRIELE BOCCACCINI. IL MEDIOSGIUDAISMO: PER UN APPROCCIO GLOBALE.....	p. 30

CAPITOLO II

IL DIBATTITO INTORNO AL TEMA DELLA 'PROVVIDENZA' NELLA LETTERATURA MEDIOSGIUDIACA

2.1 INTRODUZIONE METODOLOGICA.....	p. 37
2.2 INTERMEZZO TERMINOLOGICO.....	p. 39
2.3 LA CORNICE STORICA.....	p. 40
2.4 PROLEGOMENA ALLA NOZIONE DI 'PROVVIDENZA'.....	p. 46
2.5 APOCRIFI MEDIOSGIUDIACI DELL'ANTICO TESTAMENTO: SOLO PRESCIENZA DIVINA O ANCHE PREDETERMINISMO?.....	p. 48
- 2.5.1 <i>Il Primo libro di Enoch</i>	p. 48
- 2.5.2 Sulla scia del Pentateuco enochico. <i>Il Libro dei Giubilei e i Testamenti dei dodici Patriarchi</i>	p. 58
- 2.5.2.1 <i>Il Libro dei Giubilei</i> . Le tavole celesti, il male e l'impurità.....	p. 58
- 2.5.2.2 <i>I Testamenti dei dodici Patriarchi</i> . La 'provvidenza' divina, il male e la figura femminile.....	p. 64
2.6 I MANOSCRITTI DI QUMRAN: PRESCIENZA DIVINA E ANCHE PREDETERMINISMO?.....	p. 71
- 2.6.1 I manoscritti di Qumran: tra storia e storiografia.....	p. 71

- 2.6.2 Alcuni scritti della biblioteca di Qumran: tra onnipotenza divina e peccato umano.....	p. 75
2.7 LA TRADIZIONE SAPIENZIALE. ONNIPOTENZA DIVINA E LIBERTÀ UMANA: UNA CONVIVENZA POSSIBILE?.....	p. 81
APPENDICE AL SECONDO CAPITOLO. LA LETTERA DI ARISTEA E I LIBRI DEI MACCABEI	p. 88
 CAPITOLO III LA NOZIONE DI ‘PROVVIDENZA’ IN FILONE DI ALESSANDRIA	
3.1 INTRODUZIONE.....	p. 95
3.2 L’AMBIENTE CULTURALE ALESSANDRINO E LE SCUOLE FILOSOFICHE DI RIFERIMENTO.....	p. 96
- 3.2.1 Lo stoicismo.....	p. 98
- 3.2.2 Il platonismo.....	p. 102
- 3.2.3 Le opere filosofiche di Filone Alessandrino.....	p. 104
3.3 LA NOZIONE DI ‘PROVVIDENZA’ NELL’OPERA ESEGETICA DI FILONE D’ALESSANDRIA	p. 112
- 3.3.1 Da Dio al Cosmo.....	p. 113
- 3.3.2 Dal cosmo all’uomo.....	p. 121
- 3.3.3 Cosmologia e antropologia rilette attraverso la nozione di πρόνοια.....	p. 125
 CONCLUSIONE	 p. 139
 BIBLIOGRAFIA	 p. 151

INTRODUZIONE

Scopo della ricerca

Lo scopo della mia ricerca è quello di contestualizzare l'opera di Filone Alessandrino all'interno della cornice storico-culturale mediogiudaica, utilizzando come chiave di lettura la nozione di *πρόνοια* divina. Gli obiettivi principali che mi prefiggo di raggiungere sono tre:

- 1) ricostruire e approfondire la dottrina filoniana della 'provvidenza' divina in prospettiva non tanto cosmica quanto antropologica;¹
- 2) contestualizzare tale dottrina filoniana all'interno del vivace dibattito teologico mediogiudaico al fine di valutarne il peso specifico e l'originalità;
- 3) rendere esplicita, attraverso l'analisi dei testi mediogiudaici, la particolare tensione tra agire umano e agire divino che caratterizza, a mio avviso, il *background* religioso-culturale del mondo tardo-antico *tout court*.

Premesse metodologiche

Prima di delineare l'articolazione del mio lavoro, mi soffermo su alcuni aspetti che ritengo importanti e che riguardano le scelte di fondo che costituiscono le premesse della mia ricerca:

- *Perché Filone di Alessandria?* Egli costituisce il candidato ideale per fare un'indagine di questo tipo: Filone infatti si trova al crocevia di giudaismo, ellenismo e romanità e di conseguenza si presta ad essere il termine di paragone più idoneo per analizzare analogie di superficie e di profondità che hanno portato diverse matrici, filosofiche e religiose, ad affrontare il medesimo problema (ossia quello della 'provvidenza' divina).
- *Perché quando si studia l'opera di Filone è necessario contestualizzarla all'interno della letteratura mediogiudaica?* L'operazione si rivela di grande importanza

¹ La dottrina filoniana della 'provvidenza' è stata poco considerata dagli studiosi. Esiste, infatti, solo uno studio complessivo di P. FRICK (*Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen 1999) che si occupa nello specifico di questo argomento. Gli altri studiosi se ne sono interessati tangenzialmente. Preciso da subito che, poiché l'usuale traduzione italiana del termine *πρόνοια* con *provvidenza* non rende tutte le sfumature dell'originale concetto greco, userò il termine italiano tra virgolette.

perché Filone è una delle figure di spicco che sono vissute e hanno operato in questo periodo storico e per cui risulta fondamentale, ai fini di ottenere un quadro esaustivo, contestualizzare l'opera dell'Alessandrino tenendo presente le numerose espressioni del giudaismo a lui coevo e non solo della filosofia greca da cui egli è senza dubbio stato influenzato. Finora, infatti, l'Alessandrino è sempre stato studiato in funzione della filosofia ellenistica o del cristianesimo, e raramente il suo pensiero è stato calato all'interno della cultura e della fede del suo popolo.

- *Perché la nozione di πρόνοια?* Ho scelto come chiave di lettura la dottrina della 'provvidenza' per due motivi:

1) Si tratta di un tema che, in età tardo-antica, viene approfondito sia dalla riflessione filosofica sia da quella che si sviluppa a partire dalla rivelazione biblica: è dunque un terreno privilegiato per studiare in modo comparato le numerose risposte che vengono date ad una medesima domanda.

2) Mi permette di articolare la mia ricerca seguendo un'ipotesi interpretativa che ritengo particolarmente interessante sul piano dell'indagine storico-filosofica. Va, infatti, specificato che nell'ambito della riflessione greca il concetto di 'provvidenza' può avere due significati: uno legato al lessico comune/quotidiano (prendersi cura) e un senso più tecnico e più rilevante dal punto di vista filosofico nel momento in cui viene applicato alla sfera del divino. La mia analisi si concentrerà soprattutto su questa seconda valenza poiché essa implica la convergenza dei diversi significati del termine e delle questioni a cui possono dare adito, ossia quelle relative all'agire divino nel cosmo, alla prescienza divina, alla predeterminazione, al problema del male ed infine alla responsabilità morale dell'uomo. Soprattutto questi ultimi due aspetti saranno da me considerati, in quanto il mio obiettivo non è solo quello di ricostruire a livello fisico o metafisico determinate dottrine della 'provvidenza', ma di valutare le ricadute etico-antropologiche di tali dottrine.

Organizzazione della ricerca

Primo e secondo capitolo. Inizierò la mia ricerca cercando di contestualizzare l'opera di Filone all'interno della cultura e della fede del suo popolo. Per questo motivo mi dedicherò allo studio e all'analisi del periodo della storia dell'ebraismo in cui l'Alessandrino è inserito: si tratta del giudaismo del Secondo Tempio, o meglio, per utilizzare una definizione introdotta da G. Boccaccini e ormai condivisa dalla maggior parte degli studiosi, del mediogiudaismo (III sec a.C. – II sec d.C.). L'interesse del periodo consiste proprio nella vivace discussione tra i vari gruppi religiosi i quali pur partendo dal medesimo testo scritturistico affrontano numerosi problemi teologici in modo del tutto peculiare e arrivando talvolta a soluzioni molto lontane tra loro. La libertà con cui questi gruppi si esprimono e si confrontano è dovuta al fatto che ci troviamo in un periodo della storia dell'ebraismo dove i canoni biblici non sono ancora stati fissati e i dibattiti teologici aprono molteplici prospettive. Tuttavia l'accostamento alle opere della letteratura mediogiudaica, per quanto stimolante dal punto di vista concettuale, richiederà numerose precauzioni poiché i manoscritti che riportano questi testi raramente ci sono giunti in lingua originale: ci troviamo di fronte, in genere, a traduzioni in diverse lingue – ad esempio in etiopico, paleoslavo, greco e latino – che rendono l'accesso al testo molto complicato. Pur essendo consapevole dei limiti che la mancanza dei testi originali comporta (nel senso che un esauriente approccio di carattere filologico non è stato possibile), credo doveroso tentare di ricostruire uno dei dibattiti che ha segnato più profondamente la riflessione d'età ellenistica e imperiale, e che vede nei secoli a cavallo dell'era cristiana uno dei momenti di più difficile accesso a causa della via tortuosa che hanno seguito le fonti per giungere fino a noi. Detto questo considererò il materiale a nostra disposizione tentando di ricostruire e di confrontare le argomentazioni che vengono proposte in merito al tema della 'provvidenza' in vari testi mediogiudaici cronologicamente vicini all'Alessandrino, al fine di verificare l'apporto concettuale che deriva a Filone dalla sua componente giudaica e allo scopo di far emergere alcune problematiche caratterizzanti la riflessione teologica di questo periodo storico del giudaismo. Tale parte sarà organizzata in due capitoli: uno dedicato all'analisi di alcuni termini chiave quali 'giudaismo', 'ellenismo', 'ellenizzazione' e all'approfondimento della categoria storiografica 'mediogiudaismo'; un secondo capitolo volto ad affrontare in maniera analitica una

selezione di testi relativi al tema della ‘provvidenza’ tratti dalla letteratura mediogiudaica, tra cui alcuni scritti apocrifi (*Primo libro di Enoch, Libro dei Giubilei, Testamenti dei dodici Patriarchi*), alcuni manoscritti di Qumran (*Documento di Damasco, Regola della Comunità, Inni*) e i deuterocanonici più vicini cronologicamente a Filone (*Siracide e Sapienza di Salomone*).

Terzo capitolo. Dopo aver ricostruito il dibattito che si apre in seno al mediogiudaismo, la terza tappa della mia ricerca consisterà nell’approfondimento dell’ambiente filosofico alessandrino. Alessandria, tra I secolo a.C. e I secolo d.C., costituisce un centro culturale molto vivace dove si possono trovare influssi filosofici provenienti da diverse scuole. Nonostante la ricostruzione delle dottrine relative al tema della ‘provvidenza’ che circolavano ad Alessandria sia difficile a causa della lacunosità delle fonti, tuttavia è indubbio che in questo periodo il tema della ‘provvidenza’ fosse studiato e riscuotesse l’attenzione di coloro che si occupavano di filosofia. Lo confermano le opere di Cicerone e di Seneca, la circolazione di un trattato come il *De mundo* (forse addirittura di ambiente alessandrino), oltre che i frammenti e le testimonianze che autori successivi hanno riportato sugli interessi filosofici di pensatori come Panezio, Posidonio e Boeto di Sidone. Ritengo che, pur tenendo sempre presente l’*humus* filosofico da cui Filone può aver tratto numerose suggestioni, il materiale più autorevole per capire a che tipo di fonti egli avesse accesso siano le sue stesse opere di carattere filosofico ed in particolar modo il *De aeternitate mundi* e i due libri del *De Providentia*. In esse, infatti, Filone non sembra esprimere la propria posizione personale, ma riportare una serie di dottrine di scuola apprese ad Alessandria.

Proprio per questo, una volta presentate tali opere, il gradino successivo sarà quello di considerare i passi relativi al tema della $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ presenti nella restante produzione filoniana, facendo riferimento in via privilegiata al *Commentario allegorico alla Bibbia*. Lo scopo è quello di comprendere la posizione precipua dell’Alessandrino e di valutare se la sintesi di matrici giudaiche e greche che ha operato proponga o meno una soluzione efficace ed originale al problema della ‘provvidenza’.

Edizioni critiche, traduzioni e abbreviazioni delle singole opere

Per quanto riguarda le edizioni critiche degli Apocrifi mediogiudaici dell'Antico Testamento, dei manoscritti di Qumran, dei deuterocanonici e delle opere di Filone Alessandrino si rimanda alla bibliografia finale. La traduzione italiana da me utilizzata per gli Apocrifi mediogiudaici dell'Antico Testamento è quella presente in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, voll. 2, Torino 2006; per i manoscritti di Qumran si fa riferimento alla traduzione di F. G. Martínez, *Testi di Qumran*, trad. it., Brescia 2003²; per i deuterocanonici si utilizzeranno la traduzione italiana in *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, Bologna 1974 (in riferimento a *Siracide*) e quella presente in *Libro della Sapienza*, voll. 3, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Scarpat, Brescia 1989-1999 (in riferimento a *Sapienza di Salomone*); per Filone Alessandrino si rimanda alla traduzione italiana presente in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005. Qualora ritenessi opportuno ricorrere a una diversa traduzione, lo segnalerò in nota. Per gli altri autori antichi da me citati le edizioni critiche e le traduzioni cui ho fatto riferimento verranno indicate nella bibliografia finale; le traduzioni saranno specificate di volta in volta anche in nota.

Abbreviazioni Apocrifi dell'Antico Testamento

I Hen. *Primo Libro di Enoch*

Jub. *Libro dei Giubilei*

Per le citazioni dei singoli *Testamenti dei dodici Patriarchi* si seguiranno le abbreviazioni indicate da P. Sacchi in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 2006, p. 765.

Piccola legenda delle sigle relative ai manoscritti di Qumran citati nel II Capitolo

CD *Documento di Damasco*

I QH *Hodayot*

I QS *Regola della Comunità*

I QM *Regola della Guerra*

Abbreviazioni Deuterocanonici

Sir. *Siracide*
Sap. *Sapienza di Salomone*

Abbreviazioni delle opere di Filone Alessandrino

Abr. *De Abrahamo*
Aet. *De aeternitate mundi*
Agric. *De agricoltura*
Alex. *Alexander*
Cher. *De Cherubim*
Confus. *De confusione linguarum*
Congr. *De congressu eruditionis gratia*
Contempl. *De vita contemplativa*
Decal. *De Decalogo*
Deo *De Deo*
Deter. *Quod deterius potiori insidiari soleat*
Deus *Quod deus sit immutabilis*
Ebr. *De ebrietate*
Flacc. *In Flaccum*
Fug. *De fuga et inventione*
Gig. *De gigantibus*
Her. *Quis rerum divinarum heres sit*
Hyp. *Hypothetica*
Ios. *De Iosepho*
LA I-III *Legum allegoriae I,II,III*
Legat. *Legatio ad Gaium*
Migr. *De migratione Abrahami*
Mos. I-III *De vita Mosis I, II*
Mutat. *De mutatione nominum*
Opif. *De opificio mundi*
Plant. *De plantatione*
Poster. *De posteritate Caini*

- Praem.* *De praemis et poenis, De execrationibus*
- Prob.* *Quod omnis probus liber sit*
- Prov. I-II* *De providentia I, II*
- QE I-II* *Quaestiones et solutiones in Exodum I, II*
- QG I-IV* *Quaestiones et solutiones in Genesim I, II, III, IV*
- Sacrif.* *De sacrificiis Abelis et Caini*
- Sobr.* *De sobrietate*
- Somn. I-II* *De somniis I, II*
- Spec. I-IV* *De specialibus legibus I, II, III, IV*
- Virt.* *De virtutibus*

CAPITOLO I

IL MEDIOSGIUDAISMO TRA MADREPATRIA E DIASPORA: PROBLEMATICHE, TENTATIVI DI DEFINIZIONE E POSSIBILI SOLUZIONI.

1.1 PREMESSA ALL'ARGOMENTO

Lo scopo della seguente ricerca, come ampiamente espresso nell'introduzione, è quello di riconsiderare l'opera di Filone di Alessandria nel più vasto contesto del mediosgiudaismo, utilizzando come chiave di lettura la nozione di 'provvidenza'. L'indagine si propone di confrontare alcune riflessioni presenti nell'opera dell'Alessandrino con testi di autori giudaici a lui contemporanei, impegnati nella soluzione dei medesimi problemi. Solo in questo modo, infatti – avendo cioè un quadro complessivo di riferimento - sarà possibile valutare la specificità della riflessione di Filone in merito al tema in questione.

L'obiettivo, dunque, è quello di studiare la dottrina della 'provvidenza' elaborata dall'Alessandrino in termini comparativi rispetto all'ambiente giudaico a lui coevo: il cosiddetto giudaismo ellenistico. La trattazione di questo periodo storico del giudaismo risulta essere estremamente delicata poiché chiama in causa due nozioni problematiche, ossia giudaismo ed ellenismo. Gli studiosi hanno dato vita ad un ampio dibattito sulle possibili definizioni di queste due nozioni e soprattutto si sono concentrati sulle loro modalità di interazione, arrivando a sostenere molteplici posizioni interpretative. Credo quindi sia doveroso, da parte mia, iniziare questa ricerca cercando di rendere esplicite la terminologia cui farò riferimento e la prospettiva che intendo sposare rispetto all'annosa questione del giudaismo ellenistico. Questo approfondimento metodologico, lungi dall'essere periferico, funge non solo da premessa, ma anche da fondamento all'intera indagine che mi sono proposta di svolgere.

1.2 STORIA DEGLI STUDI: CIVILTÀ ELLENISTICA E SOCIETÀ GIUDAICA TRA III SECOLO a.C. E II SECOLO d.C.

Come sopra accennato, il quadro di riferimento degli studi su giudaismo ed ellenismo è estremamente variegato. Per evitare di cadere in facili fraintendimenti, ritengo opportuno aprire questo capitolo con uno *status quaestionis* relativo all'importante dibattito che si è sviluppato sull'argomento, cercando di far emergere quella che credo essere la prospettiva interpretativa più efficace per accostarsi all'analisi del periodo storico considerato. Tale *excursus* non costituisce un erudito corollario di 'storia della storiografia', ma una presa di posizione critica le cui ricadute sono tutt'altro che neutre: avremo modo di comprendere il senso di questa affermazione alla fine del capitolo; ora, invece, è necessario porre le basi per meglio orientarci di fronte ai concetti di giudaismo ed ellenismo, cercando di avvalerci degli studi più significativi sull'argomento.

È quasi superfluo ricordare che il dibattito su giudaismo ed ellenismo non smette di attirare l'attenzione degli studiosi ormai da lungo tempo. Dovendo menzionare i primi studi sulla questione - che hanno poi stimolato le ricerche successive - è necessario andare indietro fino agli anni '30 e '40 del Novecento.¹ Lee I. Levine cita, ad apertura della sua ricerca su giudaismo ed ellenismo nell'antichità,² due opere che sono rimaste tuttora un punto di riferimento per chiunque si accosti all'argomento, ossia: *Der Gott der Makkabäer* di E. Bickerman, e *Greek in Jewish Palestine* di S. Lieberman.³ Entrambi questi studiosi, alla luce delle loro ricerche, sono arrivati a sostenere la tesi che anche tra i Giudei di Palestina ci fosse una forte influenza della civiltà ellenistica. Il libro sopra citato di Bickerman ha fatto scalpore al tempo della sua uscita: in esso, infatti, era sostenuta l'ipotesi storica rivoluzionaria secondo la quale gli istigatori delle persecuzioni anti-giudaiche messe in atto da Antioco IV Epifane nel 167 a.C. fossero stati gli stessi Giudei ellenizzati sotto la guida del sommo sacerdote Menelao. Ovviamente quest'ipotesi presupponeva una forte familiarità da parte dei Giudei della

¹ Una menzione particolare va fatta anche all'opera di J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg 1843. Droysen fu il primo che diede al termine 'ellenismo' l'accezione oggi corrente, designando con questo nome il periodo storico che vede, a partire dalle conquiste di Alessandro Magno, la diffusione della grecità in Oriente. Il lavoro è profondamente influenzato dalla filosofia della storia di Hegel: la grecità appariva a Droysen come l'antitesi all'antico oriente e l'ellenismo era poi la sintesi che si sarebbe perfezionata con il cristianesimo.

² Cfr. L. I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, Seattle-London 1999, pp. 6-7.

³ Cfr. E. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.

Gerusalemme del II sec. a.C. con idee correnti in ambienti ellenistici. La tesi di Bickerman non mancò di suscitare, oltre che l'interesse degli studiosi, anche numerose critiche e perplessità, dando vita ad una discussione che vedrà impegnati – chi a favore, chi contro - nomi quali Tcherikover, Hengel e Momigliano.⁴ Passiamo ora all'altro testo nominato, quello di Lieberman: in esso l'autore si impegna a dimostrare fino a che punto nell'opera dei Rabbi fosse riscontrabile una conoscenza e un'influenza della cultura greca. Le sue ricerche lo hanno portato ad assumere che ci fosse una diffusa conoscenza del greco anche tra i Giudei di Palestina: l'analisi di documenti provenienti dalla letteratura rabbinica ha evidenziato la presenza di numerosi prestiti linguistici dal greco, spingendo l'autore a sostenere che i Rabbi avessero addirittura una profonda conoscenza della letteratura, dei costumi, dei sistemi amministrativi e delle scienze naturali dei pagani.⁵

Questi due studi pionieristici hanno stimolato una serie di ricerche sull'argomento. Una menzione particolare va fatta al lavoro di E. R. Goodenough, il quale ha dedicato gran parte della sua vita a reperire materiale riguardante l'arte giudaica del periodo storico da noi considerato. I risultati raggiunti da Goodenough sono raccolti in una monumentale opera in tredici volumi intitolata *Jewish Symbol in the Greco-Roman Period*.⁶ Goodenough, all'interno della sua opera, ha tentato di dimostrare che molte delle credenze dei Giudei vissuti in epoca greco-romana erano incentrate sulle idee di misticismo e di salvezza. Poiché queste idee erano comunemente riscontrabili anche nelle religioni greco-romane del tempo, Goodenough arrivò alla conclusione secondo la quale l'arte giudaica e le credenze rispecchiate in essa fossero comprensibili solo all'interno del loro contesto greco-romano. Questo suo tentativo di spiegare un'immensa quantità di dati - provenienti dal periodo del nascente impero romano - tramite la singola forma di un unico giudaismo mistico e antirabbinico, ha procurato a Goodenough numerose critiche. Le sue tesi inizialmente non furono ben accettate tanto che l'autore, in prefazione all'ultimo volume della sua opera, sottolinea di non aver

⁴ La posizione sostenuta da Bickerman in *Der Gott der Makkabäer* venne mantenuta dallo studioso anche nelle sue pubblicazioni successive. A. I. Baumgarten nella prefazione all'ultima opera di Bickerman – *The Jews in the Greek Age* – sottolinea come questo lavoro, pubblicato postumo, rappresenti “la replica completamente sfumata di Bickerman” alle argomentazioni sollevate contro l'ipotesi storica presentata in *Der Gott der Makkabäer*. Bickerman, infatti, pur riconoscendo la validità di alcune critiche e attenuando in qualche punto la sua posizione, rimase convinto della sua proposta interpretativa fino ai suoi ultimi giorni di vita. [cfr. A. I. BAUMGARTEN, *Nota su «Gli Ebrei in età greca»* in E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, Bologna 1991, p.19-21, (ed. or. 1988)].

⁵ Lieberman arriva a tali conclusioni in un compendio a *Greek in Jewish Palestine* intitolato *Hellenism in Jewish Palestine*, pubblicato otto anni dopo il primo volume.

⁶ Cfr. E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbol in the Greco-Roman Period*, voll. 13, New York 1953-68.

speso trent'anni della sua vita per fare una semplice raccolta di materiale – come sostenuto da molti - ma nel tentativo di verificare e consolidare una valida proposta interpretativa. Un puntuale resoconto delle critiche mosse a Goodenough è contenuto nell'articolo di Morton Smith *Goodenough's Jewish Symbol in Retrospect* dove viene ripreso e analizzato il pensiero di Goodenough alla luce delle osservazioni mosse alle tesi proposte in *Jewish Symbol*.⁷ L'articolo di Smith è tuttavia datato e va riconosciuto che, in anni successivi, gli studiosi – pur rimanendo scettici rispetto alla formula di un giudaismo popolare mistico – si sono mostrati ben disposti a riconsiderare le tesi di Goodenough riguardanti l'ellenizzazione estensiva dell'arte giudaica e la sua provenienza non rabbinica.⁸ Il maggior merito oggi riconosciuto a Goodenough è quello di aver combattuto l'idea di un 'giudaismo normativo' basato sulla letteratura rabbinica: tramite l'analisi dei simboli trovati nelle sinagoghe, nei cimiteri e nelle iscrizioni giudaiche dei primi secoli della nostra era, egli ha tentato di dimostrare che il giudaismo può essere "normativo" pur non essendo rabbinico.⁹

Parallelamente al lavoro di Goodenough, vanno ricordate anche le ricerche condotte da uno degli studiosi più autorevoli in materia, ossia V. Tcherikover. Il suo libro *Hellenistic civilization and the Jews* rappresenta uno dei contributi più importanti su giudaismo ed ellenismo.¹⁰ Esso è diviso in due sezioni: la prima si occupa della civiltà ellenistica nella Palestina asmonea, analizzando soprattutto l'impatto di tale civiltà in ambito politico e socio-economico; mentre la seconda ha come oggetto la diaspora egiziana e i modi attraverso i quali questi Giudei si sono relazionati al proprio contesto politico-culturale. Molti degli argomenti sviluppati in questo testo sono stati ripresi nei suoi *prolegomena* al *Corpus Papyrorum Judaicarum* dove Tcherikover presenta un'analisi complessiva della storia giudaica dal 323 a.C. al 641 d.C. alla luce delle fonti papirologiche raccolte nell'opera sopra citata.¹¹ Rispetto agli altri studiosi sin qui nominati, va sottolineato che la posizione di Tcherikover sull'influenza dell'ellenismo sulla società giudaica è più moderata, considerando tale influenza limitata ad una

⁷ Cfr. M. SMITH, *Goodenough's Jewish Symbol in Retrospect*, "Journal of Biblical Literature", 86 (1967), pp. 53-68.

⁸ Cfr. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity* cit., p. 8.

⁹ Cfr. L. L. GRABBE, *Hellenistic Judaism*, in AA. VV., *Judaism in Late Antiquity: part two, Historical Syntheses*, edited by J. R. Neusner, Leiden 1995, pp. 53-83.

¹⁰ V. TCHERIKOVER, *Hellenistic civilization and the Jews*, Philadelphia 1961 (già edito in ebraico nel 1931).

¹¹ V. TCHERIKOVER, A. FUKS e M. STERN, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, voll. 3, Cambridge 1957-1964. Come si evince dalla presente nota, il *Corpus Papyrorum Judaicarum* è frutto di una collaborazione. Il Professor Tcherikover, infatti, venne a mancare nel 1958 e il compito di curare la pubblicazione del secondo volume del *Corpus* fu assunto dal suo allievo e collega A. Fuks, il quale si avvale della collaborazione di D. M. Lewis e di M. Stern.

piccola *élite*. Si può quindi dire che il *Corpus Papyrorum Judaicarum* rappresenta una miniera di dati e uno strumento di lavoro imprescindibile per chiunque affronti all'argomento. A fianco ad esso va però nominato un altro grande classico quale l'opera di E. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*: si tratta di una raccolta di materiale epigrafico, archeologico e letterario riguardante fonti ebraiche e anche greco-romane del periodo compreso tra il 200 a.C. e il 135 d.C. L'opera dello Schürer è stata successivamente tradotta in inglese e rivista da G. Vermes, F. Millar e altri studiosi con il titolo *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* – edita negli anni tra il 1973 e il 1987.¹² Quest'aggiornamento è di particolare importanza perché ci restituisce un'immagine del giudaismo intorno all'epoca di Gesù molto diversa rispetto a quella delineata nel primo Schürer: tale cambiamento di prospettiva è estremamente rilevante poiché riflette un nuovo corso preso dagli studi sul giudaismo di questo periodo. Si avrà modo di verificare i presupposti e gli sviluppi del suddetto mutamento all'interno della nostra trattazione sul mediogiudaismo.

Per completare la rassegna dei grandi nomi che hanno segnato il dibattito su giudaismo ed ellenismo, sarebbe ora doveroso trattare approfonditamente uno studio che negli anni 70' del Novecento ha segnato un punto di svolta: si tratta dell'opera di Martin Hengel *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh.s v. Chr.*¹³ Tuttavia mi limiterò a dire che l'opera sopra citata di Hengel – così come i suoi studi successivi – si concentra sui secoli immediatamente precedenti la nascita di Gesù, tentando di far emergere lo 'scontro-incontro' di due mondi diversi, ossia giudaismo e civiltà ellenistica. La sua proposta interpretativa si colloca sulla scia di studi come quelli di Bickerman e Goodenough che vedono un elevato grado di ellenizzazione nella società giudaica del secondo tempio. Non approfondisco ora il discorso perché gli studi di Hengel costituiscono il punto di partenza, nonché una delle premesse, su cui ho

¹² Cfr. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, Leipzig 1886-1890. L'opera è stata tradotta e rivista in inglese: cfr. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised G. Vermes et al., voll. 3, Edinburgh, 1973-1987. È disponibile anche una traduzione italiana basata su quella inglese: E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C.-135 d. C.)*, voll. 4, Brescia 1985-1998.

¹³ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1969; tradotto in inglese con il titolo *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, translated by J. Bowden, voll. 2, Philadelphia 1974. È presente anche in traduzione italiana: *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, a cura di S. Monaco, Brescia 2001.

costruito la mia ricerca: il suo lavoro, dunque, sarà da me dettagliatamente analizzato nel corso del prossimo paragrafo. Concludo dicendo che il peso e l'importanza dello studio di Hengel sono riscontrabili semplicemente andando a verificare l'impatto che le teorie espone in *Judentum und Hellenismus* hanno avuto sulla comunità degli studiosi: S. Sandmel, F. Millar, L. Feldman e M. Stern hanno impegnato molte delle loro forze nel tentativo di rispondere criticamente alle posizioni interpretative di Hengel. Molti di loro hanno considerato esagerato lo spazio dato da Hengel all'educazione e alla lingua greche nella Palestina del III-II sec. a.C., e hanno ritenuto più corretto – sulla scia di Tcherikover – mantenere un approccio molto più cauto sulla questione dell'ellenizzazione della Palestina nel periodo esaminato.¹⁴ Tuttavia – d'accordo o meno – credo che la metodologia d'indagine proposta da Hengel abbia aperto il campo a nuove vie d'accesso al difficile problema del rapporto tra giudaismo ed ellenismo. Finora abbiamo riassunto il pensiero di molti dei più autorevoli studiosi che hanno preso parte al dibattito su giudaismo ed ellenismo. È evidente che - nel corso di tale dibattito, soprattutto tra gli anni '70 e '80 del Novecento - sono emerse due principali linee di pensiero: una impegnata a sostenere e a dimostrare che ci fosse un significativo grado di influenza della civiltà ellenistica sulla società giudaica (Lieberman, Bickerman, Goodenough, Hengel); l'altra più propensa a ritenere tale influenza limitata ad una piccola *élite* della società giudaica (Tcherikover, Sandmel, Millar, Feldman, Stern). Stabilire in modo preciso l'effettivo impatto della civiltà ellenistica sul mondo giudaico è impresa assai ardua: questo è dovuto soprattutto al fatto che spesso le fonti

¹⁴ Cfr. S. SANDMEL, *Hellenism and Judaism*, in AA. VV., *Great confrontation in Jewish History*, edited by S.M. Wagner and A. D. Breck, Denver 1977, pp. 21-38; F. MILLAR, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism'*, "Journal of Jewish Studies", 29 (1978), pp.1-21; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, voll. 3, Jerusalem 1974-1984; L. FELDMAN, *How much Hellenism in Jewish Palestine?*, "Hebrew Union College Annual", 57 (1987), pp. 83-111 ; M. STERN., *Studies in Jewish History: The Second Temple Judaism*, Jerusalem 1991.

Mi permetto di aprire una piccola digressione sull'opera di Arnaldo Momigliano, poiché anch'egli prende parte a questo acceso dibattito. Nel suo testo *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it., Torino 1980, egli offre un quadro dettagliato sul processo di ellenizzazione e sull'estensione della sua influenza sia nella Diaspora che nella Giudea. Egli si concentra soprattutto sui contatti tra i Greci e vari gruppi nativi, quali i Celti, i Giudei, gli Iraniani etc.. Prendo spunto da quest'accenno a Momigliano per ricordare alcuni importanti contributi della tradizione di studi italiana sul giudaismo ellenistico, tra cui C. Kraus Reggiani (impegnata soprattutto ad approfondire le opere storico-politiche di Filone di Alessandria e la *Lettera di Aristea*), L. Troiani e A. Passoni dell'Acqua (entrambi interessati a ricostruire le tracce lasciate dai Giudei d'età greco-romana utilizzando come fonti non solo la letteratura giudaico-ellenistica ma anche quella neotestamentaria), nonché i lavori sulla storia del pensiero giudaico ellenistico di F. Calabi. Cfr. F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia 2010; cfr. anche *La lettera di Aristea a Filocrate*, introduzione, esame analitico, traduzione a cura di Clara Kraus Reggiani, Roma 1979; A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo biblico di Filone e i LXX*, "Annali di Scienze religiose", 2 (1997), pp. 175-196; L. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997.

sono lacunose oppure unilaterali.¹⁵ La questione, inoltre, è molto più complessa di quanto le due prospettive sopra delineate riescano ad esprimere e richiede, talvolta, di andare oltre le categorie storiografiche cui siamo soliti avvalerci. Per questo motivo nei prossimi paragrafi tenterò di far emergere le difficili problematiche sottese alle nozioni di giudaismo, ellenismo ed ellenizzazione.

1.3 GIUDAISMO ED ELLENISMO A PARTIRE DA MARTIN HENGEL

Pur avendo semplificato il panorama, abbiamo appena visto come, all'interno degli studi sull'ellenizzazione della società giudaica, siano emerse due diverse prospettive interpretative. Per meglio comprendere la questione è ora necessario chiarire quali sono i presupposti su cui si basano questi due punti di vista espressi dagli studiosi e i problemi che sono ad essi sottesi. Per fare questo mi avvarrò degli studi di Martin Hengel, poiché in essi vengono rese esplicite molte delle questioni riguardanti le nozioni di giudaismo ed ellenismo, e viene gettata luce sulla categoria storiografica di 'giudaismo ellenistico'. Per soppesare la proposta di Hengel, sbilanciata a favore di un profondo impatto della civiltà ellenistica sul mondo giudaico sia della Palestina che della diaspora, farò riferimento agli studi di Feldman che, in un articolo del 1977, analizza criticamente numerosi aspetti della prospettiva hengeliana. Lo scopo è quello di rendere più chiari e meno ambigui alcuni termini tecnici di riferimento e di far emergere i presupposti interpretativi sui quali si basano gli studi di Hengel: ritengo infatti che tali presupposti siano un valido punto di partenza anche per la mia indagine. Ripercorriamo ora il lavoro di Hengel, partendo da quello che è da tutti riconosciuto come il suo *magnum opus*: *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*¹⁶ Si tratta di uno studio molto approfondito di cui noi ripercorreremo solo le tappe più importanti: esso, infatti, fungerà da premessa per la trattazione di un'opera successiva di Hengel, che si occupa più nello specifico del periodo storico coevo a Filone di Alessandria, ossia

¹⁵ Per questo motivo le ricerche degli ultimi decenni si sono concentrate sull'analisi e sull'approfondimento di aspetti specifici del processo di ellenizzazione del mondo giudaico del Secondo Tempio. Essendo studi di carattere settoriale non ritengo opportuno dilungarmi, in questo paragrafo, sui loro contenuti: avrò modo di avvalermi di tali ricerche nel corso del secondo capitolo, nel momento in cui andrò ad analizzare la variegata produzione letteraria del giudaismo del Secondo Tempio. Per un esaustivo quadro di tali ricerche cfr. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity* cit., pp. 12-13.

¹⁶ Cfr. nota 13, p. 12.

*L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*¹⁷ Per quanto riguarda, invece, *Giudaismo ed ellenismo*, esso considera soprattutto i secoli III e II a.C.¹⁸ Nell'introduzione al testo, Hengel sottolinea che, sebbene i concetti di giudaismo ed ellenismo vengano impiegati dagli studiosi con la massima naturalezza, essi non sono esenti da problemi di definizione e da ambiguità nel loro utilizzo. Continua precisando che l'equivalente greco del termine giudaismo – Ιουδαϊσμός – appare per la prima volta proprio nel periodo storico da lui considerato: il riferimento è al racconto della persecuzione dei Giudei messa in atto da Antioco IV Epifane nel *Secondo libro dei Maccabei* o, per essere più precisi, nella sua fonte, ossia Giasone di Cirene:¹⁹ tale termine esprime, secondo l'interpretazione dello studioso tedesco, in pari tempo “tanto l'appartenenza razziale politica al popolo giudaico, quanto la fede esclusiva nell'unico Dio d'Israele e l'incrollabile fedeltà alla torà da lui data”.²⁰ Passando poi al termine Ἑλληνισμός, Hengel ci dice che esso “indica, nella sua specifica accezione, la padronanza, filologicamente ineccepibile, della lingua greca comune, contrapposta ai dialetti e ai barbarismi. Una delle rare deviazioni da quest'uso si trova ancora nel *Secondo libro dei Maccabei* dove, a proposito della riforma ellenistica a Gerusalemme, si parla di *un punto culminante a cui sono giunte le spinte all'ellenizzazione*.”²¹ Date queste due definizioni e avendo come riferimento il *Secondo libro dei Maccabei*, Hengel conclude che giudaismo palestinese ed ellenismo potrebbero sembrare due forze avverse: ciò sarebbe vero se non bastasse a smentire tale affermazione il fatto che Giasone di Cirene diede “alla sua difesa dello Ιουδαϊσμός le vesti retoriche della storiografia patetica di tradizione ellenistica”.²² Risulta dunque ovvio che il rapporto tra giudaismo ed ellenismo non può assolutamente risolversi in un mero legame di antagonismo ma, specifica Hengel, si tratta di un fenomeno molto più complesso e dalla molteplici sfaccettature: come già aveva ben compreso J. G. Droysen, dall'incontro – a partire dalle conquiste di Alessandro Magno – tra la greicità e l'oriente, nacque qualcosa di

¹⁷ Cfr. M. HENGEL, *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*, trad. it., Brescia 1993.

¹⁸ Per questo motivo costituisce una sorta di antefatto a *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.* che andremo in seguito a vedere analiticamente.

¹⁹ Cfr. 2 Mach. 2, 21; 8, 1. Il *Secondo libro dei Maccabei* è un testo contenuto nella *Bibbia cristiana (Settanta e Vulgata)* ma non accolto nella *Bibbia ebraica*. Come gli altri libri deuterocanonici è considerato ispirato nella tradizione cattolica e ortodossa, mentre la tradizione protestante lo considera apocrifo. Esso costituisce un'epitome – redatta direttamente in greco poco dopo il 124 a.C. forse ad Alessandria d'Egitto - dell'opera di Giasone di Cirene, composta poco dopo il 160 a.C.

²⁰ HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo* cit., p. 22.

²¹ *Ibidem*. Il passo di 2 Mach. cui si fa riferimento è 4, 13.

²² HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo* cit., p. 22.

fondamentalmente nuovo. Negli studi sull'argomento, la delimitazione cronologica e la definizione tecnica del termine 'ellenismo' sono state ampiamente discusse: tali dibattiti hanno talvolta contribuito a rendere il concetto di ellenismo indeterminato e ambiguo, essendo molto difficile trovare una definizione comune che soddisfi tutti gli studiosi. Secondo Hengel il modo più adeguato per accostarsi all'ellenismo è quello di approfondirlo tenendo conto della "multiforme complessità della sua natura".²³ Con quest'espressione Hengel intende sottolineare la necessità di studiare l'ellenismo considerando simultaneamente l'aspetto politico, economico, spirituale e religioso poiché – mirando ad ottenere un quadro esaustivo – non è possibile, e nemmeno scientificamente corretto, separare i vari ambiti. Dal suo punto di vista il criterio di riferimento è l'espansione della grecità in oriente che, già in nuce nel IV sec. a.C., vede il suo apice militare e politico con le conquiste di Alessandro Magno, a cui segue un successivo e più lento sviluppo in termini di penetrazione prima economica e poi culturale. Rispetto a questo processo, il mondo orientale rispose in maniera non omogenea assumendo atteggiamenti talvolta di ricezione, talaltra di difesa o rifiuto: il piano di confronto principale è quello religioso. Lo scopo di Hengel, dunque, citando le sue parole:

non è quello di individuare caso per caso supposti influssi greci, tanto più che spesso non si può distinguere tra analogie ed effettive influenze, ma di mostrare quanto sia stata drammatica e sofferta la tensione che si manifestò nel pensiero giudaico palestinese di fronte alla cultura e alla mentalità ellenistiche, in un atteggiamento oscillante tra ricezione e rifiuto.²⁴

Ritengo che tale obiettivo sia estremamente condivisibile perché quello che contraddistingue l'antichità ellenistico-romana è una ben precisa dimensione spirituale: è alla luce di tale dimensione che i protagonisti di questo periodo storico vanno soppesati e compresi. La loro vicinanza o lontananza dallo spirito dominante dell'epoca ci può restituire, se non sempre almeno talvolta, la cifra della loro originalità o dei loro limiti.

Lo studioso, in linea con le sue premesse, sviluppa una ricerca complessiva a partire dagli aspetti politici ed economici del problema: egli sottolinea che, almeno inizialmente, l'ellenismo apparve ai Giudei, o meglio agli orientali in generale, come

²³ *Ivi*, p. 25.

²⁴ *Ivi*, p. 26.

l'espressione di una forza preminentemente materiale. Furono soprattutto la tecnica militare macedone e il rigido sistema amministrativo a suscitare l'interesse dei Giudei: tale interesse fu però prerogativa quasi esclusiva dell'aristocrazia benestante di Gerusalemme. A questo capitolo fa seguito un'indagine sull'ellenismo in Palestina come fattore culturale a partire dall'aspetto linguistico: secondo Hengel i papiri di Zenone²⁵ ci testimoniano la conoscenza della lingua greca in ambienti giudaici aristocratici e militari già a partire dal 250 a.C. Con la politica filo-ellenica di Antioco IV (175 a.C.) questa conoscenza si diffonde notevolmente e nemmeno la guerra di liberazione maccabaica sarà in grado di fermare il processo:²⁶ l'esigenza di continuare ad esercitare una certa influenza culturale e religiosa nei centri della diaspora rendeva, anche per i Maccabei, necessario l'utilizzo del greco. Alla penetrazione linguistica si accompagna anche quella culturale. Tale influenza culturale agisce prima e più velocemente nella diaspora, mentre nella Giudea è lecito pensare che sia iniziata verso la fine del III sec. a.C. e che abbia raggiunto il proprio apice sotto Antioco IV. Secondo Hengel non solo ad Alessandria, ma anche in alcune città della Palestina era possibile avere accesso ad una formazione letteraria e filosofica greca, seppur rudimentale. Abbiamo poi delle testimonianze della presenza di una letteratura giudaica in lingua greca anche in Palestina.²⁷

Alla luce dei dati fin qui esposti Hengel arriva a formulare uno dei più importanti guadagni della sua ricerca: la consueta distinzione tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico non può più essere considerata valida e soddisfacente; *“il giudaismo tutto, a partire approssimativamente dalla metà del III sec. a.C., dovrebbe a*

²⁵ L'archivio di Zenone è una raccolta di papiri - scritti prevalentemente in greco e alcuni in demotico - che contengono documenti, lettere, contratti di lavoro e resoconti economici appartenenti al periodo a cavallo tra il regno di Tolomeo II e quello di Tolomeo III. Zenone era il segretario privato di Apollonio, amministratore delle finanze sotto il regno di Tolomeo II.

²⁶ La storia dei Maccabei: all'inizio del II secolo a. C. nel Tempio di Gerusalemme si era accumulata una grande ricchezza, poiché, in virtù di un accordo con il re Antioco III, il sommo sacerdozio era stato esentato dalle tasse: questo attirò l'interesse di molti sulla carica di sommo sacerdote e creò una situazione di debolezza politica che vide un momento di svolta nel 175 a. C. quando Giasone, fratello di Onia III, allora sommo sacerdote, riuscì ad ottenere la carica dal re seleucide Antioco IV Epifane dietro pagamento di un ingente somma e con la clausola di assumersi l'impegno di ellenizzare Gerusalemme. Quando, però, il re Antioco IV inasprì i modi della svolta ellenistica, ottenne il risultato di suscitare una guerra civile (167 a. C.): il partito dei tradizionalisti (Maccabei/Asmonei) si oppose con violenza al processo di ellenizzazione forzata ed ebbe la meglio sul sovrano oppressore. Dal 142 a.C. al 63 a.C., Israele, guidato dai fratelli Maccabei e dai loro discendenti, godette di un periodo di indipendenza e di relativa stabilità politica fino al 63 a. C. quando Pompeo intervenne a dirimere una lotta tra i due fratelli Ircano e Aristobulo, ponendo il regno sotto la protezione di Roma.

²⁷ Per un'approfondita analisi di questa letteratura cfr. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo* cit., pp. 181-227.

rigor di termini essere considerato un giudaismo ellenistico”.²⁸ Hengel inoltre ritiene che non dovremmo farci fuorviare dal fatto che la letteratura rabbinica – la quale costituisce uno dei nostri testimoni principali – ci sia pervenuta solo in ebraico e aramaico. Ricordando il lavoro di Lieberman,²⁹ Hengel ribadisce che gli stessi testi rabbinici tradiscono la conoscenza della cultura ellenistica e della lingua greca. Dopo essere giunto a tali risultati, Hengel continua la sua indagine sostenendo che in questi secoli ci troviamo di fronte ad una variegata produzione letteraria, la quale testimonia l’intensità della vita spirituale giudaica. Lo studioso tedesco individua nelle “scuole spenziali” i centri promotori di questa letteratura la quale da voce a diverse correnti di pensiero. Vengono analizzati i testimoni più significativi quali *Siracide*, *Giobbe* e *Qohelet*, ma Hengel non dimentica di mostrare come anche essenoismo e fariseismo –

²⁸ *Ivi*, p. 26. Questa nuova impostazione data da Hengel alla questione dell’ellenizzazione della Giudea nei secoli poco anteriori all’era cristiana ha un precedente implicito nel lavoro di Goodenough. Quest’ultimo imposta la sua ricerca in modo differente, ma i risultati sottesi portano alla medesime conclusioni di Hengel. Pur avendo una diversa metodologia - Goodenough imposta la sua ricerca avendo come referenti principali Filone di Alessandria e l’arte giudaica d’età ellenistico-romana - credo sia doveroso ripercorrere brevemente le tappe dell’ipotesi interpretativa di Goodenough. Nella sua opera *By Light, Light*, Goodenough sostiene che il vero nocciolo degli scritti di Filone Alessandrino non sia stato compreso a pieno. La sua allegoresi, infatti, non è casuale ma è il tentativo di presentare un giudaismo mistico, in cui i Patriarchi – con particolare riferimento a Mosè - sono considerati i salvatori dell’umanità. Le loro vite fungono da esempio per mostrare e rendere accessibile agli uomini la via che porta al divino. Similmente nel cristianesimo la funzione che Filone attribuiva ai Patriarchi è svolta da Gesù Cristo, seppur con alcune differenze: una notevole distinzione risiede nel fatto che in Cristo l’idea di salvezza passa attraverso la morte e la risurrezione del salvatore stesso, mentre in Filone questa nozione è completamente assente.

Nonostante le differenze, Goodenough sostiene che sia impossibile dimenticare che la cristianità greca, in ogni documento da noi posseduto, sembra affine al giudaismo ellenistico di Filone, soprattutto nel suo essere basata sulla conquista mistica di un uomo che, da figura umana - personaggio di storie narrate- diventa, tramite l’allegoria, protagonista celeste e salvatore, Logos tra gli uomini, volto a portare gli uomini dal peccato e dalla morte all’incorruttibilità.

Sembra dunque che il messaggio cristiano, nel suo essere ellenizzato, abbia avuto bisogno solo di essere tradotto nelle forme di pensiero base del giudaismo filoniano, senza trovarsi di nuovo di fronte al problema di quali elementi selezionare o meno dalla civiltà ellenistica. Tuttavia, prima di concludere che i cristiani sono i continuatori del giudaismo ellenistico, è necessario colmare un iato. Prendendo per buona la descrizione di Goodenough relativa alla religione mistica di Filone e il fatto che essa è straordinariamente simile al misticismo dei primi cristiani, dobbiamo comunque comprendere se queste idee fossero esclusive di Filone o meno. Ciò è importante perché se esse sono il prodotto di un solo intellettuale, senza poter individuare una tradizione di riferimento, allora la loro somiglianza con le idee dei primi cristiani greci è solo una mera coincidenza. Il punto è che nessuna fonte ci riporta la conoscenza diretta, da parte di autori cristiani, degli scritti filoniani prima di Clemente Alessandrino (II sec. d.C.): non possiamo quindi assumere che le idee filoniane abbiano in qualche modo raggiunto e influenzato il nascente cristianesimo. Goodenough, dunque, crede di poter dimostrare che Filone non è un caso isolato: si deve presumere che anche i suoi lettori condividessero lo stesso giudaismo mistico. La questione è: era questo giudaismo limitato ad Alessandria? Goodenough ritiene che se il giudaismo ellenistico deve essere preso seriamente come una fonte del cristianesimo ellenistico, allora bisogna provare che esso era largamente diffuso nel mondo romano in generale, tanto da poterne trovare le tracce in Tarso, Efeso, Corinto, Roma e forse anche nella stessa Palestina. Risolvere questo problema getterebbe “nuova luce” sul giudaismo ellenistico: Goodenough ritiene di aver trovato le prove per fondare la sua tesi nell’arte giudaica dei primi secoli dell’era cristiana – come abbiamo già ricordato nel paragrafo 1.2. Cfr. E. GOODENOUGH, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935; ID., *New Light on Hellenistic Judaism*, “Journal of Bible and Religion”, 5 (1/1937), pp. 18-28.

Possiamo quindi concludere che, similmente ad Hengel, anche per Goodenough la distinzione tra un giudaismo palestinese ed uno ellenistico non può trovare alcuno spazio nell’indagine storica.

²⁹ Cfr. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine* cit.

ossia le correnti più avverse all'assimilazione della sapienza straniera - abbiano subito un certo influsso ellenistico. Segue un dettagliato capitolo volto a illustrare il tentativo di riforma ellenistica e i motivi del suo fallimento, per arrivare poi al riepilogo finale in cui Hengel conclude sperando di aver dimostrato che “la Palestina giudaica non era affatto un'isola ermeticamente chiusa e separata in mezzo all'oceano del sincretismo orientale ellenistico”.³⁰

Lo schema d'indagine adottato in questo lavoro viene riproposto da Hengel anche ne *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.* che, come abbiamo già detto, rappresenta la continuazione della ricerca iniziata in *Giudaismo ed ellenismo*, spostando l'attenzione dal II sec. a.C. al I d.C. Tralasciando gli aspetti politici e sociali dell'ellenizzazione – per noi meno interessanti – mi concentrerò sui capitoli che affrontano il problema linguistico e culturale. Per quanto riguarda il primo aspetto Hengel, avvalendosi dei risultati ottenuti in *Giudaismo ed ellenismo*, ricorda che troppo spesso ci dimentichiamo che nel I sec. d.C. l'utilizzo della lingua greca era diffuso a Gerusalemme oramai da oltre trecento anni. L'aramaico era la lingua parlata diffusa tra gli strati inferiori della popolazione e l'ebraico rappresentava la lingua sacra del culto religioso e della discussione scribale; nell'ambito del commercio e dell'amministrazione era però il greco a dominare. Chiaramente non si può ipotizzare una diffusione omogenea del greco in tutta la popolazione: la conoscenza di tale lingua era molto diffusa soprattutto tra i ceti sociali più elevati. Tuttavia in città come Gerusalemme, Sepphoris e Tiberiade vi erano scuole greche in grado di offrire una formazione retorica di base. Inoltre, sempre secondo Hengel, il tempio doveva disporre di una organizzata segreteria greca.

Quanto alla penetrazione culturale della civiltà ellenistica, Hengel prende le mosse dagli studi di H. I. Marrou.³¹ Quando, infatti, si cerca di approfondire il concetto di ellenizzazione tentando di andare oltre l'elemento linguistico, ci si deve confrontare necessariamente con l'ideale educativo greco (παιδεία). A riprova di una non trascurabile influenza dell'educazione e della letteratura greche nella Giudea a cavallo dell'era cristiana, Hengel ricorda i numerosi intellettuali nati nelle neofondazioni greco-macedoni o nelle città grecizzate della Transgiordania a partire dal II sec. a.C.³² Benché questi pensatori non siano rimasti nella loro madrepatria ma abbiano viaggiato

³⁰ HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo* cit., p. 634.

³¹ Cfr. H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 2008.

³² Cfr. HENGEL, *L'ellenizzazione della Giudea* cit., pp. 57-60.

nei più importanti centri culturali dell'occidente, è comunque plausibile ipotizzare che nelle loro città natali avessero potuto disporre di scuole in grado di trasmettere un buona formazione di base. C'è poi da aggiungere che la LXX si trova anche a Gerusalemme (utilizzata forse nella sinagoga di Teodoto) e che frammenti di traduzioni greche della Bibbia sono stati recuperati sia a Qumran che a Wadi Murabba'at.³³ Secondo Hengel le connessioni andavano in tutte le direzioni e perciò non è sempre facile distinguere tra la produzione letteraria giudeo-ellenistica della diaspora e quella di Palestina. È per questo motivo che alcuni studiosi hanno preso in seria considerazione l'ipotesi che alcune delle opere giudeo-ellenistiche, la cui collocazione più plausibile sembrerebbe essere Alessandria d'Egitto, siano in realtà provenienti da ambienti giudaici palestinesi.³⁴ Hengel sottolinea inoltre come sia difficile stabilire se le tradizioni ellenistiche presenti in opere scritte nella Palestina giudaica siano il frutto di una vera e propria dipendenza letteraria o di una tradizione orale, oppure se si tratti di analogie casuali giustificate dal fatto che in età ellenistica si attua una profonda convergenza tra mitologia greca e quella orientale. Pur tenendo presente tale difficoltà, Hengel riporta alcune tematiche comuni ai pensatori greci e agli autori giudaici di questo periodo,³⁵ ma, cosa più importante, rende esplicito il tratto distintivo dell'epoca in questione:

l'elemento fondamentale comune a giudei e greci d'età ellenistica, è la scoperta della dimensione religiosa dell'individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile, in chiave esclusivamente personale, dalla conversione; vale a dire la speranza di poter oltrepassare, quali individui, i confini della morte. Come l'iniziazione misterica e l'ingresso dell'iniziato in un *thiasos*, oppure la conversione alla filosofia, che garantisce la vita vera in sintonia con la ragione, avvengono in base a decisioni di natura esclusivamente personale, assunte dai singoli individui, così, analogamente, gli esseni chiamano i singoli ad uscire dalla *massa perditionis* di Israele e a unirsi alla comunità salvifica escatologica del "vero Israele". Similmente il Battista predica il battesimo al Giordano come sacramento escatologico e segno della vera conversione che può essere compiuta solamente a livello individuale. Gli inviati dei farisei "viaggiano per mare e per terra per fare un proselita" (Mt. 23,15). [...] Nella scoperta del singolo dinnanzi a Dio consiste probabilmente il risultato più importante scaturito dall'incontro tra lo spirito giudaico e quello greco.³⁶

³³ Cfr. *ivi*, p. 61.

³⁴ Cfr. B. Z. WACHOLDER, *Eupolemos. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati-NewYork-LosAngeles-Jerusalem 1974.

³⁵ Cfr. HENGEL, *L'ellenizzazione della Giudea* cit., pp. 111-120.

³⁶ *Ivi*, pp. 120-121.

Credo che l'elemento messo in evidenza da Hengel nelle parole sopra citate debba essere considerato la chiave di lettura privilegiata per interpretare il mondo tardo-antico *tout court*: la scoperta del singolo di fronte a dio e l'approccio alla sfera del divino motivata da una sorta di conversione personale segnano l'atmosfera comune degli uomini di età ellenistica e soprattutto imperiale, annullando qualsiasi distanza tra Greci, Romani, popoli orientali, Giudei etc.. È per tale motivo che condivido a pieno almeno due risultati imprescindibili del testo di Hengel sin qui analizzato:

- Innanzitutto la necessità di superare alcune consuetudini storiografiche che ci impediscono di abbandonare molti *clichés* divenuti ormai obsoleti: un esempio è dato dalla nostra cattiva abitudine di considerare l'influenza dell'ellenismo sul mondo giudaico in termini di negativo e positivo, senza renderci conto che la complessità delle connessioni storiche non può essere esaurita da queste due categorie.
- In secondo luogo la necessità di utilizzare l'aggettivo 'ellenistico' in modo consapevole e non ambiguo tenendo conto di tutte le possibili sfumature e differenze che il termine può esprimere: è infatti auspicabile distinguere tra i vari livelli linguistici, condizionati da quelli culturali; bisogna poi differenziare sociologicamente tra città e campagna; tra ceti abbienti e non; tra zone geografiche. È infine necessario specificare l'ambito di indagine in cui il termine è impiegato: letterario, religioso, filosofico etc..

Dopo aver ripercorso dettagliatamente la prospettiva interpretativa di Martin Hengel - al fine di chiarire le modalità di utilizzo dei termini giudaismo ed ellenismo e di far emergere alcune posizioni interpretative da me condivise e riprese - ritengo opportuno riportare brevemente anche le perplessità che molti studiosi hanno espresso nei confronti di questo tipo di impostazione degli studi. Per far questo mi avvarrò di uno studio di Feldman, in cui l'autore si propone una critica sistematica dei vari presupposti che stanno alla base del lavoro di Hengel.³⁷ Non ripercorrerò tutti i punti ripresi da Feldman, ma farò emergere i limiti più significativi che lo studioso riscontra in *Giudaismo ed ellenismo*. Feldman apre il suo articolo ricordando che il periodo della rivolta dei Maccabei è considerato un momento significativo per la storia del giudaismo poiché in esso emerge il diverso atteggiamento dei Giudei della terra di

³⁷ Cfr. L. H. FELDMAN, *Hengel's Judasim and Hellenism in Retrospect*, "Journal of Biblical Literature", 96 (1977), pp. 371-382.

Israele – pronti a resistere alle spinte ellenizzanti – rispetto ai Giudei della diaspora – favorevolmente aperti all’inculturazione di categorie straniere. Il libro di Hengel, come abbiamo già potuto notare, è volto a scardinare proprio questa convinzione: secondo l’autore tedesco, entrambi i giudaismi devono essere considerati ellenistici. Inoltre Hengel si spende nel tentativo di dimostrare che l’influenza della civiltà ellenistica sul mondo giudaico in generale ha avuto un impatto decisivo a partire dal secolo precedente la rivolta maccabaica (168 a. C.), ossia molto prima di quanto ipotizzato dagli studiosi. Detto questo, Feldman si impegna ad analizzare tutta una serie di argomenti proposti da Hengel per dimostrare come essi siano costruiti sulla base di dati e fonti non sufficientemente probanti la tesi che l’autore vuole dimostrare. Per rendere chiaro quale sia il limite fondamentale individuato da Feldman riporto alcune delle obiezioni più significative mosse nell’articolo da noi considerato, concentrandomi sull’ambito linguistico e culturale:

- L’ipotesi di Hengel è che la lingua greca sia penetrata in Palestina in modo consistente già a partire dal III sec. a.C. Tuttavia, secondo Feldman, le fonti cui Hengel fa riferimento, sia quelle epigrafiche che letterarie, sono prevalentemente databili ad un periodo posteriore rispetto alla rivolta maccabaica. Per quanto riguarda poi la traduzione dei LXX essa sta solo ad indicare che un piccolo gruppo di anziani della Gerusalemme del III sec. a.C. conoscesse bene il greco; questo però non autorizza a trarre delle conclusioni su quanti altri giudei della madrepatria avessero tale conoscenza del greco. Hengel inoltre ritiene che alcune opere tradizionalmente collocate in Alessandria siano state prodotte in Palestina: ad esempio egli ritiene tra queste opere quella dello storico giudeo Eupolemo sulla base del fatto che il suo greco è rudimentale: ciò però significherebbe – dice Feldman - assumere, senza poterlo dimostrare, che ogni Alessandrino di questo periodo fosse in grado di scrivere in un greco fluente come quello di Filone.
- Oltre ai dubbi sulla penetrazione linguistica, Feldman si mostra scettico anche su quella culturale: ad esempio, i legami e le possibili influenze che Hengel intravede tra la tradizione sapienziale e la filosofia greca (in particolare lo stoicismo), Feldman ritiene siano spiegabili anche rimanendo all’interno della tradizione giudaica e cioè facendo riferimento al libro di *Giobbe*. Per quanto concerne invece alcune tematiche comuni tra riflessione filosofica greca e altri

testi giudaici citati da Hengel – quali *I Enoch* e i manoscritti del Mar Morto – esse, sebbene presenti, appartengono a testi databili molto dopo la rivolta maccabaica.

- Anche ‘l’argomento geografico’ di Hengel – secondo il quale poiché Alessandria è facilmente accessibile dalla Palestina, questo avrebbe dovuto favorire gli scambi anche culturali tra i due luoghi – è contestato da Feldman: egli infatti si chiede come mai siano rimaste così poche testimonianze di questi contatti nelle opere di Filone, di Giuseppe e nel *Talmud*.

Come si evince dagli esempi sopra riportati l’obiettivo delle osservazioni mosse da Feldman è quello di dimostrare che l’impatto della civiltà ellenistica a cavallo tra III e II secolo a.C. non è così pervasivo come Hengel sostiene. L’unica cosa certa, a conclusione di questo paragrafo, è che le poche fonti a nostra disposizione non ci permettono di schierarci con sicurezza né con Hengel né con il più cauto Feldman. Il periodo da noi considerato, però, è successivo rispetto a quello che ha visto impegnati – forse senza possibilità di una risposta definitiva – Hengel e Feldman. Se il III sec. a.C., però, è forse una datazione troppo antica per testare i risultati prodotti dall’incontro tra giudaismo ed ellenismo, credo che il secolo a cavallo dell’era cristiana sia un terreno di indagine molto più fertile.

1.4 GIUDAISMO ED ELLENIZZAZIONE: UN ULTERIORE APPROFONDIMENTO

Il lavoro di Martin Hengel ci ha aiutato a superare molti ‘pregiudizi storiografici’ e a esplicitare alcune posizioni interpretative su giudaismo ed ellenismo che ritengo possano fungere da premessa alla ricerca che mi propongo di svolgere. Tuttavia ci sono altri aspetti tecnici del problema che le opere sopra analizzate non hanno fatto emergere con sufficiente chiarezza. La questione che intendo approfondire in questo paragrafo riguarda i termini ‘ellenismo’ ed ‘ellenizzazione’: non raramente essi vengono usati in modo interscambiabile per indicare l’impatto della cultura greca sul mondo orientale. Gli studiosi hanno tentato di chiarire le sfumature che caratterizzano il significato dei due termini, suggerendo diverse impostazioni della questione; senza riportare il lungo dibattito, mi avvalgo di quanto L. I. Levine propone nel suo testo *Judaism and*

Hellenism in Antiquity. Levine, infatti, ritiene di dover trattare i due termini come aspetti del medesimo fenomeno:

l'ellenismo, dunque, si riferisce al *milieu* culturale (prevalentemente greco) dei periodi ellenistico, romano e [...] bizantino, mentre **l'ellenizzazione** descrive il processo di adozione e di adattamento di tale cultura a livello locale.³⁸

Ritengo che la posizione sopra espressa rappresenti il modo più opportuno di approcciarsi alle nozioni che i due termini veicolano. Sebbene questa sia la prospettiva da me sposata, è comunque doveroso ricordare che il termine ellenizzazione può essere usato in molti sensi i quali non si escludono a vicenda, ma dipendono dall'angolo di visuale che si adotta. L. L. Grabbe sintetizza in questo modo i tre significati assunti dal termine:³⁹

- 1) 'ellenizzazione' può riferirsi al fenomeno nato dalle conquiste greche verso il vicino Oriente. Tali conquiste hanno generalmente introdotto nuove leggi e sistemi amministrativi, senza tuttavia intaccare usi, costumi, credenze e pratiche religiose appartenenti alle popolazioni native.
- 2) Il termine 'ellenizzazione' è anche usato in riferimento ad un fenomeno culturale, che indica la sintesi nata da elementi derivati sia da fonti greche che vicino orientali.
- 3) Un terzo senso di 'ellenizzazione' riguarda la misura in cui determinati aspetti della cultura greca hanno attecchito a livello locale.

Questi significati diventano ancora più complicati nel momento in cui ci rivolgiamo al giudaismo. La stessa locuzione 'giudaismo ellenistico' – dice Grabbe - è stata usata in due sensi:

- Spesso si riferisce ad un fenomeno letterario: ossia gli scritti giudaici in lingua greca. C'è da sottolineare però, che alcuni di questi scritti furono redatti direttamente in greco, mentre altri presuppongono un originale ebraico o aramaico.
- Un secondo aspetto del giudaismo ellenistico è quello geografico. La maggior parte dei giudei che parlavano e scrivevano in greco risiedeva fuori dalla

³⁸ LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity* cit., pp. 16-17 (trad. it. mia, grassetto mio). È in queste pagine presente un resoconto dei numerosi tentativi di distinguere il significato dei termini 'ellenismo' ed 'ellenizzazione'.

³⁹ Cfr. L. L. GRABBE, *Hellenistic Judaism*, in AA. VV., *Judaism in Late Antiquity: Part Two, Historical Syntheses*, edited by J. Neusner, Leiden 1995, pp. 53-83.

Palestina. Per questo motivo ‘giudaismo ellenistico’ è spesso usato per indicare il giudaismo al di fuori della Palestina.⁴⁰

Secondo Grabbe questi due utilizzi sono fuorvianti perché, come abbiamo già visto, molti Giudei di Palestina avevano una qualche conoscenza del greco ed è possibile che alcune importanti opere in greco siano state redatte in Palestina. C’è dunque una certa ambiguità in questi due utilizzi del termine ‘giudaismo ellenistico’. Il modo più corretto di impostare il problema, per lo studioso, è quello di considerare tutti i Giudei – della Palestina o della diaspora – all’interno di una sorta di “spettro ellenistico”: alcuni sono più vicini al limite dei popoli nativi e altri invece tendono al limite della civiltà greca.⁴¹ Grabbe sostiene che in molte occasioni il desiderio di enfatizzare l’unicità della religione giudaica abbia portato ad un’artificiale separazione tra le nozioni di giudaismo ed ellenismo. Come Levine, anch’egli ritiene che in realtà l’ellenizzazione costituisca un fenomeno molto più articolato rispetto al semplice impatto della cultura greca sul mondo non-greco: si tratta, infatti, di un ampio gioco di forze culturali che esercitano la loro influenza, a diversi livelli, su una οἰκουμένη definita in gran parte, ma non solo, dalle conquiste greche del IV e III sec. a.C.⁴² In questo gioco di forze l’elemento greco e l’eredità nativa sono entrambi presenti e si combinano dando vita a qualcosa di fondamentalmente nuovo. La tesi, anzi la convinzione, di Grabbe è che, pur avendo mostrato molteplici e diverse reazioni rispetto al processo di ellenizzazione, i Giudei non sembrano aver manifestato alcuna resistenza di tipo culturale: l’unico punto in cui i Giudei assunsero una posizione diversa rispetto ad altri gruppi nativi del mondo ellenistico fu in ambito religioso. Ad ulteriore sostegno della posizione di Grabbe riporto le argomentazioni esposte da J. Goldstein nel suo importante articolo intitolato *Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*.⁴³ In questo articolo Goldstein sottolinea come “cultura” sia un concetto moderno. Non esiste un corrispettivo nella lingua latina, ebraica o aramaica del tempo: anche il greco παιδεία ha differenti connotazioni. Tuttavia possiamo distinguere in modo valido, anche nel mondo antico,

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. *ivi*, p. 19. Per meglio esprimere il suo pensiero Levine si avvale di G. B. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990, p. 7, dove l’autore sostiene che l’ellenismo ha offerto all’oriente “un mezzo d’espressione sia culturale che religiosa straordinariamente flessibile. Si tratta di un mezzo non necessariamente antitetico alle tradizioni locali e indigene. Anzi, esso ha dato loro voce in modo nuovo e più eloquente” (trad. it. mia).

⁴³ Cfr. J. GOLDSTEIN, *Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*, in AA. VV., *Jewish and Christian Self-Definition 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, edited by E. P. Sanders et al., Philadelphia 1981, pp. 64-87.

la resistenza ai dominatori stranieri dalla resistenza alla cultura straniera di questi dominatori. Prima però di procedere in questa operazione, Goldstein fa una lista di tutti i tratti caratteristici dell'ellenismo condivisi dagli studiosi:

- L'ellenismo, anche in un ambiente non greco, implica la presenza e qualche contatto da parte dei nativi con i Greci .
- In una cultura ellenizzata ci deve essere una qualche conoscenza e utilizzo della lingua greca.
- L'età ellenistica è caratterizzata da uno sviluppo e da una diffusione delle filosofie razionali, spesso critiche nei confronti delle religioni tradizionali.
- In letteratura, la cultura ellenistica ha prodotto un genere epico drammatico e la poesia lirica.
- Molto importanti nella cultura ellenistica sono anche i propositi atletici ed educativi dei ginnasi greci.
- Nei resti architettonici, questi tratti culturali dell'ellenismo hanno lasciato un'eredità duratura, nelle tracce sopravvissute di antichi ginnasi, stadi e teatri.⁴⁴

A questo punto Goldstein si chiede che cosa abbia da dire la *Torah* e il resto della *Bibbia* ebraica rispetto a questi sei tratti. In realtà, nessuno è specificamente proibito. Dall'interpretazione dei testi sacri i Giudei più aperti potevano inferire che tutti questi aspetti fossero permessi, mentre i più rigorosi che tutti fossero proibiti. Per meglio comprendere quale fosse stato l'atteggiamento dei Giudei verso l'ellenismo, Goldstein divide la storia giudaica in quattro periodi in cui l'ellenismo era un fattore operante. Analizzando tutti e quattro i periodi – che coprono un arco che va dal II sec. a.C. al V secolo d.C. - egli arriva alle seguenti conclusioni: in tutti e quattro i periodi i Giudei guardano ai sei tratti sopra elencati come accettabili, se non talvolta desiderabili (fatta eccezione per la partecipazione ai ginnasi e ad associazioni troppo strette con i Greci). Per sintetizzare possiamo dire che inizialmente i Giudei erano aperti a tutti i tratti sopra elencati dell'ellenismo; ai Greci però era esclusa la possibilità di vivere in Giudea. Questa esclusione rese più lenta la domanda di introduzione di modelli ellenistici non idolatri in Giudea. Quando questa domanda finalmente si sviluppò, nel 170 a.C., alcuni modelli ellenistici – ginnasi, organizzazione civica – fecero il loro ingresso a Gerusalemme, e non ci fu resistenza da parte dei Giudei. Una complicata serie di eventi storici portò Antioco IV a punire severamente i Giudei e a imporre loro un culto che

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 67.

ritenevano pagano. Sulla base delle Scritture, i Giudei più rigorosi inferirono che Dio avesse usato Antioco come strumento della sua punizione, ma che Antioco avesse poi arrogantemente ecceduto il suo mandato. Questa inferenza autorizzò i Giudei a porre resistenza ad Antioco. Essi vinsero e mantennero la convinzione che la causa dell'ira divina fosse stata la presenza nel suolo sacro di ginnasi e contatti troppo stretti con i Greci. Chiaramente questo non era il pensiero di tutti i Giudei, tuttavia tale proposito rimase saldo fino al momento della dominazione romana: i Romani, infatti, ripristinarono le città greche di Palestina e i Giudei non poterono impedire l'ingresso a Gerusalemme né dei pagani, né delle loro pratiche religiose.

Sulla scia della linea di studi appena delineata, penso che considerare la storia del popolo giudaico come parte integrante del panorama ellenistico-romano sia l'approccio metodologico più corretto. In questo periodo storico, infatti, i Giudei – come molti altri gruppi etnici – si sono dovuti confrontare con gli stimoli prodotti dall'incontro con la civiltà ellenistica: come abbiamo potuto vedere, l'elemento nativo ha reagito in modi differenti alla nuova condizione in cui si è venuto a trovare, rielaborando forme di espressione sia letteraria che di pensiero.

Prima di concludere il paragrafo vorrei fare alcune ultime precisazioni sul termine 'giudaismo' alle luce delle fonti storiche di cui disponiamo. Abbiamo finora parlato soprattutto di ellenismo ed ellenizzazione, nonché delle modalità di interazione di questi processi con il mondo giudaico: tuttavia che cosa intendiamo esattamente quando ci riferiamo ai Giudei e al giudaismo dell'epoca del Secondo Tempio? Quando noi oggi utilizziamo il termine 'giudaismo' facciamo in genere riferimento ad un determinato sistema di pensiero e a un certo stile di vita. Le fonti antiche, però, non sembrano rispecchiare quest'uso del termine. Innanzi tutto dobbiamo ricordare che i Giudei sono un gruppo etnico tra molti altri che vivevano nel mondo greco-romano. Gli *Yehudim*, conosciuti fin dal tempo dell'esilio babilonese, sono la gente proveniente dalla regione nota come *Yehudah*; non esiste, invece, alcun termine in ebraico o aramaico del tempo che renda il nostro giudaismo. Nella lingua greca si potrebbe trovare un corrispettivo nel termine *Ἰουδαϊσμός*, ma come ci insegna S. Mason,⁴⁵ questo sarebbe un uso sbagliato e decontestualizzato delle fonti storiche in cui esso

⁴⁵ Cfr. S. MASON, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, "Journal for the Study of Judaism", 38 (2007), pp. 457-512. Per un ulteriore approfondimento cfr. anche: AA. VV., *Early Judaism and its Modern Interpreters*, edited by R. A. Kraft and W. E. Nickelsburg, Philadelphia 1968; J. NEUSNER, *Studying Classical Judaism: A Premier*, Louisville 1991.

compare. Per essere più precisi esso è attestato quattro volte nel *Secondo libro dei Maccabei* e una nel *Quarto libro dei Maccabei*,⁴⁶ è curiosamente assente nei *corpora* di Filone e di Giuseppe, che fanno ampiamente riferimento ai Giudei, ma non al giudaismo. Secondo Mason, il fatto che il termine in questione non sia presente negli autori greci, e anche latini, prima dell'affermarsi del cristianesimo nel III secolo d. C., sta ad indicare che le occasioni per il suo utilizzo dovevano essere molto rare. I luoghi dove esso è attestato – i libri dei Maccabei sopra citati – ne fanno un particolare impiego: in questi casi *Ιουδαϊσμός* assume il significato di 'giudaizzazione', inteso come un movimento che può essere più o meno incline alle leggi e ai modi di vita giudaici, in contrasto con altre spinte culturali (quali quelle derivanti dall'ellenizzazione). Eccetto questo specifico contesto, il termine non ha motivo di essere utilizzato. Esso, insomma, non esiste come concetto astratto indicante un ben determinato sistema di pensiero e usanze: tale accezione fa parte del lessico moderno, ma non di quello antico (almeno fino al III secolo a.C.). Non può nemmeno rientrare nella categoria che noi oggi chiamiamo religione; gli studiosi del mondo romano osservano spesso come nessun termine della lingua greca, latina o anche ebraica del tempo corrisponda alla nostra 'religione': questo perché tutti gli aspetti dell'esistenza dell'uomo antico – politico, militare, architettonico, familiare – sono permeati dalla religione: quest'ultima, però, non è identificabile con nessuno di essi. C'è poi da aggiungere che spesso quella che noi oggi chiamiamo religione, nel mondo antico aveva aspetti più vicini alla filosofia, ai *collegia* (associazioni volontrie), all'astrologia e alle pratiche magiche. Possiamo dunque concludere dicendo che, in mancanza delle categorie 'giudaismo' e 'religione', i Giudei vissuti prima del III sec. d.C. comprendessero se stessi e fossero visti dagli altri come un *ethnos* tra tanti: il termine veicola un significato etnico-geografico. È chiaro che il punto di vista qui riportato è quello che emerge dalle fonti storiche. Nel prossimo paragrafo analizzeremo invece il problema - rispecchiante il mio punto di vista sulle fonti – di trovare un'adeguata categoria storiografica per accostarsi al giudaismo tra III sec. a.C. e il II d.C.

⁴⁶ Cfr. *2 Mach.* 2, 21; 8,1; 14, 6,; 14,38 e *4 Macc.* 4, 26. Il *Quarto libro dei Maccabei* è un testo compreso tra gli *Apocrifi dell'Antico Testamento*, contenuto come appendice nella traduzione greca della *Bibbia* dei Settanta. Di autore ignoto, è stato scritto in greco verso il termine del I secolo a.C. e l'inizio del I secolo d.C.; si presenta come una omelia che illustra il primato della pia ragione sulle passioni ricorrendo agli esempi offerti dal martirio di Eleazaro e dei sette fratelli narrato nel *Secondo libro dei Maccabei*.

1.5 DA MARTIN HENGEL A GABRIELE BOCCACCINI. IL MEDIOSIUDAISMO: PER UN APPROCCIO GLOBALE

Il testo di Gabriele Boccaccini intitolato *Il medio giudaismo*⁴⁷ rappresenta l'ultima e più importante tappa del nostro percorso introduttivo. Tale opera costituisce un momento imprescindibile della storiografia più recente su quello che finora, all'interno di questo capitolo, mi sono limitata a chiamare giudaismo del secondo tempo. La ricerca di Boccaccini si occupa soprattutto di questioni metodologiche e tassonomiche relative alla storia del pensiero giudaico tra III sec. a.C. e II d.C.: in particolare Boccaccini si propone di liberare l'approccio della ricerca sul periodo storico in questione da ogni pregiudizio di tipo confessionale, aprendo così nuove frontiere di studio e avvalendosi degli strumenti tratti dall'indagine storico-filosofica. Cercheremo ora di comprendere quali siano i presupposti sui cui si basa la sua proposta metodologica, i limiti che cerca di superare e i motivi che rendono il suo approccio non solo condivisibile, ma anche una premessa indispensabile per la presente indagine.

In un'appendice posta al termine del suo libro *Il medio giudaismo*,⁴⁸ Boccaccini ripercorre le tappe che hanno segnato la storia degli studi giudaici sull'epoca da noi considerata, allo scopo di far emergere i pregiudizi di cui ha sofferto per lungo tempo. Lo studioso ci spiega come sia un erudito ecclesiastico inglese, Humphrey Prideaux (1648-1724), ad intuire che il giudaismo a cavallo dell'era cristiana non doveva essere considerato una "negletta appendice" storica, ma un momento di transizione tra l'Antico Testamento e il Nuovo, definito perciò periodo 'intertestamentario'.⁴⁹ Grazie alla tolleranza religiosa promossa dall'Illuminismo e all'emancipazione degli ebrei in Europa dopo la Rivoluzione Francese, gli studiosi – sia ebrei che cristiani – iniziano ad approfondire le ricerche sul periodo. Siamo qui giunti ad un punto importante del nostro *status quaestionis* poiché Boccaccini sottolinea come:

la monumentale opera di E. Schürer sia la sintesi di questi convergenti sforzi di ricerca e al tempo stesso la prova di quanto l'approccio degli studiosi fosse condizionato dal pregiudizio confessionale.

⁴⁷ G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e. v.*, trad. it., Genova 1993.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 217-228.

⁴⁹ Cfr. H. PRIDEAUX, *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nations; from the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah, to the Time of Christ*, voll. 2, London 1716-1718.

Mutando schemi e idee dell'apologetica protestante Schürer dipinge il giudaismo del tempo di Gesù come una religione tarda e decadente, bisognosa per interna necessità della riforma cristiana.⁵⁰

Avevamo già avuto modo di citare l'opera di Schürer nel corso del secondo paragrafo del presente capitolo, segnalando come essa rappresentasse un momento imprescindibile nella storia degli studi. Se, come abbiamo in precedenza notato, il pregio dello Schürer risiede nella cospicua raccolta di fonti considerate, d'altro canto esso esprime una visione complessiva del giudaismo al tempo di Gesù non molto positiva. Questa prospettiva fine ottocentesca dominerà la scena anche nella prima metà del novecento: gli studi sul periodo a cavallo dell'era volgare si intensificano e proliferano nuove raccolte di documenti antichi. Tuttavia l'approccio di tali ricerche è viziato dall'aver come punto di riferimento fonti rabbiniche, la cui normatività omogenea e teologia unitaria vengono anacronisticamente applicate anche all'epoca in questione. Inoltre, sullo sfondo del clima anti-giudaico che aleggia durante la seconda guerra mondiale, influenti studiosi hanno definito il giudaismo tra III sec. a.C. e II sec. d.C. "come una religione legalista e decadente, che avrebbe trasformato il Dio misericordioso della Bibbia nell'inaccessibile e lontano Dio della Torah".⁵¹ È in questo periodo che va affermandosi la definizione di *Spätjudentum* (giudaismo tardo) dietro la quale si nascondeva l'idea che il giudaismo si esaurisse con l'avvento del cristianesimo.⁵² Dopo la seconda guerra mondiale, comincia ad emergere una nuova rotta interpretativa: soprattutto grazie alla scoperta dei rotoli del Mar Morto si è compreso che l'epoca in questione si rivelava molto più vitale e variegata di quanto fino ad allora si era affermato. Ciò che viene ora sottolineato è il dinamismo del periodo e il fatto che esso costituisca lo sfondo comune da cui sono nati sia il giudaismo rabbinico che il cristianesimo. Le più importanti introduzioni generali alla storia del giudaismo a cavallo dell'era cristiana non parlano più di *Spätjudentum* ma di *Frühjudentum* - o meglio di *Early Judaism* (giudaismo nascente), dato che il termine si è affermato soprattutto in ambiente anglosassone.⁵³ Con l'emergere di questo nuovo

⁵⁰ BOCCACCINI, *Il medio giudaismo* cit., p. 223.

⁵¹ *Ivi*, p. 225.

⁵² Cfr. F. W. WEBER, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrash und Talmud dargestellt*, Leipzig 1880; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903.

⁵³ Cfr. AA. VV., *Literatur und Religion des Frühjudentums*, edited by J. Maier e J. Schreiner, Würzburg 1973; AA. VV., *The Jewish People in the First Century*, edited by S. Safrai e M. Stern, voll. 2, Philadelphia 1974-76; Cfr. AA. VV., *Jewish Writings on the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, edited by M. E. Stone, Assen-Philadelphia, 1984; Cfr. AA. VV., *Early Judaism and its Modern*

approccio, alla fine degli anni '70 si rese quasi necessario un aggiornamento dell'opera dello Schürer: esso fu condotto da un gruppo di studiosi coordinati da G. Vermes, il quale propose un'impostazione e un'analisi del materiale scientificamente più corretta e meno decadente.

In questo lungo percorso volto a determinare la natura e le caratteristiche del giudaismo intorno al tempo di Gesù, un posto di particolare rilievo va riservato agli studi di J. Neusner. Il suo merito maggiore consiste nell'aver compreso che la cifra del giudaismo di questo periodo è la frammentarietà: l'esistenza di una pluralità di gruppi e tradizioni di pensiero in competizione tra loro, tanto che Neusner propone di parlare non di *giudaismo* ma di *giudaismi*.⁵⁴ Quello che viene messo in discussione è l'idea – largamente affermata – che esista un unico giudaismo, immutato dai tempi di Mosè e codificato poi dai Rabbi. Questo schema interpretativo era funzionale sia agli Ebrei che ai cristiani: i primi sancivano in questo modo la continuità verso una tradizione antica della quale si sentivano gli unici e autentici eredi; mentre i secondi sottolineavano la novità del messaggio cristiano rispetto ad una trazione divenuta ormai obsoleta e incapace di rigenerarsi. Secondo Boccaccini, l'imporsi di un simile schema confessionale ha avuto delle ricadute negative che hanno portato ad una netta divisione delle fonti dell'epoca, le quali ci sono giunte in *corpora* tra loro ben distinti:

- un primo *corpus* è rappresentato da quelli che Ebrei e cristiani considerano scritti canonici: rispettivamente il *Tanak* e l'*Antico Testamento*;
- abbiamo poi un *corpus* normativo, elaborato dai due gruppi come chiave ermeneutica rispetto ai testi canonici - ossia la *Mishnah* e il *Talmud babilonese* per gli Ebrei e il *Nuovo Testamento* per i cristiani – a cui si affiancano degli scritti considerati meno autorevoli come la *Tosefta* e i “Padri apostolici”;
- in terzo luogo abbiamo il variegato *corpus* degli apocrifi – o pseudepigrifi - rigettati sia dagli Ebrei che dai cristiani, poiché considerati dai primi “non giudaici” e dai secondi eretici;
- infine abbiamo la vicenda del tutto particolare delle opere di Filone Alessandrino e di Flavio Giuseppe, relegati nei settori di filosofia e di storiografia antica;
- e il *corpus* emerso con la scoperta dei rotoli del Mar Morto.

Interpreters, edited by R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, Philadelphia 1986; E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London-Philadelphia 1992.

⁵⁴ Cfr. J. NEUSNER, *Studying Classical Judaism* cit.

Tale frammentazione delle fonti ha contribuito a creare anche una certa divisione del sapere, producendo una cultura accademica basata su diverse discipline che studiano i differenti *corpora*: tuttavia tale separazione si rivela essere artificiosa e fuorviante poiché basata su criteri che non dovrebbero influenzare lo studioso, ossia quelli confessionali. La proposta di Boccaccini, quindi, è di approcciarsi al periodo in questione in modo globale: l'obiettivo è descrivere un'epoca nella sua complessità, facendo riferimento a tutto il materiale di cui disponiamo indipendentemente dalle divisioni confessionali. Il giudaismo a cavallo dell'era cristiana si caratterizza, dunque, come un'epoca di grande fermento culturale che germoglia in una ricca elaborazione concettuale dei problemi sollevati in ambito teologico – in un periodo della storia dell'ebraismo dove i canoni biblici non sono ancora stati fissati e i dibattiti teologici tra i diversi gruppi religiosi aprono a molteplici prospettive. È questo insieme multiforme e diversificato che costituisce il *genus* comune da cui si ramificheranno molte *species*, tra cui rabinismo e il cristianesimo stesso.

Detto questo, siamo giunti al punto più importante della nostra argomentazione poiché Boccaccini spiega che le difficoltà che emergono nel tentativo di dare un corretto approccio interpretativo al periodo in questione si rispecchiano nell'inadeguatezza terminologica con cui ci riferiamo ad esso. Fortunatamente, come abbiamo in precedenza riportato, alcune denominazioni basate su criteri confessionali – come giudaismo tardo o intertestamentario – sono state abbandonate in favore di altre scientificamente più corrette – quali giudaismo del secondo tempio o giudaismo d'età ellenistico-romana. Queste ultime sono categorie storiografiche sicuramente più neutre, ma hanno il limite di essere degli insiemi troppo estesi per esprimere 'l'essenza' del periodo compreso tra III sec. a.C. e II d.C..⁵⁵ Per questo motivo Boccaccini propone di denominare questo periodo **medio giudaismo**, “perché posto a cerniera tra l'antico giudaismo dei secoli sesto-quarto a.e.v. e l'esistenza distinta e separata a partire dal secondo secolo e.v. dei due rami principali in cui storicamente si evolve il *genus* giudaico in epoca moderna: vale a dire il cristianesimo e il rabinismo”.⁵⁶ Termine questo percorso all'interno del testo di Boccaccini riportando un passo posto a

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 44 dove Boccaccini spiega che “l'epoca del secondo tempio ha infatti inizio tre secoli prima del *terminus post quem* del terzo secolo a.e.v. e in quanto all'età ellenistico-romana essa va ben oltre il *terminus ante quem* del secondo sec. e.v.”.

⁵⁶ *Ivi*, p. 47.

conclusione de *Il medio giudaismo* in cui l'autore specifica su quali parametri si debba concentrare l'attenzione di chi studia questo periodo storico:

L'oggetto di una storia del pensiero medio-giudaico perciò non è l'identificazione e lo studio sincronico di un giudaismo (di un determinato sistema ideologico), ma l'identificazione e lo studio sincronico di molti giudaismi (di molti sistemi ideologici) attivi e in competizione tra loro all'interno di un definito periodo storico.⁵⁷

Alla luce di quanto riportato finora credo che la metodologia e la terminologia tecnica proposti da Boccaccini siano assolutamente condivisibili ed è per questo che, assieme all'opera di Hengel, costituiscono i presupposti fondamentali su cui si basa la mia ricerca.

A conclusione di questo capitolo credo sia importante, però, premettere che l'accostamento ai testi della letteratura mediogiudaica, per quanto stimolante dal punto di vista concettuale, richiede numerose precauzioni poiché i manoscritti che riportano questi testi raramente ci sono giunti in lingua originale: ci troviamo di fronte, in genere, a traduzioni in diverse lingue – ad esempio in etiopico, paleoslavo, greco e latino – che rendono l'accesso al testo molto complicato. Pur essendo consapevole dei limiti che la mancanza dei testi originali comporta (nel senso che un esauriente approccio di carattere filologico non è stato possibile), ho creduto doveroso tentare di ricostruire uno dei dibattiti - quello legato alla nozione di provvidenza - che ha segnato più profondamente la riflessione d'età ellenistica e imperiale, e che vede nei secoli a cavallo tra a. C e d. C uno dei momenti di più difficile accesso a causa della via tortuosa che hanno seguito le fonti per giungere fino a noi. Ho anche ritenuto valida l'esortazione di Boccaccini ad analizzare i testi redatti in questo particolare periodo della storia dell'ebraismo avvalendosi dei metodi tratti dall'indagine storico-filosofica. Lo scopo di tale approccio, come già enunciato, è quello di ottenere un quadro globale all'interno del quale sia possibile confrontare le diverse espressioni di pensiero che si sono sviluppate nel medio giudaismo, cercando di oltrepassare i rigidi confini all'interno dei quali sono state racchiuse (*corpora*). Ogni *corpus*, quindi, non viene considerato come una cellula autosufficiente, ma è messo in relazione e confrontato con il restante materiale. Dato che Filone costituisce il nostro punto di riferimento, ho

⁵⁷ *Ivi*, p. 48.

selezionato alcuni testi appartenenti ai vari *corpora* del suddetto elenco, considerando quelli più vicini cronologicamente all'Alessandrino (tenendo presente che la questione della datazione degli Apocrifi dell'Antico Testamento rimane spesso e volentieri una questione aperta). Ne è risultato un preciso ventaglio di testi che avremo modo di considerare approfonditamente nel corso del prossimo capitolo.

CAPITOLO II

IL DIBATTITO INTORNO AL TEMA DELLA ‘PROVVIDENZA’ NELLA LETTERATURA MEDIOSGIUDAICA

2.1 INTRODUZIONE METODOLOGICA

Ho concluso il precedente capitolo riassumendo i debiti che la presente ricerca ha nei confronti di alcuni importanti risultati emersi dagli studi di Martin Hengel e di Gabriele Boccaccini. Nello specifico ho ritenuto opportuno, sulla scia di Hengel, superare le rigide barriere storiografiche tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico, e avvalermi dell'impostazione metodologica proposta da Boccaccini per attraversare alcuni testi della letteratura mediosgiudaica, utilizzando gli strumenti propri dell'indagine storico-filosofica. Si tratta di una scelta metodologica che guiderà tutta la presente ricerca.

Prima, però, di addentrarmi nell'analisi delle dottrine relative al tema della 'provvidenza' elaborate dagli autori mediosgiudaici, credo sia necessario esplicitare i criteri cui ho fatto riferimento nella scelta dei testi. È noto che, nel corso degli studi, la letteratura mediosgiudaica è stata suddivisa in vari *corpora*. Eric Noffke, nella sua *Introduzione alla letteratura mediosgiudaica precristiana*, riporta la seguente classificazione in *corpora*:¹

- gli apocrifi mediosgiudaici dell'Antico Testamento;
- i deuterocanonici;
- i testi di Qumran;
- la letteratura giudaico-ellenistica e la LXX;
- Filone Alessandrino;
- Giuseppe Flavio.²

¹ E. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediosgiudaica precristiana*, Torino 2004, p. 48. Cfr. anche M. CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria*, Bologna 1992.

² Questi testi si presentano sotto molteplici forme: letteratura sapienziale o apocalittica, salmi, opere di esortazione religiosa, casi di *Rewritten Bible*, scritti settari della comunità di Qumran, l'esegesi allegorica di Filone Alessandrino e l'opera storica di Giuseppe Flavio.

Si è già precedentemente detto che tale suddivisione non potrà essere alla base della nostra ricerca perché l'obiettivo che ci siamo proposti è proprio quello di oltrepassare i confini segnati dai *corpora*: ogni *corpus* non verrà considerato un'entità autonoma e autoreferenziale, ma verrà messo in relazione e confrontato con il restante materiale. I testi – tutti collocabili nella categoria storico-cronologica del mediogiudaismo – verranno analizzati nella loro unicità e specificità e saranno poi oggetto di una sinossi che ci permetterà di confrontare le diverse riflessioni intorno al tema della 'provvidenza' emerse dalle opere selezionate. Rispetto all'elenco sopra riportato è necessario fare alcune osservazioni di metodo:

- Filone di Alessandria non verrà trattato in questo capitolo poiché costituisce il referente privilegiato di questa ricerca. L'Alessandrino e la dottrina della 'provvidenza' da lui elaborata saranno ampiamente approfonditi nel corso del terzo e ultimo capitolo della mia dissertazione.
- Giuseppe Flavio è escluso dalla presente trattazione poiché posteriore cronologicamente a Filone, ma soprattutto poiché la sua opera è stata prodotta in un momento della storia del giudaismo caratterizzato da un elemento non trascurabile, ossia la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. Gli scritti da me selezionati – nei limiti delle ipotesi cronologiche cui dobbiamo affidarci quando trattiamo di testi non pervenuti nella lingua originale – hanno come termine *ante quem* proprio il 70 d. C. (spiegherò in modo più articolato la scelta di tale criterio cronologico nel corso dell'approfondimento del periodo storico che svolgerò nel terzo paragrafo). In ogni caso avremo comunque occasione di riferirci all'opera di Giuseppe Flavio perché essa costituisce un importante testimone dell'epoca da noi considerata, in quanto egli è attivo attorno alla fine del I sec. d.C.
- Risulta dunque evidente che il ventaglio di testi che analizzerò sarà selezionato tra gli apocrifi mediogiudaici dell'Antico Testamento, i deuterocanonici, i testi di Qumran, la letteratura giudaico-ellenistica e la LXX. All'interno di questi gruppi ho cercato di scegliere degli scritti che soddisfacessero tutte e tre le seguenti caratteristiche:
 - a) opere particolarmente significative e tenute in grande considerazione dagli uomini del periodo storico da noi considerato;
 - b) opere di notevole interesse per approfondire il dibattito intorno al tema della 'provvidenza' nelle sue ricadute antropologiche;
 - c) opere redatte anteriormente al 70 d.C.

I criteri fin qui elencati mi hanno permesso di individuare una serie di testi che saranno l'oggetto di indagine di questo capitolo. Prima, però, di passare all'analisi dettagliata di tali scritti, mi soffermerò su alcune imprescindibili precisazioni terminologiche e poi sulla cornice storico-culturale che ha visto nascere queste produzioni letterarie.

2. 2. INTERMEZZO TERMINOLOGICO

Abbiamo appena precisato che i testi trattati in questo capitolo saranno scelti principalmente tra i *corpora* noti come: apocrifi mediogiudaici dell'Antico Testamento, deuterocanonici, testi di Qumran, letteratura giudaico-ellenistica e la LXX. L'uso di alcuni di questi termini richiede, però, delle ulteriori chiarificazioni, al fine di evitare rischiosi fraintendimenti. Mi riferisco in particolare ai termini 'apocrifo' e 'deuterocanonico', ai quali – per completezza di discorso – va aggiunto il termine 'pseudoepigrafo'. Questi termini vengono usati in modo differente dagli studiosi di ambiente latino e di ambiente anglosassone, per cui è facile cadere in equivoco.

Per quanto riguarda gli **apocrifi dell'Antico Testamento** possiamo dire che si tratta di scritti il cui contenuto è di tipo veterotestamentario o il cui presunto autore è biblico: essi tuttavia non sono entrati a far parte del canone dei libri considerati ispirati. Va specificato che – poiché le differenti confessioni religiose hanno adottato diversi canoni biblici – l'estensione della categoria di 'apocrifo' varia a seconda della confessione di riferimento.

Il termine '**pseudoepigrafo**' si riferisce alla fittizia attribuzione di un testo ad un noto e importante personaggio biblico del passato (es. Enoch, Esdra...), allo scopo di porsi in continuità con una certa tradizione di pensiero oppure nel tentativo di conferire maggiore autorevolezza allo scritto.

Infine abbiamo il *corpus* dei testi **deuterocanonici**. In origine essi facevano parte del canone greco delle Scritture ebraiche (LXX) e vennero tradotti in latino da Girolamo, entrando così nel canone cattolico. Tali testi non essendo presenti nel canone ebraico dell'Antico Testamento, vennero esclusi anche da quello protestante. Per essere più precisi i protestanti chiamano apocrifi quelli che per i cattolici sono scritti deuterocanonici; e, sempre in ambito protestante, i testi ritenuti apocrifi dai cattolici sono denominati come pseudoepigrafi.

Per quanto riguarda la presente trattazione ci rifaremo al criterio utilizzato da Noffke e dunque chiameremo ‘apocrifi mediogiudaici dell’Antico Testamento’ “tutta la letteratura intertestamentaria di argomento o di autore biblico che è o anonima o pseudoepigrafa, a esclusione dei testi qumranici”³ e dei deuterocanonici.

2.3 LA CORNICE STORICA

Chiariti i criteri dei quali mi sono avvalsa nella scelta dei testi da analizzare e la terminologia di riferimento, resta ora da considerare il periodo storico in cui queste opere sono inserite. La questione è di notevole importanza perché credo che la riflessione teologica sviluppata dagli autori giudaici di questo periodo sia strettamente connessa – per non dire legata in modo significativo – al corso degli eventi che segnano la storia del popolo di Israele.

È giusto premettere che lo scopo del presente paragrafo non è quello di fornire un quadro generale ed esaustivo dell’intera storia d’Israele, ma di concentrarsi in particolare sulle vicende storiche che vanno dalla conquista della Palestina da parte di Alessandro Magno (332 a.C.) fino al 70 d.C., anno della distruzione del Tempio di Gerusalemme da parte dei Romani. La scelta di questo arco di tempo è fondata sulla convinzione che proprio in età ellenistica si pongano le basi per la nascita di tutti quei gruppi giudaici le cui riflessioni animeranno i dibattiti teologici fino ad arrivare ai tempi di Filone. È analizzando questo periodo – e in particolare i due secoli che precedono l’era volgare - che avremo modo di ricostruire il *milieu* storico-politico che ha visto confrontarsi, in modo più o meno pacifico e più o meno aperto, le diverse anime del mediogiudaismo.

Il 333 a.C. è la data della famosa battaglia di Issos, nella quale Alessandro Magno diede la quasi definitiva sconfitta all’esercito persiano di Dario III Codomanno. Nel 332 il re macedone occupò anche la Siria e la Palestina e si diresse poi alla volta dell’Egitto. Di ritorno dall’Egitto attraversò la Mesopotamia e sconfisse definitivamente le truppe persiane a Gaugamela (331). Paolo Sacchi precisa come questa svolta storica - che coinvolse praticamente tutte le popolazioni stanziate attorno al Mediterraneo – non abbia avuto un grosso impatto sulla società giudaica: “era ormai abitudine pensare che

³ NOFFKE, *Introduzione alla letteratura cit.*, p. 51.

Dio esercitava la sua autorità in Israele attraverso un sovrano straniero⁴. Si potrebbe dire che benché il sovrano straniero fosse cambiato (da Dario ad Alessandro), la situazione generale rimaneva immutata: i Giudei, pagando un tributo, potevano mantenere la loro libertà di religione.

Alla morte del re macedone, nel 323 a.C., i territori da lui conquistati vennero suddivisi tra i suoi generali, i diadochi. La Palestina cadde sotto il governo dei Tolomei Lagidi d'Egitto. L'Egitto era uno regno ricco e prospero e la Palestina deve averne tratto giovamento (benché fortemente tassata, i Tolomei garantivano comunque una notevole stabilità e autonomia). Né è riprova il fatto che, dopo una prima deportazione forzata di alcuni Giudei da Gerusalemme ad Alessandria, molti altri raggiunsero spontaneamente la città egiziana, viste le condizioni favorevoli dei deportati: ad Alessandria andò quindi formandosi una nutrita e fiorente comunità giudaica, che rese la città uno dei centri più vivaci della diaspora, tanto che sotto Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) – anzi forse su sua richiesta – si ebbe la traduzione greca del Pentateuco da parte dei Settanta.

Nel 198 a.C., dopo alterne vicende, Antioco III il Grande, re della dinastia seleucide, riuscì a strappare la Siria e la Palestina a Tolomeo V Epifane. In questo periodo il Tempio di Gerusalemme era depositario di una notevole ricchezza: Antioco III, infatti, aveva sgravato il sommo sacerdozio dal pagamento delle tasse. Chiaramente ciò rese tale carica molto appetibile, tanto che nel 175 a.C. Giasone, fratello dell'allora sommo sacerdote Onia III, riuscì a esautorare quest'ultimo promettendo ad Antioco IV Epifane, figlio di Antioco III, di mettere a disposizione del regno notevoli somme di denaro presenti nelle casse del Tempio e di favorire il processo di ellenizzazione. Le fonti rivelano che quest'operazione di Antioco IV aveva come scopo quello di ottenere l'appoggio di un partito giudaico filoellenista di cui Giasone era un rappresentante: le politiche del re seleucide – destinata a produrre notevoli eccessi sul piano dell'ellenizzazione – venne favorita in modo significativo da questo gruppo filoellenista, cui si contrapponeva una fazione più tradizionalista. Senza l'appoggio e le pressioni dei filoellenisti, la strategia di Antioco IV sarebbe stata probabilmente molto più cauta: in questo modo, invece, il sovrano seleucide ebbe la possibilità di

⁴ P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. a I secolo d.C.*, Torino 1994, p. 136.

approfittare di una lotta interna al mondo giudaico e di godere dell'appoggio e delle promesse di una delle fazioni in causa.⁵

Risulta poi evidente che la situazione appena delineata avesse delle ripercussioni non indifferenti sulla possibilità di ottenere il sommo sacerdozio: l'accessibilità alla carica era legata ad una questione principalmente politico-economica e ciò implicava mettere tale ruolo alla mercé del miglior offerente, il quale non tardò ad arrivare. Giasone infatti venne ripagato con la sua stessa moneta e venne estromesso dalla carica di sommo sacerdote in favore di un certo Menelao, il quale ottenne l'ambito ruolo dietro pagamento di una considerevole somma di denaro (171 a.C.). Quando, però, Antioco IV esasperò i modi della svolta ellenistica, fece scoppiare una vera e propria guerra civile (167 a.C.) portata avanti dal partito dei tradizionalisti (Maccabei/Asmonei) che si oppose con durezza al processo di ellenizzazione forzata, riuscendo nell'impresa di avere al meglio su Antioco. Dal 142 a. C. al 63 a. C. i fratelli Maccabei e i loro discendenti offrirono a Israele un periodo d'indipendenza e stabilità politica, che durò fino al 63 a. C. quando Pompeo intervenne al fine di sedare una lotta tra i due fratelli Asmonei Ircano e Aristobulo, ponendo il regno sotto la protezione di Roma. Il potere rimase formalmente nelle mani di Ircano, benché fosse di fatto controllato dall'idumeo Antipatro, padre di quello che sarebbe poi passato alla storia come re Erode; quest'ultimo assunse il potere nel 37 a. C. come re vassallo di Roma, allontanando definitivamente gli Asmonei. Alla morte di Erode la sua eredità venne spartita fra tre dei suoi figli sopravvissuti. Nel corso però del I secolo d. C. i Romani iniziarono a controllare e amministrare direttamente il territorio tramite dei loro governatori. La situazione però non fu di semplice gestione tanto che i Romani si trovarono costretti a dover sedare molteplici insurrezioni, sia in Palestina (quella scoppiata a Gerusalemme nel 66 d.C. e terminata con la vittoria romana e la distruzione del Tempio nel 70 d. C.; quella successiva del 132-135) sia in Egitto, in Cirenaica, a Cipro e nella nuova provincia della Mesopotamia (115-117 d. C). “Da queste tre gravissime disfatte il giudaismo uscì trasformato. Scomparvero i «partiti religiosi» che più avevano espresso speranze messianiche e nazionaliste; i sadducei, legati indissolubilmente al tempio, con la distruzione di esso persero il fondamento della loro identità. Sopravvissero solo il cristianesimo, sempre più indirizzato alla missione verso il mondo pagano, e il

⁵ Cfr. E. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.

fariseismo, che si evolse nel giudaismo rabbinico ricostituendo l'identità ebraica introno alla legge e alla sua interpretazione".⁶

Dopo aver raccontato a gradi linee la storia del popolo giudaico in età ellenistica fino all'entrata in gioco sullo scacchiere politico del potere romano, è ora necessario fare alcune osservazioni conclusive che ci aiutino a comprendere come ognuna delle tappe delineate costituisca un tassello imprescindibile per la proposta interpretativa che intendo portare avanti:

- 1) Sotto il governo dei Tolomei assistiamo al formarsi di un'importante comunità giudaica in Alessandria e alla traduzione del Pentateuco in greco. Non mi soffermo ora a parlare della LXX perché avrò modo, nel corso dell'appendice di questo capitolo, di approfondire il discorso relativo alla traduzione dall'ebraico al greco del Pentateuco trattando della *Lettera di Aristeo*.
- 2) Sotto il governo dei Seleucidi abbiamo, soprattutto con Antico IV Epifane, una forte spinta all'ellenizzazione e soprattutto la nascita di tutti quei gruppi religiosi che giocheranno d'ora in poi un ruolo importante nel dibattito teologico. Nel corso del prossimo paragrafo sarà necessario riprendere il filo di questo discorso perché esso funge da premessa all'argomento che intendo sviluppare in questa ricerca: approfondire, infatti, le caratteristiche dei numerosi gruppi del giudaismo a partire dall'età maccabaica ci farà comprendere come la nozione di 'provvidenza' divina e tutti gli argomenti ad essa collegati costituiscano un imprescindibile momento di confronto concettuale foriero di ricadute teologiche e antropologiche.
- 3) L'affacciarsi del potere romano su questo scenario politico è essenziale soprattutto per approfondire l'ambiente della Gerusalemme erodiana e i legami della famiglia di Filone proprio con gli Erodi: questo aiuta a centrare un po' l'asse della discussione sulla situazione storico-politica della diaspora alessandrina.⁷
- 4) I termini *post quem* e *ante quem* della nostra ricerca. Il termine *post quem* può essere considerato il II sec. a.C.: si tratta però di una indicazione flessibile nel senso che molti testi redatti definitivamente nel II o nel I secolo a.C. sono composti di strati più antichi; tuttavia quello che a noi interessa non è solo la data di composizione, ma anche l'attestazione della circolazione di questi stessi testi nei

⁶ NOFFKE, *Introduzione alla letteratura* cit., p. 36. Per un ulteriore approfondimento storico sul periodo considerato cfr. anche S. J. D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987; J. A. SOGGIN, *Storia di Israele*, Paideia 2002.

⁷ Cfr. Per una completa trattazione della Gerusalemme erodiana e dei rapporti della famiglia di Filone con gli Erodi rimando a J. DANÉLOU, *Filone d'Alessandria*, trad. it., Roma 1991.

tempi più vicini a Filone o di poco antecedenti. Inoltre, in alcuni casi, l'evoluzione storica ci porterà ad andare un po' più indietro del II secolo a.C. per meglio comprendere le situazioni e gli ambienti in cui affondano le proprie radici certe produzioni: ad esempio, l'ambiente di Tolomeo II Filadelfo costituisce una premessa necessaria alla comprensione dell'opera filonina perché è proprio questo lo scenario che vede nascere ed evolversi il lessico biblico greco su cui si formerà l'Alessandrino.

Per quanto riguarda invece il termine *ante quem* credo che la citazione finale dal testo di Noffke serva da sola a far comprendere come dopo il 70 d. C. la fisionomia del giudaismo non possa più essere la stessa. La distruzione del Tempio portò via con sé i principali protagonisti che avevano animato i tre secoli precedenti e fu un evento che condizionò necessariamente la riflessione del popolo giudaico sulla propria storia e sul proprio futuro. Filone di Alessandria muore prima del 70 d.C.; poiché egli costituisce il perno attorno al quale ruota la nostra ricerca, mi sembra corretto svolgere il confronto teologico e filosofico scegliendo testi maturati nelle sue stesse condizioni storico-culturali o quanto meno all'interno del retroterra comune.

2.4 PROLEGOMENA ALLA NOZIONE DI PROVVIDENZA

L'ultimo passo da compiere prima di arrivare ai testi è quello di esplicitare gli obiettivi che mi sono posta sul piano dell'indagine storico-filosofica.

Finora, infatti, ci siamo concentrati su questioni di carattere storico, terminologico, tassonomico e di impostazione concettuale generale. Questo tipo di lavoro ci è servito a porre le basi per orientarci all'interno della presente ricerca e per prendere una chiara posizione rispetto ad alcuni problemi legati indissolubilmente alla storia degli studi sull'argomento da noi considerato. È però a partire dall'analisi dei testi che comincerà ad emergere la linea interpretativa che intendo sviluppare: e la chiave di lettura che ho scelto per attraversare le opere della letteratura mediogiudaica è la nozione di 'provvidenza'. Tale decisione non è casuale, ma è dettata da motivazioni ben precise e maturate nel corso dei miei studi. Vorrei dunque spiegare, giunti a questo punto, i motivi che mi hanno portata a scegliere tale pista d'indagine e lo specifico approccio

che intendo avere rispetto alla questione della ‘provvidenza’. Si tratta di rispondere a due domande:

- a) perché la nozione di ‘provvidenza’? Ritengo che tale nozione costituisca un punto di interesse e di discussione comune sia a molte scuole filosofiche d’età ellenistica-imperiale, sia a molti gruppi religiosi – giudaici e pagani – che sono protagonisti di questo stesso scenario storico. È dunque una dottrina trasversale e particolarmente adatta a chi si occupa di studi interdisciplinari, perché permette di attraversare in termini comparativi diversi ambiti di riflessione quali quello filosofico e quello teologico.
- b) Qual è l’aspetto teoretico più interessante da approfondire sul piano dell’indagine storico-filosofica rispetto alla nozione di ‘provvidenza’? Dal mio punto di vista, il nodo problematico più significativo che la questione della ‘provvidenza’ divina fa emergere è quello che concerne il destino individuale, nel cui ambito si evidenziano con forza le grosse questioni della libertà morale e del male. Il mio obiettivo, quindi, non è tanto quello di ricostruire a livello fisico o metafisico determinate dottrine della ‘provvidenza’, ma di valutare le ricadute etico-antropologiche di tali dottrine. Lo spazio di indagine in cui mi muovo è quello tra l’agire di Dio e l’agire dell’uomo.

La convinzione che questo tipo di approccio risulti particolarmente fruttuoso sul piano dell’indagine storico-filosofica è maturata nel corso dei miei precedenti studi, che mi hanno vista impegnata ad approfondire la tematica della ‘provvidenza’ in relazione allo stoicismo e al platonismo d’età ellenistica e imperiale. Ovviamente in questo caso l’analisi era facilitata dall’aver un ben preciso lessico di riferimento greco, legato soprattutto al termine *πρόνοια*, il quale significa letteralmente un ‘ragionare in anticipo’: come spiega Aldo Magris, “ragiona in anticipo chi considera un certo corso di eventi non ancora avvenuto in quanto ne prevede i nessi logici di causa-effetto accessibili all’intelligenza”.⁸ Inoltre tale ragionamento in anticipo è volto a pianificare un certo risultato, o meglio “mira ad uno scopo futuro positivo”.⁹ Così i due aspetti fondamentali della *πρόνοια* risultano essere “la razionalità programmatrice”¹⁰ e “la

⁸ A. MAGRIS, *L’idea di destino nel pensiero antico. Da Platone a S. Agostino*, II, Vago di Lavagno (VR) 1984, p. 612.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

finalità positivamente qualificata”¹¹. La definizione appena riportata è estremamente appropriata perché mette in luce i due aspetti - e le conseguenti problematiche - con cui si deve confrontare chiunque si occupi della nozione di ‘provvidenza’, in particolar modo se essa viene associata al mondo del divino. Credo, infatti, che il nucleo teoreticamente più interessante, quasi implicito all’interno della nozione di ‘provvidenza’ divina, sia legato proprio alle sue connotazioni di razionalità programmatrice e di finalità positivamente qualificata. Se ci poniamo nell’ottica del darsi di un agire provvidenziale divino - considerando unicamente il livello fisico o metafisico - queste due connotazioni non danno adito a particolari problemi; ma, spostando l’attenzione sulle ricadute antropologiche che tali connotazioni comportano per il destino individuale dell’uomo, allora ci troviamo necessariamente a dover affrontare due questioni di portata non indifferente: quella della libertà morale dell’uomo (che diventa un problema nel momento in cui deve essere coniugata con la nozione di razionalità divina programmatrice) e quella del male (la cui presenza è difficilmente spiegabile se ammettiamo che ci sia una finalità positivamente qualificata).

Come ho già in precedenza spiegato, nel condurre l’analisi dei testi di questo capitolo il mio approccio non potrà essere di solo carattere filologico, poiché le opere della letteratura mediogiudaica ci sono pervenute in diverse lingue e spesso i manoscritti di riferimento sono traduzioni a partire da un originale che non ci è pervenuto. Il mio scopo, tuttavia, non è quello di scoprire possibili influssi e dipendenze letterarie tra le opere considerate, ma quello di ricostruire un dibattito che ha visto impegnati numerosi gruppi mediogiudaici: a tale scopo, ho scelto come chiave di lettura una tematica che influisce in modo significativo sulla riflessione sia filosofica che teologica d’età ellenistico-imperiale. A partire dai risultati raggiunti in questo capitolo mi sarà possibile valutare in modo complessivo la prospettiva di Filone in merito alla nozione di ‘provvidenza’: se, infatti, i debiti filosofici dell’Alessandrino sono stati ampiamente approfonditi, la sua posizione all’interno del panorama giudaico a lui coevo è meno chiara.

Per far comprendere come la questione della πρόνοια fosse un punto cardine della riflessione mediogiudaica, mi avvalgo di una citazione tratta da Giuseppe Flavio:

¹¹ *Ibid.*

Ora in questo periodo vi erano tra i Giudei tre correnti di pensiero che tenevano opinioni diverse riguardo alle cose umane. La prima corrente è detta dei Farisei, l'altra dei Sadducei, la terza degli Esseni.

I Farisei dicono che certi eventi sono opera del destino, ma non tutti; mentre altri eventi, se avvengono o meno, dipendono da noi. La corrente degli Esseni, invece, sostiene che il destino è signore di tutto quanto avviene, e che nulla accade agli uomini senza che sia conforme al suo decreto.

I Sadducei prescindono dal destino, sostenendo che esso non esiste e che le azioni umane non si realizzano in base al decreto, ma che tutte le cose sono in potere nostro, di modo che noi stessi siamo responsabili del nostro bene, e noi subiamo la sfortuna a motivo della nostra irriflessione. Di questa materia ho dato un'analisi più dettagliata nel libro secondo della *Guerra Giudaica*.¹²

Le *Antichità Giudaiche* sono notoriamente un'opera apologetica che ha come scopo quello di presentare il giudaismo e la sua storia al mondo colto pagano. Si potrebbe quindi dire che la scelta di Giuseppe – quella di dividere i vari gruppi giudaici in base allo spazio lasciato da ciascuno all'azione dell'uomo e a quella divina – potesse essere tarata più sulla base degli interessi dei propri destinatari che su quelli della riflessione teologica giudaica. In realtà avremo modo di vedere – soprattutto tramite l'analisi dei testi - come le questioni legate a prescienza divina e libertà umana siano effettivamente il centro attorno al quale ruotano molte fonti della letteratura mediogiudaica. Tornando ora al passo sopra riportato, possiamo notare come i tre gruppi di cui parla Giuseppe vadano a formare uno schema in cui da una parte ci sono gli esseni – i quali ritengono che tutto sia predeterminato dall'azione divina – mentre dall'altra parte ci sono i farisei/sadducei – i quali, seppur in misura diversa, ritengono che nel disegno divino sia possibile ritagliare uno spazio alla libertà umana. Chiaramente l'operazione di Giuseppe è frutto di un'astrazione e quindi semplifica notevolmente la situazione storica; tuttavia, benché i gruppi giudaici che operano in questo periodo siano molti di più rispetto ai tre nominati nelle *Antichità Giudaiche*, è evidente che per Giuseppe essi potevano tutti rientrare o nell'una o nell'altra categoria. E il fatto che il criterio di discriminazione fosse costituito dalla loro riflessione intorno al tema del destino, della prescienza divina e della libertà umana ci fa comprendere come la nostra indagine non

¹² FL. IOS., *Ant. Jud.* XIII 171-173 (trad. it. di L. Moraldi, in GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, voll. 2, Torino 2006, p. 794). Per un approfondimento dei gruppi giudaici a cavallo dell'era cristiana cfr. G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, trad. it., Brescia 1993. Per uno studio più specifico su esseni, membri della comunità di Qumran e terapeuti cfr. L. GUSELLA, *Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti*, "Materia giudaica", 6 (2001), pp. 223-347; ID., *Esperienze di comunità nel giudaismo antico: esseni, terapeuti, Qumran*, Firenze 2003; ID., *Il deserto dei Terapeuti a confronto con quello di Esseni e Qumranici*, "Adamantius", 14 (2008), pp. 52-66.

riguardi solo la storia del pensiero, ma porti alla luce quello che era un problema sentito e affrontato con consapevolezza dagli antichi.¹³ Arrivati a questo punto siamo pronti per affrontare il nostro percorso all'interno dei testi della letteratura mediogiudaica.

2.5 APOCRIFI MEDIOSGIUDIACI DELL'ANTICO TESTAMENTO: SOLO PRESCIENZA, O ANCHE PREDETERMINISMO?

2.5.1 *Il Primo Libro di Enoch*

Parlare degli 'apocrifi mediogiudaici dell'Antico Testamento' significa, dal mio punto di vista, approfondire anzitutto e soprattutto il *Primo libro di Enoch*.¹⁴ Enoch - settimo patriarca antediluviano, discendente di Adamo lungo la linea di Set - "fu il punto di riferimento di un importante movimento mediogiudaico e il protagonista di numerose opere scritte lungo un ampio arco di tempo, almeno dal IV secolo a. C. fino al II secolo d.C."¹⁵

Il *Primo Libro di Enoch*, noto anche come *Apocalisse etiopica di Enoch*, può essere considerato una sorta di pentateuco, nel senso che si compone di cinque libri e di un prologo: *Libro dei Vigilanti*, *Libro delle Parabole*, *Libro dell'Astronomia*, *Libro dei Sogni*, *Epistola di Enoch*. Il testo ci è pervenuto completamente solo in traduzione etiopica (si pensa da un originale ebraico o aramaico). La sua storia redazionale è piuttosto complessa, tanto che analizzeremo tale pentateuco partendo dai libri più antichi (IV sec. a.c.) fino a quelli più recenti (I sec. a.C.).

Prima di addentrarci nell'analisi dei testi è però necessario fare una piccola premessa. Il *Primo Libro di Enoch* è generalmente considerato un testo appartenente alla tradizione apocalittica. Nel corso degli studi che mi hanno portata alla redazione di questo

¹³ P. SACCHI, *Riflessioni sul problema della formazione culturale di Gesù*, "Henoch", 14 (1992), pp. 243-260.

¹⁴ Per un approfondimento generale sugli apocrifi dell'Antico Testamento cfr.: AA. VV. *Jewish writings of the Second Temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, sectarian writings, Philo, Josephus*, edited by Michael E. Stone, Assen-Philadelphia 1984; J. H. CHARLESWORTH, *Gli pseudepigrifi dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1990; CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria* cit.; CLAUDIO GIANOTTO, ALDO MAGRIS, PAOLO SACCHI, *Il mondo degli apocrifi. Letteratura minore?*, Milano 2010; NOFFKE, *Introduzione alla letteratura* cit.; G. A. PERÉZ, F. G. MARTÍNEZ, M. P. FERNÁNDEZ, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, trad. it., Brescia 1998; L. ROST, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, trad. it., Torino 1980; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C.-135 d. C.)*, trad. it., voll. 4, Brescia 1985-1998.

¹⁵ Cfr. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura* cit., p. 59.

capitolo mi sono dovuta necessariamente confrontare con il dibattito contemporaneo nato intorno alla nozione di apocalittica. La questione è complessa e spinosa, ma soprattutto è ancora molto lontana dal trovare l'accordo della maggior parte degli studiosi. Data l'economia della mia ricerca, ho quasi pensato fosse più cauto tralasciare l'argomento; ma poi ho ritenuto opportuno acquisire gli elementi essenziali per assumere una posizione critica consapevole. E alla fine mi sono assolutamente convinta che il giusto approccio al problema sia quello proposto da Paolo Sacchi. Nella sua opera *L'apocalittica giudaica e la sua storia*,¹⁶ Sacchi spiega come i grandi studi sui quali si è basata la sua formazione – pur tenendo conto dei diversi risultati cui sono giunti – partissero tutti da due presupposti:

- 1) La convinzione che la prima apocalisse fosse quella di Daniele (cosa oggi riveduta alla luce della scoperta dei Manoscritti del Mar Morto): quindi il fenomeno delle apocalissi giudaiche aveva come termina *post quem* il 200 a.C.
- 2) Il tentativo di individuare una serie di idee comuni alle apocalissi giudaiche che potessero fare emergere una teologia unitaria, detta apocalittica.¹⁷

È qui necessario fare alcune precisazioni:

- Rispetto al secondo punto sopra riportato, dobbiamo dire che la parola 'apocalissi' è un termine conosciuto e utilizzato anche dagli antichi; l'espressione 'apocalittica' è invece una categoria moderna introdotta dagli studiosi. Ora, se le apocalissi sono sostanzialmente testi di rivelazioni di verità divine, è cosa più complessa spiegare la categoria dell'apocalittica poiché, essendo un termine moderno, è chiaro che la sua definizione non dipende tanto dalle fonti antiche, quanto da esigenze degli studiosi moderni nel momento in cui si accostano ai testi antichi. Sarebbe impossibile, in questa sede, riportare l'ampio dibattito che ha visto impegnati gli studiosi in merito alla questione dell'apocalittica; mi limiterò quindi a esporre alcune osservazioni di Sacchi che mi sembrano ampiamente condivisibili e chiarificatrici. Innanzi tutto Sacchi ritiene che la forma apocalittica, intesa come genere letterario, veda la sua fioritura antecedentemente alla più antica apocalisse giudaica che noi conosciamo, ossia il *Libro dei Vigilanti*. L'autore del *Libro dei Vigilanti*, dunque, sceglie proprio il genere letterario apocalittico – né prosa

¹⁶ Cfr. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

¹⁷ Le opere cui Sacchi fa riferimento sono una serie di studi apparsi intorno agli anni '70 del Novecento: cfr. D.S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, trad. it., Brescia 1991 (ed. or. 1964); K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica*, trad. it., Brescia 1977 (ed. or. 1970); J. CARMIGNAC, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*, "Revue de Qumrân", 10 (1979), pp. 3-33.

comune o poesia - per esprimere il suo pensiero e questo dimostra che un qualche legame tra forma e contenuto apocalittico deve esistere: quanto meno il genere apocalittico crea una particolare atmosfera. Questa particolare atmosfera, tuttavia, è indipendente dalle teologie che veicola; non è quindi possibile delineare una teologia apocalittica coerente ed unitaria, poiché l'apocalittica – riprendendo una definizione data da Collins – si configura come una *worldview*:¹⁸ ossia una sorta di dimensione spirituale nella quale possono essere immerse ideologie anche molto diverse tra loro. Chiaramente i confini di questa spiritualità devono essere abbastanza ampi da poter contenere al proprio interno posizioni diverse tra loro, ma non tanto ampi da risultare un discrimine poco significativo e quindi inutile. Secondo Sacchi questa *worldview* sarebbe caratterizzata – e questo vale soprattutto per le apocalissi enochiche più antiche – “da una religiosità che vede il mondo di Dio come mondo dello spirito, del quale l'uomo è partecipe”.¹⁹

- Rispetto al primo punto, invece, quello che Sacchi sottolinea è come tutti gli studi sui quali egli stesso si è formato prescindano completamente dall'evoluzione storica di forma e contenuto che necessariamente separa un testo come quello del *Libro dei Vigilanti* – databile anteriormente al 200 a.C. – e uno quale, ad esempio, *l'Epistola di Enoch* che è del I secolo a.C.

Alla luce di queste osservazioni credo sia possibile riferirsi all'apocalittica come ad una *worldview* che può contenere al proprio interno diverse ideologie che vanno contestualizzate e seguite nel loro sviluppo storico. Una di queste ideologie che caratterizza l'apocalittica – e che forse ne è l'espressione storica più potente – è proprio l'enochismo.²⁰

A questo punto possiamo considerare chiusa la nostra parentesi sul tema dell'apocalittica e far quadrare il cerchio tornando al *Primo Libro di Enoch*. Abbiamo già avuto modo di vedere come il pentateuco enochico non sia un'opera unitaria, ma sia il risultato di una lunga e complessa storia redazionale. L'apocalittica può essere

¹⁸ Cfr. J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1992.

¹⁹ P. SACCHI, *La teologia dell'enochismo antico e l'apocalittica*, “Materia giudaica”, 7 (2002), pp. 7-13, qui p. 13.

²⁰ Sull'apocalittica cfr. anche B. MARCONCINI, *Apocalittica: origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Torino 1985.

divisa in quattro fasi fondamentali e ad ognuno di questi periodi corrisponde la redazione di determinati libri del pentateuco enochico:²¹

- 1) Prima apocalittica dalle origini fino al 200 a.C.
- 2) Seconda apocalittica: dal 200 a.C. fino al 100 a.C.
- 3) Terza apocalittica: dal 100 a.C. fino al 50 d.C.
- 4) Quarta apocalittica: dal 50 d.C. fino al 120 d.C.

È evidente che, ai fini della nostra argomentazione, le fasi più interessanti sono la seconda e la terza perché sono cronologicamente vicine al periodo da noi considerato. Si tralascerà del tutto la quarta apocalittica poiché la maggior parte delle apocalissi collocate in questa fase sono posteriori al 70 d.C. Quanto invece alla prima fase verrà comunque approfondita in quanto costituisce una premessa imprescindibile per la seguente trattazione.

- 1) Prima apocalittica. In questa fase abbiamo la redazione del *Libro dei Vigilanti* (LV). Il LV presenta al proprio interno una complessa stratificazione: questo aspetto lo rende di difficile accesso poiché alle diverse fasi di redazione corrispondono spesso dei mutamenti anche nelle idee che vengono espresse, tanto che non è possibile parlare di un pensiero unitario del LV, ma esso va attentamente considerato nell'evolversi dei vari strati che lo compongono.²²

Secondo il racconto del LV alcuni angeli, presi da amore per le donne, vennero sulla terra e ne scelsero alcune come mogli. In questo modo, però, sciuparono l'ordine della natura stabilito da Dio, il quale aveva dato la possibilità di generare soltanto agli uomini, in quanto esseri mortali.²³ Dall'unione degli angeli con le donne nacquero i giganti, i quali furono cagione di sventure sulla terra.²⁴ Risulta chiaro da quanto appena detto che il male è provocato da una causa superiore

²¹ SACCHI, *L'apocalittica giudaica* cit., p. 156. Nell'analisi del pentateuco enochico si seguirà dunque la linea esegetica proposta da P. Sacchi nell'opera qui citata.

²² Per un'esaustiva trattazione dei vari strati che compongono il LV rimando a SACCHI, *L'apocalittica giudaica*, cit. pp. 100-101.

²³ Secondo altre sezioni, probabilmente più antiche di questo libro, la causa del male andava ricercata piuttosto nel fatto che gli angeli caduti insegnarono alle donne le scienze, che erano segreti celesti, i quali non dovevano essere rivelati agli uomini. Cfr. *I Hen.* VI 1 – VII 5: “Ed accade, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono e dissero fra loro: “Venite, scegliamoci delle donne tra i figli degli uomini e generiamoci dei figli”. [...]

E si presero, per loro, le mogli ed ognuno se ne scelse una e cominciarono a recarsi da loro. E si unirono con loro e insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e di radici. Esse rimasero incinte e generarono giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti.

Costoro mangiarono tutto il frutto della fatica degli uomini fino a non poterli, gli uomini, più sostenere. E i giganti si voltarono contro di loro per mangiare gli uomini. [...] La terra, allora, accusò gli iniqui.” (trad. it. di L. Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, a cura di P. Sacchi, Torino 2006, pp. 472-474).

²⁴ Cfr. *I Hen.* VI-VII.

all'uomo, ed è solo dalla sfera del divino che potrà venire la salvezza. Questo è quanto viene raccontato in un primo stadio redazionale dell'opera. In una successiva stratificazione dell'opera viene chiarito e approfondito il senso di tale racconto e vengono inseriti degli elementi nuovi, fino ad allora estranei al pensiero giudaico. Viene, infatti, raccontato che Dio, su invocazione degli uomini e degli angeli rimasti a lui fedeli, decise di punire gli angeli vigilanti legandoli nell'inferno e di sterminare i giganti.²⁵ L'intervento divino non fu però sufficiente a cambiare la situazione perché le anime dei giganti, sotto forma di spiriti maligni, continuarono ad vagare liberamente sulla terra, spingendo gli uomini verso la strada dell'iniquità e del peccato.²⁶

Dio si rivolge a Enoch chiedendogli di riferire le sue parole agli angeli Vigilanti: Perché avete lasciato il cielo eccelso e santo in eterno e vi siete coricati con le figlie degli uomini e avete commesso impurità, vi siete presi mogli, avete agito come i figli della terra e avete generato giganti?

E voi, per davvero (esseri) spirituali, santi e viventi la vita eterna, avete commesso impurità sulle donne, le avete fatte generare col sangue della carne e le avete amate col sangue degli uomini, che sono mortali e distruttibili.

E perciò io detti loro le donne: affinché seminino su di esse e da esse, così come si fa sulla terra, nascano dei figli.

Ma voi, prima, eravate spirituali, viventi la vita eterna che non muore mai, e perciò io non avevo fatto, (anche) per voi, le donne: perché gli esseri spirituali, in verità, (hanno) la loro sede nel cielo. E ora i giganti che sono nati dal corpo e dalla carne sono chiamati, sulla terra, spiriti malvagi e la loro sede è in terra, e dalla loro carne sono usciti spiriti malvagi, perché erano stati creati dall'alto, e il loro principio e il loro fondamento era dagli angeli Vigilanti, e sono (invece) diventati, sulla terra, spirito cattivo[...].

Ora, l'elemento innovativo più importante che emerge è la credenza nell'immortalità dell'anima. Infatti la contaminazione provocata dalla caduta degli angeli viene chiarita in questo modo: gli angeli, pur essendo puri spiriti, rinunciano al loro stato per unirsi alle donne, desiderando la procreazione che Dio aveva concesso all'uomo in quanto mortale. L'uomo, infatti, è formato di corpo e anima, caduco il primo, immortale la seconda. Il corpo è contaminato dalla caduta degli angeli e in questo senso tutto l'uomo è incline al male. Compito dell'uomo è quello di mantenere pura, per quanto possibile, la propria anima in attesa del giudizio

²⁵ Cfr. *ivi* IX-XI.

²⁶ Cfr. *ivi* XV-XVI.

finale. Le anime dei morti, infatti, non scendono più senza essere giudicate nello *sheol*, ma si raccolgono in alcune valli poste alle estremità occidentali della terra, dove i buoni e i cattivi sono già separati in attesa del grande giudizio:

Queste belle località (ci sono) affinché, in esse, si radunino gli spiriti, le anime dei morti. [...] E questi luoghi dove le si fanno stare (li) si son fatti per loro fino al giorno del loro giudizio e fin quando (durerà) il loro tempo. [...]

Questi tre (monti) sono stati fatti per dividere gli spiriti dei morti. E in egual modo sono state separate le anime dei giusti. Questa è una sorgente di acqua di luce. Nella stessa maniera è stato creato un (luogo) per i peccatori allorché muoiono e vengono sepolti nella terra e, durante la loro vita, non c'è stato il giudizio contro di loro.²⁷

L'uomo dunque vive nel mondo del tempo e del divenire, ma col la sua anima è in una dimensione diversa già in questa vita. Anzi il suo vero mondo non è questo, ma quello in cui la sua anima continuerà a vivere. Si può quindi affermare che la visione che ha l'autore è cosmica e non storica.²⁸ La visione presentata nel LV – almeno nell'ottica di chi l'ha scritta - non sembra lasciare spazio a nessuna forma di predeterminismo, tanto che il racconto procede dando il senso della spontaneità: tutti gli esseri (angeli, giganti e uomini) sembrano agire in piena libertà. La storia – a differenza di altri libri del pentateuco enochico – non appare già scritta nelle tavole celesti, e la visione di Enoch ha lo scopo di riferire al giusto che c'è già una dimensione in cui il male è stato sconfitto: il giusto, dunque, deve stare tranquillo perché lo attende una caverna dove potrà vivere lontano dagli attacchi del male in attesa del grande giudizio finale. Data questa impostazione generale, non stupisce che nel LV machi completamente il senso dell'attesa spasmodica della salvezza da parte di un mediatore che sarà invece tipico di altre apocalissi più tarde: nel LV la salvezza non deve ancora venire, ma è già (nel mondo dello spirito).

- 2) Continuiamo con la seconda apocalittica, che trova espressione nel *Libro dei Sogni* (LS). Il LS narra la storia dell'umanità dalle origini fino al tempo dell'autore. La

²⁷ Cfr. *ivi* XXII 3-10 (trad. it di L. Fusella, pp. 500-501).

²⁸ È chiaro che questa visione vanificata della storia è molto lontana dalla tradizione di Israele: tale scarto tra il mondo dello spirito e quello della storia non doveva essere molto facile da accettare per la tradizione giudaica "ufficiale" tanto che nell'ultima fase redazionale del libro la prospettiva viene un po' aggiustata: il mondo beato non è più nel lontano occidente, aperto alle anime dei giusti, ma alla fine della storia destinato ai giusti che li vi si troveranno. Scompare l'immortalità dell'anima e la storia assume un'importanza fondamentale.

storia futura è scritta da Enoch che la vede in sogno: essa appare così in qualche modo predeterminata.²⁹

Il pensiero del LS è più sistematico rispetto al LV. C'è un capo angelo ribelle che è il vero principio del male. È una creatura che approfitta della sua libertà per ribellarsi a Dio e per spingere gli altri angeli e gli uomini a fare altrettanto. Nonostante il diluvio, anche da Noè nascono generazioni malvagie. La storia nel suo procedere è un crescendo continuo della forza del male che tocca un suo primo culmine quando Dio condanna gli ebrei all'esilio in Babilonia; dopo l'esilio la situazione peggiora ancora perché anche i settanta angeli cui Dio ha affidato la sorveglianza di Israele tradiranno il comando divino portando Israele a una rovina sempre maggiore che dovrà culminare nella distruzione del Tempio e nella sua ricostruzione per opera di Dio. Dopo questo tempo verrà il messia, che sarà al di sopra degli uomini, ma inferiore agli angeli: egli governerà tutta la terra e renderà tutti gli uomini simili a sé.³⁰

Come si vede da questo brevissimo schema, l'apocalittica passa, con il LS, da una struttura metastorica ad una storica. Il LV vedeva il corso della storia come contemporaneo e parallelo al mondo dello spirito. Il dramma del male si svolgeva tutto nell'aldilà: questo mondo ne subiva solo le conseguenze e le ricadute. Invece con la seconda apocalittica da un lato scompare il mondo dello spirito e di conseguenza anche l'anima, dall'altro questo mondo appare regolato da Dio in modo tale da condurre la storia necessariamente all'ἔσχατον attraverso una sua logica interna che è costituita dall'aumento continuo del male fino a un punto che esso si distruggerà da solo o comunque sarà eliminato da Dio. La certezza che l'ἔσχατον esiste era costituita per il LV dalla presenza nell'uomo dell'anima immortale; per il LS questa certezza è data dalla logica stessa della storia: si fa dunque avanti l'idea che la il corso generale della storia sia predeterminato (mentre il destino individuale sembra avere un margine di libertà).

- 3) Finiamo il nostro percorso con la terza apocalittica. Per illustrare questo periodo prenderò in esame due opere: l'*Epistola di Enoch* (EE) e il *Libro delle Parabole*

²⁹ Cfr. *I Hen.* LXXXV-XC. Si tratta dell'*Apocalisse degli Animali*, dove si ripercorre in maniera simbolica l'intera storia di Israele. Presenta un quadro della storia universale da Adamo all'avvento del regno di Dio, presumibilmente fino alla rivolta maccabaica. Il simbolismo in genere è abbastanza trasparente: il bianco rappresenta la giustizia; il nero l'iniquità; gli angeli sono rappresentati come uomini e gli uomini come animali, mansueti o feroci, a seconda di come l'autore giudica i vari popoli.

³⁰ Cfr. *I Hen.* XC 37.

(LP) che appartengono entrambe probabilmente al I secolo a.C. Tale apocalittica testimonia una vasta crisi al suo interno. Ma andiamo a vedere il contenuto di tali opere.

L'EE manifesta subito le tensioni presenti nella terza apocalittica. Viene infatti mantenuto e sviluppato il predeterminismo storico in quella parte dell'EE nota come "apocalisse delle dieci settimane":³¹ la storia è divisa in dieci periodi, detti appunto settimane e caratterizzati ciascuno da un avvenimento chiave della storia nell'ottica di Dio. La storia dunque è scritta tutta fin dall'inizio del tempo da Dio e viene letta ed esposta da Enoch. Ogni epoca ha la sua caratteristica che è quella voluta da Dio. C'è poi da aggiungere che anche qui, come nel LS, è presente una visione degenerativa della storia: il male è destinato ad aumentare sempre sulla terra. Pur sostenendo questa visione della storia, l'autore dell'EE è molto preoccupato di salvare la responsabilità dell'uomo. Per far questo omette completamente la questione della contaminazione angelica ed elimina la figura del diavolo e scrive:

così il peccato non fu mandato sulla terra, ma (sono) gli uomini (che) lo hanno creato da se stessi e quelli che lo hanno fatto sono destinati alla grande maledizione.³²

E ancora:

Voi, anime dei giusti, non abbiate paura, ma sperate nel giorno della vostra morte nella giustizia. E non addoloratevi perché la vostra anima è scesa, con sofferenza, agli inferi nella grande afflizione, in grida di dolore e gemiti, e perché il vostro corpo non ha ricevuto, nella vostra vita, secondo la vostra bontà, ma (addoloratevi), invece, nel giorno in cui diveniste peccatori e nel giorno (quindi) della maledizione e del castigo.³³

In questo quadro di riferimento viene aggiunto poi un nuovo elemento: il giusto non è più colui che resiste alla contaminazione diabolica; il giusto è l'eletto, ossia chi è stato scelto da Dio (il che è un po' in contraddizione con la precedente preoccupazione di affermare la responsabilità morale dell'uomo).³⁴

³¹ Cfr. *ivi* XCIII 1-10.

³² *Ivi* XCVIII 4 (trad. it. di L. Fusella, p. 646).

³³ *Ivi* CII 4-5 (trad. it. di L. Fusella, pp. 654-655).

³⁴ Cfr. *ivi* XCIII 2.

C'è poi un altro tema particolarmente sviluppato nella terza apocalittica: ossia quello della mediazione. Fra Dio e gli uomini appaiono figure super umane alle quali il pensiero apocalittico demanda funzioni che prima sembravano esclusive di Dio. All'apocalittica del I. sec. a.C. ripugna l'idea che sia Dio stesso a condannare i peccatori nel grande giudizio. Sembra quasi che l'idea di un giudizio divino si faccia sempre più ossessiva e il giudizio sia sempre più considerato nella sua inesorabilità, ma parallelamente la funzione di giudice che condanna viene sottratta a Dio e passata ad altri. Nell'EE saranno proprio gli angeli Vigilanti a esercitare il giudizio sugli uomini perché mai, per il suo autore, tali angeli peccarono (il male è causato dall'uomo).³⁵

Per concludere la nostra trattazione sulla terza apocalittica passiamo ora al *Libro delle Parabole* (LP), il quale rappresenta lo stadio più recente del pentateuco enochico. Non compare nessuna periodizzazione della storia e l'attenzione dell'autore del LP è tutta rivolta al mondo celeste. Il male è provocato dal peccato degli angeli e, sulla scorta del LS, l'autore distingue l'angelo primo peccatore (il diavolo) dagli angeli della caduta; solo che il giudizio sembra riguardare questi e mai il primo. Il male, tuttavia, non fu provocato dagli angeli attraverso la contaminazione, come nel LV, ma attraverso il disvelamento dei segreti celesti, cioè delle tecniche e delle arti, prima fra tutte quella della costruzione delle armi. In quest'ottica il peccatore è il potente che ha la forza di opprimere e sopraffare i propri simili, mentre il giusto è colui che non ha la forza di difendersi.³⁶ Il fatto di trovarsi da una parte piuttosto che dall'altra sembra dipendere completamente dall'elezione divina: troviamo una prospettiva che viene particolarmente sviluppata in alcuni testi dei manoscritti di Qumran,³⁷ ossia una forma di predeterminismo che riguarda non tanto la storia ma il destino del singolo individuo:

[...] nel nome del Signore che ha creato la metà di luce e la metà di tenebre, che ha diviso gli spiriti degli uomini e ha stabilito gli spiriti dei giusti nel nome della sua giustizia.³⁸

³⁵ Cfr. *ivi* XCI 15.

³⁶ Cfr. *ivi* XXXVIII.

³⁷ Cfr. *Regola della Comunità*: I QS III 15-19.

³⁸ Cfr. *I Hen*. XLI 8 (trad. it. di S. Chialà, p. 93, in *Libro delle parabole di Enoc*, a cura di S. Chialà, Brescia 1997).

Ma il culmine e l'elemento più caratteristico del LP è la figura del salvatore escatologico, chiamato 'figlio dell'uomo'.³⁹ Egli è chiamato anche messia e sarà la luce dei popoli e speranza per tutti coloro che soffrono. Sarà il giudice definitivo e implacabile dei malvagi e istituirà il mondo futuro. Egli sarà il rappresentate di Dio presso gli uomini e responsabile del giudizio di distruzione e di condanna; a dio, invece, spetta l'attributo fondamentale della misericordia:

Costui è il Figlio dell'Uomo al quale appartiene la giustizia e la giustizia abita con lui. Egli rivela a tutti i contenitori del segreto, poiché il Signore degli spiriti ha eletto proprio lui. E quella che è la sua parte di (eredità) l'ha vinta davanti al Signore degli spiriti per mezzo della sua rettitudine eterna. Questo Figlio dell'uomo, che hai visto, allontanerà i re e i potenti dalle loro dimore e i forti dai loro troni; scioglierà i legami dei forti e spezzerà i denti dei peccatori; rovescerà i re dai loro troni e dai loro regni, perché non lo esaltano, non lo glorificano e non rendono omaggio (a colui) dal qual è stato dato loro il regno.⁴⁰

Rispetto quindi all'EE – che tentava in modo forse inconsapevole e quindi anche disorganico di far convivere determinismo storico, tema dell'elezione individuale e libertà dell'uomo – abbiamo qui una presa di posizione che scivola verso una prospettiva teologica più marcatamente predeterministica e volta a sottolineare l'importanza della funzione del salvatore escatologico.

Credo che questo percorso all'interno del pentateuco enochico sia estremamente significativo per comprendere come l'ideologia sottesa ai cinque libri da noi esaminati – che pure si riconoscono come appartenenti ad una stessa tradizione di pensiero – sia comprensibile solo alla luce del concetto di sviluppo storico: solo in quest'ottica è possibile far convivere le diverse prospettive teologiche emerse nel corso della nostra trattazione. In questo senso si può riassumere il percorso fin qui riportato a partire da un nucleo più antico (LV) dove emerge una prospettiva cosmica che lega l'origine del male ad una causa extraumana, che ha reso la creazione qualcosa di diverso rispetto alle intenzioni divine: l'uomo dunque vive sotto gli attacchi del male ma sa, tramite la rivelazione di Enoch, che esiste un mondo dello spirito in cui il male è già stato sconfitto e a cui i giusti avranno un giorno accesso. Questo tipo di impostazione subirà, in una fase successiva, una svolta in cui si passa da una visione metastorica ad una storica: in particolare il LS attesta una prospettiva in cui la storia è in qualche modo

³⁹ Cfr. *ivi* XLVIII 3.

⁴⁰ *Ivi* XLVI 3-5 (trad. it. di S. Chialà, pp. 97-98, in *Libro delle parabole di Enoc* cit.).

predeterminata (tanto che Enoch ne vede tutti gli avvenimenti in sogno) e destinata a giungere – per una sua logica interna stabilita da Dio – all'ἔσχατον. Questo tipo di impianto rimane anche nell'EE dove compare però una maggiore attenzione volta a salvare la libertà e la responsabilità umane in un quadro complessivo che alla fine risulta piuttosto eterogeneo e poco coerente. Si arriva infine al LP dove - alla luce di una prospettiva che ritorna ad essere cosmica - si fanno forti le problematiche legate al tema dell'elezione e del salvatore escatologico in una cornice dalle tinte più marcatamente predeterministiche.

In tutto questo percorso – con le dovute differenze appena riportate – la vera costante è l'attenzione degli autori volta soprattutto al problema del male. Il tema della libertà umana, invece, entra solo sporadicamente nella riflessione degli autori del pentateuco enochico e con risultati molto differenti: il tema della responsabilità morale dell'uomo trova spazio e approfondimento soprattutto nell'EE, la quale dà voce ad un discorso teologico che verrà sviluppato, in modi diversi, sia nel *Libro dei Giubilei* che nei *Testamenti dei dodici Patriarchi*. La prescienza divina è un tratto che non viene particolarmente discusso poiché, a mio avviso, costituisce l'assunto di partenza. Quanto al predeterminismo esso emerge soltanto nell'ultima fase, ossia quella rappresentata dal LP, ma è ancora lontano dall'aver i toni estremi e drammatici che emergeranno nel corso della nostra analisi di alcuni Manoscritti di Qumran.

2.5.2 Sulla scia del pentateuco enochico. Il *Libro dei Giubilei* e i *Testamenti dei dodici Patriarchi*

2.5.2.1 Il libro *Libro dei Giubilei*. Le tavole celesti, il male e l'impurità

Il *Libro dei Giubilei*⁴⁰ è così noto poiché “suddivide la storia, dalla creazione fino al passaggio del Mar Rosso e alla celebrazione delle pasqua (*Gen. 1 – Es. 14*), in quarantanove periodi di quarantanove anni, vale a dire un giubileo di giubilei di anni; ma passa anche sotto il titolo di *Piccola Genesi*, a motivo del suo contenuto, o di *Apocalisse di Mosè*, poiché narra la rivelazione di Dio a Mosè sul Sinai”.⁴¹ Queste

⁴⁰ Per una bibliografia accurata sul *Libro dei Giubilei* rimando a: G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica: lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, trad. it., Brescia 2003, pp. 357-358; P. SACCHI, *Introduzione del curatore in Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, I, Torino 2006, pp. 187-212, qui pp. 209-212.

⁴¹ PERÉZ, MARTÍNEZ, FERNÁNDEZ, *La letteratura giudaica intertestamentaria* cit., p. 291.

parole di presentazione del testo dei *Giubilei*, scritte da G. A. Pérez, ci fanno da subito comprendere come l'opera che ci accingiamo ad esaminare sia principalmente un esempio di “*rewritten Bible*” – nel senso che essa si configura come una rilettura del *Genesi* e dei primi capitoli dell'*Esodo* – che ospita al proprio interno aperture di stampo apocalittico, storiografico, fino a passi parenetici del genere dei *Testamenti*. È opinione condivisa tra gli studiosi che la redazione del *Libro dei Giubilei* vada collocata nel II sec. a.C. ad opera di un autore giudeo vicino ad ambienti da cui più tardi si svilupperà il movimento essenico. L'opera è stata scritta originariamente in ebraico e successivamente tradotta in greco; a partire dal testo greco sono poi state redatte le traduzioni in latino e in etiopico: il testo ci è pervenuto integralmente solo nella versione etiopica.

Non è mia intenzione eseguire un'analisi dettagliata del *Libro dei Giubilei*, ma vorrei utilizzare tale opera come momento di passaggio per arrivare alla trattazione della dottrina della ‘provvidenza’ nelle sue ricadute antropologiche all'interno dei *Testamenti dei XII Patriarchi*. Nel *Libro dei Giubilei*, infatti, sono presenti *in nuce* alcune tematiche che troveranno ampio sviluppo nei *Testamenti* e che mi permetteranno di affrontare l'argomento qui considerato alla luce di ulteriori angoli di visuale. Inoltre il *Libro dei Giubilei* offre dei nuovi spunti di riflessione che hanno alla loro base il *Libro dei Vigilanti*: è quindi un luogo letterario che funge da collante tra due testi – *Libro dei Vigilanti* e *Testamenti dei XII Patriarchi* – che, con le dovute differenze, sembrano aver avuto origine da ambienti vicini all'essenismo.

Il *Libro dei Giubilei* si apre nel contesto della manifestazione di Dio e dell'angelo della sua presenza a Mosè sul monte Sinai, al fine di rivelare a Mosè quanto contenuto nelle tavole celesti all'interno delle quali è scritta l'intera storia del mondo. Il compito di Mosè è quello di scrivere una parte del contenuto di tali tavole a testimonianza della fedeltà e misericordia di Dio di fronte al tradimento di Israele:

E (Mosè) stette colà, sul monte quaranta giorni e quaranta notti e il Signore gli mostrò le cose passate e future, le cose della suddivisione del tempo, sia secondo la legge, sia a testimonianza (degli avvenimenti) [...].⁴³

Nelle tavole celesti si trova scritta la legge assoluta – contenuta di riflesso nella Torah – e anche la descrizione della storia passata, presente e futura. “Legge e storia non sono

⁴³ *Jub. I 4* (trad. it. di L. Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento* cit., p. 216).

due elementi di natura diversa ma trovano entrambi la loro unità nella volontà di Dio⁴⁴. Legge e storia si esplicano come Dio ha voluto *ab aeterno*. Dio, dunque, è concepito come il Signore assolutamente trascendente e onnipotente che crea e governa il cosmo secondo un ordine che Egli ha da sempre stabilito e che si trova scritto nelle tavole celesti dove è narrata la storia di un mondo in cui la forza del male cresce progressivamente sempre di più, fino al momento in cui Dio discenderà e dimorerà con gli uomini:

e [il Signore] gli disse: «Poni a mente tutto quel che ti dico su questo monte e scrivilo nel libro affinché le loro generazioni vedano in qual modo io li ho abbandonati a causa del male che hanno fatto per indurre a peccare e a far abbandonare il patto che io oggi istituisco tra me e te, per la loro progenie, sul monte Sinai».⁴⁵

E tu scrivi, per te, tutto ciò che io oggi ti dico su questo monte: le cose di prima, del dopo che verrà in tutta la suddivisione del tempo, la quale è nella legge e a testimonianza, nei settenni dei giubilei, fino all'eternità, fin quando io discenderò e dimorerò con loro, nei secoli dei secoli.⁴⁶

Al culmine della degenerazione – i cui effetti sono riscontrabili nell'inesorabile accorciarsi della vita umana – Dio interverrà e darà vita ad una creazione nuova e buona. I continui attacchi da parte delle forze del male cui l'uomo è sottoposto e i sempre rinnovati aiuti di Dio vengono narrati attraverso le vicende di Adamo ed Eva (*Jub.* 2-4), la storia di Noè (*Jub.* 5-10), di Abramo (*Jub.* 11-23), di Giacobbe (*Jub.* 24-26) e infine seguendo il racconto di Mosè e dell'esodo (*Jub.* 46-50).⁴⁷ In questo lungo percorso attraverso gli avvenimenti del *Genesi* e dell'*Esodo*, è mio interesse soffermarmi su alcuni luoghi che possono aggiungere nuovi elementi di riflessione all'argomento oggetto di questa dissertazione.

Abbiamo già sottolineato come il cosmo sia sotto il controllo assoluto di Dio il quale ha predeterminato *ab aeterno* il corso della storia. Gli avvenimenti passati, presenti e futuri sono scritti nelle tavole celesti il cui contenuto viene parzialmente rivelato a Mosè: “ancora prima di fissare definitivamente le regole del patto con il suo popolo,

⁴⁴ P. SACCHI, *Introduzione del curatore* cit., p. 191.

⁴⁵ *Jub.* I 5 (trad. it. di L. Fusella, p. 216). La parentesi quadra è una mia aggiunta.

⁴⁶ *Jub.* I 26 (trad. it. di L. Fusella, p. 220).

⁴⁷ La suddivisione riportata è quella esposta da O.S. WINTERMUTE nella sua introduzione al *Libro dei Giubiei* presente in *The Old Testament Pseudepigrapha*, edited by J.H. Charlesworth, II, Garden City-NewYork 1983-1985, pp. 35-51, qui p. 36.

infatti, il Signore ne annuncia il tradimento; quanto viene rivelato a Mosè ha esattamente lo scopo di fargli capire la ragione della sua punizione”.⁴⁸ Possiamo quindi dire che il popolo di Israele è il destinatario privilegiato della ‘provvidenza’ e della misericordia divine nonché della sua rivelazione. Israele, però, è anche destinato a tradire il patto stipulato con Dio e a vivere sotto i costanti attacchi di Mastema, principe del male. A nulla serviranno le preghiere di supplica rivolte dalle figure dei mediatori tra Dio e il suo popolo: Mosè e Noè, uomini che hanno trovato grazia davanti agli occhi del Signore, chiedono entrambi a Dio di non abbandonare il suo popolo. Mosè prega il Signore di non permettere che Israele proceda nell’errore e di creare in esso uno spirito retto pronto a resistere alle insidie dello spirito di Beliar.⁴⁹ Dio risponde a Mosè in questo modo:

E il signore disse a Mosè: «Io conosco le loro dispute, il loro pensiero e la loro cervice, ed essi, fin quando non si renderanno conto dei loro peccati e dei peccati dei loro padri, non ascolteranno. Poi ritorneranno a me, in tutta la rettitudine, con tutto il cuore e tutta l’anima [...]».⁵⁰

In questo senso possiamo dire che l’intento divino sembra essere di tipo pedagogico: Dio lascia che gli uomini sbagliino affinché si rendano conto da soli dei propri errori e tornino al suo cospetto consapevoli di quello che hanno perso. Questo tipo di risposta divina assume però delle tinte più marcatamente predeterministiche almeno in due occasioni legate alla figura di Noè. Nel V capitolo del *Libro dei Giubilei* è narrato che il Signore guardò la terra e vide che era corrotta. Decise quindi di punire non solo gli uomini, ma anche gli angeli Vigilanti e i giganti, nati dall’unione dei Vigilanti con le donne. Viene dunque ripreso il racconto riportato nel primo libro del pentateuco enochico (LV) dove l’origine del male veniva legata ad una causa superumana. Proseguiamo il racconto citando espressamente il testo dei *Giubilei*:

E li cancellò tutti dal loro posto e non ve ne fu alcuno che egli non ebbe condannato per tutta la sua malvagità.
E fece, ad ogni sua opera, una creazione nuova e buona sì che essi non peccassero in eterno, in tutte le loro creature, e fossero tutti, in ogni specie, sempre buoni. E la condanna di tutti fu stabilita e scritta sulle tavole del cielo senza ingiustizia; e per tutte le creature e tutte le specie, se

⁴⁸ NOFFKE, *Introduzione alla letteratura cit.*, p. 152.

⁴⁹ Cfr. *Jub.* I 19-21.

⁵⁰ *Ivi* I 22-23 (trad. it. di L. Fusella, p. 220).

trasgredivano dalla via sulla quale era stabilito che andassero e non vi andavano, fu scritta la condanna.

E delle cose che sono in cielo e in terra, nella luce e nelle tenebre, nell'inferno, negli abissi e nell'ombra non ve ne è alcuna le cui condanne (non siano) stabilite, scritte e scolpite per tutti, per i piccoli e per i grandi: per i piccoli, secondo la loro piccolezza, per i grandi, secondo la loro grandezza. Ed egli giudicherà ognuno secondo le proprie azioni.⁵¹

Dio, come emerge dal brano sopra riportato, decide di cancellare tutti tramite il diluvio per dar vita ad una creazione nuova e buona – non più sciupata dalla contaminazione derivata dalla trasgressione dei Vigilanti. Solo Noè, grazie al suo comportamento retto, trova grazia agli occhi di Dio. Tuttavia Noè prevede che, anche dopo questa rigenerazione della natura, gli uomini continueranno a peccare; più precisamente Noè, rivolgendosi ai suoi figli, prevede che essi cominceranno ad andare sulla via dell'impurità non solo a causa delle loro scelte sbagliate, ma anche poiché vittime degli attacchi delle forze demoniache.⁵² Proprio a causa della fragilità della natura umana di fronte alle forze del male, Noè si trova costretto a supplicare Dio di rinchiudere gli spiriti maligni – ossia le anime dei giganti sopravvissute al diluvio – affinché questi non corrompano più la condotta dei suoi figli. Dio, nel racconto dei *Giubilei*, decide di accogliere le preghiere di Noè e di legare tutti gli spiriti maligni,⁵³ Mastema, però, si rivolge al Signore chiedendo di lasciare alcuni spiriti maligni al suo seguito affinché, come riporta lo scritto dei *Giubilei*, “ascoltino la mia parola e facciano tutto quel che io dirò loro perché – se di loro non mi resta alcuno – io non posso applicare la potenza della mia volontà nei figli dell'uomo, poiché essi sono per corrompere, disperdere e far errare prima del giudizio, dato che grande è la cattiveria dei figli degli uomini”.⁵⁴ Dio allora lascia al seguito di Mastema un decimo degli spiriti, mentre le altre nove parti vengono relegate nella profondità della terra.⁵⁵

Alla luce di questo racconto sono due gli aspetti che mi preme sottolineare:

- Innanzi tutto risulta evidente che Mastema, principe del male, non opera in modo autonomo, ma è sottomesso al controllo e all'onnipotenza divine.
- L'uomo – in un corso storico complessivamente predeterminato da Dio – è libero di seguire o meno, a livello individuale, la Legge. La causa prima del male, dunque, è

⁵¹ *Ivi* V 11-15 (trad. it. di L. Fusella, pp. 242-243).

⁵² Cfr. *ivi* VII 26-27.

⁵³ Cfr. *ivi* X 1-6.

⁵⁴ *Ivi* X 8 (trad. it. di L. Fusella, p. 266).

⁵⁵ Cfr. *ivi* X 9.

l'uomo stesso; dopo il diluvio, infatti, la degenerazione legata alla trasgressione angelica è stata cancellata e l'uomo è responsabile delle proprie azioni. Mastema e i suoi spiriti, pur essendo sotto il controllo divino, aumentano la loro forza a causa della cattiveria e della malvagità degli esseri umani che sciupano la creazione con la loro impurità; l'impurità, in *Giubilei*, è generata principalmente dal peccato di tipo sessuale: Noè, infatti, riportando le norme e i comandamenti di Dio ai suoi figli, raccomanda loro di tenersi lontano “da ogni fornicazione, da tutte le impurità e dalla malvagità.”⁵⁶ Perché per queste tre cose vi fu il diluvio sulla terra: per la fornicazione che gli angeli vigilanti, al di fuori del precetto della loro legge, fecero al seguito delle figlie degli uomini; perché si presero le mogli tra quelle che avevano scelte; e perché dettero inizio alla impurità”.⁵⁷ Questo legame tra peccato angelico e impurità sessuale non è presente nel *Libro dei Vigilanti*, anteriore al *Libro dei Giubilei*. Nel primo libro del pentateuco enochico, infatti, l'accento è posto soprattutto sul fatto che la trasgressione angelica contaminò la natura, ma non vengono approfonditi i motivi e le modalità che produssero tale contaminazione.⁵⁸ Tale tematica, invece, troverà ampio spazio nei *Testamenti dei XII Patriarchi* con degli sviluppi del tutto peculiari.

Concludo questo breve *excursus* all'interno del *Libro dei Giubilei* riportando un'osservazione di P. Sacchi che mi sembra riassumere in modo puntuale la prospettiva teologica sottesa all'apocrifo qui considerato: “Il nostro autore si trova pertanto in una via di mezzo tra concezioni una volta autonome: quella che spiegava il male come trasgressione e quella che spiegava il male come conseguenza di una contaminazione prodotta da esseri superiori all'uomo. Nasce così una visione nuova delle cose: esiste la libera volontà dell'uomo che trasgredisce la Legge, ma esistono anche forze maligne che spingono l'uomo a peccare e soprattutto esiste una conseguenza del peccato, comunque e da chiunque commesso, uno sciuparsi della natura il cui segno più evidente è la diminuzione della durata della vita”.⁵⁹ Aggiungerei a quanto detto da Sacchi un'ultima osservazione relativa all'importanza che hanno in *Giubilei* le tavole

⁵⁶ Dio, che è misericordioso verso la sua creazione, salva quei pochi, come Noè, che si mantengono saldi sulla via da Lui stabilita e verrà un tempo di serenità e di giustizia in cui Dio risiederà sulla terra con Israele, ormai purificato dai suoi peccati. Risulta dunque evidente che la dimensione escatologica non rappresenta un tema di particolare interesse per l'autore.

⁵⁷ *Ivi* VII 20-21 (trad. it. di L. Fusella, p. 254).

⁵⁸ Cfr. P. SACCHI, *Introduzione del curatore cit.*, pp. 206-207. Sull'impurità sessuale cfr. anche *Jub.* XXXIII 20: “E non vi è peccato maggiore della fornicazione (di coloro) che fornicano sulla terra, dato che Israele è popolo santo al Signore, popolo della eredità per il suo Dio, popolo di sacerdozio e di regno, è proprietà (del Signore) ed una tale impurità non può apparire in mezzo a un popolo santo” (trad. it. di L. Fusella, p. 362).

⁵⁹ SACCHI, *Introduzione del curatore cit.*, pp. 195-196.

della legge: in esse si trova scritta tutta la storia del mondo secondo una precisa successione stabilita da Dio stesso. Dunque, benché nel *Libro dei Giubilei* si oscilli tra posizioni che tentano di conciliare responsabilità morale dell'uomo e predeterminismo di Dio, l'impressione che se ne ricava è comunque quella di uno sbilanciamento a favore dell'onnipotenza divina.

2.5.2.2 I Testamenti dei dodici Patriarchi. La provvidenza divina, il male e la figura femminile

La trattazione dei *Testamenti dei XII Patriarchi* è estremamente significativa ma, allo stesso tempo, molto problematica. Si tratta, infatti, di una collezione di dodici scritti i quali raccolgono i discorsi pronunciati in punto di morte dai dodici figli di Giacobbe. Questi testi - in cui sono riportate le ultime volontà e le raccomandazioni che i dodici patriarchi rivolgono ai propri figli affinché non ricadano nei loro stessi errori - presentano una struttura che si ripete per ogni testamento: si trova un racconto delle vicende biografiche del patriarca; un'esortazione alla virtù e una condanna dei vizi; infine una chiusa di tipo profetico-apocalittico.

I problemi principali sono relativi alla datazione dell'opera: per molto tempo, infatti, i *Testamenti* sono stati ritenuti un'opera cristiana. Non è mia intenzione dilungarmi su questioni storiografiche e filologiche, per ragioni di economia di discorso, e quindi mi limiterò a riportare quella che mi sembra essere attualmente la posizione più accreditata tra gli studiosi: "l'opera consiste di due strati principali, uno dei quali appartiene a circa la metà del II sec. a.C. e uno agli anni 40-30 del I sec. sempre a.C."⁶⁰ Vi sono poi alcune riconoscibili interpolazioni cristiane appartenenti al II sec. d. C. Per quanto, invece, riguarda la lingua dei *Testamenti* possiamo dire che ci sono pervenute tre redazioni complete – in greco, armeno e slavonico e una in latino basata su una delle recensioni greche. Si può supporre che il primo strato dell'opera sia stato redatto in ebraico e che un autore anonimo abbia poi composto l'opera in greco.

Se nel *Libro dei Giubilei* predeterminismo e responsabilità morale dell'uomo - o meglio del popolo di Israele - sembrano convivere (in un quadro complessivo forse sbilanciato a salvaguardare l'onnipotenza e la trascendenza divine), nei *Testamenti dei*

⁶⁰ SACCHI, *Introduzione in Apocrifi dell'Antico Testamento* cit., pp. 727-763, qui p. 739. Per un'accurata analisi relativa al tema della datazione dei *Testamenti* e della loro origine giudaica o cristiana cfr. SACCHI, *Introduzione in Apocrifi dell'Antico Testamento* cit., pp. 730-740; PERÉZ, MARTÍNEZ, FERNÁNDEZ, *La letteratura giudaica intertestamentaria* cit., p. 315.

XII Patriarchi abbiamo invece una prospettiva tutta volta a valorizzare la responsabilità morale dell'uomo. L'attributo divino maggiormente sottolineato è proprio l'aspetto provvidenziale e misericordioso di Dio verso la sua creazione. Dio, infatti, ha creato ogni cosa secondo misura e armonia:

Καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος, πόσον χωρεῖ, καὶ πρὸς αὐτὸν φέρει πηλόν, οὕτω καὶ ὁ Κύριος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐντίθησι, καὶ οὐκ ἔστι λοιπὸν ἐν ἑκ τοῦ ἐνὸς τρίτον τριχός· σταθμῶ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι πᾶσα κτίσις ὑψίστου. Καὶ καθάπερ οἶδεν ὁ κεραμεὺς ἐνὸς ἐκάστου τὴν χρῆσιν, ὡς ἱκανεῖ· οὕτω καὶ ὁ Κύριος οἶδε τὸ σῶμα, ἕως τίνος διαρκέσει ἐν ἀγαθῶ, καὶ πότε ἄρχεται ἐν κακῶ. [...] Πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ Θεὸς καλὰ. [...] Οὕτως οὖν, τέκνα μου, ἐν τάξει ἔστε εἰς ἀγαθὰ ἐν φόβῳ Θεοῦ, καὶ μηδὲν ἄτακτον ποιεῖτε ἐν καταφρονήσει, μηδὲ ἕξω καιροῦ αὐτοῦ. Ὅτι ἐὰν εἴπησ τῷ ὀφθαλμῶ ἀκούσαι οὐ δύναται· οὕτως οὐδὲ ἐν σκότει δυνήσεσθε ποιῆσαι ἔργα φωτός.

Infatti, come il vasaio conosce la capacità del vaso e usa la creta che ci vuole, così il Signore crea il corpo a somiglianza dello spirito e mette lo spirito a seconda della potenza del corpo. Non resta fuori un terzo di capello: secondo peso, misura e regola tutta la creazione è stata fatta. E come il vasaio conosce l'uso di ciascun oggetto, a cosa sia adatto, così anche il Signore conosce il corpo, fino a che punto sia adatto nel bene e dove vada nel male. [...] Dio ha fatto tutto bello secondo ordine. [...] Così, dunque, siano, figlioli miei, tutte le vostre opere ordinate per il bene, nel timore di Dio; non fate nulla di disordinato, con disprezzo, nulla fuori dal suo tempo. Che se dici all'occhio di ascoltare, non lo può: allo stesso modo nemmeno potete fare le opere della luce, stando nelle tenebre.⁶¹

Compito di ciascuno, dunque, è quello di rispettare tale ordine e di non cercare di sovvertirlo come fecero i Vigilanti – che furono maledetti dal Signore al tempo del diluvio:⁶² come il sole e la luna non cambiano il proprio ordine, così gli uomini non devono alterare la Legge di Dio con il disordine causato dalle loro azioni. L'uomo, infatti, ha tutti gli strumenti per non deviare dalla strada indicata da Dio. Per meglio comprendere quali siano le risorse cui l'uomo può far riferimento, credo sia opportuno soffermarci su alcuni passi tratti dal *Testamento di Ruben*. Nei capitoli II e III di tale *Testamento* sono elencati i nomi dei vari spiriti, sette “neutri” e sette malvagi, posti

⁶¹ *Test. Neft.* II 2-10 (trad. it. di P. Sacchi in *Apocrifi dell'Antico Testamento* cit., pp. 859-861). Per le citazioni dei singoli *Testamenti* si seguono le abbreviazioni indicate da P. Sacchi in *Apocrifi dell'Antico Testamento* cit., p. 765.

⁶² Cfr. *ivi* III 5.

nell'uomo. Va sottolineato che le due liste di spiriti corrispondono a due fasi redazionali differenti, cosicché il secondo elenco risulta più antico rispetto al primo che si configura come un'interpolazione – databile forse intorno al I sec. a.C.⁶² Le due fasi redazionali sembrano rispecchiare due fasi del pensiero giudaico: se, infatti, in un primo stadio sembrerebbe essere Dio a porre nell'uomo gli spiriti dell'errore, in un momento successivo ripugnò alla sensibilità giudaica che il male derivasse direttamente da Dio e quindi i sette spiriti malvagi vennero ricondotti all'opera di Beliar. Fatte queste dovute precisazioni, riportiamo ora i due elenchi:

καὶ ἐπὶ πνεύματα ἐδόθη αὐτῷ ἐπὶ τῆς κτίσεως, τοῦ εἶναι ἐν αὐτοῖς πᾶν ἔργον ἀνθρώπου. Πρῶτον πνεῦμα ζωῆς, μεθ' ἧς ἡ σύστασις κτίζεται. Δεύτερον πνεῦμα ὀράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία. Τρίτον πνεῦμα ἀκοῆς, μεθ' ἧς γίνεται διδασκαλία. Τέταρτον πνεῦμα ὀσφρήσεως, μεθ' ἧς ἐστὶ γεύσις δεδομένη εἰς συνολκὴν ἀέρος καὶ πνοῆς. Πέμπτον πνεῦμα λαλιᾶς, μεθ' ἧς γίνεται γνῶσις. Ἑκτον πνεῦμα γεύσεως μεθ' ἧς γίνεται βρώσις βρωτῶν καὶ ποτῶν, καὶ ἰσχὺς ἐν αὐτοῖς κτίζεται· ὅτι ἐν βρώμασιν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις τῆς ἰσχύος. Ἑβδομον πνεῦμα σποράς καὶ συνουσίας, μεθ' ἧς συνεισέρχεται διὰ τῆς φιληδονίας ἡ ἁμαρτία. Διὰ τοῦτο ἔσχατόν ἐστι τῆς κτίσεως καὶ πρῶτον τῆς νεότητος, ὅτι ἀγνοίας πεπλήρωται, καὶ αὕτη τὸν νεώτερον ὀδηγεῖ ὡς τυφλὸν ἐπὶ βόθρον καὶ ὡς κτήνος ἐπὶ κρημνόν. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις ὄγδοον πνεῦμα τοῦ ὕπνου ἐστὶ, μεθ' οὗ ἐκτίσθη ἔκστασις φύσεως, καὶ εἰκὼν τοῦ θανάτου. Τούτοις τοῖς πνεύμασι συμμίγνυται τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Πρῶτον τὸ τῆς πορνείας ἐν

E altri sette spiriti gli furono dati al momento della creazione, perché ogni opera dell'uomo si fondasse su di essi. Il primo è lo spirito della vita, con la quale è creata la struttura dell'uomo. Il secondo è lo spirito della vista, con la quale nasce il desiderio. Il terzo è lo spirito dell'udito, col quale nasce l'apprendimento. Il quarto è lo spirito dell'odorato, col quale è data la sensazione di respirare. Il quinto è lo spirito della parola, con la quale nasce la conoscenza. Il sesto è lo spirito del gusto, per cui mangiamo e beviamo e in esso si fonda la forza, perché nei cibi sta il fondamento della forza. Il settimo è lo spirito del seme e del coito, insieme ai quali, a causa del desiderio di piacere, arrivano in folla i peccati. Perciò questo spirito è l'ultimo in ordine alla creazione, ma è il primo rispetto alla giovinezza. Esso è pieno di ignoranza e l'ignoranza guida il giovane come un cieco dentro la fossa, come una pecora nel precipizio. Oltre a tutti questi, ottavo è lo spirito del sonno, col quale fu creata l'estasi della natura e l'immagine della morte. È a questi spiriti che si mescolano gli spiriti dell'errore. Il primo è lo spirito

⁶² Cfr. P. Sacchi nel suo commento al testo di *Test. Ruben II 1 e II 3* in *Apocrifi dell'Antico Testamento* cit., pp. 769-770.

τῇ φύσει καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν ἔγκειται. Δεύτερον πνεῦμα ἀπληστείας ἐν τῇ γαστροί. Τρίτον πνεῦμα μάχης ἐν τῷ ἥπατι καὶ τῇ χολῇ. Τέταρτον πνεῦμα ἀρεσκείας καὶ μαγγανίας, ἵνα διὰ περιεργείας ὠραῖος ὠφθῆ. Πέμπτον πνεῦμα ὑπερηφανείας, ἵνα κινήται καὶ μεγαλοφρονῆ. Ἑκτον πνεῦμα ψεύδους, ἐν ἀπωλεία καὶ ζήλω τοῦ πλάττειν λόγους αὐτοῦ ἀπὸ γένους καὶ οἰκείων. Ἑβδομον πνεῦμα ἀδικίας, μεθ' ἧς κλοπῆ καὶ γριπίσματα, ἵνα ποιήσῃ φιληδονίαν καρδίας αὐτοῦ. Ἡ γὰρ ἀδικία συνεργεῖ τοῖς λοιποῖς πνεύμασι διὰ τῆς δολολειψίας. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὸ πνεῦμα τοῦ ὕπνου, τὸ ὄγδοον πνεῦμα, συνάπτεταιτούτοις τὸ πνεῦμα τοῦ ὕπνου, τὸ ὄγδοον πνεῦμα, συνάπτεται πλάνη καὶ φαντασία.

dell'impudicizia. Il secondo è lo spirito di insaziabilità del ventre. Il terzo è lo spirito di contesa (che risiede) nel fegato e nella bile. Il quarto è lo spirito di compiacenza e di adulazione, per apparire degni di lode senza un vero impegno. Il quinto è lo spirito di superbia, per vantarsi e inorgogliersi. Il sesto è lo spirito di menzogna † in rovina e in gelosia †, per inventare o nascondere discorsi di fronte a parenti e ad amici. Il settimo è lo spirito di ingiustizia, con la quale avvengono furti e rapine, per saziare il desiderio di piacere che c'è nel cuore. Infatti l'ingiustizia si fonde con l'azione di tutti gli altri spiriti attraverso l'accettazione di doni. A tutti questi è legato lo spirito del sonno, che è spirito di inganno e di immaginazione.⁶³

Dati questi due elenchi, che già ci fanno comprendere molto dell'antropologia sottesa ai *Testamenti*, possiamo fare alcune considerazioni più puntuali. Innanzi tutto va notato come emerga con molta forza un tema già presente nel *Libro dei Giubilei*, ossia il tema dell'impudicizia e della fornicazione. Quanto all'impudicizia, essa compare come primo degli spiriti dell'errore; il peccato di tipo sessuale rimanda invece al settimo spirito "neutro" che è quello del seme e del coito: questo spirito rappresenta il punto debole dell'uomo, la grande porta oltrepassando la quale "arrivano in folla i peccati". Va infine sottolineato come, in chiusura di entrambi gli elenchi sopra riportati, venga posto un ottavo spirito, quello del sonno. Più precisamente, gli spiriti "neutri" vengono creati assieme a quello del sonno, il quale è definito "estasi della natura" e "immagine della morte", e collabora con lo spirito del seme e del coito ai danni dell'umanità. Anche gli spiriti malvagi hanno come suggello lo spirito del sonno, definito questa volta come "spirito di inganno e di immaginazione". Il racconto biografico della vicenda di Ruben – il quale durante un'assenza del padre Giacobbe abusa della sua concubina Balla – funge da esempio concreto del potere dello spirito del seme e del

⁶³ *Test. Ruben* II 3 - III 7 (trad. it. di P. Sacchi, pp. 769-771).

coito legato a quello del sonno. Ruben sostiene, infatti, che se non avesse visto Balla mentre faceva il bagno in un luogo nascosto non sarebbe caduto nella grave tentazione di abusare di lei; ma, tormentato dall'immagine della nudità di Balla, Ruben - approfittando dell'assenza di Giacobbe e dell'ebbrezza di Balla, che giace discinta nel suo letto - arriva a compiere l'empietà.⁶⁵ Un angelo di Dio avvisa Giacobbe dell'accaduto, il quale prega il Signore affinché allontani la sua ira da Ruben. Risulta chiaro, da quanto esposto finora, che "il peccato di impudicizia è la fossa dell'anima",⁶⁶ in quanto separa gli uomini da Dio e li avvicina agli idoli.

Quello che emerge, invece, solo in una seconda parte del racconto è il ruolo della donna in merito all'origine del male. È, infatti, la donna - nel caso specifico Balla - la principale responsabile della caduta in errore di Ruben.⁶⁷

Πονηραί εισιν αἱ γυναῖκες, τέκνα μου, ὅτι μὴ ἔχουσαι ἐξουσίαν ἢ δύναμιν ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, δολιεύονται ἐν σχήμασι, πῶς αὐτὸν πρὸς αὐτὰς ἐπισπάσσονται· καὶ ὄν διὰ δυνάμεως οὐκ ἰσχύει καταγωνίσασθαι, τοῦτον δι' ἀπάτης καταγωνίζεται. Ὅτι καίγε περὶ αὐτῶν εἶπέ μοι ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐδίδαξέ με, ὅτι αἱ γυναῖκες ἠτῶνται τῷ πνεύματι τῆς πορνείας ὑπὲρ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐν καρδίᾳ μηχανῶνται κατὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τῆς κοσμήσεως πλανῶσιν αὐτῶν πρῶτον τὰς διανοίας, καὶ διὰ τοῦ βλέματος τὸν ἰὸν ἐνσπείρουσι, καὶ τότε τῷ ἔργῳ αἰχμαλωτίζουν· οὐ γὰρ δύναται γυνὴ ἄνθρωπον βιάσασθαι. [...] Οὕτως γὰρ ἔθελξαν τοὺς

Cattive sono le donne, figlioli miei, e poiché non hanno nessun potere sull'uomo, usano l'inganno della bellezza per attirarlo a sé. Quello poi che non hanno la forza di sedurre con la bellezza, lo vincono con l'inganno. Altre cose di esse mi disse l'angelo di Dio e mi insegnò che le donne sono più esposte dell'uomo allo spirito di impudicizia; nel cuore tramano contro gli uomini; attraverso gli ornamenti ingannano le menti degli uomini; attraverso lo sguardo iniettano il veleno; a questo punto li hanno davvero resi schiavi. La donna infatti, a viso aperto, non ha la forza di far violenza all'uomo, ma può fargli del male con la violenza impudica. [...] Fu in questo modo infatti che ammagliarono i Vigilanti, prima del

⁶⁵ Cfr. *ivi* III 11-15.

⁶⁶ *Ivi* IV 6 (trad. it. di P. Sacchi, p. 773).

⁶⁷ La figura femminile è stata ampio oggetto di indagine degli studi scientifici non solo rispetto all'angelologia, ma anche in merito alla responsabilità di ciascuno dei protoplasti in ordine alla caduta originaria. Mi sembra qui opportuno fare riferimento ad uno scritto - comunemente datato intorno al I sec. d.C., ma probabilmente risalente ad un originale ebraico pre-cristiano - quale l'*Apocalisse di Mosè*. In questo testo la figura di Eva gioca un ruolo centrale e la letteratura critica si è ampiamente impegnata nel fornire valutazioni, talora massimaliste e talaltra minimaliste, della responsabilità di Eva rispetto alla caduta. Sebbene un'analisi accurata della questione debba tenere conto di molteplici elementi - quali ad esempio lo specifico momento della vicenda o la stratigrafia dell'opera - credo si possa però dire che la figura femminile, nell'economia della caduta, non giochi sicuramente un ruolo positivo. Per un approfondimento sul tema cfr. M.V. CERUTTI, *Protologia e femminino in 1 Enoc, 2 Enoc, Apocalisse di Mosè, Vita di Adamo ed Eva*, "Ricerche storico bibliche", 6 (1994), pp. 119-139.

Ἐγγρηγόρους πρὸ τοῦ κατακλισμοῦ· κάκεινοι συνεχῶς ὁρῶντες αὐτάς, ἐγένοντο ἐν ἐπιθυμίᾳ ἀλλήλων, καὶ συνέλαβον τῇ διανοίᾳ τὴν πρᾶξιν καὶ μετεσηματίζοντο εἰς ἀνθρώπους, καὶ ἐν τῇ συνουσίᾳ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν συνεφαίνοντο αὐταῖς· κάκεινοι ἐπιθυμοῦσαι τῇ διανοίᾳ τὰς φαντασίας αὐτῶν, ἔτεκον γίγαντας. Ἐφαίνοντο γὰρ αὐταῖς οἱ Ἐγγρήγορες ἕως τοῦ οὐρανοῦ φθάνοντες.

diluvio. Perché quelli le guardarono a lungo e così ne ebbero il desiderio e concepirono l'azione nella mente. Presero forma umana e apparvero loro, mentre erano unite ai loro mariti. Esse concepirono nella mente il desiderio delle loro immagini e dettero vita ai giganti; perché i Vigilanti erano apparsi loro alti fino al cielo.⁶⁸

Alla luce del passo sopra riportato possiamo fare due considerazioni:

- In primo luogo affiora con chiarezza come la donna giochi una parte privilegiata nell'economia del male. Il suo ruolo non è assolutamente passivo: essa è ben consapevole delle sue armi, legate all'inganno prodotto dai suoi atteggiamenti artificiali (cfr. gli ornamenti) e alla sue capacità di ordire intrighi. Il caso di Balla ne è un esempio emblematico: “Balla già ha calcolato tutto: sa che a prendere Ruben sarà la sua nudità, ossessivamente rievocata in un sogno ad occhi aperti. Le strategie delle donne, insomma, assomigliano in tutto e per tutto al *pneûma tou hypnou*, in quanto, da un lato “fuoriuscita dalla natura” e dall'altro, “spirito di raggiro e di *phantasia*”.⁶⁹
- Vi è un'interessante rilettura della caduta degli angeli Vigilanti. Si è già rilevato come nel *Libro dei Giubilei* fosse stato sancito un certo legame tra peccato angelico e impurità sessuale. Nel *Testamento di Ruben* si fa un passo ulteriore. La colpa della caduta angelica è attribuita alle donne, le quali, abbellite tramite ornamenti e capaci di ogni tipo di raggiro, riuscirono ad ammaliare anche i Vigilanti. Insomma, la causa della caduta angelica e il conseguente perpetrarsi del male non sono più da attribuirsi ai Vigilanti stessi – come in *I Enoch* –, ma si tratta di una contaminazione che parte dagli esseri umani, e più precisamente dal genere femminile.

⁶⁸ *Test. Ruben* V 1-7 (trad. it. di P. Sacchi, pp. 774-775).

⁶⁹ M. TASINATO, *Fantasia balneare: spiando in un apocrifo del Vecchio Testamento*, in ID., *Parva innaturalia*, Padova 1998, pp. 57-65, qui p. 64; della stessa autrice cfr. anche M. TASINATO, *Phantasia dans un apocryphe de l'Ancien Testament*, “Mètis”, 2 (2004), pp. 231-249. Cfr. infine L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, “Henoch”, I (1979), pp. 201-245.

Questo tipo di impostazione mi porta a fare due riflessioni finali: non solo viene apertamente stabilito il legame “donna = causa prima di ogni male”, ma l’origine del male passa da una causa extra umana ad una tutta umana. Tale discorso si rivela di particolare interesse in quanto ci fa comprendere come la responsabilità morale, nei *Testamenti dei XII Patriarchi*, risulti essere un tema ampiamente sviluppato, poiché sull’uomo non ricadono le conseguenze di quanto accaduto in una sfera a lui superiore. Se l’origine del male è tutta umana, anche la possibilità di dominare le forze malvagie è pienamente in suo potere:

Ἐπίγνωτε οὖν, τέκνα μου, ὅτι δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης· καὶ μέσον ἐστὶ τὸ τῆς συνέσεως τοῦ νοός, οὗ ἐὰν θέλη κλίνειν. Καί γε τὰ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ τῆς πλάνης γέγραπται ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ἐν ἕκαστον αὐτῶν γνωρίζει Κύριος. Καὶ οὐκ ἔστι καιρός, ἐν ᾧ δυνήσεται λαθεῖν ἀνθρώπων ἔργα· ὅτι ἐν στήθει ὀστέων αὐτὸς ἐγγέγραπται ἐνώπιον Κυρίου. Καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ πάντα, καὶ κατηγορεῖ πάντων, καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἀμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας, καὶ ἄραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν.

Sappiate, dunque, figli miei, che due piriti seguono l’uomo, quello della verità e quello dell’inganno. E di mezzo c’è quello dell’intelligenza dell’animo, che è capace di volgersi dove vuole. Tutto ciò che riguarda la verità e tutto ciò che riguarda l’inganno sta scritto nel petto dell’uomo. Dio conosce ogni cosa di loro. E non c’è attimo, nel quale le opere dell’uomo possano restare nascoste, perché stanno scritte nel suo petto davanti al Signore. Lo spirito di verità rende testimonianza di tutto e tutti accusa; così il peccatore arde dal suo stesso cuore e non può alzare lo sguardo verso il giudice.⁷⁰

Credo che il brano appena citato sia in qualche modo un sunto della prospettiva teologica dei *Testamenti*: qualsiasi tipo di discorso di stampo deterministico viene tralasciato per dare spazio ad un Dio che conosce ogni cosa senza per questo predeterminarla: gli aspetti fondamentali del divino risultano essere la ‘provvidenza’ e misericordia verso ciò che ha creato. L’uomo, grazie allo spirito dell’intelligenza dell’animo, è totalmente libero di scegliere tra il bene e il male poiché sulla contaminazione ontologica ha il sopravvento quella etica, con delle conseguenze non trascurabili; infatti, mentre la prima è impossibile da combattere per l’uomo, la seconda

⁷⁰ *Test. Giuda XX 1-5* (trad. it. di P. Sacchi, p. 823).

lascia aperta una possibilità di salvezza in cui l'uomo gioca un ruolo non più secondario.

Questo tipo di impostazione teologica propria dei *Testamenti* – che non vede incompatibilità tra libertà dell'agire umano e di quello divino - trova un'alternativa forte nella concezione elaborata dal gruppo di Qumran che ridurrà drasticamente lo spazio lasciato all'iniziativa dell'uomo.

2.6 I MANOSCRITTI DI QUMRAN: PRESCIENZA E ANCHE PREDETERMINISMO?

2.6.1 I manoscritti di Qumran: tra storia e storiografia

La storia del ritrovamento dei testi di Qumran è abbastanza nota.⁷¹ Credo, tuttavia, possa essere interessante ripercorrere a grandi linee le tappe principali di questa vicenda almeno per due motivi principali:

- Si tratta di una delle scoperte archeologiche più importanti del XX secolo.
- Solo in questo modo è possibile prendere coscienza dei numerosi problemi legati ai manoscritti in termini di traduzione, datazione, stato di conservazione e questioni legate al sito archeologico in cui tali manoscritti sono stati rinvenuti.

È dunque necessario partire dai lontani anni a cavallo tra il 1946 e 1947, quando alcuni pastori beduini della tribù dei Ta 'amireh scoprirono nell'area nota come Khirbet Qumran una grotta all'interno della quale vi erano numerose giare: alcune completamente vuote e altre contenenti dei rotoli. Per essere precisi all'interno di questa grotta, che verrà poi denominata 'grotta I', vennero recuperati sette rotoli in seguito identificati dagli studiosi come una copia del libro biblico di Isaia, la *Regola della comunità*, un commento al profeta Abacuc, una raccolta di salmi o inni (*Hodayot*), un'altra copia incompleta di Isaia, la *Regola della guerra* e l'apocrifo della Genesi. Tali rotoli, nel 1947, furono portati ad un mercante di antichità di Betlemme detto Kando, il quale fece da intermediario tra i beduini e Athanasius Yeshua Samuel,

⁷¹ Per un'esaustiva e approfondita ricostruzione della storia dei ritrovamenti dei Manoscritti di Qumran cfr.: E. JUCCI, *Qumran. A cinquant'anni dalla ricorrenza della scoperta dei manoscritti*, "Athenaeum", 86 (1998), pp. 272-286; J. DANIELOU, *I Manoscritti del Mar Morto e le origini del cristianesimo*, trad. it, Roma 1990; G. MARTÍNEZ, *I testi di Qumran*, trad. it., Brescia 1996; L. MORALDI, *Introduzione*, in *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986; J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto*, Roma 1994; J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, trad. it, Roma 1997; G. VERMÈS, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. Revised Edition*, London 1994.

archimandrita del convento siro-ortodosso di Gerusalemme, che Kando aveva contattato supponendo che la lingua dei rotoli fosse il siriano. L'archimandrita acquistò quattro dei sette rotoli, ossia la copia del libro biblico di Isaia, la *Regola della comunità*, il commento al profeta Abacuc e l'apocrifo della Genesi.

Per quanto riguarda invece gli altri tre rotoli, essi vennero visionati e poi comprati dal professor E. L. Sukenik dell'*Università Ebraica di Gerusalemme*, il quale ne aveva intuito la rilevanza e anche l'antichità. Nel frattempo, cioè nel 1948, Mar Athanasius, nel tentativo di valutare l'interesse e il valore dei suoi quattro manoscritti, li presentò all'*American School of Oriental Research* di Gerusalemme, dove vennero esaminati da J. Trever il quale – capita la loro importanza – ottenne dall'archimandrita il permesso di fotografare tre. W. Burrows, direttore dell'*American School*, e un gruppo di ricercatori della Scuola si impegnarono nello studio dei testi fotografati da Trever. Ovviamente gli originali rimasero in mano a Mar Athanasius fino al 1954 quando Yigael Yadin, figlio di Sukenik, li fece acquistare per conto dell'*Università Ebraica di Gerusalemme*: in questo modo i sette manoscritti della prima grotta vennero finalmente riuniti assieme e custoditi in un apposito museo noto come il Santuario del Libro. C'è poi da aggiungere che l'edizione di tali rotoli apparve in un tempo relativamente limitato: negli anni tra il 1950 e il 1956 tutti e sette i manoscritti vennero pubblicati.

Ricordiamo brevemente che gli anni in cui vennero scoperti i manoscritti di Qumran corrispondono ad un periodo estremamente delicato per la Palestina: essa nel 1947 si trovava ancora sotto il mandato Britannico che però stava per scadere. Nel 1948 venne proclamato lo Stato di Israele e il territorio in cui furono ritrovati i rotoli divenne parte del Regno di Giordania. Questa situazione politica molto complicata fece sì che inizialmente la grotta fosse accessibile solo ai beduini: il primo vero scavo archeologico venne fatto solo nel 1949 (due anni dopo la scoperta della grotta) ad opera di un gruppo di archeologi guidati da G Lankester Harding e da Padre Roland de Vaux. Costoro studiarono le grotte in cui furono rinvenuti i rotoli e le rovine di alcuni edifici trovate nelle vicinanze. Sebbene in un primo momento tali rovine - identificate come una fortezza romana del I sec. d.C. - fossero sembrate indipendenti dalla grotta, in seguito ad uno scavo più approfondito del sito di Qumran avvenuto nel 1951, Harding e Padre de Vaux dovettero cambiare opinione, trovando ceramica e giare simili a quelle della grotta anche negli edifici delle rovine.

Tale ricognizione archeologica sul territorio si svilupperà parallelamente all'attività di ricerca clandestina dei beduini, che, capita la possibile fonte di guadagno, si mostrarono forse più intraprendenti degli archeologi, tanto che tra il 1947 e il 1956 riuscirono a scoprire altri frammenti di manoscritti in alcune grotte situate in zone non lontane da Qumran. Inoltre nel 1952, quando gli archeologi finirono la loro ricognizione nel sito di Qumran, i beduini trovarono una seconda grotta nelle vicinanze della prima, contenente i frammenti di trentatré manoscritti. Compreso che potevano esserci altre grotte contenenti manoscritti, archeologi e beduini continuarono la loro attività di ricerca che portò alla scoperta di undici grotte nel Khirbet Qumran, negli anni compresi tra il 1947 e il 1956.

Cercando di tirare le somme del nostro *excursus* storico, possiamo dire che a Qumran sono stati trovati circa 800 manoscritti (prevalentemente in lingua ebraica e aramaica, e pochi frammenti in greco): come spiega F. G. Martínez, di questi manoscritti circa 225 sono copie di diversi libri biblici, altri 400 sono talmente frammentari da essere quasi irrecuperabili, mentre i testi più ampi e più importanti sono circa 200.⁷² L'esame dei rotoli da parte degli studiosi – grazie alla paleografia, al metodo del carboni 14 e alla spettrometria di massa – ci permette di collocare la redazione della maggioranza di questi testi nel II e nel I secolo a.C. Per quanto riguarda invece il sito delle rovine di Qumran, possiamo dire che gli scavi archeologici ci hanno permesso di individuare tre stadi di insediamento: un primo breve stanziamento avvenne nel periodo circa tra il 135 e il 104 a.C. (in cui è al potere Giovanni Ircano), quando un gruppo non molto numeroso di uomini occupò e ristrutturò i ruderi di una più antica fortezza; una seconda fase di insediamento iniziò probabilmente sotto Alessandro Ianneo (103/76 a.C.) e finì nel periodo del regno di Erode il Grande a causa di un terremoto o di un incendio: si tratta di un gruppo di persone più numeroso rispetto al primo e ciò è testimoniato dall'ampliamento di alcuni edifici e dai resti di lavori idraulici effettuati nel sito; l'ultima fase, invece, inizia circa nel 4/1 a.C. e termina nel 68 d.C.: in questo periodo il sito venne occupato dai romani e trasformato in una fortezza. I manoscritti vennero probabilmente nascosti dagli uomini di Qumran nelle grotte vicine al loro insediamento per salvarle dall'arrivo delle truppe romane.

Dopo aver delineato la complicata storia degli studi dei manoscritti di Qumran, è ora necessario comprendere chi sono le persone che hanno prodotto questa vasta letteratura

⁷² Cfr. F. G. MARTÍNEZ, *Premessa* in ID., *I testi di Qumran* cit., pp. 25-31, qui pp. 25-26.

e che si sono riconosciuti in essa.⁷³ Secondo quanto accertato si può dire, in base al contenuto di alcune opere trovate nelle grotte (soprattutto quelle indicate dagli studiosi come settarie), che si tratta di gruppi di fedeli in qualche modo vicini al pensiero degli esseni, almeno per quanto sappiamo sugli esseni dalle testimonianze di Plinio il Vecchio, Flavio Giuseppe e Filone Alessandrino. Tuttavia va sottolineato che tra il pensiero degli esseni, così come ci è noto dalle fonti indirette, e quello degli uomini di Qumran non ci sono solo forti somiglianze, ma anche non trascurabili differenze. La soluzione migliore per uscire da questo *impasse* credo sia quella formulata dalla scuola di Gröningen (Martinez e van der Woude): secondo tale ipotesi, quelli che oggi noi per comodità chiamiamo qumranici appartenevano originariamente al movimento degli esseni, il quale era molto esteso in tutta la Palestina e dal quale i qumranici si sarebbero resi autonomi.⁷⁴ Lo scisma sembra essere dovuto a questioni legate al calendario e alla conseguente organizzazione delle feste e alla maniera particolare di interpretare i precetti biblici relativi al tempio, al culto e alla purità delle persone e delle cose. Gli esseni, dunque, si sarebbero costituiti in Palestina molto prima della nascita del gruppo, o dei gruppi, dei fedeli che poi si sono ritirati e insediati a Qumran.

A partire dall'ipotesi della scuola di Gröningen, G. Boccaccini ha tentato di precisare ancora più chiaramente i termini della questione all'interno della sua opera intitolata *Oltre l'ipotesi essenica*.⁷⁵ In questo lavoro Boccaccini identifica l'essenismo – così come ci viene raccontato da Filone Alessandrino e da Flavio Giuseppe – con il movimento enochico la cui teologia più antica si ritroverebbe nel *Libro dei Vigilanti e nel Libro dell'Astronomia*, per poi passare, attraverso il *Libro dei Giubilei* (che segnerebbe un momento di mediazione dell'essenismo con la tradizione sadocita, quando quest'ultima, con Onia III, venne estromessa dai giochi politici e il movimento essenico sperava di poter prendere il suo posto), alla teologia dell'*Epistola di Enoch* e ai *Testamenti dei dodici Patriarchi* (che rappresenterebbero il passaggio ad una riflessione più edulcorata e capace di mediare tra il discorso dell'origine ultraterrena del male e la responsabilità morale dell'uomo, proprio al fine di contrapporsi al rigido determinismo che invece stava prendendo sempre più piede nella setta ritiratasi a Qumran). Il gruppo di Qumran, invece – che si ritroverebbe nella descrizione di Plinio

⁷³ Per un approfondimento sugli uomini di Qumran cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, trad. it., Brescia 1996.

⁷⁴ Cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, A.S. VAN DER WOUDE, *A Gröningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, "Revue de Qumrân", 14 (1990), pp. 512-541.

⁷⁵ BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica* cit..

il Vecchio – avrebbe condiviso fino ad un certo punto la teologia della tradizione enochica, per poi separarsene nettamente in alcuni precisi aspetti. Uno dei documenti chiave che lasciano intravedere i primi segni di rottura è per Boccaccini il *Documento di Damasco*, dove sono presenti dei tratti che saranno poi caratteristici della letteratura qumranica: forte predeterminismo, estremizzazione del concetto di elezione e riconoscimento di una nuova *leadership* ritenuta più illuminata.

Gli elementi che abbiamo appena citato come distintivi e peculiari della teologia qumranica sono chiaramente di grande interesse per la nostra trattazione perché strettamente legati al tema della ‘provvidenza’ divina: nel caso dei manoscritti di Qumran, infatti, la ‘provvidenza’ divina - intesa non solo come ‘cura divina verso il cosmo’ ma come ‘prescienza’ – assume dei risvolti molto particolari soprattutto sul piano delle ricadute antropologiche. Andiamo dunque ad analizzare i testi, cercando di far emergere alcune linee guida del pensiero che caratterizza la teologia dei manoscritti di Qumran.

2.6.2 Alcuni scritti della biblioteca di Qumran: tra onnipotenza divina e peccato umano

I manoscritti ritrovati a Qumran sono di vario genere. Essi comprendono opere settarie contenenti le norme che regolano la vita della comunità, ma anche testi esegetici (cfr. i *pesharim*), scritti sapienziali, libri poetici e liturgici, letteratura escatologica, testi astronomici o legati al calendario e libri parabiblici (riguardanti personaggi ed episodi della Bibbia).⁷⁶ Per quanto riguarda la nostra ricerca, attraverseremo questo ampio e variegato panorama letterario alla luce di alcuni testi particolarmente significativi in merito al tema della prescienza divina e che rispecchiano la prospettiva teologica più rappresentativa del gruppo ritirati a Qumran: verranno quindi privilegiati testi definiti “settari”, piuttosto che opere, ad esempio, volte a commentare passi biblici.

Paolo Sacchi spiega che “ogni religione, per poter sussistere, deve credere nella libertà dell’uomo e in quella di Dio, cosa che crea numerosi problemi, come mostra la storia del pensiero teologico: ora, gli esseni diedero il massimo peso a quella di Dio a scapito di quella dell’uomo”⁷⁷. Abbiamo avuto modo di vedere, soprattutto nel *Libro dei Vigilanti*, come una certa corrente di pensiero teologico si fosse impegnata a spiegare

⁷⁶ Cfr. G. A. PERÉZ, F. G. MARTÍNEZ, M. P. FERNÁNDEZ, *La letteratura giudaica intertestamentaria* cit., pp. 17-19.

⁷⁷ SACCHI, *Storia del Secondo Tempio* cit., p. 302.

l'origine del male nel cosmo a causa di una trasgressione angelica che avrebbe contaminato l'originaria creazione di Dio. Sebbene nel *Libro dei Vigilanti* si possa parlare di prescienza divina, è evidente che ad essa non corrisponde nessuna forma di predeterminismo a livello individuale. Questo ulteriore passo, invece, si ritrova nei manoscritti di Qumran che, come avevamo già anticipato, sono caratterizzati da una marcata concezione predeterministica. Pur essendo noto il racconto e la tradizione di pensiero legata alla vicenda degli angeli Vigilanti, nel *Documento di Damasco*, la prescienza divina assume tratti che sconfinano fortemente nel predeterminismo:

Poiché Dio non li scelse all'inizio del mondo, e prima che fossero stabiliti egli conobbe le loro opere, e aborrì le generazioni a causa del sangue, e celò il suo volto dalla terra di <Israele>, fino al loro consumarsi. E conobbe gli anni della loro esistenza, il numero e il dettaglio delle loro epoche, di tutti quelli che esistono nei secoli, e di quelli che esisteranno, fino a che accada nelle loro epoche per tutti gli anni eterni.⁷⁸

Un altro passo da riportare a conferma di quanto emerge nel *Documento di Damasco* è un estratto dagli *Inni (Hodayot)*:

Tu hai creato la terra con la tua forza,
i mari e gli abissi [...]
li hai stabiliti con la tua esperienza;
tutto ciò che si trova in essi,
lo hai stabilito secondo la tua volontà.
[...]
affinché lo spirito dell'uomo domini sul mondo
per tutta l'eternità e le generazioni perpetue,
per [...] nei loro periodi.
Tu hai distribuito i loro compiti in tutte le loro generazioni
E la norma nei tempi stabilito
Per do[minare....]
Di generazione in generazione,
come pure la visita finalizzata alla loro retribuzione
con tutti i loro patimenti.
[...] tu la distribuisce
a tutti i loro discendenti
secondo il numero delle generazioni eterne,
per tutti gli anni a venire.
[...]
E nella sapienza del tuo conoscere

⁷⁸ CD-A II, 7-10, p. 116. Si utilizzeranno sempre le traduzioni italiane presenti in *Testi di Qumran*, a cura di F. G. Martínez, trad. it. di C. Martone, Brescia 2003²; in caso contrario, verranno date le opportune indicazioni in nota.

hai stabilito il loro destino
 prima che esistessero.
 Secondo [la tua volontà] accade ogni cosa,
 e senza di te nulla è fatto.
 [.....]
 Che cosa potò dire che non sia già noto?
 Che cosa potrò proclamare che non sia già stato raccontato?
 Tutto è stato inciso da te
 Con lo scalpello del ricordo
 Per l'eternità
 E lo svolgersi del numero degli anni eterno
 In tutti i loro tempi stabiliti,
 non ti resterà ignoto né ti mancherà.⁷⁹

Emerge chiaramente dai documenti sopra riportati come Dio non solo conosca le vicende cosmiche e umane prima della loro creazione, ma anche le predetermini in un preciso susseguirsi di periodi che porterà all'ἔσχατον.⁸⁰ C'è un forte senso dell'onnipotenza divina dalla quale dipende tutto ciò che accade nel mondo sia terrestre che celeste: anche il male è stato creato da Dio - ai fini di realizzare un disegno che alla maggior parte di noi rimane sconosciuto - e cesserà di avere una funzione solo in un tempo futuro stabilito da Dio.⁸¹ Finché non arriverà questo momento, il bene e il male continueranno a scontrarsi secondo i ritmi di un piano fissato da Dio prima dell'inizio della storia. Tale lotta, che si svolgerà sia a livello celeste che terrestre vedrà impegnate due schiere distinte di angeli e di uomini. Per essere più chiari, possiamo dire che Dio – secondo la *vulgata* qumranica - ha creato due schiere di angeli, quelli della luce e quelli delle tenebre:⁸² il loro compito è dare una direzione precisa alle azioni umane, agendo sulle due inclinazioni proprie dell'uomo. Dio, infatti, ha creato l'uomo ponendogli due inclinazioni: quella della verità e quella della menzogna. Queste due inclinazioni lottano costantemente nel cuore dell'uomo: se l'uomo è stato posto da Dio nella sua schiera, cioè quella degli angeli della luce, egli combatterà assiduamente contro la sua tendenza al male, viceversa, se è stato posto nella schiera di

⁷⁹ I QH^a IX 14-24, p. 524.

⁸⁰ Uno dei termini spesso utilizzati per indicare che Dio non ha lasciato nulla al caso, ma ha preordinato tutto da sempre è *mô 'ēd*, 'tempo stabilito'.

⁸¹ Cfr. I QM XIII 11, p. 212: "Tu hai creato Belial per la fossa, angelo ostile;/il suo dominio sono le tenebre./il suo consiglio è teso al male e alla colpa".

⁸² Va sottolineato che il termine ebraico che traduce 'schiere' – *gôrālôt* – sarebbe in realtà traducibile con 'sorte' e, per metonimia con 'parte', 'porzione'.

Belial odierà e combatterà la verità.⁸³ Questa lotta interiore è speculare a quella cosmica tra bene e male e, come abbiamo già ricordato, finirà con la vittoria della schiera degli angeli della luce in un momento futuro deciso da Dio e solo a lui noto. Vediamo un passo molto significativo a tale proposito:

Egli creò l'uomo per dominare il mondo e pose in esso due spiriti, affinché proceda attraverso di essi fino al tempo della sua visita: sono gli spiriti della verità e della menzogna. Dalla sorgente della luce provengono le generazioni della verità e dalla fonte delle tenebre le generazioni della menzogna. In mano al Prince delle Luci sta il dominio su tutti i figli della giustizia; essi procedono su vie di luce. E in mano all'angelo delle tenebre sta il completo dominio sui figli della menzogna; essi procedono in vie di tenebre. A causa dell'Angelo delle tenebre deviano tutti i figli della giustizia e i loro peccati, le loro iniquità, i loro errori e le loro opere ribelli sono sotto il suo dominio secondo i misteri di Dio, fino al suo tempo; e tutti gli spiriti della sua parte fanno cadere i figli della luce. Però il Dio di Israele e l'angelo della sua verità aiutano tutti i figli della luce.⁸⁴

È evidente, da quanto finora riportato, che l'uomo è completamente in balia di forze a lui superiori e che il suo destino dipende unicamente dalla volontà e dalla grazia divine: l'appartenenza ad una delle due schiere – a cui è legato inevitabilmente il destino di salvezza o di distruzione – è dovuta ad una immutabile decisione divina presa prima dell'inizio della storia, che l'uomo, sulla base della sua iniziativa, non può in nessun modo cambiare. Dio, dunque, non solo sa dall'inizio chi si sarebbe salvato, ma lo ha predeterminato: le azioni e i pensieri degli uomini non esprimono ciò che l'uomo è in base alle sue scelte, ma ciò che *ab aeterno* Dio ha voluto che fosse.⁸⁵

Dal Dio di conoscenza proviene tutto ciò che è e tutto ciò che sarà. Prima che esistessero fissò tutti il loro piani, e quando esistono completano le loro opere secondo le sue istruzioni, secondo il suo piano glorioso e senza cambiare nulla. Nella sua mano stanno le leggi di tutte le cose e egli li sostiene in tutte le loro necessità.

⁸³ Per un approfondimento del tema luce-tenebre cfr. G. IBBA, *La sapienza di Qumran*, Roma 2000, pp. 51-70; per una presentazione complessiva della teologia di Qumran cfr. anche G. IBBA, *La teologia di Qumran*, Bologna 2002.

⁸⁴ I QS III 17-25, pp. 77-78.

⁸⁵ Cfr. *ivi* XI 10-11, p. 94: "Poiché all'uomo non (appartiene) la sua via,/ né all'essere umano stabilire il suo passo,/ dal momento che il giudizio appartiene a Dio,/ e dalla sua mano proviene la perfezione della via,/ per mezzo della sua conoscenza esisterò tutto,/ e tutto ciò che esiste/ è lui che lo stabilisce con i suoi calcoli,/ e nulla si fa senza di lui".

Questo tipo di impostazione teologica, volta a salvare contemporaneamente prescienza, onnipotenza e libertà di Dio ha ovviamente delle pesanti ricadute sul piano antropologico. La visione dell'uomo che emerge dai manoscritti di Qumran è estremamente negativa. L'uomo - anche colui che appartiene alla schiera degli angeli della luce - è destinato a vivere costantemente sotto gli attacchi di Belial, e quindi del male, fin quando Dio non metterà fine a questo tempo: il male e il peccato sono all'uomo connaturati ed egli non può far altro che sperare in un intervento di Dio che modifichi, almeno eccezionalmente, questa situazione umana destinata all'odio di Dio. Anche il giusto può peccare perché la sua situazione è di estrema fragilità e, senza l'aiuto degli angeli della luce e della grazia divina, l'inclinazione della menzogna è sempre pronta a prendere il sopravvento:

Quale creatura d'argilla può fare miracoli?
 Fin dall'utero è nel peccato
 E fino alla vecchiaia nella colpevole iniquità.
 Ma io so che la giustizia non appartiene all'uomo,
 né la vita perfetta al figlio dell'uomo.
 Tutte le opere di giustizia appartengono al Dio Altissimo
 E la via dell'uomo non è salda
 Se non per lo spirito che Dio crea per lui.⁸⁶

L'uomo, dunque, per sua natura sarebbe destinato a vivere nel peccato, se non fosse per l'intervento della grazia divina che sostiene i giusti contro gli attacchi di Belial.⁸⁷ Solo alcuni uomini – facenti parte della schiera degli angeli della luce – godono dell'aiuto e della misericordia divine; costoro accetteranno di buon grado tutto quanto accade per volontà di Dio poiché la condizione di eletti rende loro consapevoli del piano divino.⁸⁸ “Poiché dalla fonte della sua conoscenza/ ha aperto la sua luce,/ e i miei occhi hanno contemplato le sue meraviglie/ e la luce del mio cuore il mistero futuro/e quello presente”.⁸⁹ Come spiega Paolo Sacchi, l'oggetto della conoscenza che gli eletti hanno tramite illuminazione è l'oggetto stesso della conoscenza divina che si esplica nell'afferrare il senso del cosmo e il senso della storia: “passato, presente e futuro, cosmo e storia, si raccolgono in un'unità che ha il suo centro in Dio”.⁹⁰ Nel tempo finale gli empi verranno rinchiusi e la giustizia splenderà come il sole; la conoscenza

⁸⁶ I QH^a XII 29-31, p. 535.

⁸⁷ Cfr. anche *ivi* XVII, 29-34.

⁸⁸ Cfr. I QS IX 24-25.

⁸⁹ *Ivi* XI 3-4, p. 93.

⁹⁰ SACCHI, *Storia del Secondo Tempio* cit. p. 296.

sarà presente nel cuore di tutti e non sarà più possibile peccare. Essa darà la possibilità di conoscere chiaramente i precetti divini e di viverli, garantendo così la vera natura dell'uomo (ormai priva della propria inclinazione al male):

Dio, nei misteri della sua conoscenza e nella sapienza della sua gloria, ha fissato un fine all'esistenza dell'ingiustizia, e al tempo della sua visita la distruggerà per sempre. Allora la verità si alzerà per sempre nel mondo che si è contaminato nelle vie ella malvagità durante il dominio dell'ingiustizia fino al momento decretato per il giudizio. Allora purificherà Dio con la sua verità tutte le opere dell'uomo, e purgherà così la struttura dell'uomo sradicando ogni spirito di ingiustizia dall'interno della sua carne, e purificandolo con lo spirito di santità da ogni azione empia. Si verserà su di lui, come acque lustrali, lo spirito di verità, [per purificarlo] da tutti gli abomini della falsità e dalla contaminazione dello spirito impuro. Così i retti intenderanno la conoscenza dell'Altissimo, e la sapienza dei figli del cielo insegnerà ad essi la condotta perfetta. Poiché Dio li ha scelti per un patto eterno e ad essi spetterà tutta la gloria di Adamo.⁹¹

Possiamo concludere dicendo che la teologia dei manoscritti di Qumran è fortemente impegnata a sviluppare le infinite potenzialità dell'agire divino e a limitare le già fragili possibilità lasciate all'iniziativa dell'uomo. Nonostante la drammatica visione dell'uomo che ne emerge, il quadro teologico di riferimento risulta, a mio avviso, piuttosto convincente perché elimina alla radice quello che Paolo Sacchi, come abbiamo ricordato, definisce uno dei più spinosi problemi della storia del pensiero teologico: ossia la necessità di conciliare libertà umana e libertà divina. In questi testi la libertà divina schiaccia quella umana in vista di un obiettivo futuro più grande. Insomma, uno dei due poli del problema viene eliminato: forse non è questo il modo più sofisticato per risolvere la questione; è però certo che la proposta teologica dei manoscritti di Qumran prende una netta posizione a favore di una parte (Dio) piuttosto che di un'altra (l'uomo) e l'impressione che se ne ricava è, quanto meno, quella di una risposta più sincera. Sul piano della fede credo possa essere una posizione più persuasiva rispetto a molte altre proposte teologiche, mentre sul piano della filosofia mi sentirei di definirlo un tentativo di risposta che ricade nei limiti - e per quanto mi riguarda anche nelle potenzialità - di una prospettiva stoica.

⁹¹ I QS IV 18-23, p. 79.

2.7 LA TRADIZIONE SAPIENZIALE. ONNIPOTENZA DIVINA E LIBERTÀ UMANA: UNA CONVIVENZA POSSIBILE?

La letteratura sapienziale è estremamente importante ai fini della nostra ricerca poiché essa costituisce la forma che ha assunto in Israele “la riflessione sull’uomo, sul suo destino, sul suo rapporto con la creazione e sul senso della sua esistenza”⁹². Per quanto riguarda questo genere letterario, le opere più vicine a Filone sono il *Siracide* e la *Sapienza di Salomone*. Prima però di delineare brevemente i contenuti di questi testi è necessario tenere presente che essi si presentano come opere “restauratrici” rispetto alle aporie e ai dubbi posti da due interlocutori ben precisi, ossia *Giobbe* e *Qohelet*. Senza voler entrare nel merito di questi due libri biblici – cosa che richiederebbe uno spazio maggiore rispetto a quello che abbiamo a nostra disposizione – mi limito a ricordare che in essi vi è un’amara riflessione che ha come oggetto il mistero del disegno di Dio sull’uomo. L’uomo, infatti, aspirerebbe a vedere le cose dall’alto – ovvero dal punto di vista di Dio – per comprendere il senso di un insieme di cui egli rappresenta solo una piccola parte; tuttavia l’essere umano deve ben presto abbandonare questa pretesa poiché comprende che la sua posizione è incommensurabile rispetto a quella divina. Il problema del rapporto tra disegno di Dio e responsabilità morale dell’uomo, dunque, sembra aver perso le certezze derivanti dalla sapienza tradizionale, basata sul principio di retribuzione, e appare destinato a rimanere senza risposta.⁹³ Questa prospettiva di rottura viene attenuata sia nel *Siracide* che nella *Sapienza di Salomone*.⁹⁴

Per quanto riguarda il *Siracide* i temi trattati sono molteplici, ma quello che a me preme sottolineare sono alcuni aspetti teologici. Il *Siracide*, infatti, ci propone l’immagine di un Dio grande e potente che ha creato l’intero universo governato da leggi immutabili e incorrotte (cfr. pericope Sir. 42, 15- 43,33). L’uomo però, a

⁹² NOFFKE, *Introduzione alla letteratura cit.*, p. 179.

⁹³ Per un approfondimento in prospettiva filosofica delle problematiche relative al rapporto uomo-Dio in *Giobbe* e *Qohelet* si rimanda all’articolata riflessione sviluppata in U. CURI, *Meglio non essere nati*, Milano 2008, pp. 194-232.

⁹⁴ L’esame di questi due testi è particolarmente significativo poiché le loro riflessioni nascono in due ambienti geografici differenti: il *Siracide* in Palestina, la *Sapienza di Salomone* in Alessandria d’Egitto. Per un approfondimento generale sull’opera del *Siracide* e della *Sapienza di Salomone* cfr.: AA. VV., *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Reaction, and Theology*, edited by A. Passaro - G. Bellia, Berlin-New York 2008; G. BOCCACCINI, *Ben Sira, tra Qohelet e l’apocalittica. Un momento di svolta nella storia del pensiero giudaico*, in ID., *Il medio giudaismo cit.*, pp. 51-86; J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997; G. SCARPAT, *Il Libro della Sapienza*, 3 voll., Brescia 1989-99; G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, trad. it., Genova 1995; D. WINSTON, *The Ancestral Philosophy. Hellenistic Philosophy in Second Temple Judaism*, edited by G. E. Sterling, Providence 2001.

differenza che in *Giobbe* e *Qohelet*, non è totalmente impotente di fronte ad un disegno divino più grande di lui e che supera le sue capacità di comprensione, ma è libero di percorrere o meno la via della sapienza attraverso l'osservanza della Legge: chi pecca sarà punito, viceversa chi opera bene sarà premiato da Dio. L'essere umano, dunque, appare completamente libero nelle sue scelte (viene rifiutata la linea enochica che negava queste premesse poiché l'essere umano, senza intervento divino, era irrimediabilmente compromesso):

αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον

καὶ ἀφήκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ.

ἐὰν θέλῃς, συντηρήσεις ἐντολάς

καὶ πίστιν ποιῆσαι εὐδοκίας.

παρέθηκεν σοι πῦρ καὶ ὕδωρ·

οὐ ἐὰν θέλῃς, ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου.

ἔναντι ἀνθρώπων ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος,

καὶ ὁ ἐὰν εὐδοκήσῃ, δοθήσεται αὐτῷ.

Egli da principio creò l'uomo,

e lo lasciò in balia del suo proprio volere.

Se vuoi, osserverai i comandamenti;

l'essere fedele dipenderà dal tuo buonvolere.

Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua;

là dove vuoi stenderai la tua mano.

Davanti agli uomini stanno la vita e la morte;

a ognuno sarà dato quello che a lui piacerà.⁹⁵

La libertà umana, dunque, si esplica nella possibilità di osservare o meno la Legge: a tutti gli uomini è lasciata libera iniziativa, ma solo coloro che aderiranno ai precetti della Legge diverranno degni di ricevere la Sapienza, la quale si configura come dono di Dio all'uomo giusto. Dato questo stretto legame tra Sapienza e Legge, alcuni esegeti hanno proposto di interpretare tale relazione in termini di identificazione. In realtà, come spiega G. Boccaccini, non è possibile parlare di identificazione perché dobbiamo sempre ricordare che la Legge è la manifestazione storica in Israele di una Sapienza che esiste da sempre e per sempre: “in un cosmo governato da regole certe, la legge è la regola certa che nella storia governa il rapporto tra Dio e l'uomo, segnando i confini della libertà umana, sicché la mutabilità della creatura ha il suo spazio definito nell'armonia del tutto”.⁹⁶ Se la Sapienza è prima della storia e anche prima del tempo, la Legge invece non è altro che una delle sue manifestazioni immanenti. In ogni caso l'uomo è libero di accettare o di rifiutare il dono divino della Legge e solo su di lui

⁹⁵ *Sir.* 15, 14-17, traduzione italiana in *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, Bologna 1974, pp. 1421-1511, qui pp. 1444-1445.

⁹⁶ BOCCACCINI, *Il medio giudaismo* cit., pp. 63-64.

cade la responsabilità di percorrere o meno la via che porta alla felicità e alla salvezza (viene dunque ribadito il principio di retribuzione, che nel *Siracide* si ha in questa vita, poiché è assente una prospettiva ultraterrena se non quella sbiadita dello *sheol*: non c'è dunque la credenza nell'immortalità dell'anima). In questa chiave di lettura il male e le sofferenze che devono sopportare gli uomini buoni vengono spiegate in termini di prove mandate da Dio per saggiare la resistenza della fede:

πάν, ὃ ἐὰν ἐπαχθῇ σοι, δέξαι

καὶ ἐν ἀλλάγμασιν ταπεινώσεώς σου
μακροθύμησον·

ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσὸς

καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως.

Accetta quanto ti capita,

sii paziente nelle vicende dolorose,

perché con il fuoco si prova l'oro,

e gli uomini ben accetti nel crogiuolo del

[dolore.⁹⁷

Quanto al male, esso non è visto come connaturato all'uomo, ma come una possibilità dell'animo umano a cui l'uomo può opporre resistenza poiché ne ha le risorse (cioè la Legge). Possiamo quindi dire che il testo del *Siracide* propone l'immagine di un Dio onnipotente che crea un cosmo perfetto e armonico in ogni sua parte. Questo Dio decide di fare dono all'uomo della Legge la quale – in quanto manifestazione storica della sua Sapienza – diventa lo strumento tramite il quale l'uomo può esercitare la sua libertà di scelta: tale libertà, ovviamente non è assoluta, ma limitata dalla condizione di esseri mortali, legati di necessità alla dimensione del tempo; per questo motivo la libertà umana, nella prospettiva del *Siracide*, non va a ledere l'onnipotenza divina. A differenza di alcuni testi dai noi precedentemente trattati quali *I Enoch*, il *Siracide* propone una visione del cosmo e dell'uomo non irrimediabilmente compromessa dalla contaminazione del male. La libertà dell'uomo convive con quella divina e i toni sono certamente più rassicuranti. Detto questo, è inevitabile chiedersi se i referenti cui si rivolge il *Siracide* siano solo interni alla propria tradizione (*Giobbe* e *Qohelet*), oppure se quello di Gesù ben Sira non sia un tentativo di prendere una ben precisa posizione rispetto ad un dibattito a lui contemporaneo che vedeva affermarsi prospettive sempre più predeterministiche (quali quelle appunto di Qumran).

La *Sapienza di Salomone* procede su questa strada, proponendo una riflessione ancora più edulcorata del rapporto tra Dio e uomo. Dopo un inizio dalle forti connotazioni

⁹⁷ *Sir.* 2, 4-5, trad. it. p. 1424.

escatologiche in cui si esplica il rapporto tra destino individuale dell'uomo e sapienza divina, l'opera continua concentrando la propria attenzione sulla natura della Sapienza e sulle sue modalità d'azione, e finisce con uno sguardo al passato – narrando cioè le vicende dell'esodo e del cammino di Israele. La conclusione del testo risulta, ai fini della nostra trattazione, estremamente significativa tanto che costituirà il nostro punto di partenza:

Κατὰ πάντα γάρ, κύριε, ἐμεγάλυνας τὸν λαόν σου καὶ
ἐδόξασας
καὶ οὐχ ὑπερείδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ παριστάμενος.

Assolutamente sempre, o Signore,
[tu magnificasti il tuo popolo
e lo copristi di gloria,
e non lo trascurasti ma gli fosti vicino
[in ogni occasione e in ogni luogo.⁹⁸

Come emerge dal passo sopra riportato, Dio, il cui dominio si estende su tutta la creazione, si prende cura della propria opera e governa il mondo con santità e giustizia. Il suo rapporto con la creazione, tuttavia, è mediato dalla figura della sapienza, la quale conosce non solo le opere di Dio, ma anche le cose a lui gradite e ciò che è conforme ai suoi decreti, poiché era presente al momento della creazione del mondo. La sapienza, dunque, rifulge e si estende per tutto l'universo, governandolo secondo la volontà divina:

πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία,
διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα·
ἀτμὶς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως
καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής·
διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει.
ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου
καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας
καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.
μία δὲ οὐσα πάντα δύναται
καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει
καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει·

Perché più mobile di ogni movimento è la
[Sapienza,
essa attraversa e penetra tutto grazie alla sua
[purezza;
essa è un alito di potenza divina,
è limpida emanazione della gloria
[dell'Onnipotente;
perciò nulla di contaminato può penetrare in lei.
Infatti è riflesso di luce eterna,
uno specchio inoffuscato dell'attività di Dio
e un'immagine della sua bontà.
È unica, ma può tutto
e, permanendo invariata in se stessa, tutto
[rinnova,
di generazione in generazione passando in
[anime sante
prepara amici di Dio e profeti.⁹⁹

⁹⁸ Sap. 19, 22, trad. it. di G. Scarpat, p. 313 in *Libro della Sapienza*, III, Brescia 1999.

⁹⁹ Ivi 7, 24-27, trad. it. di G. Scarpat, p. 91 in *Libro della Sapienza*, II, Brescia 1996.

Lungi dall'essere una vera e propria ipostasi divina, la sapienza è una manifestazione di Dio, caratterizzata come esalazione della potenza divina, effluvio della gloria dell'Onnipotente e irradiazione della luce eterna. Essa ha il compito di guidare le azioni dell'uomo e di proteggerlo dagli attacchi del male; l'uomo, infatti, senza il suo aiuto, si rivela fragile e incerto nei suoi ragionamenti, appesantito dalla corruttibilità del proprio corpo e soprattutto incapace di comprendere i disegni divini.¹⁰⁰ Per questo motivo, compito principale dell'uomo è quello di pregare Dio affinché gli conceda il dono della sapienza: essa infatti è appannaggio di tutti gli uomini che seguono i decreti divini, ma può essere concessa solo per grazia divina. Soltanto tramite la mediazione della sapienza l'uomo potrà comprendere il senso della struttura del cosmo e il suo ruolo nel piano divino: la sapienza, infatti, "conosce il passato e congettura il futuro, intende la sottigliezza dei discorsi e la soluzione degli enigmi, interpreta sogni e prodigi, come la variazione delle stagioni e dei tempi".¹⁰¹ L'uomo giusto, grazie alla sapienza, sa che la sua ricompensa arriverà il giorno in cui avrà inizio la vita vera, ossia quella dell'anima, liberata dal corpo, platonicamente inteso come un pesante involucro di cui sbarazzarsi il più presto possibile. La vita eterna è, dunque, il vero interesse dell'autore e in quest'ottica, se pure si afferma una punizione dei peccati in questa vita a scopo correttivo, quello che conta è superare il giudizio che porta alla salvezza eterna. Quanto al peccato esso deriva dai ragionamenti distorti che fa l'anima umana e che portano l'uomo lontano da Dio. A differenza del *Siracide*, tutte le tensioni legate al rapporto tra disegno divino e responsabilità morale dell'uomo vengono risolte in una dimensione ultramondana priva di ingiustizie e sofferenze:

Δικαίων δὲ ψυχὰ ἐν χειρὶ θεοῦ,

καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος.

ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι,

καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἢ ἔξοδος αὐτῶν

καὶ ἢ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα,

οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.

L'anima dei giusti è nelle mani di Dio,

e nessun tormento li toccherà.

Agli occhi degli stolti parvero morti

e la loro fine fu considerata un castigo,

e la loro dipartita da noi un annientamento;

essi, invece, sono nella pace.

Perché, quando agli occhi degli uomini vengono

[castigati,

¹⁰⁰ Cfr. *ivi* 9, 13-17.

¹⁰¹ *Ivi* 8, 8, trad. it. di G. Scarpato, p. 179 in *Libro della Sapienza*, II, Brescia 1996.

καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν,	la loro speranza resta piena d'immortalità,
ἢ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·	essi per una breve sofferenza, riceveranno grandi
καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα	[benefici
[εὐεργετηθήσονται,	poiché Dio li ha messi alla prova
ὅτι ὁ θεὸς ἐπέειρασεν αὐτοὺς	e li ha trovati degni di sé. ¹⁰²
καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ·	

Possiamo quindi concludere dicendo che la letteratura sapienziale più vicina cronologicamente all'Alessandrino, sia nell'esempio palestinese del *Siracide* che in quello alessandrino della *Sapienza di Salomone*, propone una riflessione introno al tema della teodicea, della libertà umana e del problema del male estremamente consolatoria. La natura del cosmo e quella dell'uomo non sono irrimediabilmente contaminate dal male, ma sono positivamente inserite in un disegno divino che solo ai giusti è dato comprendere e quindi anche accettare. Tutti gli uomini hanno a propria disposizione le risorse e gli strumenti per raggiungere la salvezza e la felicità attraverso la mediazione della sapienza. Dio, onnisciente e onnipotente, è soprattutto misericordioso: egli ha creato tutto per l'esistenza.¹⁰³ L'uomo può liberamente scegliere se vivere quest'esistenza secondo i decreti divini o meno e per i giusti la ricompensa è sicura (in questa vita per il *Siracide*, in quella dopo la morte per la *Sapienza di Salomone*). Il male viene inteso essenzialmente come un principio interiore di ordine morale e le sventure che capitano agli uomini giusti non sono altro che prove mandate da Dio per esercitare i migliori dei suoi figli. Non c'è dubbio né recriminazione rispetto al piano di Dio, e nemmeno alcuna tensione tra agire umano e agire divino: eppure tutte queste certezze lasciano comunque insoddisfatti perché, consapevolmente o meno, si avverte che elementi troppo eterogenei convivono tra loro e soprattutto l'uomo – per quanto più responsabile delle proprie azioni rispetto, ad esempio, al predeterminino qumranico – è pur sempre una pedina nella mani di Dio e senza l'aiuto della sapienza sprofonda nella propria fragilità se non addirittura inconsistenza.

Vorrei chiudere il paragrafo con una osservazione che risulta d'obbligo. I due tesi sapienziali che abbiamo appena esaminato sono – rispetto alle altre opere considerate

¹⁰² *Ivi* 3, 1-5, trad. it. di G. Scarpat, p. 227 in *Libro della Sapienza*, I, Brescia 1989.

¹⁰³ Cfr. *ivi* 1, 14.

in questo capitolo – più ellenizzati. Non entrerà ora nel dettaglio, ma mi preme sottolineare i punti di tangenza più significativi tra questa tradizione teologica e la riflessione nata in seno alle scuole stoiche e platoniche:

- Il male come un principio interiore di ordine morale è dottrina sia stoica che platonica e si ritrova in entrambi i libri sapienziali.
- Il tema della mediazione della sapienza nasce dalla sintesi di elementi stoici e platonici (che saranno particolarmente sviluppati dalle sue scuole filosofiche in età imperiale, ma già presenti *in nuce* nella riflessione filosofica greca di questo periodo);
- Il saggio stoico è messo alla prova dal dio, come l'uomo giusto di *Siracide* e *Sapienza di Salomone*;

Se agli elementi appena elencati aggiungiamo il dualismo platonico corpo-anima e l'ormai lucida credenza nell'immortalità dell'anima presenti nella *Sapienza di Salomone*, possiamo dire di essere arrivati a Filone Alessandrino.

In effetti la visione complessivamente consolatoria dell'uomo che abbiamo riscontrato nella letteratura sapienziale sembra essere molto vicina a quella che sarà la posizione di Filone. Essa, probabilmente sotto l'influsso della filosofia greca, tenta di dare, nei limiti del possibile (cioè senza inficiare l'onnipotenza divina) una maggiore dignità all'uomo in termini di responsabilità morale.

Credo però che il problema sia ravvisabile anche in altre opere mediogiudaiche: ad esempio, come abbiamo visto, nella più tarda apocalittica si oscilla tra una visione predeterministica della storia e il tentativo di lasciare l'uomo libero di agire, con tutte le contraddizioni che questo comporta. Inoltre molti temi presenti nell'apocalittica e nei manoscritti di Qumran (il tema della mediazione, l'ossessione per il problema del male e la fiducia nell'aiuto della grazia divina) sono costanti in tutto il mediogiudaismo, ellenistico o palestinese che sia: possiamo quindi dire che al di là delle divergenti risposte che vengono date, i problemi che attraversano la riflessione teologica di questo periodo sono i medesimi e fungono da collante. Mi riservo di fare alcune osservazioni conclusive alla fine del prossimo capitolo, poiché solo dopo aver delineato anche lo riflessione filoniana attorno alla nozione di 'provvidenza' sarà possibile completare il quadro di riferimento della nostra indagine.

APPENDICE AL SECONDO CAPITOLO

LA LETTERA DI ARISTEA E I LIBRI DEI MACCABEI

A chiusura del presente capitolo ho ritenuto opportuno completare il percorso fin qui svolto con una piccola appendice. I riferimenti testuali che vanno ad aggiungersi alla nostra ricerca sono la *Lettera di Aristeo* e i *Libri dei Maccabei*. Prima di addentrarmi nella trattazione delle opere sopra citate vorrei soffermarmi su alcune premesse metodologiche.

Innanzitutto va specificato che tale *excursus* non ha alcuna pretesa di esaustività, ma nasce dall'esigenza di offrire un quadro di riferimento complessivo alla luce del quale sia possibile fare qualche ulteriore considerazione. Fin qui sono stati volutamente privilegiati una serie di testi ritenuti da buona parte della storiografia espressione più propria del giudaismo palestinese. La scelta di queste opere – quali ad esempio *I Enoch* o i manoscritti di Qumran – mi ha permesso di delineare alcune tendenze teologiche e concettuali molto rappresentative del mediogiudaismo (tentando di superare le barriere tra giudaismo palestinese ed ellenistico). Lo scopo – in mancanza dei testi originali – è quello di restituire la variegata sensibilità teologica della letteratura mediogiudaica, all'interno della quale Filone di Alessandria rappresenta una voce molto significativa: ogni produzione di questo periodo della storia giudaica, infatti, è espressione di una ben precisa prospettiva teologica e di una determinata visione del mondo e dell'uomo, che nel presente lavoro viene filtrata attraverso la nozione di 'provvidenza' divina.

Per i motivi sopra riportati ho lasciato in secondo piano dei testi che – pur essendo significativi ai fini della nostra trattazione – vengono più sovente utilizzati come termine di paragone e di approfondimento rispetto all'opera di Filone (sia per la loro possibile collocazione geografica ad Alessandria – o in un qualche altro importante centro della diaspora come Antiochia – sia per la loro redazione in lingua greca). Pur avendo scelto di privilegiare scritti ritenuti generalmente più lontani dalla sensibilità teologica dell'Alessandrino, credo sia comunque d'obbligo un rimando a opere quali la *Lettera di Aristeo* e i *Libri dei Maccabei*, soprattutto perché essi costituiscono delle fonti importantissime e diversificate sui legami tra madrepatria e diaspora. Questo aspetto è di principale importanza per la nostra ricerca e si ricollega, in qualche modo, al discorso sviluppato nel primo capitolo della presente dissertazione. È, infatti,

d'obbligo ricordare che lo stesso giudaismo della diaspora non ha assunto un atteggiamento univoco rispetto alle culture straniere.

Iniziamo ora la nostra analisi a partire dalla *Lettera di Aristeia*,¹⁰⁴ in cui viene narrato l'episodio legato alla traduzione dall'ebraico al greco dei primi cinque libri del Pentateuco. La storia si apre con Demetrio Falereo, preposto alla biblioteca del re, il quale, avendo ricevuto notevoli somme di denaro allo scopo di raccogliere tutti i libri dell'ecumene, fa notare a Tolomeo Filadelfo (285-246 a.C.) l'assenza delle "leggi dei Giudei": esse meriterebbero di entrare a far parte della biblioteca di Alessandria. Alla domanda del re sul motivo di tale mancanza, Demetrio risponde che tali leggi necessitano di una traduzione dal momento che in Giudea si utilizzano dei caratteri speciali. A questo punto Aristeia, l'autore della nostra *Lettera*, nonché dignitario della corte del re, consiglia a Tolomeo Filadelfo di emanare un decreto che liberi tutti i Giudei deportati da Tolomeo I in Egitto: essi, infatti, sono una comunità numerosa e sarebbe assurdo voler tradurre le loro leggi poiché le si tiene in grande considerazione, ma lasciare in schiavitù la popolazione che a quelle leggi fa riferimento. Il re acconsente e la *Lettera* prosegue riportando il carteggio tra il re e il sommo sacerdote, e la descrizione della missione di Aristeia a Gerusalemme. Il sommo sacerdote sceglie settantadue anziani (sei per ognuna della dodici tribù) da inviare ad Alessandria con Aristeia per la traduzione dei cinque libri del Pentateuco. Dopo essere accolti con grandi onori ad Alessandria e dopo essersi distinti per saggezza in un brillante dialogo con il re durante il banchetto, i settantadue anziani compiono l'opera di traduzione che viene letta pubblicamente da Demetrio Falereo ottenendo grande approvazione.

Questa in sintesi la vicenda narrata nella *Lettera di Aristeia*. Quello che però si vuole qui sottolineare non è tanto la storia della traduzione – che pure ha un'indiscussa importanza – quanto alcuni aspetti propri della prospettiva teologica sottesa alla *Lettera*:

¹⁰⁴ Per un approfondimento sullo sfondo storico-politico-culturale della *Lettera di Aristeia* cfr.: F. CALABI, *Aristeia e il Tempio di Gerusalemme*, "Quaderni di storia", 38 (1993), pp. 47-64; A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it., Torino 1980; F. PARENTE, *La lettera di Aristeia come fonte per il giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 2 (1/1972), pp. 177-237 e (2/1972), pp. 517-567; cfr. L. TROIANI, *Il libro di Aristeia e il giudaismo ellenistico* in AA. VV., *Studi Ellenistici II*, a cura di B. Virgilio, Pisa 1987, pp. 31-61.

Per quanto riguarda invece la traduzione dei Settanta cfr.: N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta. La Bibbia di ebrei e cristiani*, trad. it., Brescia 2010; M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecques des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988; A. PASSONI DELL'ACQUA, *Yafet nelle tende di Sem: gli Ebrei e il greco della Bibbia*, "Materia Giudaica", 8 (2003), pp. 17-26; L. TROIANI, *Il greco degli autori giudeo-ellenistici*, "Materia Giudaica", 8 (2003), pp. 27-33.

- Emerge con molta forza il tema dell'onniscienza e onnipotenza divina: "Dio è uno e la sua potenza è evidente in tutte le cose e ogni luogo è pieno del suo domino; nulla di ciò che l'uomo compie segretamente sulla terra gli sfugge, ma tutto ciò che uno fa e tutto ciò che avverrà, gli è manifesto".¹⁰⁵ La potenza di Dio si rivela soprattutto nella provvidenza e misericordia che egli riserva alle sue creature: sono queste le qualità divine maggiormente evidenziate e che un buon sovrano dovrebbe prendere ad esempio. Dio, infatti, fa del bene a tutto il mondo ed è clemente con il genere umano anche quando non lo merita.¹⁰⁶

- Il discorso sul Dio unico, onnipotente, provvidente e misericordioso è strettamente connesso alla questione della natura umana che, per l'autore della *Lettera*, è vista come incline ai piaceri e al peccato: "tutti, per natura, sono intemperanti e sono volti ai piaceri".¹⁰⁷ Il primo rimedio cui l'uomo può ricorrere per contrastare questa sua naturale predisposizione è un comportamento votato alla temperanza e alla giusta misura; tuttavia ciò non basta, anzi, nella *Lettera di Aristeo* il motivo di un itinerario morale volto all'autodominio viene tralasciato dall'autore a favore dell'invito alla preghiera rivolta alla misericordia divina.¹⁰⁸

- L'invito alla preghiera ci porta a fare un'ultima considerazione legata al rapporto Dio-uomo: esso appare sbilanciato a favore di Dio. Emerge un'etica teologicamente fondata in cui alla figura di un Dio rassicurante – che si cura anche dei peggiori dei propri figli con clemenza – si accompagna l'immagine di un uomo il cui agire morale dipende completamente dall'iniziativa divina.¹⁰⁹ "Dio è il signore di tutte le cose e nelle azioni più belle non siamo noi che realizziamo le nostre intenzioni, ma Dio porta a compimento e guida le azioni di tutti, come sovrano".¹¹⁰ In questa prospettiva viene meno ogni teoria di tipo retributivo perché l'agire umano è nelle mani di Dio: per questo l'uomo può solo pregare di ricevere la grazia divina. Una grazia che, per l'autore della *Lettera di Aristeo*, è riservata soprattutto al popolo di Israele ma non solo. Anche al non Giudeo è possibile condividere la stessa realtà salvifica del Giudeo: questo perché, nella *Lettera*, la distinzione fondamentale è tra "uomini di Dio" – che

¹⁰⁵ *Ep. Arist.* 132 (trad. it. di F. Calabi in *Lettera di Aristeo a Filocrate*, Milano 2006³, p. 103).

¹⁰⁶ Cfr. *ivi* 190, 201, 205, 210,281 (provvidenza); 188, 191,192,254 (misericordia e clemenza).

¹⁰⁷ *Ivi* 277 (trad. it. di F. Calabi, p. 155); cfr. anche 108, 222.

¹⁰⁸ Cfr. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo* cit., p. 129.

¹⁰⁹ Cfr. *Ep. Arist.* 231, 239.

¹¹⁰ *Ivi* 195 (trad. it. di F. Calabi, p. 125).

riconoscono nell'unico Dio il principio di ogni cosa – e “uomini di cibo, di bevande e di vestiti”.¹¹¹ La prospettiva dominante è dunque di apertura e di dialogo con l'altro.

Rispetto a quest'ultimo punto, un atteggiamento completamente diverso – ossia di chiusura - si trova nei *Libri dei Maccabei*.¹¹² Come abbiamo già avuto modo di ricordare nel primo capitolo della presente ricerca, i *Libri dei Maccabei* (in particolare il secondo e il quarto) ci presentano una cornice storica di opposizione al processo di ellenizzazione promosso da Antioco IV. Cominciando da *2 Maccabei*, si può dire che l'autore – la cui fonte è l'opera di Giasone di Cirene – ci presenta i fatti riguardanti Giuda Maccabeo e i suoi fratelli, le guerre contro Antioco Epifane e la purificazione del Tempio di Gerusalemme. Viene raccontata dunque la vittoria degli uomini rimasti fedeli al giudaismo che – grazie a manifestazioni venute dal cielo per la benevolenza di Dio verso il suo popolo – sono riusciti, pur in numero esiguo, a scacciare una moltitudine di barbari, a liberare Gerusalemme e a ristabilire le leggi che stavano per essere soppresse.¹¹³ La narrazione di *2 Maccabei* prosegue confrontando i tempi di pace in cui i Giudei della città santa vivevano osservando le leggi dei padri, con la situazione degenerata sotto il governo di Antioco Epifane. A causa della compromissione dei sacerdoti con la politica di ellenizzazione forzata portata avanti dal re seleucide, i Giudei si attirano la punizione divina.¹¹⁴ I castighi, tuttavia, non vengono per la distruzione del popolo di Israele, bensì per la sua correzione: Dio, infatti, non priva mai il suo popolo della misericordia ma lo riporta sulla retta via attraverso le sventure.¹¹⁵ Si può quindi dire che in *2 Maccabei* è presente l'idea di un Dio provvidente che interviene in favore del suo popolo e non lo abbandona mai: anche quando il suo aiuto sembra venir meno, egli sta operando al fine di raggiungere uno scopo pedagogicamente positivo volto a educare i Giudei che hanno perso di vista il rispetto della legge dei padri.

Lo stesso tipo di sensibilità si ritrova anche in *4 Maccabei* che concentra la propria riflessione dando ampio spazio ad un episodio riportato sinteticamente in *2 Maccabei*,

¹¹¹ Cfr. *ivi* 140.

¹¹² Per un approfondimento sui Libri dei Maccabei cfr.: E. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera* cit.; M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, a cura di S. Monaco, Brescia 2001. Per un'accurata traduzione e commento del Quarto libro dei Maccabei cfr. *Quarto libro dei Maccabei*, a cura di G. Scarpato, Brescia 2006.

¹¹³ Cfr. *2 Mach.* 2, 19-23.

¹¹⁴ Cfr. *ivi* 4, 12-18.

¹¹⁵ Cfr. *ivi* 6, 12-17.

ossia il martirio di Eleazar e dei setti fratelli. Costoro, dal momento che non vogliono rinnegare il Dio di Israele, vengono perseguitati dal re. Come in *2 Maccabei*, tale persecuzione è considerata una punizione per l'ellenizzazione e il conseguente distacco dei Giudei dalla legge mosaica.¹¹⁶ Il supplizio e la morte dei giusti sono ritenuti il sacrificio espiatorio attraverso cui la divina provvidenza salva Israele.¹¹⁷

In questi due *Libri dei Maccabei* – pur tenendo conto delle differenze stilistiche e contenutistiche – abbiamo una prospettiva complessiva simile. I Giudei tentano di opporre resistenza alla spinte all'ellenizzazione promosse da Antioco Epifane e riescono nell'impresa di sconfiggere il tiranno solo grazie all'aiuto della provvidenza divina: essa, infatti, dopo aver punito i Giudei per aver abbandonato la Legge, interviene a favore del popolo di Israele nella cornice di un disegno salvifico in cui Dio non abbandona mai il suo popolo.¹¹⁸ La provvidenza divina, dunque, gioca un ruolo fondamentale nella storia del popolo eletto il quale – tra devozione e trasgressione – si fa strumento della volontà divina. Il pio Giudeo, nella sua individualità, ha il dovere di comportarsi rettamente al fine di fungere da esempio anche per gli altri uomini e ha il compito di pregare Dio e di sperare nella sua clemenza.

Con questa appendice spero di aver fornito un ulteriore esempio della complessità dei rapporti tra mondo giudaico e cultura pagana. I Giudei hanno recepito in modi diversi e a volte opposti la cultura ellenica: si può parlare di accettazione se ci rivolgiamo alla *Lettera di Aristea* e di rifiuto se prendiamo come esempio i *Libri dei Maccabei*. In entrambi i casi, tuttavia, è imprescindibile la dimensione del confronto con l'elemento greco, sebbene con risultati differenti.

Per quanto riguarda, invece, la prospettiva teologica il tema della misericordia divina e delle sofferenze del giusto sembrano essere il *fil rouge* che unisce tutte le opere citate in appendice. Ognuna di esse nasconde l'idea di un'etica teologicamente fondata: senza l'intervento della provvidenza divina e il dono della grazia le potenzialità dell'uomo sarebbero nulle. Rispetto agli scritti affrontati in questo capitolo mi sembra che il problema dell'origine del male non venga preso in considerazione, se non in maniera tangenziale. Il peso concesso al tema della grazia divina e la conseguente svalutazione antropologica dell'agire umano, tuttavia, creano una somiglianza di famiglia tra i testi

¹¹⁶ Cfr. *4 Mach.* 4, 19-25.

¹¹⁷ Cfr. *ivi* 17, 20-22.

¹¹⁸ Anche nel *Terzo libro dei Maccabei* il popolo giudaico si confronta con un nemico, ossia Tolomeo IV Filopatore. A differenza di *2 Maccabei*, gli elleni aiutano i Giudei, mentre gli egiziani sono loro ostili. Rimane invariata nei due testi l'idea che Dio non abbandoni mai il suo popolo e intervenga provvidenzialmente in suo favore.

che abbiamo letto nell'appendice, quelli analizzati nel corpo principale del capitolo e le opere di Filone che ci apprestiamo a discutere.¹¹⁹

¹¹⁹ Nel corso del prossimo capitolo ci soffermeremo soprattutto ad analizzare gli scritti del commentario allegorico di Filone concentrandoci sul tema della responsabilità morale dell'uomo e dell'origine del male. Va però ricordato che vi sono altre opere della produzione filoniana che presentano delle assonanze con le prospettive delineate in quest'appendice: mi riferisco in particolare all'intervento della provvidenza divina in favore della comunità giudaica nella *Legatio ad Caium*.

CAPITOLO III

LA NOZIONE DI ‘PROVVIDENZA’ IN FILONE DI ALESSANDRIA

3.1 INTRODUZIONE

Nel precedente capitolo sono state analizzate alcune prospettive di pensiero sulla nozione di $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ divina a partire da una selezione di scritti tratti dalla letteratura mediogiudaica. È emerso un quadro variegato e polifonico in cui molte posizioni – anzi, vere e proprie tradizioni di pensiero - si sono confrontate e hanno discusso tra loro. In questo dibattito le voci levatesi dalla diaspora sono sempre state considerate dagli studiosi marginali e periferiche perché spesso troppo compromesse con la cultura ospitante, o meglio, troppo ellenizzate. Nel primo capitolo della presente dissertazione ho avuto modo di precisare come questo tipo di prospettiva debba, a mio avviso, essere superata: non si tratta di eliminare le differenze e le specificità che caratterizzano ogni testo, bensì di superare alcune discutibili barriere poste non dalle fonti, ma dalla storiografia. Il giudaismo di Filone, dunque, non sarà trattato come un caso particolare in quanto frutto della diaspora alessandrina, né sarà considerato una voce fuori dal coro per il semplice motivo che un coro non c'è (e qui per coro si intende metaforicamente ‘canone’). La sua opera rappresenta una testimonianza della riflessione giudaica dell'epoca in questione di pari dignità e autorevolezza degli altri scritti giudaici da noi esaminati. Filone, infatti, è una delle figure di spicco che sono vissute e hanno operato in questo periodo storico e quindi risulta fondamentale, ai fini di ottenere un quadro esaustivo, contestualizzare l'opera dell'Alessandrino tenendo presente le numerose espressioni del giudaismo a lui coevo e non solo della filosofia greca da cui egli è senza dubbio stato influenzato. Su questo punto, condivido a pieno le posizioni critiche e gli obiettivi espressi in questo passo tratto da *Il Medio Giudaismo* di G. Boccaccini:

L'ostacolo maggiore alla comprensione di questo protagonista (Filone) del medio giudaismo sembra ancora essere rappresentato dal permanere di alcuni pregiudizi storicamente determinatisi: da un lato l'appropriazione che presto ne fu fatta da parte cristiana, la sua

riduzione ad un ruolo – peraltro marginale - di precursore della filosofia cristiana; dall'altro il conseguente e parallelo misconoscimento della tradizione rabbinica – che mai lo ricorda – con un giudizio impietoso di estraneità. Così la sua figura risulta tutt'al più familiare agli storici della filosofia greca (e magari ai patrologi) e quasi estranea agli studiosi del giudaismo, come se il suo pensiero non potesse essere compreso che in funzione della filosofia ellenistica (o del cristianesimo) e non già all'interno del suo ambiente, della cultura e della fede del suo popolo.¹

3.2 L'AMBIENTE CULTURALE ALESSANDRINO E LE SCUOLE FILOSOFICHE DI RIFERIMENTO

Prima di entrare nel merito della precipua posizione di Filone introno al tema della πρόνοια,² credo sia comunque doveroso approfondire l'ambiente culturale alessandrino. Per quanto le tangenze filoniane con le diverse scuole filosofiche greche siano state oggetto di numerose indagini, la questione merita comunque una notevole attenzione: gli studiosi, infatti, hanno espresso pareri differenti, a causa soprattutto della difficoltà di capire a quale tipo di fonti Filone avesse accesso.³ Alessandria, a cavallo tra il II sec. a. C. e il I sec. d. C., costituisce un centro culturale molto vivace dove si possono trovare influssi filosofici provenienti dal mediostoicismo (cfr. Cheremone,⁴ capo della scuola dei grammatici di Alessandria e direttore del *Museion*,

¹ G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e.v.*, trad. it., Genova 1993, pp.149-150.

² Vorrei ricordare che studi complessivi sulla dottrina filoniana della 'provvidenza' sono pressoché assenti: P. Wendland (1892) e M. Hadas-Lebel (1973) si concentrano entrambi esclusivamente sul *De Providentia*; A. Meyer (1939) si limita a prendere in esame problemi di teodicea; H. Wolfson (1947) discute l'idea di 'provvidenza' non nei termini di una dottrina autonoma, ma solo in relazione ad altre questioni, quali quella della creazione e quella del libero arbitrio. Anche le importantissime monografie di Drummond (1888), Goodenuogh (1935) e di Bréhier (1950³) toccano la questione della 'provvidenza' solo in modo sporadico. L'unico studio che si pone lo scopo di fornire un quadro più generale rispetto alla trattazione filoniana della 'provvidenza' è quello di P. Frick (*Divine providence in Philo of Alexandria*, 1999): la sua ricerca, infatti, è basata su una meticolosa lettura dell'intero *corpus* delle opere filoniane e mostra anche un'approfondita conoscenza della letteratura secondaria su Filone. Cfr. P. WENDLAND, *Philos Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlin 1892; R. GOODENOUGH, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935; H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 voll., Cambridge 1947; E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950; E. J. DRUMMOND, *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, voll. 2, Amsterdam 1969; M. HADAS-LEBEL, *Introduction*, in PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Lebel, Paris 1973, pp. 17-117.

³ Questo dibattito fa parte della storiografia passata. In tempi più recenti è ormai dato indiscusso che la principale fonte filosofica di riferimento del pensiero dell'Alessandrino sia di ispirazione platonica (ovviamente del platonismo posteriore a Platone).

⁴ Cfr. CHEREMONE, *Testimonianze e frammenti*, in *Stoici romani minori*, a cura di I. Ramelli, Milano 2008, pp. 1297-1359.

nonché scriba egiziano attaccato alle tradizioni religiose che interpretava allegoricamente) e dal nascente medioplatonismo (cfr. Antioco di Ascalona ed Eudoro di Alessandria). In questo contesto, è possibile riscontrare anche un certo aristotelismo di ascendenze platoniche, ossia quello presente nel trattato intitolato *De Mundo* (che per molti studiosi potrebbe appartenere all'ambiente alessandrino di questo periodo - con tutte le cautele che il caso richiede).⁵ La maggior parte di queste fonti, tuttavia, ci è pervenuta in modo frammentario o tramite testimonianze indirette che, per quanto attendibili, sono sempre filtrate dalla sensibilità filosofica di chi le riporta.

Nonostante la ricostruzione delle dottrine relative al tema della 'provvidenza' che circolavano ad Alessandria sia difficile a causa della lacunosità delle fonti, tuttavia è indubbio che in questo periodo il tema della 'provvidenza' fosse studiato e riscuotesse l'attenzione di coloro che si occupavano di filosofia. Lo confermano le opere di Cicerone⁶ e di Seneca, la circolazione di un trattato come il *De mundo* (forse addirittura di ambiente alessandrino), oltre che i frammenti e le testimonianze che autori

⁵ Cfr. J. DANÉLOU, *Filone d'Alessandria*, trad. it., Roma 1991.

⁶ Va ricordato che Cicerone costituisce una delle fonti più importanti riguardo al tema della 'provvidenza' nello stoicismo, con particolare riferimento al secondo libro del *De natura deorum*: a prendere la parola nel secondo libro è Quinto Lucilio Balbo (un personaggio di cui sappiamo ben poco se non che aderiva allo stoicismo e fu probabilmente amico di Posidonio) il quale si fa porta voce delle dottrine sostenute dalla scuola del Portico in relazione alla natura degli dei. Secondo Balbo l'esistenza degli dei è una nozione innata nella mente di tutti: infatti, benché siano varie le opinioni sulla natura degli dei, nessuno però ne nega l'esistenza. Questo si evince dal fatto che in tutti i popoli è presente l'idea della divinità e il culto degli dei si rafforza sempre di più con il passare del tempo e acquista di giorno in giorno valore ed importanza: ciò non avviene a caso, ma accade perché gli dei ci danno spesso prova della loro potenza e ci inviano dei segni relativi al futuro, che spetta agli auguri interpretare correttamente. Balbo continua riportando le quattro cause per cui, secondo Cleante, l'idea di dio si è formata nella mente umana, ovvero: la predizione del futuro, così come si rivela negli oracoli; la beneficenza della natura nei confronti degli uomini, come la fecondità della terra o il clima temperato; il verificarsi di fenomeni naturali che sfuggono al nostro controllo, come terremoti, epidemie e catastrofi di tal sorta che incutono paura nell'uomo; la struttura ordinata dell'universo, la quale non può essere frutto del caso. Rispetto a quest'ultimo punto, stando sempre al resoconto di Balbo, Crisippo sembra aver argomentato in modo ancora più stringente sostenendo che se vi è qualcosa in natura che la mente o la forza dell'uomo non sono capaci di compiere, allora l'essere che lo compie deve di necessità essere superiore all'uomo: ebbene, i corpi celesti e tutto ciò che possiede un ordine eterno non possono essere creati dall'uomo; dunque l'essere che li crea è superiore all'uomo. "Ma quale migliore denominazione troverai per questo essere che 'dio'? Perché se gli dei non esistono che cosa ci può essere nella natura di superiore all'uomo? Lui solo possiede la ragione alla quale nulla può essere superiore; ma che un uomo pensi che nulla in tutto il mondo sia meglio di se stesso, è folle arroganza. Dunque esiste qualcosa di superiore, perciò dio esiste" (Cic. *ND* II 6, 16. Trad. it. di C. M. Calcante in CICERONE, *La natura divina*, a cura di C. M. Calcante, Milano 2007, p. 165). Inoltre poiché il mondo in cui viviamo è in tutte le sue parti bello, perfetto e tendente ad un fine, risulta pazzo colui che lo considera come il prodotto del caso: infatti, così come alla vista di una statua pensiamo che sia frutto dell'opera di uno scultore, allo stesso modo guardando il mondo nella sua bellezza quanto mai artistica è ovvio pensare che sia l'opera di un artefice di somma sapienza e perfezione. Così, una volta dimostrata l'esistenza degli dei, per gli Stoici bisogna anche ammettere che il mondo è governato da un disegno divino, altrimenti deve esistere necessariamente qualcosa di migliore e di più potente del dio, qualunque cosa esso sia, o una natura priva di vita o una necessità animata da una grande forza, che crea tutte le cose meravigliose presenti nel mondo. Ma poiché gli dei esistono, essi devono di necessità essere dotati di vita e di ragione e governare il mondo come uno Stato o una città universali (Cfr. Cic. *ND* II 31, 78-79). Infatti come è possibile che il mondo, che contiene tutti gli esseri e i loro semi, non sia esso stesso governato da una natura dotata di sensibilità (*sentiens*) la quale organizza tutte le parti del mondo stesso nel modo più utile e secondo l'aspetto più bello? Tutto questo non può essere il prodotto del caso ma solamente della *divina providentia* (Cfr. Cic. *ND* II 33, 87).

successivi hanno riportato sugli interessi filosofici di pensatori come Panezio, Posidonio e Boeto di Sidone. Da quanto accennato sin qui, credo si possa già sottolineare come le tradizioni filosofiche più importanti e più consolidate ad Alessandria fossero quella stoica e platonica. Il discorso, però, è piuttosto complesso perché, nell’Alessandria a cavallo tra II sec. a.C. e I sec. d.C., le filosofie stoica e platonica che circolavano negli ambienti intellettuali non erano più quelle di Crisippo e Platone, ma erano una rielaborazione delle loro dottrine aperta a influssi e contaminazioni con altre scuole di pensiero. In questa sede, dunque, credo possa essere utile ripercorre lo sviluppo della dottrina della ‘provvidenza’ in seno alla scuola stoica e platonica, allo scopo di comprendere la specificità delle riflessioni intorno alla nozione di πρόνοια proprie del *milieu* culturale da cui l’Alessandrino ha attinto.

3.2.1 *Lo stoicismo*

Il concetto di πρόνοια è sicuramente uno degli aspetti più significativi della concezione stoica del mondo. Lo stoicismo, fin dalle sue origini, è contraddistinto dalla profonda convinzione che il cosmo sia retto da un principio divino ad esso immanente: un principio razionale e provvidente, la cui azione è finalizzata alla salvaguardia e al benessere del cosmo. Secondo questa prospettiva, tutto quanto accade nel cosmo è da considerarsi buono e anche ciò che appare sgradevole rientra in un disegno più grande voluto dal Λόγος universale. È estremamente interessante notare il fatto che per gli Stoici antichi tale principio si configura anche come destino (εἰμαρμένη), ovvero come consequenzialità necessaria di causa ed effetto che lega tutti gli eventi (fino al momento della conflagrazione e della successiva palingesi).⁷ Tale identificazione comportò agli Stoici non pochi problemi poiché se il destino risulta essere una catena di cause che non può venir interrotta, è ancora possibile parlare di libertà morale per l’uomo? Gli Stoici, fin dall’età ellenistica, si impegnarono con varie argomentazioni nel tentativo di salvare la responsabilità morale dell’uomo, pur mantenendo una concezione deterministica della realtà: in sintesi, dal loro punto di vista, la vera libertà è quella che si raggiunge solo acconsentendo di buon grado a quanto il destino ha deciso per noi; l’uomo è libero solo quando riconosce nel destino la ‘provvidenza’ che

⁷ Per quanto riguarda i termini πρόνοια e εἰμαρμένη cfr. SVF I fr. 171[1]; I fr. 172; I fr. 175 e 176; fr. 551; II fr. 913-918; II fr. 952; II fr. 1000; II fr. 1003.

agisce in vista del suo bene e di quello del cosmo intero. Crisippo, in particolare, si spende anche sul piano logico con il preciso intento di rendere compatibili il determinismo cosmico con la responsabilità morale dell'uomo e teorizza la distinzione tra cause promotrici e cause autodeterminanti: secondo tale teoria gli uomini si formano i loro giudizi in seguito ad un impulso derivante dalla percezione degli oggetti esterni (causa promotrice), ma hanno anche la capacità di dare o meno il loro assenso alle rappresentazioni che si formano sotto lo stimolo dell'oggetto esterno (causa autodeterminante). Da qui la spiegazione del male come male morale che dipende da una errata valutazione dei fatti, la quale porta l'uomo a ritenere come vero ciò che non lo è: la prospettiva è chiaramente quella dell'intellettualismo etico di matrice socratica. L'interesse degli Stoici antichi è soprattutto di carattere fisico-cosmologico e logico, mentre le considerazioni di carattere morale appaiono essere un corollario secondario che deriva necessariamente dagli assunti fisici e logici di partenza e che deve essere rigorosamente compatibile con essi.

Questo tipo di prospettiva sarà in certa misura messa in dubbio dagli Stoici d'età imperiale a partire da Seneca. È da dire, però, che tale necessità di rivisitare la nozione stoica di 'provvidenza' affonda le proprie radici nello stoicismo medio, ossia in Panezio e Posidonio. Questi due pensatori sono di grande importanza perché rappresentano lo stoicismo di riferimento anche di Filone. Sfortunatamente non siamo in possesso di alcuna delle loro opere e anche le testimonianze indirette sono alquanto esigue. È comunque possibile fare almeno qualche considerazione di carattere generale, senza entrare troppo nello specifico. Panezio,⁸ la cui attività va collocata intorno alla metà del II sec. a.C., fu autore di numerose opere tra cui è qui doveroso ricordare un *Περὶ προνοίας*. Sebbene non sia possibile – a causa della mancanza di fonti – ricostruire con certezza la sua dottrina della 'provvidenza', è tuttavia plausibile – sulla base delle testimonianze indirette – fare almeno due osservazioni di fondo:

- A livello fisico Panezio è il primo stoico a mettere in discussione in modo esplicito la concezione della conflagrazione (ἐκπύρωσις) e della palingesi del

⁸ Cfr. F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994; M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it. di O. De Gregorio, note e apparati di B. Proto, Milano 2005 (rist. trad. it. Firenze 1967); J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969; E. VIMERCATI, *Introduzione*, in PANEZIO, *Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Milano 2002.

cosmo.⁹ Per lui, come per gli aristotelici, il cosmo è eterno, non può generarsi né corrompersi; inoltre la dottrina della conflagrazione è da considerarsi empia in quanto vanifica l'attività di dio quale timoniere del cosmo, che durante la conflagrazione sarebbe costretto all'inattività.¹⁰ Con riferimento all'ambito cosmologico, un secondo aspetto da sottolineare è la diffidenza di Panezio verso l'astrologia e la divinazione.¹¹ Secondo lo stoicismo antico i segni inviati dagli dei consentono di presagire il futuro perché tra quei segni e il futuro sussiste un nesso necessario (implicito nel concetto di catena delle cause portata avanti dal destino). Panezio sembra essere cauto al riguardo; in questa diffidenza è sottintesa una certa critica alla nozione di εἰμαρμένη, poiché si va in qualche modo a negare la necessaria connessione tra segni ed eventi, mentre viene salvata la nozione di 'provvidenza' (che però a questo punto non coinciderebbe più con quella di destino).

- A livello etico Panezio sembrerebbe sottolineare due nature dell'uomo: la natura universale (che rispecchia principalmente il Λόγος) e la natura individuale, caratteristica di ciascun singolo individuo (tramite la nozione di ἄφορμή, intesa come inclinazione individuale e non più come repulsione – significato che aveva presso gli Stoici antichi).¹²

Credo che gli aspetti sopra indicati lascino intravedere come lentamente si faccia avanti nella riflessione mediostoica l'esigenza di attenuare il rigido determinismo dell'antica Stoà, slegando la nozione di 'provvidenza' da quella di destino e cercando di dare maggior rilievo alle inclinazioni individuali (pur mantenendo come fine ultimo dell'uomo quello di raggiungere un pieno accordo con la natura universale).

Quanto a Posidonio,¹³ che visse a cavallo tra II e I sec. a.C., possiamo anche qui fare due osservazioni generali:

- Nel campo della fisica Posidonio, rispetto al suo maestro Panezio, fu molto più conservatore e ritornò complessivamente alle posizioni dello stoicismo antico.

⁹ Cfr. fr. 65 (Van Straaten) = fr. A59 (Vimercati). Si riportano in corrispondenza le denominazioni dei frammenti presenti in PANAETII RHODII *Fragmenta* collegit tertioque edidit Modestus van Straaten, Leiden 1962 e in PANEZIO, *Testimonianze e frammenti* cit.

¹⁰ Questa stessa concezione è presente anche nello stoico Boeto di Sidone: fr. 65 (Van Straaten) = fr. A59 (Vimercati).

¹¹ Cfr. fr. 71 (Van Straaten) = fr. A64 (Vimercati).

¹² Cfr. fr. B 14 (Vimercati), assente nella raccolta Van Straaten.

¹³ Cfr. M. DRAGONA-MONACHOU, POHLENZ, *Posidonius "Hierarchy" between God, Fate and Nature*, "Philosophia", 4 (1974), pp. 286-301; E. VIMERCATI, *Introduzione*, in POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, Milano 2004, pp. 1-23.

L'unico aspetto del veterostoicismo che sviluppò in modo personale fu la nozione di *συνπάθεια*: essa divenne una sorta di punto cardine della sua filosofia tanto da portarlo a considerare il cosmo intero come un organismo vivente in cui tutte le parti sono strettamente unite e interrelate tra loro.¹⁴

- In ambito etico il suo maggior guadagno fu quello di considerare gli 'indifferenti' (*ἀδιάφορα*) come strumenti necessari al perfezionamento morale. A differenza degli antichi Stoici, egli ebbe coscienza della non autosufficienza della virtù in ordine al cammino etico dell'uomo.

Ancora una volta, seppur con sfumature differenti rispetto a Panezio, ci troviamo di fronte all'esigenza di mitigare le ricadute antropologiche di determinate dottrine elaborate dalla scuola del Portico. Queste spinte all'attenuazione troveranno la loro più emblematica elaborazione nel *De Providentia* di Seneca.¹⁵ Nel caso di Seneca la questione risulta molto interessante poiché finché l'argomentazione relativa al tema della 'provvidenza' si esplica a livello fisico e cosmologico, essa sembra non sollevare particolari problemi; anzi viene assunta come un dato evidente poiché un'opera così grande come il mondo non può essere frutto di un moto casuale ma deve sussistere grazie alla presenza di un custode che regola ogni cosa secondo una legge eterna. Quando, invece, Seneca passa a considerare la questione sul piano etico, esprime delle considerazioni non del tutto in linea con gli assunti di partenza. Egli, infatti, benché si sforzi costantemente di aderire ai dogmi della scuola stoica, tende a riempirli di un contenuto del tutto nuovo, che emerge soprattutto nella dimensione della sfida voluta e cercata con la fortuna. Sfida che può giungere fino all'estremo gesto di gettare in faccia alla natura il suo dono, ovvero quello della vita. In particolare l'elogio finale del suicidio lascia intravedere per l'uomo la possibilità di uscire dalla catena degli eventi il cui esplicarsi appare più opprimente che provvidente. L'attenzione di Seneca, inoltre, è tutta tesa a far emergere le infinite potenzialità del *sapiens*, il quale grazie alla sua capacità di dominare il tempo nella sua totalità è libero dalle leggi dell'umanità e tutti i

¹⁴ Cfr. fr. 106 (Edelstein-Kidd) = fr. A106 (Vimercati), Si riportano in corrispondenza le denominazioni dei frammenti presenti in POSIDONIUS, *The Fragments*, edited by L. Edelstein and I. G. Kidd, Cambridge 1989 e in POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Milano 2004.

¹⁵ Cfr. M. CACCIARI, L. CANFORA, P. SERRA ZANETTI, *L'avvocato di dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, a cura di A. Traina, Bologna 1999; I. DIONIGI, *Il De providentia di Seneca, tra lingua e filosofia*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, II 36.7 (1994), pp. 5399-5414; P. DONINI, *L'ecclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P. DONINI-G. F. GIANCOTTI, *Modelli filosofici letterari: Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979, pp. 151-297; A. GRILLI, *Problemi del De providentia*, in AA. VV., *Seneca e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale Roma-Cassino (11-14 novembre 1998), a cura di P. Parroni, Roma 2000, pp. 261-273; A. TRAINA, *La domanda più antica del mondo*, in LUCIO ANNEO SENECA, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, Milano 2004⁴.

secoli gli obbediscono come ad un dio; anzi è superiore al dio stesso poiché, mentre quest'ultimo è al di fuori della sofferenza, il saggio ne è al di sopra: e questo suo atteggiamento sarà da esempio per tutti gli uomini che vogliono diventare buoni. In Seneca, dunque, benché venga mantenuta l'identificazione 'provvidenza'-destino, si apre la possibilità, improponibile per Stoici antichi, di sottrarsi alla ferrea legge della catena causale e rifiutare il dono della natura. Possiamo quindi concludere tale *excursus* dicendo che a cavallo dell'era cristiana la filosofia stoica non era più quella di Zenone, Cleante e Crisippo e che la concezione della 'provvidenza' veniva problematizzata soprattutto per le sue pesanti ricadute in ambito etico.

3.2.2 Il platonismo

Per quanto riguarda la tradizione platonica, possiamo dire in generale che la dottrina della *πρόνοια* risulta essere di centrale importanza. Tuttavia il dibattito relativo a tale dottrina non dà luogo ad articolate argomentazioni poiché il concetto di provvidenza divina viene assunto come un dato assodato a partire dal *Timeo* di Platone.¹⁶ Platone, infatti, all'interno del *Timeo* spiega come l'universo sensibile venne creato perché l'artefice divino era buono: tale artefice, detto anche Demiurgo, opera guardando ad un modello intelligibile ed eterno (il mondo delle idee) al fine di dare forma agli elementi presenti in stato caotico nella *χώρα*. Il cosmo che ne deriva è animato e tale principio di animazione costituisce la struttura razionale dell'universo la quale è garante sia dell'ordine fisico che morale.¹⁷ Un secondo aspetto importante messo in rilievo da Platone è quello per cui tale ordine provvidenziale dà all'uomo la possibilità di scegliere il proprio destino: infatti l'uomo è responsabile della propria condotta di vita e alle sue azioni corrisponde premi o castighi; per cui le anime che seguono la giustizia otterranno una sorte felice in questo e nell'altro mondo, mentre le anime malvagie sono destinate all'infelicità. Sulla scia di quanto detto finora, i medioplatonici si dimostrarono particolarmente interessati ad indagare la relazione tra 'provvidenza', fato e libero arbitrio. Tale interesse emerge in modo molto chiaro nell'opera di Alcino, il noto autore del *Didaskalikos*, vissuto intorno alla metà del II sec. d.C. In questo senso risulta

¹⁶ Cfr. M. DRAGONA-MONACHOU, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (ANRW), herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, II 36.7, Berlin - New York 1994, pp. 4418-4487; J. DILLON, *The Middle Platonists*, Ithaca-New York 1977.

¹⁷ Cfr. PLAT. *Tim.* 29d-30c e 48e-52c.

particolarmente significativo citare il cap. XXVI del *Didaskalikos*, dove Alcinoo tratta il tema del fato al fine di difendere la libertà morale dell'uomo: infatti, sebbene tutto sia nel fato, non per questo tutto è predestinato; ovvero il fato determina il quadro generale e non le vicende particolari, intendendo dire che il fato agisce sulle conseguenze di una scelta liberamente operata dall'anima. Per meglio rendere il concetto Alcinoo fa una serie di esempi omerici e tragici, di cui ritengo utile riportarne uno: è predeterminato che se Laio genera un figlio questo lo ucciderà; ma Laio può anche scegliere di non generarlo. Un altro importantissimo aspetto che viene considerato dai medioplatonici è il legame tra destino e 'provvidenza': la trattazione di questo tema, però, non è presente all'interno del *Didaskalikos*, ma nelle opere di Apuleio (*De Platone et eius dogmate*) e dello Pseudo-Plutarco (*De fato*) le quali risultano essere quindi complementari agli scritti di Alcinoo. In Apuleio e nello Pseudo-Plutarco, infatti, il destino viene considerato un principio subordinato alla 'provvidenza' divina. Il rapporto tra destino e 'provvidenza' viene spiegato tramite una tripartizione secondo la quale al primo posto abbiamo il pensiero e la volontà del primo dio, a cui seguono gli dei secondi identificati con gli astri, mentre al terzo posto stanno i demoni esecutori dell'ordine divino sulla terra. Tutti e tre questi livelli esercitano una funzione provvidenziale, mentre la fatalità è solo un aspetto accessorio del secondo e del terzo livello: infatti gli astri determinano il ritmo dell'universo ma non le azioni degli uomini, mentre per quanto riguarda l'influenza esercitata dai demoni l'uomo è libero di subirla o meno.¹⁸

È chiaro che, in termini cronologici, la fase più matura del medioplatonismo è posteriore a Filone (siamo nel II sec. d.C.). Le opere dei medioplatonici del II secolo, tuttavia, sono le uniche ad esserci pervenute in modo consistente; l'aver, quindi, ricordato la loro prospettiva generale su 'provvidenza' e fato può in qualche misura restituirci i temi e le tendenze precipue di una scuola di pensiero che sembrerebbe affondare le proprie radici nelle figure di Antioco di Ascalona ed Eudoro di Alessandria, vissuti poco prima di Filone. Vista la scarsità delle fonti su questi due filosofi, ci limiteremo ancora una volta ad un discorso complessivo, volto a far emergere alcuni aspetti che ritroveremo anche nell'Alessandrino. In particolare vorrei ricordare alcune linee generali della filosofia di Eudoro, attivo ad Alessandria nella seconda metà del I sec. a.C. In Eudoro troviamo già formulata, a partire dal testo del *Teeteto*, la dottrina dell' ὁμοίωσις θεῷ - ossia il farsi simili a dio per quanto possibile – che si imporrà ampiamente tra i medioplatonici e

¹⁸ Cfr. A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico*, voll. 2, Udine 1984-1985.

presente anche in Filone. Tuttavia Eudoro lega questa dottrina, prima che a Platone, a Pitagora: emerge quindi quell'intreccio di motivi pitagorici e platonici che sarà proprio di tutta la storia del medioplatonismo. Più precisante Eudoro si avvicina ai Pitagorici per la struttura della sua metafisica, basata sulla dottrina dei due principi opposti, l'Uno e la Diade, al di sopra dei quali vi è un primo Uno causa di tutto, compresa la materia. Egli inoltre sembra aver avuto un forte interesse per l'interpretazione del *Timeo*.

Se dunque il mediostoicismo aveva tentato di risolvere alcune delle aporie interne al proprio sistema aprendosi ad elementi tratti dalla tradizione aristotelica, il platonismo si apre ad una sintesi con matrici pitagoriche (ma anche peripatetiche, come nel caso di Antioco).

3.2.3 Le opere filosofiche di Filone Alessandrino

Credo che il percorso fin qui svolto, attraverso stoicismo e platonismo, abbia portato alla luce una serie di elementi che saranno tutti fortemente caratterizzanti il pensiero di Filone. Alcune delle ascendenze subite dall'Alessandrino sono immediatamente riscontrabili all'interno delle sue opere, soprattutto quelle di carattere filosofico, come *De aeternitate mundi* e soprattutto i due libri del *De Providentia*.¹⁹ Approfondire questi testi mi sembra importante per due motivi:

- Si tratta di opere strettamente connesse, a livello di problematiche affrontate, al tema della nostra indagine, ossia quello della 'provvidenza'.
- Queste opere non si presentano sotto forma di commentario allegorico al testo biblico, ma si tratta di opere puramente filosofiche.

Per quest'ultimo motivo in passato la loro autenticità è stata messa in discussione, sebbene essa appaia ormai incontestabile. Bousset sembra aver trovato una buona spiegazione a questo problema, indicando che si tratta di documenti scolastici dove Filone riassumeva gli insegnamenti ricevuti e non l'esposizione delle sue proprie idee (per altri studiosi invece si tratterebbe di opere giovanili). Non è un caso, infatti, che queste due opere espongano delle prospettive filosofiche in contrasto tra loro.²⁰ Nel *De*

¹⁹ Cfr. PHILON D'ALEXANDRIE, *De aeternitate mundi*, introduction et notes par R. Arnaldez, traduction par J. Pouilloux, Paris 1969; PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia: 1 et 2*, introduction, traduction et notes par M. Hadas-Lebel, Paris 1973.

²⁰ Cfr. W. BOUSSET, *Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, pp. 134-152.

aeternitate mundi vengono addirittura sostenute delle tesi che sembrano contraddire la restante produzione filoniana, quali ad esempio:

- il mondo è presentato come increato;
- gli astri sono chiamati ‘dei invisibili’ e l’idea che possano perire è dichiarata empia;
- Il mondo è da solo causa della propria esistenza;
- Dio non è esistito prima del mondo ed è chiamato l’anima del mondo.²¹

Risulta evidente che qui Filone sta semplicemente riproponendo delle tesi aristoteliche nella forma in cui esse circolavano nell’Alessandria a lui coeva e non fornisce l’esposizione delle sue proprie idee. Ad apertura dell’opera, l’Alessandrino espone tre opinioni che si contrappongono sul tema della corruttibilità o meno del cosmo: la prima opinione dice che il cosmo è ingenerato e incorruttibile (Aristotelici); la seconda sostiene la dottrina di una serie di mondi creati e corruttibili (Stoici); la terza - che è anche l’opinione di Mosè - dichiara che il cosmo è creato e incorruttibile (Platonici).²² Nel *De aeternitate*, però, Filone espone solo la prima posizione. Il fatto non deve stupire perché la tesi aristotelica era allora la tesi comune e dominante. Essa, infatti, è presente nel trattato *De mundo* e si ritrova, come già accennato, anche negli stoici Panezio e Boeto di Sidone, nonché nello Pseudo-Ocello.²³ Inoltre, gli argomenti riportati da Filone per confutare la tesi della corruttibilità del mondo sono i medesimi che si ritrovano in Boeto.

In ogni caso è possibile dire che nell’opera ricorrono sovente alcune tematiche, iniziando dall’enumerazione dei diversi modi di corruzione²⁴ e dall’opposizione tra cause esterne e interne di corruzione. Quest’ultimo argomento è di particolare interesse poiché, generalmente, uno degli argomenti portati a sostegno dell’incorruttibilità del mondo si rifà alla tesi che la corruzione deve avere una causa, esterna o interna. La cosa, però, si rivela impossibile poiché, eccetto Dio, non esiste nulla fuori dal mondo, e non può nemmeno darsi il caso che sia Dio stesso a distruggere il mondo (non può dunque esservi una causa esterna); Viene poi riportata anche l’argomentazione degli stoici Boeto di Sidone e Panezio, i quali, contrariamente alle dottrine di scuola, avevano negato l’ἐκτύρωσις poiché in tal caso Dio, che è come il cocchiere e il pilota

²¹ Cfr. DANÉLOU, *Filone d’Alessandria* cit., pp. 70-71.

²² Cfr. PHIL. ALEX. *Aet.* 7-19.

²³ Cfr. DANÉLOU, *Filone d’Alessandria* cit., pp. 70-71.

²⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Aet.* 79-82.

dell'universo, che cosa farebbe?²⁵ Gli argomenti citati da Filone fanno sempre riferimento a fonti aristoteliche, platoniche e stoiche: oltre a Boeto e Panezio troviamo soventi riferimenti alle dottrine di Platone (con particolare riferimento al *Timeo*),²⁶ di Teofrasto²⁷ e di Critolao²⁸. Si tratta dunque di un documento importante per capire le fonti filosofiche cui aveva accesso Filone ad Alessandria. È comunque difficile dare una valutazione complessiva dell'opera, dal momento che probabilmente non ci è pervenuta nella sua completezza. L'opera, infatti, sembrerebbe esserci giunta incompleta, tanto che a chiusura della sua trattazione Filone spiega come – dopo aver riportato le tesi a sostegno dell'incorruttibilità del mondo – il suo proposito sia quello di riportare le possibili obiezioni a tale argomento.

Il *De providentia*,²⁹ invece, si fa portavoce delle dottrine stoiche e sviluppa complessivamente le seguenti argomentazioni, alcune delle quali appaiono in contrasto con quanto espresso nel *De aeternitate mundi*. Questo trattato infatti:

a) confuta la dottrina dell'eternità del cosmo. Filone, infatti, intende la creazione come transizione da una materia disordinata ad un ordine cosmico grazie all'intervento di un creatore provvidente;³⁰ l'esistenza della 'provvidenza' divina è dimostrata da Filone tramite numerosi argomenti che possono essere così riassunti:

- la provvidenza che dimostrano di possedere le creature - gli uomini vegliano sui propri figli, il pastore sulle greggi, il medico sui malati, il timoniere sulla nave - è segno dell'esistenza di una 'provvidenza' divina che ne rappresenta l'origine.³¹

- Filone continua spiegando che quando vediamo una dimora o una città che godono di ogni bene e fortuna, noi siamo soliti pensare che tale felicità e benessere facciano capo alla provvidenza umana che è stata in grado, tramite la sua intelligenza, di organizzarsi.

Anche nell'uomo stesso è presente un intelletto che ne dirige le azioni e si prende cura di tutte le cose che lo riguardano; come è possibile allora non applicare il medesimo

²⁵ Cfr. *ivi* 76-88.

²⁶ Cfr. *ivi* 25-27.

²⁷ Cfr. *ivi* 117-150.

²⁸ Cfr. *ivi* 52-75.

²⁹ L'opera presenta alcuni problemi testuali legati alla sua trasmissione: l'originale greco è andato perduto (ci sono rimasti solo alcuni frammenti riportati da Eusebio di Cesarea nella sua *Praeparatio evangelica*) e il testo si è conservato interamente in una versione armena del VI sec. d.C., tradotta poi in latino da Aucher all'inizio del XIX secolo.

³⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Prov.* I 8. Viene recuperata ancora una volta la critica alla dottrina dell'ἐκπύρωσις, così come era stata formulata da Boeto di Sidone e da Panezio (espressamente citati da Filone).

³¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Prov.* I 24-25.

principio all'universo intero?³² Talvolta, dice l'Alessandrino, le cose sensibili sono prova di quelle intelligibili, per cui non è ammissibile pensare che le parti dell'universo siano sagge e previdenti, mentre la guida del mondo intero sia priva di 'provvidenza' verso la sua creazione.³³

- Senza la 'provvidenza', nell'argomentazione filoniana, non ci sarebbe più musica, filosofia, geometria né tutte le altre sagge invenzioni dell'intelligenza: la natura apparirebbe insensata e priva di ogni movimento.³⁴

- Viene ripresa anche la classica prova teleologica basata sull'ammirazione dell'armonia e dell'ordine universali.³⁵

- Infine è riportato a sostegno dell'esistenza della 'provvidenza' divina l'argomento della giustizia retributiva di Dio.³⁶ Tale tema sarà ripreso e discusso criticamente nei paragrafi 59-66 del I libro del *De Providentia*.

b) affronta la questione della teodicea e dell'origine del male nel mondo in termini marcatamente stoici. Dio non è causa del male: è, infatti, necessario distinguere tra male fisico e quello morale:

- il male fisico deriva da cause naturali secondarie, ed è quindi spiegato in termini di effetto ausiliario derivante dai cambiamenti elementari della materia recalcitrante i quali non sono l'opera originaria della natura, ma conseguenza necessaria della sua azione,³⁷ Va notato, tuttavia, come nel *De providentia* Filone tralasci di spiegare un problema spinoso, cioè come sia possibile risolvere la tensione tra l'onnipotenza divina e la presenza di conseguenze secondarie sgradite derivanti dall'opera della natura: queste ultime, infatti, sembrano sfuggire al potere divino.³⁸ Inoltre mi preme sottolineare come l'argomento *κατὰ παρακολούθησιν* (ossia la questione dell'origine del male come conseguenza secondaria) si sposi maggiormente con una nozione di 'provvidenza' generale che volge la propria cura al cosmo nel suo complesso piuttosto che ai singoli individui.³⁹ Questo tipo di argomento è una ripresa della riflessione degli Stoici antichi, ma, come abbiamo già avuto modo di sottolineare nel paragrafo sullo

³² Cfr. *ivi* I 27-30.

³³ Cfr. *ivi* I 31.

³⁴ Cfr. *ivi* I 32.

³⁵ Cfr. *ivi* I 33.

³⁶ Cfr. *ivi* I 34-36.

³⁷ Cfr. *ivi* II 100-102.

³⁸ Cfr. FRICK, *Divine Providence* cit., p. 148.

³⁹ cfr. HADAS-LEBEL, *Introduction* in PHILON D'ALEXANDIRE, *De providentia* cit., pp. 17-117, qui pp. 109-112.

stoicismo, gli stessi Stoici d'età imperiale hanno in qualche modo attenuato tale prospettiva, cercando di mitigare il rigido determinismo derivante dalla catena delle cause. In questo senso il *De providentia* filoniano riprende un argomento di scuola che sembra risolvere alcuni problemi legati all'origine del male, senza però tenere conto – come è riscontrabile anche nelle opere dei neostoici – delle questioni che tale soluzione solleva; mi riferisco alla già ricordata tensione tra onnipotenza divina e argomento *κατὰ παρακολούθησιν*, nonché al fatto che l'espressione forse più propria del pensiero filoniano – ossia quella presente nel commentario allegorico al testo biblico – si costruisca in termini di percorso etico individuale verso Dio. In questo senso, mi sembra, Filone rientra a pieno nella sensibilità religioso-culturale del primi due secoli dell'era cristiana, oscillante tra il desiderio di recuperare la nozione di un Dio assolutamente trascende che si curi però in modo personale delle sue creature: il riferimento è non solo alla religione giudaica e a quella cristiana, ma anche a quella pagana⁴⁰ e si pone sulla stessa linea interpretativa di M. Hengel nel momento in cui

⁴⁰ In questa nota vorrei offrire un breve *excursus* relativo alla religiosità pagana. I primi due secoli d. C. sono caratterizzati da un forte sincretismo religioso e culturale, dovuto alla continua espansione dei confini dell'impero romano, i quali contengono al proprio interno uomini provenienti dai luoghi più lontani ed appartenenti a tradizioni profondamente differenti. In questi secoli va sempre di più affermandosi un approccio personale al mondo del divino; per essere più chiari, si potrebbe dire che le modalità attraverso le quali l'uomo può relazionarsi al mondo del divino sottintendono essenzialmente due tipi di rapporto con la 'provvidenza': o personale, in cui il singolo uomo si sente individualmente seguito da una divinità, oppure impersonale, in cui la provvidenza opera guardando al bene del cosmo intero. Nel secolo in questione l'approccio personale sembra prevalere nettamente su quello impersonale, poiché più in sintonia con le esigenze degli uomini di questo tempo: infatti, all'interno degli ormai sterminati confini dell'impero, l'individuo si sente abbandonato a se stesso, destabilizzato. La grande maggioranza dei cittadini romani non vive nell'Urbe, non gioca un ruolo attivo e diretto all'interno della capitale dell'impero; essa perciò, trova nelle piccole società religiose e nelle sette misteriche una forma di reintegrazione che le autorità istituzionali, ormai in declino, non sono più in grado di offrire. Va poi ricordato che tra I sec. a.C. e II sec. d.C. ci sono grandi sconvolgimenti politici e sociali che generano un senso di insicurezza e un'ansia di salvezza individuale (cfr. E. R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia*, trad. it., Firenze 1970). Tale situazione porta gli uomini di questo tempo a sentirsi profondamente smarriti, o meglio in balia degli eventi (diversamente dall'età classica dove la *πόλις* rimane un punto di riferimento e diversamente dall'età ellenistica in cui l'individuo sente di poter contare solo su se stesso- atarassia, apatia). In particolare l'uomo tardo-antico sembra avvertire l'impossibilità di salvarsi e di raggiungere la felicità basandosi soltanto sulle proprie forze e sente la necessità di guardare ad un divino trascendente (che il materialismo delle scuole ellenistiche aveva ormai dimenticato). Le modalità attraverso le quali gli uomini di quest'epoca si rivolgono a tale divino trascendente (nel tentativo di eludere la catena degli eventi) lasciano spazio a reazioni di tipo differente: da una parte c'è chi si serve del ricorso alla magia, all'astrologia e alle religioni misteriche; dall'altra parte abbiamo le risposte elaborate dalle diverse scuole filosofiche, nonché le nuove prospettive aperte dall'avvento del cristianesimo. Come ho già avuto modo di sottolineare sia medioplatonismo che neostoicismo tentano di far fronte alle esigenze degli uomini del loro tempo. Tuttavia, per chiarire quanto detto finora, mi trovo opportuno fare riferimento ad alcuni autori che sono vissuti in questi secoli e che possono fornirci un esempio concreto di che cosa significhi sentire l'esigenza di avere un rapporto personale con la divinità. Il caso più emblematico è rappresentato dalla figura di Elio Aristide, un retore molto affermato, nato intorno al 117 d. C. da una famiglia di agiati latifondisti che vive in una zona interna della Misia e che gode della cittadinanza romana. Nei suoi *Discorsi Sacri* (una sorta di "diario onirico") Elio Aristide ci offre il resoconto di tutti i sogni a lui inviati dal dio Asclepio. Il personaggio di Aristide è molto significativo per la nostra trattazione in quanto è l'espressione forse più estrema del bisogno, proprio del singolo individuo, di trovare dei punti di riferimento in una sorta di 'religione personale': nel caso del nostro sofista tale 'religione personale' si esplica in un legame, ai limiti del fanatismo, con il dio Asclepio. Nello specifico questo rapporto privilegiato che Aristide sente di

afferma – come esposto nel primo capitolo della presente dissertazione – che “l’elemento fondamentale comune a giudei e greci d’età ellenistica, è la scoperta della dimensione religiosa dell’individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile, in chiave esclusivamente personale, dalla conversione”. Hengel, forse, insiste più sull’aspetto della conversione del singolo di fronte a Dio, ma il principio sotteso è lo stesso: il bisogno dei singoli individui di sentirsi personalmente seguiti dalla sfera del divino. Si tratta, insomma, della sensibilità religiosa propria dell’uomo tardo-antico e Filone risponde pienamente a queste caratteristiche.

- Quanto al male morale, invece, esso ha origine nell’anima razionale dell’uomo. Per questo motivo Filone si fa sostenitore della teoria della retribuzione. Di fronte alle note domande che sono sempre implicite nelle questioni di teodicea – ossia perché uno stesso destino di morte tocchi sia al giusto che all’empio, oppure perché i mali capitano agli uomini buoni – l’Alessandrino risponde che le valutazioni degli uomini si basano sulle apparenze (a differenza dell’opera della ‘provvidenza’); all’uomo buono, inoltre, le sofferenze o la mancanza di beni materiali non sembrano sventure, poiché il vero male è solo quello morale, cioè il vizio; le cose di questo mondo, poi, sono fugaci,

intrattenere con il dio è funzionale alla guarigione dello sfortunato sofista, la cui carriera è resa difficile da una serie di malanni fisici che gli impediscono di svolgere al massimo della forma le sue brillanti attività di oratore. Al fine quindi di alleviare le malattie che di volta in volta si presentano, Aristide si sottopone, per volere di Asclepio, ad una serie di ‘terapie’ piuttosto ‘teatrali’ che fanno emergere una personalità alquanto ipocondriaca ed eccentrica, ma alla stesura tempo molto creativa. Il dio oltre a curare il corpo, ne solleva anche l’anima, offrendogli tutto il suo sostegno come un padre amorevole con il figlio prediletto. Infatti il dio, cui Aristide si rivolge con la formula “dispensatore del fato in quanto assegna a ciascun uomo il proprio destino”⁴⁰, lo tiene in vita elargendogli giorni su giorni, ovvero alleviando i dolori che nelle varie circostanze lo affliggono, e talvolta prendendo la vita di altri al posto della sua. Tuttavia non lo guarisce mai completamente. Infatti una totale guarigione significherebbe anche la fine del suo rapporto privilegiato con Asclepio che è quello di cui Aristide ha più bisogno in assoluto. Il legame di Aristide con Asclepio rappresenta un rapporto personale per eccellenza con il dio, perché è tramite esso che si definisce l’identità stessa del suo adepto. Senza Asclepio viene meno la malattia, la cura, l’unicità del personaggio, nonché la sua ispirazione retorica e letteraria: senza Asclepio, viene meno Elio Aristide.

Il personaggio, quindi, si dimostra essere perfettamente in linea con il gusto della sua epoca: ogni atto eclatante compiuto da Aristide nasconde, infatti, il tentativo di superare quella paura dell’anonimato di chi si sente ormai ai margini dell’impero, lontano da Roma e dalla fama.

È possibile riportare, in sintesi, anche una serie di altri esempi volti a supportare ulteriormente la tesi sopra esposta. Un primo esempio è offerto dall’*Alessandro* di Luciano di Samosata, dove il protagonista, da cui prende il nome il dialogo, dimostra quanto fosse facile impiantare dal nulla un nuovo culto nella Roma del II sec. d.C., sfruttando la superstizione della gente, ormai pronta a dare adito agli oracoli più oscuri e confusi, purché il loro contenuto si presentasse in forma rassicurante; lo stesso dicasi per il secondo esempio, rappresentato dalla figura di Peregrino, altro personaggio di un dialogo luciano, il quale fa parte di quella nutrita schiera di *προφήται* che predicavano nelle piazze di tutto l’impero, annunciando verità religiose e praticando varie forme di purificazione. Alle loro esibizioni accorrevano folle di uomini appartenenti alle più diverse estrazioni sociali, ma accomunati dall’esigenza di immaginarsi la sfera del divino pronta a soccorrere chiunque ne avesse bisogno. Tutto questo per dire che quella che ci restituisce Luciano non è semplicemente un’acuta critica delle false credenze diffuse nella società a lui contemporanea, ma anche una testimonianza delle esigenze “spirituali” degli uomini del suo tempo.

quindi conviene adoperarsi per conservare l'unico vero bene, la virtù. Certi mali, infine, vanno considerati nel loro scopo e valore correttivo-educativo.⁴¹

c) approfondisce il tema del fatalismo astrale:⁴² avversato da Filone perché andrebbe a mettere in discussione sia la 'provvidenza' divina, sia la libertà morale dell'uomo. Si tratta di un tema che, come abbiamo ricordato, aveva coinvolto anche Panezio, il quale si era dimostrato diffidente verso l'astrologia e la divinazione. L'argomentazione dell'Alessandrino contro il fatalismo astrale ha come obiettivo polemico dichiarato l'astrologia genetliaca – la quale predice l'intero destino di un uomo in base allo stato del cielo al momento della nascita - e la credenza nell'influsso astrale sulla vita e sulle azioni dell'uomo. Questo tipo di credenza, infatti, inficia fortemente la sfera della libertà umana con delle conseguenze affatto trascurabili: se è vero che il destino dell'uomo è determinato dagli influssi astrali, allora non è più possibile attribuire alcuna forma di responsabilità morale all'uomo e quindi le azioni malvagie trovano una forma di giustificazione indipendente dalle scelte dell'uomo: in questo modo, però, non è più pensabile nessuna forma di ordine sociale poiché la giustizia e la legge vengono privati di ogni fondamento.⁴³ Filone, inoltre – continuando nella sua critica all'astrologia genetliaca - osserva che anche se ci sono delle differenze di nascita tra i Giudei, essi vivono tutti seguendo le medesime norme, quale ad esempio la circoncisione; medesimi esempi vengono riportati facendo riferimento agli Sciti e agli Egiziani. Date queste considerazioni ne consegue che usanze e cultura d'appartenenza condizionano maggiormente l'individuo rispetto al giorno della nascita. Sulla scia di questo argomento l'Alessandrino fa notare come intere collettività, formate di individui differenti, subiscono il medesimo destino (per esempio nel caso delle morti collettive a causa di una battaglia o di un'epidemia).⁴⁴ Infine Filone ricorda come sia impossibile determinare con esattezza il momento del concepimento, il quale risulta di fondamentale importanza per l'astrologia genetliaca, poiché il momento della fecondazione è incerto.⁴⁵

⁴¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Prov.* I 59-66 e II 3-44.

⁴² Cfr. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam 1973, pp. 84-85; B. MOTTA, *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, Pisa-Roma 2008, pp. 25-26.

⁴³ Cfr. PHIL. ALEX. *Prov.* I 77-83.

⁴⁴ Cfr. *ivi* I 84-86.

⁴⁵ Cfr. *ivi* I 87.

Il discorso filoniano, dunque, si conclude con il rifiuto dell'astrologia poiché essa implicherebbe che le azioni dell'uomo sono determinate dagli astri. Da questo punto di vista, l'interesse dell'Alessandrino è tutto volto a salvaguardare la responsabilità morale dell'uomo. Gli astri, tuttavia, possono avere una qualche funzione nella vita umana nel momento in cui fungono da intermediari tra Dio e gli uomini (Filone riporta l'esempio del terrore e della paura che gli astri incutono sull'uomo): essi, in questo caso, diventano strumenti attraverso i quali si esplica la 'provvidenza' divina cui sono sottomessi come tutte le cose create.⁴⁶

Dovrebbe risultare evidente, dalla breve analisi condotta finora, che le opere dell'Alessandrino sopra citate rappresentano un importante documento relativo alla filosofia del suo tempo, da cui egli ha sicuramente tratto numerose suggestioni. Entrambi i testi sono di notevole interesse e soprattutto il *De providentia* – che si presenta sotto forma di dialogo tra il Nostro e un certo Alessandro – offre degli importanti spunti di riflessione per chiarire ulteriormente la posizione di Filone in merito alla questione della 'provvidenza'; a mio avviso, la prospettiva complessiva che emerge dal *De providentia* è assolutamente compatibile con le altre opere della produzione filoniana. Tuttavia, la difficoltà nel comprendere la precisa natura di questi scritti (che potrebbero essere un resoconto di dottrine filosofiche circolanti ad Alessandria o degli esercizi di scuola giovanili) e la complessa vicenda legata alla loro trasmissione manoscritta, mi porta piuttosto a ritenere necessario l'esame di opere quali quelle del *Commentario allegorico alla Bibbia*. Credo, infatti, che questi testi siano il luogo privilegiato per comprendere le posizioni teologiche più precipue di Filone il quale fa coincidere la sua allegoresi al testo biblico con il metodo dell'indagine filosofica. Già dall'analisi del *De providentia*, sono comunque emersi i nuclei concettuali che più interessano all'Alessandrino in merito al governo di Dio sul cosmo: si tratta, per Filone, di conciliare 'provvidenza' divina, origine del male e responsabilità morale dell'uomo, ossia i tre punti cardine che hanno finora guidato la presente ricerca.

⁴⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Prov.* I 88. Non solo gli astri sono soggetti alla 'provvidenza' divina, ma anche i fenomeni della profezia e della divinazione – essendo modalità e segni della rivelazione di Dio – sono espressione del volere divino. Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Modalità e segni di rivelazione nel De vita Mosis* in *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Rimini 2004, pp. 33-74.

3.3 LA NOZIONE DI ‘PROVVIDENZA’ NELL’OPERA ESEGETICA DI FILONE DI ALESSANDRIA

Il percorso che abbiamo svolto finora ha fatto emergere come in età ellenistica le questioni relative a ‘provvidenza’, fato e responsabilità morale dell’uomo fossero oggetto di un ampio dibattito che coinvolgeva sia gli ambienti filosofici pagani che il mondo teologico giudaico. Filone è un protagonista estremamente significativo di questo dibattito poiché egli rappresenta uno dei primi tentativi di sintesi coerente e consapevole tra elementi provenienti dalle filosofie greche ed elementi propri della sua cultura d’appartenenza, ossia il giudaismo.

In Filone, dunque, la riflessione intorno alla nozione di πρόνοια non ha un’unica fonte, ma sorge dalla tensione tra principi biblici e idee filosofiche. Più nello specifico, riprendendo le parole di P. Frick, è possibile dire che per l’Alessandrino

intrinseco al messaggio biblico è il governo finalistico del mondo da parte di Yahweh. La questione è per lui come questa prospettiva biblica possa essere portata ad una sintesi con le istanze filosofiche contenute nell’idea stoica di provvidenza e con la ricezione di questa stessa idea nei circoli platonici e medio platonici.⁴⁷

Data la natura dell’opera filoniana, che si presenta nella forma di allegoresi al testo biblico, è impossibile aspettarsi di trovare una trattazione sistematica della dottrina della πρόνοια: è quindi necessario percorrere un lungo itinerario attraverso le opere del *Commentario allegorico alla Bibbia, gli scritti dedicati all’esposizione della legge mosaica e i testi di catechesi* per selezionare alcuni dei momenti più significativi della riflessione di Filone in merito al tema della ‘provvidenza’ divina. Iniziamo il nostro percorso cercando di delineare la dottrina filoniana della πρόνοια in ambito fisico e metafisico.

⁴⁷ FRICK, *Divine providence* cit., p. 15 (trad. it. mia).

3.3.1 *Da Dio al cosmo*

Prima di entrare nel merito della dottrina filoniana della ‘provvidenza’ è necessario fare alcune premesse sulla sua concezione di Dio: essa, infatti, rappresenta la sintesi di molteplici istanze filosofiche. David Runia propone un quadro molto preciso di tali ascendenze filosofiche:⁴⁸

- in Filone è presente sia l’idea Stoica di un Dio che pervade il cosmo, sia il tema dell’agire divino nel mondo connotato tramite i termini Λόγος e φύσις;
- è presente anche il concetto aristotelico di Dio come causa prima, immobile ma capace di muovere il cosmo;
- Dalla tradizione platonica viene recuperata l’idea di Dio come padre, artefice, creatore e custode provvidenziale del cosmo, nonché vero essere;
- Infine è riscontrabile il tema neopitagorico di Dio come l’Uno o la Monade.

Le influenze derivanti dalla tradizione platonica e neopitagorica sono quelle che caratterizzano in modo più significativo la nozione filoniana di Dio, perché permettono all’Alessandrino di sottolineare uno degli aspetti della divinità che a lui più interessa salvaguardare, ossia la trascendenza.⁴⁹ La nozione platonica-neopitagorica di un principio primo sopranoetico al di sotto del quale vi è una coppia di opposti - ossia la Monade e la Diade – diventa, nella prospettiva filoniana, il Dio trascendente al di sotto del quale si trovano in scala gerarchica il Λόγος (Monade) e le due principali potenze (δυνάμεις) che da esso dipendono (Diade). Dal punto di vista scritturistico, invece, il passo che più volte Filone cita a sostegno della trascendenza divina è *Esodo* 3, 14, (“Io sono Colui che è”): nella sua esegesi l’Alessandrino spiega che il senso di tale risposta data da Dio a Mosè è “la mia natura è di essere, non di essere nominato”.⁵⁰ Dio, quindi, è il migliore di tutti gli esseri, l’incomparabile causa di tutte le cose: è il genere supremo e non esiste nulla che possa essere a lui comparato.⁵¹ Per questo motivo agli

⁴⁸ Cfr. D. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, pp. 434-435.

⁴⁹ Le possibili fonti della riflessione filoniana intorno alla nozione di trascendenza divina sono generalmente individuate nelle idee teologiche dello Pseudo-Archita e soprattutto di Eudoro di Alessandria. Cfr. J. DILLON, *The Golden Chain*, Hampshire 1990; D. WINSTON, *Philo's Conception of the Divine Nature*, in A.A.V.V., *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman, New York 1992, pp. 21-42; J. MANSFELD, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in A.A.V.V., *Knowledge of God in the Greco-Roman World*, edited by R. van der Broek et al., Leiden 1988, pp. 92-117; J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, “Symbolae Osloenses” 48 (1973), pp. 77-86.

⁵⁰ PHIL. ALEX. *Mutat.* 11 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, p. 1549). Tutte le traduzioni delle opere del commentario allegorico al testo biblico sono tratte da FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2005).

⁵¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Fug.* 14; *LA* II 1-3 e II 86; *Sacrif.* 92.

uomini non è dato conoscere la sua essenza ma soltanto la sua esistenza: “Dio non è come un uomo, ma neppure come il cielo, né come il mondo: queste, infatti, sono forme fatte in un certo modo, e vengono a presentarsi alla nostra sensibilità, mentre Dio non è certo afferrabile neppure dall’intelletto, se non per quanto riguarda il suo effettivo esistere. È la sua esistenza, infatti che noi comprendiamo, ma, al di fuori dell’esistenza, nient’altro”.⁵² L’essenza divina, nella sua assoluta trascendenza, rimane inconoscibile e ineffabile per l’uomo a causa dell’incommensurabilità tra oggetto della conoscenza e soggetto conoscente.⁵³ Data per certa, negli scritti filoniani, l’impossibilità di conoscere l’essenza divina, all’uomo resta comunque la possibilità di scorgere l’esistenza di Dio attraverso la mediazione delle sue potenze. La stessa nozione di ‘provvidenza’ divina, dunque, dovrà essere dedotta dall’attività delle potenze divine nel cosmo. In particolare Filone si serve di tre argomenti volti a collegare la nozione di ‘provvidenza’ divina con la trascendenza di Dio:

- 1) Secondo Filone, Dio è, aristotelicamente, la causa prima del cosmo. Dato che il creato si rivela essere una struttura ordinata e perfetta ne segue che la sua causa deve averne continuamente cura. Dio, quindi, porta l’universo all’esistenza e ne mantiene la struttura ordinata attraverso la sua attività provvidenziale.⁵⁴ In questo argomento cosmologico c’è un richiamo esplicito all’idea di un universo teleologicamente ordinato su cui si basa la seconda prova che Filone adduce per ascrivere a Dio la nozione di ‘provvidenza’.
- 2) La classica prova teleologica secondo la quale, poiché viviamo in un universo perfetto e ordinato, è impossibile pensare che esso sia frutto del caso, ma ciò presuppone l’esistenza di un artefice divino: “se qualcuno facesse ingresso in questo cosmo, che è come una grandissima casa o città, e guardasse il cielo che avvolge tutt’intorno e che contiene al suo interno ogni essere – i pianeti e le stelle fisse coi loro movimenti identici e costanti, ritmici ed armonici e utili a tutte le realtà; la terra in posizione centrale, con le masse di aria e di acqua disposte ai suoi limiti; e, ancora, i viventi mortali e immortali e le piante e i frutti nelle loro varietà – allora certamente ne concluderebbe che tutte queste cose sono state istituite non senza un arte perfetta, e pure che esisteva ed esiste un artefice di questo universo: cioè Dio”.⁵⁵

⁵² PHIL. ALEX. *Deus* 62 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 699); cfr. anche PHIL. ALEX. *Somm.* I 230-231.

⁵³ Cfr. PHIL. ALEX. *Poster.* 166-169.

⁵⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Virt.* 216.

⁵⁵ PHIL. ALEX. *LA* III 99 (trad. it. di R. Radice, pp. 229-231).

3) L'ultimo argomento elaborato da Filone procede analogicamente. Dato che l'essenza divina è ineffabile e inconoscibile, se ne può discutere solo tramite immagini. Tali immagini ne chiariscono la natura, senza avere la pretesa di definirne positivamente gli attributi. Il Dio provvidente di Filone è dunque descritto dall'Alessandrino come un padre. Al centro dell'immagine impiegata da Filone vi è questa analogia: così come la paternità richiede per natura la cura dei figli, allo stesso modo il Creatore deve prendersi cura del creato, ossia del cosmo. Riporto di seguito il testo filoniano tratto dal *De opificio mundi*: “i sostenitori della teoria che questo mondo è ingenerato non si accorgono di eliminare alla radice l'elemento più utile e indispensabile ad alimentare la pietà, ossia la provvidenza. La ragione infatti ci induce a credere che il Padre e Creatore si prenda cura di ciò che ha portato a nascita. [...] Ora, è certamente una tesi insostenibile e nociva quella che – come si trattasse di una città – postula per questo mondo una condizione di anarchia, per cui esso non avrebbe né un protettore né un arbitro, né un giudice al quale fosse affidato il compito di governare e dirigere tutto.”⁵⁶

Nei tre casi sopra menzionati la nozione di ‘provvidenza’ è dedotta a partire non tanto dall'essenza divina, quanto dagli effetti dell'agire divino. L'essenza divina viene salvaguardata nella sua trascendenza. Tale trascendenza non implica, tuttavia, che Dio sia assolutamente staccato dalla sua creazione. Essendo l'essere supremo trascendente, Dio non può relazionarsi direttamente al mondo, ma è presente in esso in modo immanente attraverso il suo Λόγος e le sue δυνάμεις: “si dice che Egli, pur essendo sempre il medesimo, è vicinissimo e insieme lontano, da una parte toccandoci con quelle Potenze creatrici e punitrici che si trovano vicino a ciascuno di noi, dall'altra tenendo la creatura a grande distanza dalla Sua natura e dalla sua essenza, cosicché non è possibile attingerLo neppure con le pure e incorporee applicazioni del ragionamento”.⁵⁷ C'è però da chiedersi come mai Dio – trascendente, completamente auto-sufficiente e senza alcun bisogno – abbia voluto creare il mondo e mantenerlo in vita tramite la sua azione provvidenziale. Filone non ha dubbi e ne indica il motivo nella bontà divina. Ora, l'idea che Dio sia buono e che agisca in modo immanente nel mondo è un dato che Filone ritrova anche nelle Scritture. Quello che invece non si trova nelle Scritture è il motivo dell'immanenza divina, che, come abbiamo visto,

⁵⁶ PHIL. ALEX. *Opif.* 9-11 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, p. 15). Cfr. anche PHIL. ALEX. *Opif.* 171-172.

⁵⁷ PHIL. ALEX. *Poster.* 20 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 565).

l'Alessandrino ritiene essere la bontà di Dio. Questo tipo di idea deriva a Filone direttamente dal *Timeo* di Platone, in cui il demiurgo è descritto come 'buono' e 'padre e creatore dell'universo'. È Filone stesso a rivelarci la sua fonte: "se si volesse scrutare a fondo la causa per la quale tutto questo universo è stato creato, mi pare che coglierebbe nel segno chi dicesse quel che ha detto un filosofo antico: che il Padre e Creatore del mondo è buono".⁵⁸ Filone, però, supera la lezione del *Timeo*, in cui l'idea della bontà divina è intesa come una perfezione metafisica; ad essa aggiunge la nozione di 'grazia biblica' intesa come il modo in cui Dio manifesta concretamente – perché lo vuole -⁵⁹ la sua amorevole cura per il mondo.⁶⁰ Entrambe le caratteristiche divine coabitano, secondo Filone, presso Dio: la bontà platonica è simbolo della perfezione metafisica del divino, mentre la grazia è l'immagine del modo in cui Dio manifesta la propria bontà in azioni concrete.⁶¹

Dopo aver spiegato perché Dio ha creato il mondo, è ora necessario delineare in che modo Dio si è avvalso della mediazione del Λόγος e delle sue potenze. Prima, però, è necessario spendere qualche parola sul rapporto Dio-Λόγος facendo riferimento ad un passo tratto da *Quis rerum divinarum heres sit*:

τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ
λόγῳ δωρεὰν ἔδωκεν ἐξαίρετον ὁ
τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα
μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον
διακρίνη τοῦ πεποιηκότος. ὁ δ'
αὐτὸς ἰκέτης μὲν ἐστὶ τοῦ θνητοῦ
κηραίνοντος αἰεὶ πρὸς τὸ
ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ
ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.
ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ
σεμνυόμενος αὐτὴν ἐκδιηγείται
φάσκων· κἀγὼ εἰστήκειν ἀνὰ μέσον
κυρίου καὶ ὑμῶν (Deut. 5, 5), οὔτε
ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε
γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν
ἄκρων, ἀμφοτέροις ὀμηρέων,

Il Padre Creatore di tutta la realtà concesse all'Arcangelo, al Logos sopra ogni altra cosa venerabile, il dono straordinario di separare, ponendosi in mezzo, il creato dal Creatore. Egli è colui che intercede in nome del mortale perennemente infelice, al cospetto dell'Incorruttibile, e, nello stesso tempo, è l'ambasciatore del comandante presso i suoi sudditi. Egli esulta per questo dono, e magnificandolo dice: ed io rimasi in mezzo fra il Signore e voi, io che non sono né ingenerato come Dio, né generato come voi, ma che sto in mezzo a questi due estremi, e sono garante presso tutti e due: agli occhi di

⁵⁸ PHIL. ALEX. *Opif.* 21 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, p. 19); cfr. PLAT. *Tim.* 29d-30c. Va ricordato che la fonte di Filone in merito al tema della creazione come atto di bontà divina non è solo platonica: "se uno domandasse qual è il motive della creazione del mondo, io, che l'ho appreso da Mosè, risponderò che è la bontà dell'Essere" (PHIL. ALEX. *Deus*, trad. it. di C. Mazzarelli, p. 711); cfr. anche PHIL. ALEX. *Mutat.* 46.

⁵⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Plant.* 87.

⁶⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 183. Cfr. RUNIA, *Philo and the Timaeus* cit., p. 441.

⁶¹ Cfr. FRICK, *Divine providence* cit., pp. 79-87.

παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνιάσαι ποτὲ καὶ ἀποστήναι τὸ γεγονός ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἐλόμενον, παρὰ δὲ τῷ φύντι πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἴλεω θεὸν περιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον.

Chi lo genera, garantendo che il creato non sarà mai del tutto ribelle e non si allontanerà scegliendo il disordine al posto dell'ordine; agli occhi di chi è stato generato, garantendo la rassicurante speranza che il Dio benefico non distoglierà mai gli occhi dalla sua propria opera.⁶²

Da questa citazione si comprende come il ruolo del Λόγος sia quello di mediare lo iato tra Creatore e creatura.⁶³ Ma la sua funzione di mediatore si esplica tramite le potenze divine. I più importanti studiosi del pensiero filoniano sono concordi nel distinguere due aspetti del Λόγος: ad un livello più alto il Λόγος coincide con la mente noetica di Dio, mentre ad un livello più basso esso costituisce l'aspetto immanente di tale mente noetica, che si manifesta nell'attività delle potenze divine tramite le quali il Λόγος crea il cosmo e ne mantiene l'ordine.⁶⁴ Il Λόγος, dunque, esegue l'attività divina tramite le sue due potenze dette 'Bontà' e 'Sovranità':

ἔλεγε δὲ μοι κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν, καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσία δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν, τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον, λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν·

Esso mi diceva che in Dio, che è in realtà unico, due sono le supreme e prime Potenze, Bontà e Sovranità, e che con la Bontà Egli ha creato tutte le cose, mentre con la Sovranità governa il creato; infine che in mezzo a queste due ce n'è una terza, che le unifica: il Logos, ed è mediante il Logos che Dio è sovrano e buono.⁶⁵

Queste due potenze sono indicative della natura divina in quanto rivelano gli effetti della bontà di Dio: e come la trascendente bontà divina può essere percepita in modo immanente in termini di effetti di tale bontà attraverso le potenze, così similmente deve essere percepita la natura provvidenziale di Dio. In un passo tratto dal *De fuga et inventione*, Filone ci offre un altro quadro della sua dottrina del Λόγος e delle potenze:

⁶² PHIL. ALEX. *Her.* 205-206 (trad. it. di R. Radice, pp. 1285-1287); Cfr. anche *Fug.* 97 e *QE* II 68.

⁶³ Più precisante, come emerge dall'approfondita ricerca di C. Termini, "Nel *De Chrubim* il logos interviene come principio di sincronia delle potenze e di misura nella loro applicazione e manifestazione" (cfr. C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Roma 2000, p. 116).

⁶⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Mutat.* 27-28.

⁶⁵ PHIL. ALEX. *Cher.* 27 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 331).

μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ἐχρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον. αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημοῦργησε· δευτέρα δ' ἡ βασιλική, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δ' ἡ ἰλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτεῖρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δ' ἡ *** νομοθετικῆς μοῖρα, δι' ἧς ἂ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει.

Forse la più antica, la più sicura, la più bella, quella che non è solo città, ma metropoli, è la parola di Dio, nella quale è di supremo giovamento trovare rifugio, prima che altrove. Le altre cinque, in un certo senso, sono le "Potenze" di Colui che formula la Parola. La prima è la Potenza creativa, in virtù della quale il Creatore ha creato il mondo con la sua Parola; la seconda è la Potenza regale, in virtù della quale il Creatore governa il creato; la terza è la Potenza benefica, per il cui tramite il Creatore esplica compassione e misericordia per la propria opera; la quarta è la Potenza legislativa, attraverso la quale Egli ordina quel che va fatto; la quinta è quella parte della potenza legislativa attraverso la quale vieta quel che non va fatto.⁶⁶

In questo passo tratto dal *De fuga et inventione*,⁶⁷ Filone interpreta allegoricamente le sei città di Num. 35,6 - città dove l'anima può trovare rifugio - come il Λόγος e le potenze. Tra queste sei città sembra delinarsi una gerarchia vera e propria. La metropoli più importante appare essere il Λόγος, mentre le altre cinque città (ossia le Potenze) hanno una connotazione periferica rispetto al Λόγος (tanto da essere definite ἀποικίαι). Questo tipo di schema potrebbe essere interpretato come 1+5, ma un'attenta lettura consente di individuare anche un'altra soluzione sintetizzabile nella formula 1+2+3; questo tipo di schema è avallato dall'utilizzo di preposizioni differenti per le prime due potenze (καθ' ἣν) e per le ultime tre (δι' ἧς): inoltre alle ultime tre potenze è riservato uno spazio molto minore. La situazione si complica ulteriormente se si

⁶⁶ PHIL. ALEX. *Fug.* 94-95 (trad. it di C. Kraus Reggiani, p. 1467). Il Λόγος filoniano si presenta come prima tra le potenze in quanto è figlio primogenito di Dio, più universale di tutti gli esseri creati, immagine invisibile di Dio e sua manifestazione. Egli è mediatore tra Dio e il cosmo in quanto è elemento di coesione e di unificazione del tutto: si estende dal centro alla periferia e tiene unite tutte le parti. Parallelamente il Λόγος è anche divisore poiché separa tutte le cose dell'universo, distinguendo tra creato e Creatore. Non è semplice nel discorso filoniano distinguere la specificità del Λόγος rispetto a Dio o rispetto alle potenze e quindi è difficile darne una definizione precisa e coerente: "per certi versi rinvia alla funzione del secondo dio di cui parla la tradizione medio platonica, per altri echeggia la distinzione stoica tra *logos* interno e *logos* proferito; per il suo ruolo di «compagno» di Dio, di strumento della creazione, di presenza precedente a ogni altra cosa ricorda la sapienza di *Proverbi* 8, 22ss" (F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia 2010, p. 69). Per quanto riguarda invece le potenze, esse non sono delle vere e proprie ipostasi separate e autonome, ma appaiono soprattutto come modalità dell'agire di Dio e del conoscere umano.

⁶⁷ Per una sintesi delle varie interpretazioni cui ha dato adito questo passo del *De fuga et inventione* cfr. C. TERMINI, *Le potenze* cit., p. 120.

prosegue nella lettura del *De fuga*, con riferimento ai paragrafi 96-99. Se infatti *a parte Dei* le varie scansioni gerarchiche presenti nell'opera dell'Alessandrino – diversificate anche in base alle necessità esegetiche – vanno poste su un piano orizzontale e interpretate come espressione della “ricchezza virtualmente infinita del potere divino”,⁶⁸ *a parte hominis* le scansioni gerarchie ammettono una lettura graduata che rispecchia le diverse potenzialità dell'uomo che in esse cerca rifugio.

Per completezza di discorso va sottolineato come in altri passi della sua produzione Filone proponga una lettura del rapporto Dio-potenze non mediata dalla presenza del Λόγος: è questo il caso di *Her.* 166 in cui si dice che “Dio, stando in mezzo, e al di sopra, tiene separate le due prime Potenze dell'Essere, quella benefattrice, che è chiamata Dio e in virtù della quale produce il mondo, e quella quella Punitrice che è detta Signore, ad opera della quale comanda e dispone il creato”.⁶⁹

Emerge con una certa chiarezza come la “geografia” filoniana muti in base al conteso esegetico di riferimento e soprattutto risulta evidente come ogni schema e ogni gerarchia trovino senso solo a partire da una prospettiva umana, mentre a livello teologico prevalga “una disposizione orizzontale che salvaguarda la trascendenza divina, riflettendo la dialettica tra *Deus absconditus e revelatus*”.⁷⁰

La domanda che ci dobbiamo porre è: dove si colloca, all'interno di questa mappa concettuale la nozione di πρόνοια? Secondo quanto emerge dagli scritti filoniani la ‘provvidenza’ deve essere intesa come una potenza assimilabile a quella benefica: entrambe le potenze, infatti, sono descritte nei termini di compassione e misericordia divine.⁷¹ Per essere più chiari possiamo dire che per Filone l'idea di un Dio compassionevole a motivo della sua natura misericordiosa equivale all'idea di un Dio che esercita la sua ‘provvidenza’ – ossia una delle sue virtù – tramite la Potenza benefica. Quindi la ‘provvidenza’ ha origine nella natura benefica di Dio (aspetto trascendente) e si manifesta nell'universo tramite il potere benefico (aspetto immanente). Da quanto detto finora risulta evidente come la nozione di ‘provvidenza’, soprattutto nel suo aspetto immanente, sia profondamente legata alla dottrina del Λόγος e delle sue potenze: in quanto tale, essa esplica una funzione importantissima in

⁶⁸ TERMINI, *Le potenze* cit., p. 235.

⁶⁹ PHIL. ALEX. *Her.* 166 (trad. it. di R. Radice p. 1275). Per un approfondimento su θεός e κύριος cfr.: A.M. MAZZANTI, *Theos e Kyrios. I "nomi" di Dio in Filone d'Alessandria. Questioni storico-comparative*, “Studi Storico Religiosi”, 5 (1981), pp. 15-30.

⁷⁰ TERMINI, *Le potenze* cit., p. 136.

⁷¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Spec.* I 308.

termini cosmologici poiché rappresenta lo strumento tramite il quale Dio si prende cura dell'universo dopo averlo creato.⁷²

Prima di concludere questo paragrafo, vorrei richiamare in termini più generali la dottrina filoniana della creazione perché essa costituisce la premessa necessaria per passare all'argomento del prossimo paragrafo, ossia l'antropologia propria dell'Alessandrino. Infatti, finora ci siamo concentrati sulla nozione di Λόγος quale intermediario tra due sfere, quella di Dio e quella del creato. L'esistenza di queste due sfere sottende una visione dualistica del cosmo il quale, da una parte sussiste sottoforma di una serie di archetipi (κόσμος νοητός); dall'altra sussiste come universo visibile (κόσμος αἰσθητός). Filone, nel *De opificio mundi*, spiega che Dio, volendo creare il mondo sensibile in modo adeguato, produce dapprima il mondo intelligibile, che ha la funzione di modello incorporeo secondo cui deve essere realizzato il mondo corporeo, così come fa l'architetto il quale, volendo costruire una grande città, costruisce dapprima il progetto di essa con la sua intelligenza e lo fissa nella sua anima, per poi tradurlo in realtà.⁷³ Il problema principale che qui si pone è dove situare questo mondo delle idee. In *De Opificio* 20 Filone sostiene che il mondo costituito dalle idee non poteva avere altro luogo se non nel Λόγος divino. E poco più oltre si legge: “si potrebbe dire che il cosmo intelligibile altro non è se non il Λόγος divino nell'atto di formare il mondo”.⁷⁴ Semplificando quella che risulta essere una delle dottrine più oscure presenti nell'opera dell'Alessandrino, possiamo dire che è tramite il suo Λόγος che Dio ha creato il mondo.⁷⁵ Questo ruolo del Λόγος significa innanzitutto che è lui che concepisce le idee archetipe. In questo senso esso rappresenta il pensiero di Dio, un pensiero volto verso il mondo. Ricapitolando possiamo asserire che il ‘modello assoluto’ è Dio; il Λόγος è già la ‘prima immagine’, un'immagine perfetta, che a sua volta funge da modello agli esseri che seguono. Dunque mentre il Λόγος è l'immagine perfetta di Dio e di tutte le altre cose, le idee sono immagini particolari e quindi, modelli particolari, delle singole cose.

Quanto alla genesi del cosmo, essa, per Filone, è avvenuta simultaneamente poiché Dio non aveva bisogno di tempo per esplicare la sua opera. Egli ha dato ordine in un istante

⁷² La teoria filoniana della creazione va intesa come transizione da una materia disordinata ad un ordine cosmico: essa, benché abbia un inizio, è indistruttibile proprio grazie all'attività provvidenziale del suo Creatore.

⁷³ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 15-20.

⁷⁴ *Ivi* 24 (trad. it. di C. K. Reggiani, p. 19).

⁷⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 6.

a tutto ciò che era immerso nel disordine.⁷⁶ In questo istante sono state stabilite leggi e regole che varranno anche in seguito senza ulteriori interventi. Con la creazione è stata, cioè, stabilita una gerarchia che permarrà poi senza che siano necessari modifiche o interventi a mutare un ordine perfetto.⁷⁷ Tale ordine impresso da Dio al mondo è stato stabilito fin dall'inizio ed è espressione della sua decisione: Egli dunque – pur potendo rovesciare le leggi da Lui stesso stabilite – si attiene ad esse poiché mirano al bene e alla conservazione provvidenziale dell'universo.

La necessità di riprendere alcune considerazioni relative alla cosmologia filoniana è dovuta al fatto che il parallelismo tra macrocosmo e microcosmo è un tema costante nel pensiero dell'Alessandrino; i due argomenti vanno dunque trattati in modo interrelato.

3.3.2 *Dal cosmo all'uomo*

Coerentemente con la sua cosmologia e metafisica, l'Alessandrino ritiene che in antropologia la creazione dell'uomo ad immagine preceda quella dell'uomo modellato con la terra. Dapprima Dio crea il modello ideale dell'uomo, l'eterno paradigma che in un certo senso coincide con il Λόγος. Successivamente plasma l'uomo concreto, al momento in cui crea il mondo fisico e la temporalità. Filone chiama il modello ideale di uomo, uomo ad immagine, mentre denomina la sua realizzazione empirica uomo plasmato. Vediamo ora i testi di riferimento:

Μετὰ δὲ ταῦτά φησιν ὅτι ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς (Gen. 2, 7). ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ

Mosè dice successivamente: “Dio plasmò l'uomo prendendo il fango dalla terra e gli alitò nella faccia il soffio della vita” <Gen. 2, 7>. Anche con questo egli mostra molto chiaramente che intercorre una differenza enorme tra l'uomo ora plasmato e quello generato prima ad immagine di Dio. L'uomo così

⁷⁶ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 67. All'interno del *De Opificio mundi*, commentando i sei giorni della creazione così come vengono raccontati in *Genesi*, Filone tenta di far emergere come l'agire di Dio non sia κατὰ χρόνον: il mondo fu creato in sei giorni non perché Dio avesse bisogno di una certa estensione di tempo (in quanto è logico pensare che Dio compia tutto simultaneamente), ma perché sono le cose stesse che vengono create a richiedere una successione ordinata (non si tratta di un inizio in senso temporale, ma di un ordine ontologico interno alla realtà). In particolare Filone specifica che il giorno uno deve essere considerato al di fuori della serie dei giorni: in esso infatti viene creata la luce, la quale è condizione di possibilità affinché ci siano gli altri giorni, ed inoltre in esso Dio crea il mondo intelligibile. Il passaggio dal giorno uno ai giorni successivi corrisponde quindi al passaggio dalla creazione del mondo ideale a quella del mondo sensibile.

⁷⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 60.

κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνήρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θήλυ, ἀφθαρτος φύσει. τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναι φησιν ἐκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου· γεγενῆσθαι γὰρ τὸ μὲν σῶμα χοῦν τοῦ τεχνίτου λαβόντος καὶ μορφὴν ἀνθρωπίνην ἐξ αὐτοῦ διαπλάσαντος, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γενητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων· ὁ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως ἐκείνης ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στείλαμενον ἐπ' ὠφελεία τοῦ γένους ἡμῶν, ἵν' εἰ καὶ θνητόν ἐστι κατὰ τὴν ὀρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζεται.

plasmato è sensibile, partecipe ormai di qualità, composto di corpo e anima, uomo o donna, soggetto a morte per sua natura. L'altro, fatto a immagine di Dio, è un'idea, un genere o un'impronta, è intelligibile, incorporeo, né maschio né femmina, immortale per natura. Dell'uomo sensibile ed individuale, Mosè dice che la sua costituzione è composta di sostanza terrestre e di soffio divino: il corpo è stato creato in quanto l'Artefice prese del fango e ne trasse, plasmandolo, una figura umana; l'anima, invece non deriva assolutamente da nulla di creato, ma dal Padre e Signore dell'universo. Infatti il soffio che egli infuse non era altro che lo spirito divino che è trasmigrato quaggiù distaccandosi da quella natura beata e felice, per il bene del genere che noi siamo, perché esso, se anche è mortale nella sua parte visibile, partecipi dell'immortalità almeno con quella invisibile.⁷⁸

Leggendo questo passo sembra lecito poter dedurre che l'uomo risulta concepito a due dimensioni, corpo e intelligenza, mortale l'uno, divina l'altra.

Una diversa interpretazione del versetto di *Genesi 2, 7*, invece, si trova nel libro I delle *Legum allegoriae*. Qui la parola uomo è interpretata come simbolo dell'intelletto; e l'intelletto, che riceve lo spirito da Dio, è detto terrestre. Di questo intelletto terrestre, che non è quello fatto a immagine di Dio, Filone dice che è mortale. Ma andiamo a vedere il passo:

Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ

Dio plasmò l'uomo prendendo del fango dalla terra e soffiò sul suo volto un soffio di vita e l'uomo divenne un'anima vivente" <Gen. 2,7>. Ci sono due generi di uomo: l'uno è l'uomo

⁷⁸ Ivi 134-135 (trad. it di C. K. Reggiani, pp. 67-68).

ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν (Gen. 2, 7). διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὑλῆς, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησὶν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου. ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὔπω δ' εἰσκεκριμένον. ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς· τότε γὰρ γίνεται, οὐκέτι πλάττεται, εἰς ψυχὴν, οὐκ ἀργὸν καὶ ἀδιατύπων, ἀλλ' εἰς νοεράν καὶ ζῶσαν ὄντως·

celeste e l'altro è l'uomo terrestre. Quello celeste, in quanto è generato a immagine di Dio <Gen. 1,26 s.>, non partecipa alla sostanza corruttibile e, in generale, "terrestre". L'uomo terrestre, invece, è costituito di materia qualsiasi che la sacra scrittura chiama "fango". Per questo motivo non si dice che l'uomo celeste è stato "plasmato", ma creato "a immagine" di Dio. L'uomo terrestre è un impasto prodotto dall'Artefice, e non una sua generazione. Orbene bisogna pensare che l'uomo plasmato di terra è l'intelletto destinato al corpo, ma non quello che vi è effettivamente introdotto. Questo intelletto è in realtà terrestre e corruttibile se Dio non soffia in esso una potenza di vita vera. In tale momento l'intelletto diviene anima (ma allora non è più plasmato), non un anima passiva e informe, ma intelligibile e veramente vivente.⁷⁹

Dunque, l'intelletto, di per sé, senza il soffio della potenza divina è corruttibile. Questa diversa concezione mette in luce come nell'antropologia filoniana interagiscano non due, bensì tre elementi, di cui l'ultimo è sicuramente il più importante e significativo: 1) il corpo, σῶμα 2) l'anima- intelletto, ψυχὴ-νοῦς 3) lo spirito proveniente da Dio, πνεῦμα.

Secondo lo studioso Antonio Maddalena,⁸⁰ il quale si è molto impegnato nella sua monografia su Filone a chiarire i rapporti tra intelletto e spirito, Filone non sembra essere mai ben certo sulla natura dell'anima e dello spirito, o non mai pago della formulazione del suo pensiero. In particolare Maddalena considera una serie di luoghi dell'opera filoniana e tenta di far emergere come, al di là di alcune incertezze, il pensiero dell'Alessandrino mantenga alcuni punti fermi. Innanzi tutto lo studioso analizza alcuni passi in cui Filone sostiene che l'anima ha due sensi: l'anima nella sua

⁷⁹ PHIL. ALEX. LA I 31-32 (trad. it. di R. Radice, p. 127).

⁸⁰ Cfr. A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Torino 1970.

interezza (di cui è sostanza il sangue), e la parte direttiva che è anima dell'anima (di cui è sostanza lo spirito divino).⁸¹ Maddalena spiega che la parte direttiva, essendo parte dell'anima intera, è insieme sangue corporeo e spirito incorporeo. L'intelletto, dunque, è duplice: esso ha una materia purissima e ha ricevuto, nel momento in cui fu formato, un'impronta divina, la quale sembra perdurare finché perdura l'intelletto.

Fatte queste osservazioni, va però notato come l'impronta che Dio ha impresso nell'intelletto umano non sia garanzia di eternità per la parte egemonica dell'uomo.

La questione è di fondamentale importanza perché ci porta a parlare di un aspetto che finora abbiamo tralasciato, ossia l'escatologia filoniana. Infatti, se lo spirito divino è sostanza dell'anima sembrerebbe lecito poter dedurre che tutte le anime siano destinate all'immortalità. In realtà la posizione di Filone appare differente: l'immortalità non appartiene alle anime per loro natura; essa è un dono di Dio. Ne consegue che solo le anime degli uomini retti avranno accesso all'immortalità (come premio per la loro condotta), mentre le anime dei malvagi non cesseranno mai di essere mortali, e quindi saranno destinate alla dissoluzione. Ferma dunque sembra essere la certezza di Filone che non solo l'uomo non è assunto nell'unità di Dio perché dotato di ragione, ma è destinato a morire tutto intero, nel corpo e nell'anima, se non gli è rinnovato infinite volte l'aiuto di Dio. Alla luce di quanto appena detto risulta evidente il ruolo determinante assunto dalla dimensione dello spirito nell'antropologia filoniana.

Infatti, tutta la filosofia di Filone può essere considerata un vero e proprio "itinerario a Dio". In questo itinerario tre sono le tappe fondamentali, o meglio, usando il linguaggio di Filone, tre sono le migrazioni che l'anima deve compiere per elevarsi dal sensibile all'intelligibile, diventando così erede delle cose divine:⁸²

1) La prima migrazione che l'uomo deve compiere è quella dalla terra dei Caldei.

La scienza dei Caldei, spiega Filone, "insegnava a credere che il mondo non è opera di Dio, ma Dio stesso, e che il bene e il male per tutti gli enti sono da mettere in conto al moto e alle rivoluzioni regolari dei corpi celesti"⁸³. Ora, sebbene Filone consideri la contemplazione del cosmo una forma di sapienza, qualora venga mantenuta entro certi limiti, egli ne denuncia i pericoli. Dunque, l'uomo deve abbandonare la mentalità caldaica, e in particolare la pretesa di scoprire i segreti del cosmo e delle sue leggi che

⁸¹ Cfr. PHIL. ALEX. Her. 55.

⁸² Itinerario che trova nella figura di Abramo il suo rappresentante più significativo.

⁸³ PHIL. ALEX. Her. 97 (trad. it. di R. Radice, p. 1257).

superano le capacità conoscitive umane, ed occuparsi, invece di studiare se stesso, la propria natura.

2) La seconda tappa consiste appunto nella conoscenza di se medesimi, e Filone ricava la dottrina di questa particolare migrazione dal commento di Gen. 21, 1: “E il Signore disse ad Abramo: vattene dalla tua terra (simbolo del corpo) e dalla tua parentela (simbolo della sensazione) e dalla casa di tuo padre (simbolo della parola proferita), verso la terra che io ti mostrerò”⁸⁴. Allontanarsi e distaccarsi da queste tre realtà, ovviamente non significa una separazione secondo la sostanza, ma significa assumere una mentalità da straniero nei loro confronti, cioè non lasciarsi catturare da alcuna di siffatte realtà e porsi al di sopra di esse. È il tempo dell’ascesi, in cui l’uomo conosce se stesso.

3) La terza tappa consiste rendersi conto che la stessa anima deve essere trascesa. Questa uscita da sé coincide con una unione mistica ed estatica con Dio, unione che è possibile solo quando l’anima si è completamente vuotata, anche dei ragionamenti del νοῦς. La vita felice consiste nel trascendimento dell’umano nel divino, ovvero nel vivere con tutte le proprie forze per Dio piuttosto che per se stessi. L’erede delle cose divine, infatti, è colui che annulla la propria umanità in Dio.⁸⁵

Possiamo concludere il nostro itinerario all’interno dell’antropologia filoniana rilevando come il corpo non sembri avere un peso rilevante e lo stesso si possa dire dell’anima, persino della sua parte più nobile, quella che reca l’impronta di Dio. L’antinomia anima-corpo non è poi così stringente dato che i due poli vengono annullati nella positività divina: l’unica opposizione totale in Filone è quella che esiste tra il Dio trascendente e il creato.

3.3.3 *Cosmologia e antropologia rilette attraverso la nozione di πρόνοια*

Dopo aver delineato l’impianto cosmologico e antropologico del pensiero di Filone è ora necessario considerare le modalità di interazione di tali due ambiti tramite la chiave di lettura offerta dalla nozione di ‘provvidenza’. Il parallelismo tra κόσμος e ἄνθρωπος è un tema costante nel pensiero dell’Alessandrino. Come abbiamo avuto modo di

⁸⁴ PHIL. ALEX. *Migr.* 1 (trad. it. di R. Radice, p. 1129).

⁸⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Her.* 30 (trad. it di R. Radice, p. 1241): “Abramo disse: ora mi sono accinto a parlare con il mio Signore, io che sono terra e polvere” <Gen. 18, 23 e 27>, giacché il momento giusto per la creatura per incontrare il suo Creatore viene quando essa ha riconosciuto la propria nullità”.

vedere, l'universo nella sua totalità costituisce il cosmo di cui il Λόγος è il gran sacerdote. Dal suo canto l'uomo forma il microcosmo, la cui struttura è parallela a quella dell'universo e di cui il νοῦς è il capo. Sia il cosmo che l'uomo sono immagini del Λόγος e costituiscono due parti della creazione che – seppur distinte – presentano una struttura analoga e sono in rapporto di reciproca dipendenza; per entrambi, cosmo e uomo, Filone fa agire il modello strutturale “che si fonda sulla chiara distinzione ontologica fra realtà intelligibile e realtà sensibile, legate l'una all'altra da un rapporto di tipo paradigmatico-mimetico”.⁸⁶ L'Alessandrino, come abbiamo già detto, vede nel doppio racconto creazionistico di *Genesi* il fondamento e la giustificazione della propria antropologia dualistica: più precisamente in *Gen.* 1,26 si ritroverebbe il racconto della formazione del modello umano ideale, mentre in *Gen.* 2,7 sarebbe narrata la generazione dell'individuo sensibile. Tale individuo sensibile è l'uomo terrestre, plasmato non da Dio ma dall'artigiano divino, ossia una delle potenze di cui il Creatore si serve quando non può intervenire direttamente poiché si opera sulla materia (la quale è ontologicamente e moralmente negativa). Dio interviene solo nella creazione della parte virtuosa dell'uomo – ossia il νοῦς, la parte egemonica dell'anima – mentre demanda alle potenze inferiori il compito di forgiare la parte irrazionale dell'anima unita al corpo corruttibile: “il Padre dell'universo parla con le proprie Potenze, cui demanda il compito di plasmare la parte mortale della nostra anima prendendo a modello l'arte Sua [...]. Dio ricorse alle potenze a lui connesse [...] perché soltanto l'anima dell'uomo era destinata a prendere coscienza del male e del bene e a servirsi dell'uno e dell'altro, presupponendo esclusa la possibilità dell'uso simultaneo di entrambi. Ritenne dunque necessario assegnare ad altri artefici la creazione del male e riservare esclusivamente a se stesso quella del bene”.⁸⁷ Questo tipo di impostazione permette a Filone di raggiungere tre obiettivi molto importanti:

⁸⁶ M. G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca: saggio su Filone di Alessandria*, Padova 1985, p. 53; sull'antropologia di Filone cfr. anche F. ALESSE, *Il luogo del nous: alcuni aspetti dell'antropologia* in AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria* cit., pp.105-122; A. M. MAZZANTI, *Antropologia e radici del male in Filone di Alessandria: due possibili opzioni* in AA. VV., *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*, XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, “Augustinianum”, Roma 1988, pp. 187-201; ID., *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna 1990; ID., *Creazione dell'uomo e rivelazione in Filone di Alessandria* in AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria* cit., pp. 75-103.

⁸⁷ PHIL. ALEX. *Fug.* 69-70 (trad. it. di C. Kraus Reggiani, p. 1459). Rispetto al passo citato vorrei sottolineare come in realtà non si parli propriamente di potenze (δυνάμεις) bensì di συνεργοί. La questione dei collaboratori divini nella creazione della parte mortale dell'uomo è piuttosto complessa poiché talvolta Filone parla di δυνάμεις (*Fug.* 65-74), talaltra di συνεργοί (*Opif.* 69-75) e nei luoghi antropogonici precedentemente riportati (*LA* I 31-32) la collaborazione demiurgica è del tutto assente. Ovviamente queste diversità sono legate ai diversi contesti esegetici in cui compaiono, è però interessante notare come il problema centrale cui ruota attorno l'antropogonia filoniana non sia tanto la preoccupazione di separare Dio dall'aspetto sensitivo e corporeo dell'uomo, quanto piuttosto quella di

- salvare l'assoluta trascendenza divina;
- escludere ogni possibilità che Dio sia causa del male;
- conferire all'uomo una collocazione speciale all'interno del cosmo.

È evidente che le tre tematiche appena elencate ci portano a riprendere il *fil rouge* sotteso a tutta la nostra argomentazione, ossia la questione dell'origine del male e della libertà di scelta dell'uomo. Vorrei cominciare da quest'ultimo argomento commentando un brano tratto da *Quod deus sit immutabilis*:

προϊδέσθαι γὰρ ἢ μελλόντων
πραγμάτων συντυχίας ἢ γνώμας ἐτέρων
ἄνθρωπον ὄντα ἀμήχανον, τῷ δὲ θεῷ
ὡς ἐν ἀυγῇ καθαρῶ πάντα ἀρίδηλα. καὶ
γὰρ ἄχρι τῶν ψυχῆς μυχῶν_φθάσας, ἃ
τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ἀόρατα τηλαυγῶς
πέφυκε καθορᾶν, καὶ προμηθεῖα καὶ
προνοία χρώμενος, οἰκείαις ἀρεταῖς,
οὐδὲν ἀπελευθεριάζειν καὶ ἔξω τῆς
ἑαυτοῦ καταλήψεως βαίνειν ἐὰν
ἐπειδήπερ οὐδ' ἢ τῶν μελλόντων
ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ
ἄδηλον οὔτε μέλλον οὐδὲν θεῷ. δῆλον
μὲν οὖν, ὅτι καὶ τῶν γεννηθέντων τὸν
φυτεύσαντα καὶ τῶν δημιουργηθέντων
τὸν τεχνίτην καὶ τὸν ἐπίτροπον τῶν
ἐπιτροπευομένων ἐπιστήμονα
[ἀναγκαῖον] εἶναι δεῖ. ὁ δὲ θεὸς πατήρ
καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν
οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν
ἐστι.

Infatti, quando si è uomo, è impossibile prevedere il verificarsi degli avvenimenti futuri o le intenzioni degli altri, ma a Dio tutto è chiaramente manifesto in piena luce. Infatti, penetrando a fondo nei recessi dell'anima, Egli può naturalmente vedere quello che è invisibile agli altri, e con previdenza e provvidenza, sue virtù specifiche, non permette che qualcosa Gli sfugga e si sottragga alla Sua comprensione, poiché neppure degli eventi futuri è possibile che Egli sia all'oscuro: niente, infatti, è oscuro e niente è futuro per Dio. È chiaro, dunque, il genitore deve avere esatta conoscenza dei suoi figli, l'artigiano deve averla dei suoi prodotti, e l'amministratore di ciò che è da lui amministrato. E Dio è, in verità, Padre, Artigiano, Amministratore di tutto ciò che esiste nel cielo e nel mondo.⁸⁸

coniugare la libertà umana con l'estraneità di Dio al male. La questione antropogonica, dunque, è strettamente legata al problema della teodicea che, a sua volta, chiama in causa la libertà morale dell'uomo. In LA I 35 è infatti spiegato che Dio soffia nell'intelletto una potenza di vita vera al fine di introdurre i fondamenti della giustizia positiva: solo in questo modo l'uomo è abilitato a conoscere il bene e quindi diventa anche responsabile di un suo eventuale cedimento verso il male; soltanto a queste condizioni Dio lo può giudicare (Cfr. TERMINI, *Le potenze* cit., p. 167; cfr. anche F. CALABI, *Ruoli e figure di mediazione in Filone di Alessandria*, "Adamantius", 10 (2004), pp. 89-99).

Anche in altri luoghi della sua produzione Filone spiega come non bisogna fare confusione al fine di mostrare come Dio sia causa di tutte le cose indistintamente, ma sia necessario fare alcune distinzioni per mostrare come Dio sia causa dei soli beni (cfr. PHIL. ALEX. *Agric.* 129). Rispetto all'uomo, inoltre, non solo Dio non è creatore della parte mortale dell'uomo, ma non è nemmeno responsabile diretto delle punizioni sancite contro i malvagi, poiché tali punizioni sono opera e compito specifico sempre delle Potenze divine (cfr. PHIL. ALEX. *Confus.* 180).

⁸⁸ PHIL. ALEX. *Deus* 29-30 (trad. it. C. Mazzarelli, pp. 689-691).

Credo si possa asserire con un certo grado di sicurezza - sulla base del testo sopra riportato - che nella dimensione dell'eternità divina non c'è né passato né futuro, ma solo stabile presente. In questo stabile presente Dio conosce e vede ogni cosa del cielo e della terra; se quindi venisse posta la domanda: "la dottrina filoniana contempla la prescienza divina?", la risposta sarebbe sicuramente affermativa. Il Dio di Filone, inoltre, come abbiamo già in precedenza spiegato, crea un mondo regolato perfettamente e armonicamente da leggi di natura da Lui stesso stabilite: l'andamento generale del cosmo risulta così determinato sempre da Dio.⁸⁹ Questo determinismo legato alle leggi di natura non va a ledere, nell'ottica dell'Alessandrino l'onnipotenza divina poiché, se Dio lo volesse, potrebbe intervenire e modificare tali leggi. Fin qui, però, abbiamo parlato dell'agire divino nel cosmo in generale e non abbiamo ancora introdotto né la questione riguardante l'agire divino nella storia, né nella vita del singolo individuo. Per quanto riguarda il primo aspetto dobbiamo ricordare che il Dio dell'*Antico Testamento* si manifesta al suo popolo attraverso eventi cronotopicamente situati: la salvezza passa attraverso la storia. In alcuni apocrifi mediogiudaici dell'*Antico Testamento* il corso della storia è rigidamente segnato dal susseguirsi di fasi ben precise che portano necessariamente all'ἔσχατον. In Filone abbiamo una visione completamente vanificata della storia: si passa da una salvezza intesa in termini storico-collettivi ad una salvezza interiore-individuale: gli episodi biblici vengono letti alla luce del cammino etico individuale dell'uomo. Non stupisce quindi che l'escatologia non sia argomento di particolare interesse per Filone, dato che la sua prospettiva è metastorica. L'uomo, invece, nella sua individualità, assume un ruolo molto importante poiché, come abbiamo prima ricordato, Filone gli conferisce una collocazione speciale all'interno del cosmo, in virtù del suo intelletto. L'uomo è al confine tra la natura mortale e quella immortale in quanto partecipa necessariamente dell'una e dell'altra; con la sua parte intellettuale-pneumatica, che reca in sé l'impronta divina, aspira a raggiungere la purezza del modello ideale, mentre a causa del suo legame con il corpo sensibile rimane vincolato alla materialità. La sua 'medietà' si spiega sia a livello ontologico - in quanto appartiene al mondo del divenire essendo un'entità corporea - sia a livello etico - è infatti l'unico essere capace di scegliere tra il bene e il male. Quest'ultimo aspetto, però, diviene particolarmente importante nella

⁸⁹ Cfr. PHIL. ALEX. *Migr.* 186.

riflessione dell'Alessandrino perché ci fa comprendere come uno degli interessi principali di Filone sia quello di salvaguardare la responsabilità morale dell'uomo:

τῶν μὲν γὰρ ἄλλων φυτῶν τε καὶ ζώων οὔτε αἰ εὐφορίαι ἐπαινεται οὔθ' αἰ κακοπραγίαι ψεκταί—τὰς γὰρ ἐφ' ἐκάτερα κινήσεις καὶ μεταβολὰς ἀπροαιρέτους καὶ ἀκουσίους ἔλαβον—, μόνη δὲ ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ θεοῦ τὴν ἐκούσιον κίνησιν καὶ κατὰ τοῦτο μάλιστα ὁμοιωθεῖσα αὐτῷ, χαλεπῆς καὶ ἀργαλεωτάτης δεσποίνης, τῆς ἀνάγκης, ὡς οἶόν τε ἦν ἐλευθερωθεῖσα κατηγορίας ἀν δεόντως τυγχάνοι, ὅτι τὸν ἐλευθερώσαντα οὐ περιέπει·

Negli altri, animali e piante, non c'è da lodare la fecondità o da biasimare la cattiva riuscita, giacché essi non fanno che ricevere i movimenti o le trasformazioni in un verso o nell'altro, senza scelta o volontà da parte loro; solo l'anima dell'uomo ha ricevuto da Dio la possibilità di muoversi volontariamente, soprattutto in questo essa è stata resa simile a Lui: è stata liberata, per quanto possibile, da una padrona severa e terribile, la necessità, e quindi potrebbe trovarsi a buon diritto accusata di non trattare con il dovuto onore il suo Liberatore.⁹⁰

L'uomo, dunque, grazie al suo intelletto, ha la capacità di distinguere il bene dal male e di scegliere ciò che è meglio, in vista del suo cammino etico verso Dio. Tra tutti gli esseri viventi, egli è l'unico dotato di libertà di scelta: gli esseri irrazionali, infatti, come gli animali o le piante, non sono partecipi né di vizio né di virtù, mentre le anime prive di corpo, come gli astri, sono necessariamente ordinate al bene; l'uomo, in quanto accoglie in sé tutti i contrari, può esercitare liberamente, grazie all'intelletto, la sua libera volontà.⁹¹ L'intelletto, dunque, si presenta come il nucleo centrale attorno al quale ruotano le infinite potenzialità dell'uomo: esso è definito da Filone "la vista dell'anima" in quanto è stato plasmato con la sostanza pura e nobile della quale sono fatte le nature divine; essendo la parte incorruttibile dell'uomo, Dio l'ha giudicato degno di donargli la libera volontà. Ne discende che l'uomo, data questa sua capacità, riceverà biasimo per le colpe commesse con premeditazione e, viceversa, sarà lodato per le buone azioni basate su una scelta volontaria. Compito dell'uomo è quindi quello di valutare con attenzione ciò che è moralmente bello e ciò che invece è fonte di vizio e di scegliere la migliore delle due cose, in quanto possiede in se stesso il raziocinio "che è come un giudice incorruttibile, disposto a dar retta ai suggerimenti della retta ragione,

⁹⁰ PHIL. ALEX. *Deus* 48 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 695).

⁹¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Opif.* 72-73; *Confus.* 176-178.

e a respingere quelli del suo contrario”.⁹² Qualora l’uomo riesca a mantenere puro il suo intelletto, seguendo la via del bene e della sapienza, allora sarà in grado di sorpassare anche “il tempo in cui sembra trovarsi; sfiorando, con potenze invisibili, fuori del tempo, il tutto, le sue parti e le loro cause. E quando è giunto fino agli estremi confini non solo della terra e del mare, ma anche dell’aria e del cielo, non se ne rimane lì fermo, perché ritiene che il mondo sia solo una breve tappa della sua corsa continua ed incessante, e desidera procedere ancora oltre, fino a comprendere, se possibile, l’inafferrabile natura di Dio, un comprendere che non va oltre il fatto che Dio esiste. In che modo, dunque, potrebbe essere verosimile che l’intelletto umano, che è così piccolo ed è contenuto nel cervello e nel cuore, che sono piccole masse, abbia in sé tanto spazio per comprendere la grandezza del cielo e del cosmo, se non fosse una inseparabile particella di quell’anima divina e felice? Infatti, niente di ciò che è divino può subire un taglio o una separazione, ma soltanto si estende”.⁹³ Queste doti proprie dell’intelletto, tuttavia, non sono solo capaci di grandi beni ma sono passibili anche di grandi cadute;⁹⁴ e questo ci porta alla parte finale della nostra argomentazione.

Per completare il quadro, infatti, manca solo un ultimo passaggio, che trova le sue premesse in quanto detto finora. Si tratta dell’origine del male che - poiché non può dipendere né da Dio, né dagli esseri irrazionali, né dalle anime prive di corpo – avrà la sua fonte unica e privilegiata nell’uomo. Sebbene talora Filone associ il male alla materia,⁹⁵ la sua prospettiva principale è quella che lo identifica con l’inclinazione malvagia dell’intelletto o con le passioni che offuscano l’anima e la trascinano verso tutto ciò che è terreno:

ἀλλ’ ἔδει γε πάντως χώρας ἀπονεμηθῆναι διαφερούσας πράγμασι διαφέρουσιν, οὐρανὸν μὲν ἀγαθῶ, τὰ δὲ περίγεια κακῶ. τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἀνώφοιτόν ἐστι, κὰν εἴ ποτε ἔλθοι πρὸς ἡμᾶς—φιλόδωρος γὰρ ὁ πατὴρ αὐτοῦ—, σπουδάζει παλινδρομῆσαι δικαίως· τὸ δὲ κακὸν ἐνταυθοῖ καταμένει, πορρωτάτω θείου χοροῦ διωκισμένον,

Ma bisogna assolutamente assegnare dimore diverse a cose diverse: il cielo ai buoni le regioni terrestri ai malvagi. Il bene, quindi, tende verso l’alto, anche se talvolta giunge tra noi, perché il Padre suo è munifico, ma è giusto che si affretti a ritornare sulla propria strada. Il male invece rimane quaggiù, in una sede lontanissima dal coro divino, per aggirarsi in mezzo alla vita mortale senza possibilità di

⁹² PHIL. ALEX. *Deus* 50 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 695).

⁹³ PHIL. ALEX. *Deter.* 89-90 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 501).

⁹⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Fug.* 79.

⁹⁵ Cfr. PHIL. ALEX. *Her.* 160; *Fug.* 198.

περιπολοῦν τὸν θνητὸν βίον καὶ μὴ δυνάμενον ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀποθανεῖν. τοῦτό τις καὶ τῶν ἐπισοφία θαυμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλειότερον ἐν Θεαιτήτῳ φάσκων· ἀλλ’ οὔτ’ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν—ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὔτε ἐν θείοις αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖν· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένθε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατὸν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. εἰκότως οὖν ὁ Κάϊν οὐκ ἀποθανεῖται, τὸ κακίας σύμβολον, ἦν ἀεὶ δεῖ ζῆν ἐν τῷ θνητῷ γένει παρ’ ἀνθρώποις·

morte che lo sradichi dal genere umano. Questo concetto è stato formulato da un uomo famoso tra quanti hanno destato ammirazione per la loro saggezza, il quale così lo esprime con nobili parole, nel *Teeteto*: “I mali non possono sparire perché deve esistere di necessità un contrario del bene – e non è possibile nemmeno che essi risiedano tra le cose divine, ma è inevitabile che si aggirino in mezzo alla natura mortale e in questa nostra dimora. Perciò bisogna cercare di fuggire al più presto da quaggiù verso lassù. Fuggire equivale a rendersi simili a Dio nei limiti del possibile; e rendersi simili a Lui equivale a divenire giusto e pio”. Naturalmente, non morirà dunque mai Caino, simbolo della malvagità, che deve vivere per sempre tra gli uomini, nell’ambito della specie mortale.⁹⁶

Chiudiamo così il nostro percorso con la figura di Caino, simbolo – nel *corpus* delle opere filoniane – del principio del male. Tale personaggio è molto caro alla riflessione dell’Alessandrino tanto da renderlo protagonista di ben quattro dei suoi trattati: *De cherubim*, *De sacrificis Abelis et Caini*, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, *De posteritate Caini*.

Iniziamo ora un percorso attraverso alcuni passi particolarmente significativi in merito al problema del male tratti soprattutto dalle opere sopra nominate. Nel *De cherubim*, Filone riprende il tema del rapporto tra intelletto e sensazione, che sono allegoricamente rappresentati da Adamo ed Eva; più precisamente viene interpretata l’espressione biblica “E Adamo conobbe la sua donna” come indicante l’unione dell’intelletto con la sensazione e il corpo;⁹⁷ si tratta del peccato d’orgoglio commesso da Adamo, ossia l’intelletto, che, unendosi alla sensazione, divenne in grado di conoscere e sembrò risvegliarsi da un lungo sonno: improvvisamente venne a contatto di tutte le cose soggette a generazione, e “avendo legato a sé la capacità di provare

⁹⁶ PHIL. ALEX. *Fug.* 62-64 (trad. it di C. Kraus Reggiani, pp. 1457-1459). Sul tema dell’assimilazione a Dio in Filone nel pensiero tardo-antico cfr. M. G. CREPALDI, *Farsi Dio, farsi uomo. La salvezza tra filosofia e rivelazione nel pensiero tardo-antico*, in E. PRINZIVALLI, *Questioni di storia nel cristianesimo antico I-IV sec.*, Roma 2009, pp. 113-151.

⁹⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Cher.* 40 e 53-54.

sensazioni ed avendo catturato, per mezzo di essa, ogni forma corporea, si riempì d'orgoglio irrazionale, e si gonfiò al punto da credere che tutte le cose fossero sue proprietà e che a nessun altro appartenesse alcunché".⁹⁸ Il frutto dell'unione di intelletto e sensazione è la nascita di Caino, simbolo - nella lettura allegorica di Filone - dell'arroganza di chi presume di poter governare la realtà in quanto la conosce con i sensi, e non ammette che Dio è causa di ogni cosa e di ogni conoscenza.⁹⁹

La nascita di Abele è letta dall'Alessandrino come l'origine di una nuova concezione, contraria a quella incarnata da Caino. A differenza di quest'ultimo - che è chiamato "possesso" poiché crede che tutte le cose siano sua proprietà - Abele segue Dio in quanto si riconosce sua creatura; il suo nome, infatti, significa "uno che riporta a Dio": egli è il pastore che governa le greggi (ossia le passioni) e il suo lavoro paziente è tappa necessaria per la pratica della virtù.¹⁰⁰ La strada che porta alla sapienza è anche molto faticosa, tanto che Filone spiega come la fatica stia nel mezzo fra la mente e il bene a cui la mente aspira.¹⁰¹ Soltanto Dio è esente da ogni fatica: "il Reggitore Supremo di tutto il cielo e di tutto l'universo possiede i beni e li offre a chiunque Egli voglia, con tutta facilità, poiché una volta, senza alcuna fatica, ha creato questo mondo così grande, e non cessa mai, ora e sempre, di sostenerlo."¹⁰² E il sostegno divino va soprattutto agli uomini come Abele. Date queste premesse sorge dunque spontanea una domanda: ma, allora, come è possibile che il malvagio tenda a sopraffare il buono? La risposta si trova nell'allegoresi filoniana dell'omicidio di Abele. L'omicidio di Abele da parte di Caino è letto da Filone come lo scontro tra la dottrina dell'amore di Dio e la dottrina dell'amore di sé. Abele soccombe e Caino vince, ma solo in apparenza.¹⁰³ La morte di Abele, infatti, non è una morte vera, ma solo simbolica, poiché in realtà Caino non uccide altri che se stesso - o meglio, la parte buona di sé, l'unica che avrebbe potuto aspirare alla vita vera, cioè quella dello spirito.¹⁰⁴ Il racconto di *Quod deterius* prosegue

⁹⁸ *Ivi* 64 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 343).

⁹⁹ Cfr. *ivi* 65: "Questo è il comportamento che Mosè ha descritto e ha chiamato Caino, interpretato nel senso di "possesso", pieno di dabbenaggine, o piuttosto di empietà. Invece di pensare che tutte le cose sono proprietà di Dio, l'intelletto suppose che fossero sue, mentre non è capace non solo di tenere saldamente se stesso, ma neanche di sapere qual è la sua propria essenza" (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 343).

¹⁰⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Sacrif.* 2.

¹⁰¹ Cfr. *ivi* 36.

¹⁰² *Ivi* 40 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 403)

¹⁰³ Cfr. PHIL. ALEX. *Deter.* 47-51.

¹⁰⁴ Cfr. PHIL. ALEX. *Deter.* 47-48: "Perciò anche quello che segue, "Caino sollevò la mano contro Abele, suo fratello, e l'uccise" <Gen. 4,8>, suggerisce, stando all'apparenza superficiale, che sia Abele ad essere stato eliminato, ma ad un esame più accurato si capisce che è lo stesso Caino che si è eliminato da sé. Per conseguenza bisogna leggere "Caino sollevò la mano e uccise se stesso", e non un altro. Ed è naturale che gli sia capitato questo, giacché l'anima che ha eliminato da sé la dottrina dell'amore di Dio è morta alla vita della virtù. Per conseguenza,

riportando la domanda che Dio rivolge a Caino subito dopo l'omicidio del fratello: "Dov'è Abele, tuo fratello? <Gen 4,9>"; Caino risponde di non saperlo poiché egli non è il guardiano di suo fratello. Filone approfondisce l'episodio chiedendosi quale sia il senso dell'interrogativo divino dal momento che Dio conosce tutto, ossia passato, presente, futuro. Dio non può essere alla ricerca di una risposta che non conosce e non porrebbe nemmeno porre una domanda retorica per il gusto di farla; ma allora qual è il senso del suo domandare? Lo scopo è quello di far sì che "l'anima che sta per formulare le risposte si metta alla prova da se stessa riguardo a ciò che dice bene o dice male, senza avvalersi di un altro che la accusi ovvero la difenda."¹⁰⁵ Caino ha dunque la presunzione di poter ingannare il suo interlocutore, senza rendersi conto che "chiunque pensi che qualcosa possa sfuggire all'occhio di Dio, è un uomo fuori di ogni legge e di ogni istruzione sociale".¹⁰⁶ Filone prosegue poi la sua allegoresi commentando Genesi 4,10, dove Dio dice a Caino: "Che cosa hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida verso di me dalla terra". Secondo l'Alessandrino tale espressione lascia trasparire l'indignazione e lo scherno divino nei confronti di Caino. Più precisamente l'indignazione di Dio riguarda l'intenzione (malvagia) di Caino che ha compiuto l'omicidio del fratello allo scopo di eliminare il bene, mentre lo scherno deriva dal fatto che Caino pensava di avere teso l'insidia a colui che era migliore di lui, ma in realtà l'ha tesa solo a se stesso.¹⁰⁷ La morte vera, infatti, non è quella di Abele poiché Caino uccide solo l'immagine di Abele che aveva in sé stesso, mentre l'idea immortale dell'amore di Dio non viene nemmeno sfiorata dall'omicida:

διὸ πᾶς φίλαυτος, ἐπίκλησιν Κάιν,
 διδαχθήτω ὅτι τὸ ὁμώνυμον τοῦ
 Ἄβελ ἀνήρηκε, τὸ εἶδος, τὸ μέρος,
 τὸν ἀπεικονισθέντα τύπον, οὐ τὸ
 ἀρχέτυπον, οὐ τὸ γένος, οὐ τὴν
 ιδέαν, ἅπερ οἶεται μετὰ ζώων

Perciò, chiunque sia amante di se stesso (il suo soprannome sarà Caino) impari che è l'omonimo di Abele che è stato eliminato, la specie, la parte, l'impronta riprodotta, non l'archetipo, non il genere, non l'idea, anche se si pensa che queste realtà siano, che sono incorruttibili, siano perite insieme con

Abele, il massimo del paradosso!, è eliminato eppure vive: è eliminato dall'animo dell'uomo stolto, ma vive la vita beata che è in Dio" (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 485).

¹⁰⁵ PHIL. ALEX. *Deter.* 58 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 489).

¹⁰⁶ *Ivi* 61 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 491). Cfr. anche PHIL. ALEX. *Deter.* 153: "Ma un uomo, o qualsiasi altra creatura, potrebbe nascondersi agli occhi di Dio? E dove? Nascondersi da Colui che arriva prima dappertutto, che tutto vede fino ai limiti di ogni cosa, che riempie l'universo? Colui del quale nemmeno la più piccola cosa esistente è priva?" (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 523). Sull'onniscienza e onnipresenza divine cfr. anche PHIL. ALEX. *Cher.* 16-17 e *Sacrif.* 67.

¹⁰⁷ Cfr. PHIL. ALEX. *Deter.* 69-70.

ἄφθαρτα ὄντα συνεφθαρκέσαι.
 λεγέτω δὴ τις κατακερτομῶν αὐτὸν
 κἀπιχλευάζων· τί πεποίηκας, ὦ
 κακόδαιμον; οὐχ ἦν μὲν δοκεῖς
 ἀνηρηκέσαι φιλόθεον δόξαν, ζῆ
 παρὰ θεῶ; σαυτοῦ δὲ γέγονας
 αὐθέντης, ᾧ μόνῳ βιοῦν
 ἀνυπαιτίως ἠδύνασο ἐξ
 ἐνέδρας ἀνελῶν.

gli esseri viventi. Gli si dica, dunque, schernendolo e deridendolo: Che cosa hai fatto sciagurato?! La dottrina dell'amore di Dio, che ti sembra di aver eliminato, non vive forse accanto a Dio? In realtà non sei che l'uccisore di te stesso, perché hai eliminato a tradimento ciò che solo avrebbe potuto farti vivere senza colpe.¹⁰⁸

Possiamo quindi dire che la vera fine dell'uomo è il peccato, poiché rappresenta la morte dell'anima (unico legame tra Creatore e creato, unica possibilità di piena realizzazione dell'uomo). Parimenti, però, bisogna considerare che Caino è destinato a vivere; nelle Scritture, infatti, non c'è traccia della sua morte.¹⁰⁹ La morte di Caino è la morte dell'anima tramite il peccato; tale morte comporta la punizione peggiore, ossia l'abbandono di Dio. Caino però continua a vivere poiché "la stoltezza è un male immortale": si tratta comunque di una vita non autentica perché destinata all'allontanamento da Dio, che rappresenta la punizione peggiore per l'uomo; è molto meglio essere oggetto della punizione divina piuttosto che soffrire del suo abbandono: infatti, se l'uomo viene trascurato da Dio – che è buono – cadrà sotto la schiavitù della creazione, la quale è spietata; viceversa, se l'uomo viene punito da Dio, con benevolenza e mitezza, può sperare in una mediazione salvifica del Λόγος divino che lo rimprovera, corregge i suoi errori e lo guarisce.¹¹⁰ Va poi aggiunto che, nell'interpretazione filoniana non trovare alcun ostacolo sulla via del male e dell'errore significa essere abbandonati da Dio,¹¹¹ mentre l'anima buona è posta di fronte ai disagi al fine di migliorarsi.¹¹²

¹⁰⁸ *Ivi* 78 (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 497).

¹⁰⁹ Cfr. *ivi* 177-178: "In seguito dice che "il Signore Iddio pose un segno sopra Caino, affinché chiunque lo incontrasse non lo uccidesse" <Gen. 4,15>, ma non ha rivelato quale sia questo segno, benché sia solito mostrare per mezzo di un segno la natura di ciascuna cosa [...]. In tutto il libro della Legge, infatti, Mosè non dà notizia della morte di Caino, alludendo allegoricamente al fatto che, come la Scilla del mito, la stoltezza è un male immortale, che non sperimenta quella fine completa che consiste nell'esseri morti, ma che subisce per tutta l'eternità la fine nel senso di continuare a morire" (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 531); Cfr. anche *Fug.* 60-61.

¹¹⁰ Cfr. PHIL. ALEX. *Deter.* 146.

¹¹¹ Cfr. PHIL. ALEX. *Confus.* 167: "se vedrai uno stolto attuare senza difficoltà quanto ha in animo, non ammirarlo per il suo successo; piuttosto compiangilo, come se avesse subito uno scacco, dal momento che egli conduce una vita povera di virtù e ricca di vizio" (trad. it. di R. Radice, p. 1091).

¹¹² Cfr. PHIL. ALEX. *Congr.* 163-167.

Il percorso fin qui delineato ha fatto emergere come il problema del male sia centrale all'interno della produzione dell'Alessandrino: esso viene coniugato in termini etici e la sua origine è fatta risalire alle cattive inclinazioni dell'uomo che – essendo l'unico essere capace di scegliere tra il bene e il male – può fare anche un uso sbagliato della propria libertà. Anche quest'ultimo aspetto è oggetto privilegiato della riflessione filoniana: numerosi passi analizzati hanno reso la descrizione di un intelletto che – recando in se stesso un'impronta divina - è capace di comprendere la grandezza del cielo e del cosmo. Se l'indagine si fermasse a questo punto mancherebbe però della chiave di lettura principale per comprendere la prospettiva teologica e antropologica proprie dell'Alessandrino. Va infatti ricordato che nell'economia del percorso etico dell'uomo la parola ultima spetta sempre e comunque a Dio. L'uomo dunque è libero di scegliere tra il bene e il male, tra Caino e Abele, ma il suo destino, alla resa dei conti, è tutto nelle mani di Dio: l'uomo ha in uso ogni realtà e facoltà, ma non è padrone di nulla;¹¹³ egli, per quanto si sforzi di progredire nel suo percorso etico verso il bene e la sapienza, deve accettare che la realizzazione ultima del suo itinerario è dono imperscrutabile della grazia divina (o, meglio ancora, della 'provvidenza' divina):

ὥστε διπτὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν
θεῖῳ πνεύματι λογισμῶ βιούντων, τὸ δὲ
αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο
τὸ εἶδος ἐστὶ πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ
θείας εἰκόνας ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον. χρεῖος
δ' ἐστὶν οὐ μετρίως ὁ πεπλασμένος
ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδευμένος αἵματι
βοηθείας τῆς ἐκ θεοῦ· διὸ λέγεται οὗτος
Δαμασκὸς Ἐλιέζεϱ—ἐρμηνευθεὶς δὲ
ἐστὶν Ἐλιέζεϱ θεὸς μου βοηθός—,
ἐπειδὴ ὁ ἔναιμος ὄγκος ἐξ ἑαυτοῦ
διαλυτὸς ὢν καὶ νεκρὸς συνέστηκε καὶ
ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ τοῦ τὴν χεῖρα
ὑπερέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος,

Così ci sono due generi di uomini: quello di coloro che vivono fondandosi sullo Spirito divino e sul ragionamento e quello di coloro che vivono fondandosi sul sangue, la carne e il piacere. Quest'ultimo genere è cosa plasmata di terra; il primo, invece, è impronta somigliante all'Immagine divina. Ora questa massa di fango plasmata, imbevuta di sangue, ha assoluto bisogno dell'aiuto di Dio; per questo sta scritto: "Costui è Damasco Eliezer" <Gen. 15,3>. Eliezer vuol dire "Dio è il mio aiuto", perché quell'ammasso di sangue che è di per sé destinato alla dissoluzione, ed è come un cadavere, sta insieme e riceve il suo vigore dalla Provvidenza di Dio, che lo protegge con la sua mano e lo difende con il suo scudo,

¹¹³ Cfr. PHIL. ALEX. *Cher.* 113: "Avendo così messo insieme tutte queste cose, attribui a Se stesso il dominio di tutte loro, e ai Suoi soggetti assegnò l'uso e il godimento di se stessi e degli altri, reciprocamente. E, infatti, noi abbiamo in uso noi stessi e quanto ci circonda. Io, che sono composto di anima e corpo, io che sembro possedere intelligenza, parola e sensibilità, trovo che nulla di tutto questo è proprio mio" (trad. it. di C. Mazzarelli, p. 357).

μηδεμίαν ἡμέραν ἰδρῦθῆναι παγίως
 δυνηθέντος ἕξ ἑαυτοῦ τοῦ γένους ἡμῶν. giacché la nostra razza di per sé non
 potrebbe reggersi saldamente neppure
 un giorno.¹¹⁴

Si ben comprende, a questo punto, come l'itinerario etico delineato nel *De migrazione Abrahmi* non sia garanzia, per l'uomo, di poter realizzare la sua natura più propria: la possibilità di ereditare le cose divine è una grazia cui tutti possono aspirare, senza tuttavia essere certi di ottenerla.

Per Filone, dunque, l'uomo è libero di scegliere tra ben e male, ma questa sua attenzione volta a salvaguardare la responsabilità morale dell'uomo non si traduce nel desiderio di coniugare agire divino e agire umano, bensì nel tentativo di finalizzare l'agire umano alla sua piena realizzazione in quello divino. Il tema della 'provvidenza' divina è uno dei presupposti fondamentali su cui si basa la riflessione dell'Alessandrino in merito al rapporto teologia e antropologia. Gli influssi che riceve nell'elaborazione del legame Dio-uomo, attraverso il *medium* della πρόνοια, sono molteplici: il discorso antropologico presenta, a mio avviso, la volontà di dare all'uomo maggiore dignità morale (cosa evidente se si pensa al ruolo privilegiato dell'intelletto nell'antropologia, nel momento in cui diventa potenziale ricevitore di vita vera essendo dotato della conoscenza del bene e del male), probabilmente sotto l'influsso delle filosofie ellenistiche; l'intelletto umano, in alcuni passi del *corpus* filoniano gode di una fiducia che appare quasi illimitata. Il percorso etico individuale dell'uomo verso Dio, inoltre, si inserisce a pieno nella cornice della sensibilità tardo-antica che affianca bisogno

¹¹⁴ PHIL. ALEX. *Her.* 57-58 (trad. it. di R. Radice, p. 1247). A questo proposito mi sembra opportuno citare un passo tratto dal *De gigantibus* poiché esso funge da sintesi di quanto finora delineato e mi permette di fare riferimento all'esegesi filoniana di Genesi 6,2 e 6,4. Nel *De gigantibus* Filone commenta l'episodio biblico dell'unione degli angeli con le donne da cui nascono i Giganti. L'esegesi di tale passo è molto interessante poiché, come abbiamo visto essa è a fondamento della teologia della tradizione enochica. Filone, tuttavia, non riprende il racconto dei Vigilanti così come si era sviluppato nella riflessione enochica, ma commenta il passo preoccupandosi di chiarire alcuni aspetti:

- Spiegare il motivo per cui gli angeli, essendo esseri spirituali, si siano potuti unire alle donne; Filone inizia la sua argomentazione cercando di dimostrare che gli angeli esistono: l'aria, infatti, come tutti gli altri elementi deve essere popolata di esseri viventi che sono invisibili per noi poiché anche l'aria non è percepibile con la vista.
- Dimostrare la possibilità di un contatto tra spiriti e corpi attraverso un elaborato discorso sulla demonologia (che non approfondirò in questa sede).
- Infine, e questo è l'aspetto forse più interessante, Filone interpreta il lemma biblico che parla dei Giganti identificando allegoricamente questi ultimi con gli "uomini della terra" i quali sono schiavi delle passioni in quanto vanno a caccia dei piaceri del corpo; vi sono poi gli "uomini del cielo" i quali posseggono un'arte o una scienza e amano imparare; infine ci sono gli "uomini di Dio", ossia i sacerdoti e i profeti. L'episodio degli angeli caduti per unirsi alle donne e la nascita dei giganti ruotano dunque attorno alla questione demonologica e al problema del cammino etico dell'uomo: mentre i figli della terra sono perduti poiché hanno condotto l'intelletto fuori del sentiero della ragione, i figli del cielo (come Abramo) possono invece continuare il loro cammino etico e sperare di diventare uomini di Dio; sempre e solo a condizione di ricevere la grazia divina. Cfr. PHIL. ALEX. *Gig.* 58-67.

simultaneo di trascendenza e immanenza divina. Questa fiducia nell'intelletto dell'uomo va però ridimensionata se consideriamo la prospettiva complessiva che emerge dagli scritti soprattutto del *Commentario allegorico al testo biblico*: tale fiducia si trasforma, in ultima analisi, in fede riposta in Dio, o meglio in quella parte dell'uomo che reca un'impronta divina e che Dio, a sua discrezione, può scegliere di salvare o meno. Anche il quadro complessivo in cui sono inserite le riflessioni su queste grandi questioni – 'provvidenza', responsabilità morale dell'uomo, e origine del male – rivela un *background* di riferimento che non può essere spiegato solo tramite l'influenza greca: le preoccupazioni da cui parte il discorso filoniano e i fini che si propone di raggiungere si comprendo in modo più completo se si tiene conto anche del *milieu* mediogiudaico a lui coevo. Alla nota questione riguardante le matrici del pensiero filoniano – ossia matrici greche o giudaiche – la nostra indagine attraverso la chiave di lettura della 'provvidenza' risponderebbe: "Filone, uomo tardo-antico". Ciò che caratterizza, infatti, la riflessione dell'Alessandrino in merito al tema della πρόνοια è quella particolare tensione tra agire umano e agire divino che potrebbe assurgere a simbolo distintivo dell'antichità tarda, sia essa giudaica, cristiana o pagana.

CONCLUSIONE

Il percorso delineato ha contestualizzato la dottrina filoniana della ‘provvidenza’ all’interno della cornice storico-culturale mediogiudaica. I testi analizzati nel secondo e nel terzo capitolo ci hanno restituito un ampio ventaglio di prospettive che cercherò ora di sintetizzare e confrontare tra loro. Prima, però, di entrare nel merito delle valutazioni finali nate in seno all’analisi della letteratura mediogiudaica, vorrei riprendere e ricordare i presupposti metodologici che stanno a fondamento della mia ricerca e che sono stati oggetto del primo capitolo.

Ho aperto la mia indagine cercando di far emergere come lo studio del giudaismo a cavallo dell’era volgare necessiti di numerose precauzioni, poiché si tratta di una fase della storia del popolo ebraico ricca di molteplici stimoli politici, socio-economici ma soprattutto culturali. Gli studiosi che si sono impegnati nel tentativo di trovare una corretta chiave di lettura del periodo – le cui ricerche abbiamo delineato nel primo capitolo – hanno dato vita a due ‘scuole di pensiero’: una volta a sottolineare il forte grado di ellenizzazione della società giudaica tra III sec. a.C. e II sec. d.C.; l’altra più prudente e minimalista rispetto all’impatto della civiltà ellenistica su quella giudaica. Molti studiosi si sono poi spesi nel tentativo di distinguere le caratteristiche dell’ellenizzazione nella madrepatria e al di fuori di essa, creando nette divisioni tra Giudei della terra di Israele – meno aperti alle influenze dell’ellenismo, sia dal punto di vista linguistico che culturale – e Giudei della diaspora – più inclini a coniugare le proprie tradizioni con le categorie del pensiero pagano e con la lingua greca. Tale impostazione ha contribuito a far nascere una serie di luoghi comuni storiografici che hanno dominato la scena degli studi per lungo tempo. Lo scopo del primo capitolo è stato quello di ripercorrere ed esplicitare tali *clichés* – per alcuni studiosi ancora validi – nel tentativo di lasciarli alle mie spalle; per fare questo mi sono avvalsa degli studi di Martin Hengel e di Gabriele Boccaccini perché entrambi propongono un approccio globale al periodo, interessato più alla dimensione del confronto che a quella della sterile dissezione in categorie ermeticamente chiuse.

Per quanto riguarda gli studi di Hengel, ho ritenuto opportuno recuperare almeno tre suggestioni:

- Innanzi tutto la consapevolezza che un esaustivo approccio filologico alle fonti è impensabile. Questo tuttavia non impedisce di recuperare dai testi, seppur pervenuti in tradizione indiretta o non in lingua originale, una dimensione spirituale nata dall'incontro, sofferto e non indolore, tra il pensiero giudaico e la cultura ellenistica.
- In secondo luogo la necessità di abbattere le rigide barriere, costruite dalla storiografia, tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico: a partire dal III sec a.C. il giudaismo, sia della madrepatria che della diaspora, deve essere considerato un giudaismo ellenistico.
- Infine l'aver indicato come cifra distintiva dell'incontro tra giudaismo ed ellenismo la scoperta del singolo davanti a Dio. Questo aspetto è - ai fini della nostra argomentazione sul tema della 'provvidenza' - di particolare rilievo e credo possa essere considerato una chiave di lettura privilegiata per interpretare il *milieu* culturale e spirituale dell'epoca imperiale *tout court*.

Se affianchiamo a queste tre suggestioni le metodologie di indagine indicate da Gabriele Boccaccini abbiamo il quadro di riferimento che sta alla base della mia ricerca. Boccaccini infatti, attraverso la categoria "storico-cronologica" del mediogiudaismo, propone di liberare la ricerca dai pregiudizi confessionali che finora l'hanno condizionata, allo scopo di gettare uno sguardo complessivo su tutto il mosaico del mediogiudaismo e non sui singoli tasselli che lo compongono: e in questo mosaico rientra anche Filone di Alessandria. Inoltre Boccaccini suggerisce di avvalersi degli strumenti tratti dall'indagine storico-filosofica per rendere ancora più stimolante lo studio della "storia del pensiero giudaico di questo periodo, nel quale si attua il passaggio da una visione più religiosa a forme complesse di riflessione teologica e di filosofia della religione".¹ Possiamo quindi dire che il cammino delineato nel primo capitolo ha avuto come obiettivo quello di restituire un dibattito rispetto al quale la mia posizione non è neutrale: si tratta una di *ouverture* in cui, attraverso la ricostruzione di un percorso storiografico, ho tentato di rendere esplicita e consapevole la tassonomia e la terminologia di riferimento e di inserirmi in una tradizione di studi che - oltre a

¹ F. ADORNO, *Prefazione. Per una storia del pensiero "medio"-giudaico*, in G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e.v.*, trad. it., Genova 1993, pp. 11-13, qui p. 12.

giustificare e supportare la struttura della mia ricerca – propone una linea interpretativa che sposo con profonda convinzione.

Proprio nel tentativo di seguire tale linea interpretativa, ho organizzato la mia ricerca cercando di ottenere un quadro globale in cui fosse possibile confrontare diverse proposte teologiche che affondano le proprie radici nei due secoli precedenti l'era cristiana e che raggiungono la propria maturazione 'concettuale' nel periodo coevo all'operare di Filone Alessandrino. Quest'ultimo ha costituito il referente privilegiato della mia indagine: oggetto di questa dissertazione, infatti, non è la sola ricostruzione della sua dottrina della 'provvidenza', ma anche l'utilizzo di tale dottrina come punto di partenza per delineare un dibattito di più ampio respiro che ha visto coinvolta gran parte della riflessione tardo-antica. Dato che Filone appartiene a un mondo di grande complessità - trovandosi al crocevia del giudaismo, dell'ellenismo e della romanità - egli ha rappresentato il termine di paragone ideale al fine di rilevare le analogie e le differenze di pensiero che hanno portato diverse matrici teologiche e filosofiche ad affrontare il medesimo problema. Se dunque il punto di partenza della nostra ricerca è stato il quesito in merito alla nozione di 'provvidenza', la meta raggiunta è costituita dalle differenti risposte che numerosi testi della letteratura mediogiudaica hanno dato circa i problemi legati al tema della prescienza divina. La ricostruzione di questo mosaico mi ha permesso di valutare la dottrina filoniana della 'provvidenza' riconoscendone i debiti e l'originalità non soltanto rispetto alla filosofia greca, ma anche alla luce della sua cultura d'appartenenza, ossia quella giudaica. Si è avuto modo di ribadire, nel corso dell'indagine, che un esauriente approccio di tipo filologico non è stato possibile: i testi della letteratura mediogiudaica, nella maggior parte dei casi, non si sono conservati in lingua originale e quindi dobbiamo avvalerci di traduzioni più tarde pervenute in etiopico antico, in paleoslavo, in greco e latino. Pur essendo consapevole di questo limite, ho comunque ritenuto possibile – nonché opportuno – tentare di far emergere dai numerosi testi analizzati il tratto specifico che caratterizza le loro riflessioni in merito alla nozione di $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$, soprattutto nelle sue ricadute antropologiche. Il mio percorso attraverso le opere mediogiudaiche è stato guidato dalla convinzione che l'elemento teoreticamente più significativo legato alla questione della 'provvidenza divina' sia quello concernente il destino individuale dell'uomo, nel cui ambito si evidenziano con forza i grossi problemi della libertà morale e del male. Il mio obiettivo, quindi, non è stato quello di ricostruire a livello fisico o metafisico

determinate dottrine della ‘provvidenza’, ma di valutare le ricadute etico-antropologiche di tali dottrine, tentando di far emergere un contesto ‘spirituale’ variegato e basato su precise visioni del cosmo e dell’uomo – visioni che, a mio avviso, sottendono delle concezioni elaborate e consapevoli. A tal fine ho selezionato una serie di testi tratti dagli apocrifi dell’*Antico Testamento*, dai manoscritti di Qumran e dai deuterocanonici. I criteri che hanno guidato la mia cernita si sono basati prevalentemente sulla cronologia – testi databili in un periodo contemporaneo o di poco precedente all’operato di Filone (circa II sec. a.C. – 70 d.C.) – e sulla pertinenza argomentativa – scritti i cui contenuti fossero riconducibili al tema della ‘provvidenza’ nelle sue ricadute antropologiche. Dati questi parametri, mi sono concentrata innanzi tutto sul *Primo libro di Enoch*.² Il testo si presenta sottoforma di pentateuco e la sua redazione è caratterizzata da una complessa stratificazione che vede nel *Libro dei Vigilanti* (IV-III sec. a.C.) lo scritto più antico e nel *Libro delle Parabole* quello più recente (I. sec. d.C.): ciò che lo rende unitario è la figura di Enoch come rivelatore e il fatto che qualcuno ha riconosciuto in questi cinque libri una continuità in termini di tradizione di pensiero. L’itinerario svolto all’interno del pentateuco enochico – sulla linea interpretativa degli studi di P. Sacchi sull’apocalittica - può essere riassunto a partire da un nucleo più antico (*Libro dei Vigilanti*) dove emerge una prospettiva cosmica che lega l’origine del male ad una causa extraumana (l’unione degli angeli Vigilanti con le donne e la successiva nascita dei giganti), la quale ha reso la creazione qualcosa di diverso rispetto alle intenzioni divine: l’uomo, dunque, vive sotto gli attacchi del male ma sa, tramite la rivelazione di Enoch, che esiste un mondo dello spirito in cui il male è già stato sconfitto e a cui i giusti avranno un giorno accesso. La narrazione, pur ammettendo la prescienza divina, segue un andamento spontaneo: le azioni di uomini, angeli e giganti sembrano dettate dalla loro autonoma iniziativa. Questo tipo di impostazione subirà, in una fase successiva, una svolta in cui si passa da una visione metastorica ad una storica: in particolare il *Libro dei Sogni* attesta una prospettiva in cui la storia è in qualche modo predeterminata (tanto che Enoch ne vede tutti gli avvenimenti in sogno) e destinata a giungere – per una sua logica interna stabilita da Dio – all’ἔσχατον. Questo tipo d’impianto rimane anche nell’*Epistola di*

² Non ho trascurato di considerare, seppure a lato dell’analisi principale, alcuni testi quali la *Lettera di Aristeo* e i *Libri dei Maccabei* che non rispondono del tutto a questi criteri, ma che ritengo comunque significativi per ricostruire il *milieu* culturale in cui si inserisce la riflessione filoniana sulla ‘provvidenza’ divina (cfr. Appendice al secondo capitolo).

Enoch dove compare però una maggiore attenzione volta a salvare anche la libertà e la responsabilità umane (il male non è più legato ad una causa extraumana, ma diventa un principio interiore di ordine morale). Si arriva infine al *Libro delle Parabole* dove - alla luce di una prospettiva che ritorna ad essere cosmica - si fanno forti le problematiche legate al tema dell'elezione e del salvatore escatologico in una cornice dalle tinte più marcatamente predeterministiche.

In questo percorso – con le dovute differenze appena riportate – la vera costante è l'attenzione degli autori volta soprattutto al problema del male.³ La prescienza divina è un tratto che non viene particolarmente discusso poiché, a mio avviso, costituisce l'assunto di partenza di tutti e cinque gli scritti. In alcuni strati del Pentateuco è riscontrabile una sorta di predeterminismo a livello di storia generale, ma quasi mai a livello di destino individuale dell'uomo (questo perché si cerca in qualche modo di salvare la responsabilità morale dell'uomo, come nel caso dell'*Epistola di Enoch*). Dico “quasi mai” perché nel *Primo Libro di Enoch* convivono due anime:

- l'anima ‘principale’ che tenta di coniugare onniscienza e onnipotenza divine con la responsabilità morale dell'uomo. Si tratta di una linea di pensiero moderata che è ulteriormente rielaborata nel *Libro dei Giubilei* e nei *Testamenti dei dodici Patriarchi*. Nel *Libro dei Giubilei*, infatti, è emersa una concezione secondo la quale l'uomo – in un evolversi storico complessivamente predeterminato da Dio e che si trova scritto nelle tavole celesti – può scegliere se seguire o meno la via della Legge. La forza del male, pur essendo controllata da Dio, è proporzionale al crescere della cattiveria e della malvagità umane, legate soprattutto al peccato d'impurità.

Nei *Testamenti dei dodici Patriarchi*, invece, la riflessione su onniscienza e onnipotenza divine è bilanciata a favore dell'elaborazione di un'antropologia il più possibile autonoma, in cui l'uomo è pienamente responsabile delle proprie azioni. Dio, infatti, pur sapendo tutto in anticipo non predetermina nulla. La natura dell'uomo non sembra risentire di una contaminazione ontologica, per cui la possibilità di fare il male o il bene è completamente nelle sue mani. A Dio spettano soprattutto gli attributi della ‘provvidenza’ e della misericordia verso le sue creature.

- un'anima cronologicamente più tarda che trova voce nell'autore del *Libro delle Parabole*, dove si riscontra un determinismo legato al destino del singolo individuo in

³ P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

una prospettiva che trova la sua massima espressione nei manoscritti di Qumran. In questi testi è presente un Dio che non solo conosce le vicende cosmiche e umane, ma anche le predetermina. Il destino del cosmo è legato al susseguirsi di una serie di tappe predefinite da Dio che si esplicano in una lotta tra le schiere degli angeli della luce e quelle degli angeli delle tenebre. Questa lotta, specularmente, si attua anche nel cuore dell'uomo dove Dio ha posto due inclinazioni: quella della verità e quella della menzogna. L'appartenenza all'una o all'altra schiera, e la conseguente possibilità di salvezza, dipende unicamente dall'elezione divina. L'uomo, dal canto suo, non può fare nulla poiché i suoi pensieri e le sue azioni sono già stati stabiliti da Dio e non viene lasciato nessuno spazio alla libera iniziativa del singolo: l'uomo, in generale, è struttura di peccato e sarebbe destinato a rimanere tale se non fosse per l'intervento della grazia divina che protegge e aiuta i giusti contro gli attacchi di Belial. E del resto solo l'onnipotenza divina può opporsi e controllare le forze del male che lei stessa ha creato e destinato alla sconfitta finale. In questa cornice di riferimento è evidente che l'aspetto della prescienza divina si coniuga con una visione fortemente predeterministica non solo a livello cosmico e storico, ma anche sul piano del destino individuale. La tensione tra libertà divina e libertà umana viene completamente risolta a favore dell'assoluta onnipotenza divina, eliminando così uno dei due poli del problema.

Ho chiuso il secondo capitolo considerando due scritti appartenenti alla tradizione sapienziale, ossia *Siracide* e *Sapienza di Salomone*. Attraverso l'analisi di questi due testi è possibile giungere alla conclusione che la letteratura sapienziale più vicina cronologicamente all'Alessandrino propone una riflessione estremamente consolatoria intorno al tema della teodicea, della libertà umana e del male. La natura del cosmo e quella dell'uomo non sono irrimediabilmente contaminate dal male (cfr. *Primo libro di Enoch* e Manoscritti di Qumran), ma sono positivamente inserite in un disegno divino che solo ai giusti è dato comprendere e quindi anche accettare. Tutti gli uomini hanno a propria disposizione le risorse e gli strumenti per raggiungere la salvezza e la felicità attraverso la mediazione della sapienza. Dio, onnisciente e onnipotente, è soprattutto misericordioso: egli ha creato tutto per l'esistenza. L'uomo può liberamente scegliere se vivere quest'esistenza secondo i decreti divini o meno e per i giusti la ricompensa è sicura (in questa vita per il *Siracide*, in quella dopo la morte per la *Sapienza di Salomone*). Il male è inteso essenzialmente come un principio interiore di ordine morale e le sventure che capitano agli uomini giusti non sono altro che prove mandate

da Dio per esercitare i migliori dei suoi figli. Non c'è dubbio né recriminazione rispetto al piano di Dio, e nemmeno alcuna tensione tra agire umano e agire divino. Nonostante tutte queste certezze, a mio avviso, si avverte che elementi troppo eterogenei convivono tra loro e soprattutto che l'uomo – per quanto più responsabile delle proprie azioni rispetto, ad esempio, al predeterminino qumranico – è pur sempre una pedina nella mani di Dio e senza l'aiuto della sapienza sprofonda nella propria fragilità se non addirittura inconsistenza.

Va rilevato come la visione complessivamente consolatoria dell'uomo che abbiamo riscontrato nella letteratura sapienziale sembri essere molto vicina alla posizione di Filone. In effetti l'Alessandrino, come abbiamo visto all'interno del terzo capitolo, propone una cosmologia volta a salvare l'assoluta trascendenza divina e un'antropologia che tenta di valorizzare la responsabilità morale dell'uomo in ordine al cammino etico che dovrebbe portare alla salvezza. L'universo per Filone, sotto l'influsso principalmente della tradizione platonica, è diviso in mondo intelligibile – creato da Dio e corrispondente al suo Λόγος – e in mondo sensibile – creato dall'artefice divino, ossia il Λόγος – attraverso le sue δυνάμεις. La creazione è intesa come passaggio da uno stato di materia caotica ad uno di ordine e armonia a causa della volontà divina che è buona. Si tratta quindi di un mondo che ha un inizio, ma non una fine poiché provvidenzialmente preservato da Dio attraverso il suo Λόγος, il quale rappresenta lo strumento della creazione, il custode dell'ordine stabilito e l'intermediario tra Creatore e creature. L'uomo ha un ruolo privilegiato all'interno della creazione poiché reca nella parte egemonica della sua anima (νοῦς) l'impronta del πνεῦμα divino. Egli è l'unico essere dotato della facoltà di discernere il bene dal male e quindi capace di scegliere se agire rettamente o contro i decreti divini. Il male si configura come un principio interiore di ordine morale ed è incompatibile con l'assoluta perfezione e bontà divine. Il principio del male è dunque l'uomo, che, in quanto responsabile delle proprie azioni, può lasciarsi negativamente condizionare dal corpo, dalle sensazioni e dalle passioni. Il suo scopo dovrebbe essere, tuttavia, quello di seguire la strada della virtù intesa come cammino etico verso l'assoluta trascendenza. In questo senso, come abbiamo già rilevato, il valore dato alla libertà di scelta dell'uomo è finalizzato all'annullamento della propria umanità in Dio: tale assimilazione dell'umano al divino, nonostante tutti gli sforzi di salvaguardare la

responsabilità morale dell'uomo, è possibile solo attraverso la mediazione della grazia di Dio.

Se dunque dovessimo fare alcune osservazioni conclusive, credo si potrebbe rilevare come, rispetto all'elaborazione propria delle scuole filosofiche d'età ellenistica e imperiale – che vedevano nelle potenzialità dell'uomo la risorsa unica e autosufficiente in ordine al cammino etico di salvezza –, nella letteratura mediogiudica siamo sempre di fronte a etiche e antropologie teologicamente fondate. Detto questo, va rilevato che all'interno dei testi da noi considerati i margini di compatibilità tra agire divino e agire umano hanno assunto sfumature molto diverse tra loro. In termini complessivi si può sostenere che la prescienza divina risulta essere la nozione presupposta e condivisa da tutti gli scritti mediogiudaici. I problemi nascono essenzialmente nel momento in cui si tenta di coniugare la prescienza divina con la nozione di onnipotenza (che spesso implica un certo predeterminismo da parte di Dio) e di responsabilità morale dell'uomo. I testi analizzati ci hanno prospettato diverse modalità di accostamento alla questione che si possono così schematicamente riassumere:

- o si imposta una riflessione completamente sbilanciata a favore dell'onnipotenza divina, con tutti i problemi che essa comporta (il male, ad esempio, non può essere attribuito che a Dio e l'uomo è totalmente in balia di forze superiori che non può controllare o combattere, come nel caso del *Libro delle Parabole* e dei Manoscritti di Qumran).
- o si cerca una via di mediazione mantenendo un certo predeterminismo a livello di andamento storico generale, ma non a livello di destino individuale dell'uomo (come nel caso dell'*Epistola di Enoch* e del *Libro dei Giubilei*). La parola ultima spetta solo a Dio, ma l'uomo ha un certo margine di spontaneità d'azione e libertà di pensiero.
- oppure si può arrivare a proporre una prospettiva metastorica in cui Dio è caratterizzato non tanto dall'onnipotenza quanto dalla assoluta trascendenza e dalla misericordia. Date queste caratteristiche, egli lascia l'uomo libero di realizzare o meno il suo destino (cfr. letteratura sapienziale e *Testamenti dei dodici Patriarchi*).⁴

⁴ Rispetto alla prospettiva sottesa alla tradizione sapienziale – dove la libertà dell'uomo, seppur ammessa e sostenuta con convinzione, dipende dall'aiuto della Sapienza – i *Testamenti dei dodici Patriarchi* elaborano, a mio avviso, una concezione complessivamente più coerente e più capace di isolare un centro di autonomia nell'uomo, ossia lo spirito dell'intelligenza dell'animo.

Quest'ultima prospettiva, che a mio avviso è la meno convincente, è quella assunta da Filone. Nell'Alessandrino, infatti, l'immagine di un Dio presciente e buono si sposa con una prospettiva cosmica in cui il senso ultimo della storia viene vanificato in un percorso etico dal sensibile all'intelligibile (da cui consegue un marcato disinteresse per l'escatologia). Il male è inconciliabile con l'assoluta trascendenza e perfezione divina e la sua origine viene collocata all'interno dell'animo umano. La libertà dell'uomo, come nella tradizione sapienziale del *Siracide* e di *Sapienza di Salomone*, è vincolata all'osservanza o meno dei precetti divini e la salvezza finale rimane prerogativa divina tramite il dono della grazia. È chiaro che una prospettiva di questo tipo si pone l'obiettivo di separare nettamente creature e Creatore, senza inficiare le potenzialità e la dignità di entrambi: la trascendenza e l'onnipotenza divine vengono salvaguardate attraverso le figure di mediazione che permettono al Creatore di agire nel mondo senza contaminarsi con la materia; l'uomo, pur essendo appesantito dal corpo che lo trascina verso il sensibile, può sperare di innalzarsi alla dimensione dell'intelligibile grazie al suo egemonico che possiede una scintilla dello spirito divino. Nel panorama mediogiudaico Filone non è l'unico a tentare un'operazione di questo tipo: anche altri scritti analizzati nel corso di questa indagine hanno tentato di armonizzare libertà dell'agire divino e di quello umano. Nell'*Epistola di Enoch* e nel *Libro dei Giubilei*, ad esempio, emerge un certo predeterminismo storico ma non individuale; nella tradizione sapienziale del *Siracide* e di *Sapienza di Salomone*, nonché nei *Testamenti dei dodici Patriarchi*, si cerca di coniugare prescienza e onnipotenza divina con la responsabilità morale dell'uomo in una prospettiva etica in cui le scelte dell'uomo sembrano avere un certo peso. Filone dunque non è un caso isolato, frutto della diaspora alessandrina. Seppur con sfumature differenti rispetto ai testi sopra nominati, egli si inserisce tra le voci mediogiudaiche più moderate e concilianti che animano il dibattito intorno alle questioni della 'provvidenza', dell'origine del male e della libertà dell'uomo. Anzi tra queste voci l'Alessandrino incarna, forse, una delle prospettive più sfumate e più tranquillizzanti. Egli è molto lontano dalle tinte fortemente predeterministiche e dalla visione pessimistica della natura umana proprie dei Manoscritti del Mar Morto e rispetto al *Primo Libro di Enoch* o al *Libro dei Giubilei* manca qualsiasi tipo di cedimento in termini di predeterminismo storico. Fatte però le dovute differenze, mi sembra si possa dire che il costante interesse volto a salvare la trascendenza e l'onnipotenza divine, il rilievo dato al problema del male (cui

dedica quattro trattati) collochino Filone a pieno titolo nella medesima ‘dimensione spirituale’ che anima gli altri scritti della letteratura mediogiudaica. C’è poi, nell’Alessandrino, un’attenzione particolare rivolta alla responsabilità morale dell’uomo (pur rimanendo all’interno di un’antropologia teologicamente fondata); questo tipo di sensibilità è stata spesso associata all’influenza esercitata dalla cultura greca sull’opera filoniana, ma si ritrova anche in alcuni apocrifi mediogiudaici coevi a Filone, quali *Siracide*, *Sapienza di Salomone*, *l’Epistola di Enoch* e i *Testamenti dei dodici Patriarchi*. Se poi dovessimo valutare l’influsso esercitato dalle categorie filosofiche pagane sul pensiero di Filone, allora, a mio avviso, si dovrebbe affermare che il loro utilizzo è più strumentale che basato su di una sincera assimilazione o condivisione. L’uso delle categorie filosofiche, infatti, è occasionato dall’esegesi al testo scritturistico e non dalla volontà di creare un sistema di pensiero coerente. Con questo non voglio negare la profonda preparazione filosofica di Filone, ma se si dovesse parlare del suo più alto tradimento, forse questo sarebbe da individuare nella sua infedeltà ai valori più significativi veicolati dalle etiche e dalle antropologie elaborate dalle scuole filosofiche d’età ellenistica: esse, infatti, non avrebbero mai privato l’individuo della sua autonomia e autosufficienza.

Quanto al contesto mediogiudaico, Filone rivela la propria vicinanza a determinate tradizioni teologiche piuttosto che ad altre, ma certamente non rappresenta un *hapax*. La sua è una prospettiva specifica che si confronta con altre proposte caratterizzate da una ben determinata identità teologica in una cornice storico-culturale dove non esiste ancora una prima voce.

A conclusione di questo itinerario all’interno delle opere della letteratura mediogiudaica, credo di aver dimostrato, attraverso la chiave di lettura offerta dalla nozione di ‘provvidenza’, che l’opera dell’Alessandrino è debitrice allo sfondo comune del mondo tardo-antico più che a isolate matrici greche o giudaiche. Ci sono domande e problemi ben precisi che accompagnano la riflessione dell’uomo in epoca ellenistica e imperiale: tali questioni, pur portando a esiti risolutivi talvolta molto lontani tra loro, nascondono esigenze concettuali ed esistenziali che affondano le proprie radici in una sensibilità condivisa e spesso agitata dalle medesime tensioni. Riflessione sul dato rivelato e filosofia si trovano a dover rendere conto di una nuova situazione socio-politica che – a partire dalle conquiste di Alessandro Magno – allarga i confini del mondo e lascia il singolo individuo privo di punti di riferimento effettivamente presenti

nella concretezza della vita quotidiana. In questa temperie storico-culturale, i testi della letteratura mediogiudaica, come anche gli scritti filosofici della prima età imperiale, tentano di far fronte alle esigenze di 'sicurezza spirituale' degli uomini del loro tempo. Queste esigenze fanno emergere una linea di parentela che accomuna le opere qui trattate: gli autori di questi scritti, pur offrendo soluzioni anche molto diverse tra loro, guardano a Dio per superare l'angosciante paura di cedere alla forza del male e, in questa prospettiva, ripongono la massima fiducia nell'aiuto provvidenziale della bontà divina. Si potrebbe quindi asserire che la domanda sul male e la speranza nell'aiuto divino sono le due cifre distintive che hanno segnato, con sempre maggiore consapevolezza, il cammino di ricerca fin qui percorso e che costituiscono lo stimolo per continuare a interrogarsi lungo le vie della tarda-antichità.

BIBLIOGRAFIA

Si elencano di seguito tutti i testi consultati, anche se non citati in nota.

FONTI

APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO

ENOCH

Edizioni critiche

TESTO ETIOPICO

A. DILMANN, *Liber Henoch, Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus*, Lipsiae 1851.

R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch, edited from twenty-three MSS, together with the fragmentary Greek and Latin Versions*, Oxford 1906.

TESTO GRECO

M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*, in *Pseudepigrapha Veteris Testamentis Graece*, III, Leiden 1970, pp. 19-44.

Traduzioni

R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, voll. 2, Oxford 1913.

J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, voll. 2, Garden City-NewYork 1983-1985, pp. 13-89.

A. DUPON-SOMMER ET M. PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 463-625.

S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc*, Brescia 1997.

P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, voll. 2, Torino 2006, pp. 467-723.

LIBRO DEI GIUBILEI***Edizioni critiche***

TESTO ETIOPICO

R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford 1895.

TESTO LATINO

A. M. CERIANI, *Monumenta sacra et prophana*, I.1, pp. 9-54, pp. 63-64, Milano 1861.

FRAMMENTI GRECI

A. M. DENIS, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca in Pseudepigrapha veteris testamenti Graece*, Leiden 1970, pp. 70-101.

Traduzioni

R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, voll. 2, Oxford 1913.

J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, voll. 2, Garden City-NewYork 1983-1985, pp. 52-142.

A. DUPON-SOMMER ET M. PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 627-810.

P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, voll. 2, Torino 2006, pp. 213-411.

TESTAMENTI DEI DODICI PATRIARCHI***Edizione critica***

R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs Edited from Nine Manuscripts Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments*, Oxford 1908.

M. DE JONGE, *Testamenta XII Patriarcharum, in Psudoeipigrapha Veteris Testamentis Graece*, I, Leiden 1970, pp. 1-86.

Traduzioni

R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, voll. 2, Oxford 1913.

J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, voll. 2, Garden City-NewYork 1983-1985, pp. 783-902.

A. DUPON-SOMMER ET M. PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 811-944.

P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, voll. 2, Torino 2006, pp. 767-948.

TERZO E QUARTO LIBRO DEI MACCABEI

Edizione critica

The Third and Fourth Books of Maccabees, edited by M. Hadas, New York 1953.

Traduzioni

P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, V, trad. it. di L. Troiani, Brescia 1997, pp. 221-247.

P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, IV, trad. it. di A. Passoni Dell'Acqua, Brescia 2000, pp. 529-664.

MANOSCRITTI DI QUMRAN

Edizioni

Per le edizioni dei testi citati si rimanda alle indicazioni bibliografiche che compaiono nella *Lista dei Manoscritti di Qumran* riportata in *Testi di Qumran*, a cura di F. G. Martínez, trad. it., Brescia 2003², pp. 721-775.

Traduzione

Testi di Qumran, a cura di F. G. Martínez, trad. it., Brescia 2003².

DEUTEROCANONICI

SECONDO LIBRO DEI MACCABEI, SIRACIDE, SAPIENZA DI SALOMONE

Edizione critica

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Traduzioni

Secondo libro dei Maccabei in *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, Bologna 1974, pp. 991-1027.

Libro del Siracide in *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, Bologna 1974, pp. 1421-1511.

Libro della Sapienza, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Scarpat, voll. 3, Brescia 1989-1996.

FILONE DI ALESSANDRIA**Edizioni critiche e traduzioni**

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt* ediderunt L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, voll. 7, Berolini 1896-1930.

Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes), with an English translation by F. H. Colson, G. H. Whittaker, R. Marcus, voll. 12, London 1929-1962.

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées par R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux, voll. 36, Paris 1961-1992.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De aeternitate mundi*, introduction et notes par R. Arnaldez, traduction par J. Pouilloux, Paris 1969.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Lebel, Paris 1973.

FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005.

ALTRI AUTORI ANTICHI**ALCINOO****Edizione critica**

ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis, Paris 1990.

Traduzione

Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo: saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos, a cura di Giuseppe Invernizzi, voll. 2, Roma 1976.

(PSEUDO) ARISTEA**Edizione critica**

ARISTEAS, *Lettre d'Aristée à Philocrates*, introduction, texte critique traduction et notes, index complet des mots par A. Pelletier, Paris 1962.

Traduzione

ARISTEA, *Lettera di Aristeia a Filocrate*, trad. it. F. Calabi, Milano 2006³.

APULEIO**Edizioni critiche e traduzioni**

APULÉE, *Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris 1973.

APULEI PLATONICI MADAURENSIS *Opera quae supersunt*, III: *De philosophia libri*, edidit C. Moreschini, Stutgardiae et Lipsiae 1991.

CICERONE**Edizioni critiche**

M. TULLI CICERONIS *De natura deorum* recognovit O. Plasberg, Lipsiae 1917.

M. TULLI CICERONIS *De divinatione, De fato, Timaeus* recognovit W. Ax, Lipsiae 1938.

Traduzioni

CICERONE, *La natura divina*, a cura di M. C. Calcante, Milano 1998.

CICERONE, *Il fato*, a cura di F. Antonini, Milano 2003.

FLAVIO GIUSEPPE***Edizione critica***

FLAVII IOSEPHI *Opera*, edidit et apparatus critico instruxit B. Niese, Berolini 1955.

Traduzione

GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, voll. 2, Torino 2006.

PANEZIO***Edizione critica***

PANAETII RHODII *Fragmenta* collegit tertioque edidit Modestus van Straaten, Editio amplificata, Leiden 1962.

Traduzione

PANEZIO, *Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Milano 2002.

PLATONE***Edizione critica***

PLATONIS *Timaeus*, in PLATONIS *Opera* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, IV, Oxonii 1902.

Traduzione

PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2003.

(PSEUDO) PLUTARCO***Edizione critica e traduzione***

PLUTARCO, *Il fato*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Ernesto Valgiglio, in *Corpus Plutarchi Moraliium*, diretto da Italo Gallo e Renato Laurenti, XVI, Napoli 1993.

POSIDONIO***Edizione critica***

POSIDONIUS, *The Fragments*, edited by L. Edelstein and I. G. Kidd, Cambridge 1989².

Traduzione

POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Milano 2004.

SENECA***Edizione critica***

L. ANNAEI SENECAE *Opera quae supersunt* recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, voll. 3, Lipsiae 1852-1853.

Traduzioni

LUCIO ANNEO SENECA, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, Milano 2004⁴.

LUCIO ANNEO SENECA, *Questioni naturali*, introduzione, traduzione e note di R. Mugellesi, Milano 2004.

STOICI ANTICHI***Edizione critica***

STOICORUM VETERUM *Fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim, voll. 4, Stuttgartiae 1903-1924.

Traduzione

STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Milano 2006².

BIBLIOGRAFIA CRITICA

AA. VV., *Literatur und Religion des Frühjudentums*, edited by J. Maier e J. Schreiner, Würzburg 1973.

AA. VV., *The Jewish People in the First Century*, edited by S. Safrai e M. Stern, voll. 2, Philadelphia 1974-76.

AA. VV., *Jewish Writings on the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, edited by M. E. Stone, Assen-Philadelphia 1984.

AA. VV., *Early Judaism and its Modern Interpreters*, edited by R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, Philadelphia 1986.

AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Rimini 2004.

AA. VV., *The Cambridge History of Judaism. The Hellenistic Age*, edited by W. D. Davies and L. Finkelstein, II, Cambridge 2008.

AA. VV., *Il deserto in Filone di Alessandria*, a cura di F. Calabi, "Adamantius", 14 (2008), pp. 6-78.

AA. VV., *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Reaction, and Theology*, edited by A. Passaro - G. Bellia, Berlin-New York 2008.

AA. VV., *The Cambridge Companion to Philo*, edited by A. Kamesar, Cambridge 2009.

F. ADORNO, *Prefazione. Per una storia del pensiero "medio"-giudaico*, in G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e.v.*, trad. it., Genova 1993, pp. 11-13.

F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994.

F. ALESSE, *Il luogo del nous: alcuni aspetti dell'antropologia*, in AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Rimini 2004, pp. 105-122.

D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam 1973.

A. I. BAUMGARTEN, *Nota su «Gli Ebrei in età greca»* in E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, trad. it., Bologna 1991, p. 19-21, (ed. or. 1988).

- E. J. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.
- G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e.v.*, trad. it., Genova 1993.
- G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica: lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, trad. it., Brescia 2003.
- G. BOCCACCINI, *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, trad. it., Brescia 2008.
- G. BOLOGNESI, *Note al testo armeno del De providentia di Filone*, in AA. VV., *Armeniaca: mélanges d'études Arméniennes*, publiés à l'occasion du 250 anniversaire de l'entrée des Pères Mekhitaristes dans l'Île de Saint-Lazare (1717-1967), Venice 1969, pp. 190-200.
- W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903.
- W. BOUSSET, *Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915.
- G. B. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990.
- E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950.
- M. CACCIARI, L. CANFORA, P. SERRA ZANETTI, *L'avvocato di dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, a cura di A. Traina, Bologna 1999.
- F. CALABI, *Aristea e il Tempio di Gerusalemme*, "Quaderni di storia", 38 (1993), pp. 47-64.
- F. CALABI, *Serafini, Cherubini, Potenze in Filone Alessandrino. A proposito di Isaia 6*, "Annali di Scienze Religiose", 4 (1999), pp. 221-249.
- F. CALABI, *Ordine delle città e ordine del mondo nel 'De Decalogo' di Filone di Alessandria*, in AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Rimini 2004, pp. 139-158.
- F. CALABI, *Ruoli e figure di mediazione in Filone di Alessandria*, "Adamantius", 10 (2004), pp. 89-99.
- F. CALABI, *Filone di Alessandria tra pensiero greco e tradizione ebraica*, "Materia giudaica", 13 (2008), pp. 23-34.
- F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia 2010.

- J. CARMIGNAC, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*, "Revue de Qumrân", 10 (1979), pp. 3-33.
- D. A. CARSON, *Divine Sovereignty and Human Responsibility in Philo*, "Novum Testamentum", 23 (1981), pp. 148-164.
- M. V. CERUTTI, *Protologia e femminile in 1 Enoc, 2 Enoc, Apocalisse di Mosè, Vita di Adamo ed Eva*, "Ricerche storico bibliche", 6 (1994), pp. 119-139.
- J. H. CHARLESWORTH, *Gli pseudepigrifi dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento*, trad. it, Brescia 1990.
- M. CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria*, Bologna 1992.
- S. J. D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987.
- J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1992.
- J. J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997.
- M. G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca: saggio su Filone di Alessandria*, Padova 1985.
- M. G. CREPALDI, *Farsi Dio, farsi uomo. La salvezza tra filosofia e rivelazione nel pensiero tardo-antico*, in E. PRINZIVALLI, *Questioni di storia nel cristianesimo antico I-IV sec.*, Roma 2009, pp. 113-151.
- U. CURI, *Meglio non essere nati*, Milano 2008.
- J. DANIELOU, *I Manoscritti del Mar Morto e le origini del cristianesimo*, trad. it, Roma 1990.
- J. DANIELOU, *Filone d'Alessandria*, trad. it., Roma 1991.
- J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1998.
- B. DECHARNEUX, *De l'evidence de l'existence de Dieu et de l'efficacité des ses puissances dans la théologie philonienne*, in AA. VV., *Dire l'evidence: Philosophie et rhétorique antiques*, ed. Par C. Lévy et L. Pernot, Paris – Montreal 1997, pp. 312-334.
- J. DILLON, *The Middle Platonists*, Ithaca-New York 1977.
- J. DILLON, *The Golden Chain*, Hampshire 1990.
- I. DIONIGI, *Il De providentia di Seneca, tra lingua e filosofia*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, II.36.1, Berlin - New York 1994, pp. 5399-5414.

- E. R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia*, trad.it., Firenze 1970.
- P. DONINI, *L'eclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P. DONINI - G. F. GIANCOTTI, *Modelli filosofici letterari: Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979, pp. 151-297.
- M. DRAGONA-MONACHOU, *Posidonius "Hierarchy" between God, Fate and Nature*, "Philosophia", 4 (1974), pp. 286-301.
- M. DRAGONA-MONACHOU, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, II 36.7, Berlin - New York 1994, pp. 4418-4487.
- J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg 1843.
- J. DRUMMOND, *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, voll. 2, Amsterdam 1969.
- L. H. FELDMAN, *Hengel's Judaism and Hellenism in Retrospect*, "Journal of Biblical Literature", 96 (1977), pp. 371-382.
- L. H. FELDMAN, *How much Hellenism in Jewish Palestine?*, "Hebrew Union College Annual", 57 (1987), pp. 83-111.
- N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta. La Bibbia di ebrei e cristiani*, trad. it., Brescia 2010.
- A.M.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, voll. 4, Paris 1944-1954.
- P. FRICK, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen 1999.
- F. GARCÍA MARTÍNEZ, A. S. VAN DER WOUDE, *A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, "Revue de Qumrân", 14 (1990), pp. 512-541.
- F. GARCÍA MARTÍNEZ, J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura scoiiale e concezioni religiose*, trad .it., Brescia 1996.
- C. GIANOTTO, A. MAGRIS, P. SACCHI, *Il mondo degli apocrifi. Letteratura minore?*, Milano 2010.
- J. GOLDSTEIN, *Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*, in AA. VV., *Jewish and Christian Self-Definition 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, edited by E. P. Sanders et al., Philadelphia 1981, pp. 64-87.
- E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935.
- E. R. GOODENOUGH, *New Light on Hellenistic Judaism*, "Journal of Bible and Religion", 5 (1937), pp. 18-28.

E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbol in the Greco-Roman Period*, voll. 13, New York 1953-68.

L. L. GRABBE, *Hellenistic Judaism*, in AA. VV., *Judaism in Late Antiquity: part two, Historical Syntheses*, edited by J. R. Neusner, Leiden 1995, pp. 53-83.

R. M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Greco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952.

W. C. GREENE, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge 1944.

A. GRILLI, *Problemi del De providentia*, in AA. VV., *Seneca e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale Roma-Cassino (11-14 novembre 1998), a cura di P. Parroni, Roma 2000, pp. 261-273.

V. GUAZZONI FOÀ, *Il concetto di provvidenza nel pensiero classico ed in quello pagano*, "Giornale di Metafisica", 14 (1959), pp. 69-95.

L. GUSELLA, *Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti*, "Materia giudaica", 6 (2001), pp. 223-347.

L. GUSELLA, *Esperienze di comunità nel giudaismo antico: esseni, terapeuti, Qumran*, Firenze 2003.

L. GUSELLA, *Il deserto dei Terapeuti a confronto con quello di Esseni e Qumranici*, "Adamantius", 14 (2008), pp. 52-66.

M. HADAS-LEBEL, *Introduction*, in PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, introduction, traduction et notes par M. Hadas-Lebel, Paris 1973, pp. 17-117.

M. HARL, *Adam et les deux arbres du Paradis chez Philon d'Alexandrie. Pour une histoire de la doctrine du libre-arbitre*, "Recherches de Science Religieuse", 50 (1962), pp. 321-88.

M. HARL, *Cosmologie greque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in AA. VV., *Philon d'Alexandrie. Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Lyon 11-15 Septembre 1966), Paris 1967, pp. 189-203.

M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecques des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.

M. HENGEL, *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*, trad. it., Brescia 1993.

M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, trad. it., Brescia 2001.

E. JUCCI, *Qumran. A cinquant'anni dalla ricorrenza della scoperta dei manoscritti*, "Athenaeum", 86 (1998), pp. 272-286.

K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica*, trad. it., Brescia 1977.

G. IBBA, *La sapienza di Qumran*, Roma 2000.

G. IBBA, *La teologia di Qumran*, Bologna 2002.

L. I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, Seattle-London 1999.

S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.

A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Torino 1970.

A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico. Da Platone a S. Agostino*, II, Vago di Lavagno (VR) 1984.

J. MANSFELD, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in A.A. V.V., *Knowledge of God in the Greco-Roman World*, edited by R. van der Broek et al., Leiden 1988, pp. 92-117.

B. MARCONCINI, *Apocalittica: origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Torino 1985.

N. F. MARCOS, *Septuaginta. La Bibbia di ebrei e cristiani*, trad. it., Brescia 2010.

H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it., Roma 2008.

S. MASON, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, "Journal for the Study of Judaism", 38 (2007), pp. 457-512.

A.M. MAZZANTI, *Theos e Kyrios. I "nomi" di Dio in Filone d'Alessandria. Questioni storico-comparative*, "Studi Storico Religiosi", 5 (1981), pp. 15-30.

A. M. MAZZANTI, *Antropologia e radici del male in Filone di Alessandria: due possibili opzioni*, in AA. VV., *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*, XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, "Augustinianum", Roma 1988, pp. 187-201.

A.M. MAZZANTI, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.

A.M. MAZZANTI, *Creazione dell'uomo e rivelazione in Filone di Alessandria*, in AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Rimini 2004, pp. 75-103.

F. MILLAR, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism'*, "Journal of Jewish Studies", 29 (1978), pp.1-21.

A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it., Torino 1980.

L. MORALDI, *Introduzione*, in *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986.

B. MOTTA, *Il Contra fatum di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, Pisa-Roma 2008.

J. NEUSNER, *Studying Classical Judaism: A Premier*, Louisville 1991.

E. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino 2004.

F. PARENTE, *La lettera di Aristeo come fonte per il giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 2 (1/1972), pp. 177-237 e (2/1972), pp. 517-567.

A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo biblico di Filone e i LXX*, "Annali di Scienze religiose", 2 (1997), pp. 175-196.

A. PASSONI DELL'ACQUA, *Yafet nelle tende di Sem: gli Ebrei e il greco della Bibbia*, "Materia Giudaica", 8 (2003), pp. 17-26.

J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.

G. A. PERÉZ, F. G. MARTÍNEZ, M. P. FERNÁNDEZ, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, trad. it., Brescia 1998.

M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it. di O. De Gregorio, note e apparati di B. Proto, Milano 2005 (rist. trad. it. Firenze 1967)

H. PRIDEAUX, *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nations; from the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah, to the Time of Christ*, 2 voll., London 1716-1718.

G. J. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Reading of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999.

J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.

L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, "Henoch", 1 (1979), pp. 201-245.

L. ROST, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, trad. it., Torino 1980.

T. D. RUNIA, *Philo's De aeternitate mundi: The Problem of its Interpretation*, "Vigiliae Christianae", 35 (1981), pp. 105-151.

T. D. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.

T. D. RUNIA, *God and Man in Philo of Alexandria*, "Journal of Theological Studies", 39 (1988), pp. 48-75.

T. D. RUNIA, *Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with special References to the Mutazione Nominum*, in AA. VV., *Knowledge of God in Greco-Roman World*, R. van den Broek (ed.) et al., Leiden 1988, pp. 69-91.

T. D. RUNIA, *Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question revisited*, "Studia Philonica Annual", 5 (1993), pp. 112-140.

T. D. RUNIA, *Platonism, Philonism and the Beginnings of Christian Thought*, in ID., *Philo and the Church Fathers*, Leiden 1995.

T. D. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: uno studio d'insieme*, Milano 1999.

D. S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, trad. it., Brescia 1991 (ed. or. 1964).

P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

P. SACCHI, *Riflessioni sul problema della formazione culturale di Gesù*, "Henoch", 14 (1992), pp. 243-260.

P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. a I secolo d.C.*, Torino 1994.

P. SACCHI, *La teologia dell'enoichismo antico e l'apocalittica*, "Materia giudaica", 7 (2002), pp. 7-13.

P. SACCHI, *Introduzione del curatore in Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, I, Torino 2006, pp. 187-212.

P. SACCHI, *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Brescia 2010.

E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London-Philadelphia 1992.

S. SANDMEL, *Hellenism and Judaism*, in AA. VV., *Great confrontation in Jewish History*, edited by S.M. Wagner and A. D. Breck, Denver 1977, pp. 21-38.

S. SANDMEL, *Some comments on Providence in Philo*, in AA. VV., *The Divine Helmsman. Studies on God's Control of Human Events*, J. L. Crenshaw and S. Sandmel (eds.), presented to L. H. Silberman, New York 1980, pp. 79-85.

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, voll. 3, Leipzig 1886-1890.

E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C.-135 d. C.)*, voll. 4, ed it. Brescia 1985-1998.

G. SEGALLA, *Il problema della volontà libera in Filone Alessandrino*, "Studia Patavina", 12 (1965), pp. 3-31.

G. SFAMENI GASPARRO, *Modalità e segni di rivelazione nel De vita Mosis*, in AA. VV., *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003), a cura di A. M. Mazzanti e F. Calabi, Rimini 2004, pp. 33-74.

M. SMITH, *Goodenough's Jewish Symbol in Retrospect*, "Journal of Biblical Literature", 86 (1/1967), pp. 53-68.

J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto*, Roma 1998.

J. A. SOGGIN, *Storia di Israele*, Brescia 2002.

G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, trad. it., Brescia 1993.

M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, voll. 3, Jerusalem 1974-1984.

M. STERN, *Studies in Jewish History: The Second Temple Judaism*, Jerusalem 1991.

M. TASINATO, *Fantasia balneare: spiando in un apocrifo del Vecchio Testamento*, in ID., *Parva innaturalia*, Padova 1998, pp. 57-65.

M. TASINATO, *Phantasia dans un apocryphe de l'Ancien Testament*, "Mètis", 2 (2004), pp. 231-249.

V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1961 (già edito in ebraico nel 1931).

V. TCHERIKOVER, A. FUKS e M. STERN, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, voll. 3, Cambridge 1957-1964.

C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναις in Filone di Alessandria*, Roma 2000.

A. TRAINA, *La domanda più antica del mondo*, in LUCIO ANNEO SENECA, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, Milano 2004⁴, pp. 7-31.

L. TROIANI, *Il libro di Aristeo e il giudaismo ellenistico*, in AA. VV., *Studi Ellenistici II*, a cura di B. Virgilio, Pisa 1987, pp. 31-61.

- L. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997.
- L. TROIANI, *Il greco degli autori giudeo-ellenisti*, "Materia Giudaica", 8 (2003), pp. 27-33.
- J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, trad. it, Roma 1997.
- G. VERMÈS, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. Revised Edition*, London 1994.
- E. VIMERCATI, *Introduzione*, in PANEZIO, *Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Milano 2002.
- G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, trad. it., Genova 1995.
- B. Z. WACHOLDER, *Eupolemos. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati-New York-Los Angeles-Jerusalem 1974.
- F. W. WEBER, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrash und Talmud dargestellt*, Leipzig 1880.
- P. WENDLAND, *Philos Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlin 1892.
- J. WHITTAKER, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, II.36.1, Berlin - New York 1987, pp. 81-123.
- J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, "Symbolae Osloenses", 44 (1969), pp. 109-125.
- J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, "Symbolae Osloenses", 48 (1973), pp. 77-86.
- D. WINSTON, *Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom*, "Studia Philonica", 2 (1973), pp. 40-50.
- D. WINSTON, *Freedom and Determinism in Philo of Alexandria*, "Studia Philonica", 3 (1974-75), pp. 47-70.
- D. WINSTON, *Judaism and Hellenism: Hidden Tension in Philo's Thought*, "Studia Philonica Annual", 2 (1990), pp. 1-19.
- D. WINSTON, *Philo's Conception of the Divine Nature*, in A.A. V.V., *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman, New York 1992, pp. 21-42.
- D. WINSTON, *The Ancestral Philosophy. Hellenistic Philosophy in Second Temple Judaism*, edited by G. E. Sterling, Providence 2001.

H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, voll. 2, Cambridge 1947.