

CITTÀ REALI E CITTÀ METAFORICHE IN *PHILO IUDAEUS*:
ATENE, GERUSALEMME, ALESSANDRIA E ROMA

1. *Premessa*¹

Filone di Alessandria (c. 20 a.e.v. - c. 49 e.v.), anche noto come *Philo iudaeus*, allude alle città soprattutto secondo due diverse tipologie: troviamo richiami a città reali in “pietra e legname”, di cui viene rimarcato il ruolo storico e politico, e a città metaforiche, immagini urbane in cui la πόλις diviene espressione di qualcos’altro.² Atene, Gerusalemme e Alessandria entrano a far parte dell’immaginario di Filone e nei suoi scritti vengono assorbite al punto da diventare immagini dell’anima, di Dio e del cosmo. D’altra parte, Roma, dove Filone trascorre alcuni anni della sua vita, non diviene mai esplicitamente un’immagine metaforica, ma lo scenario urbano capitolino potrebbe essere confluito nelle opere composte dopo l’ambasceria presso l’Imperatore Gaio Caligola. In questo studio l’immagine filoniana della città è analizzata in relazione al particolarismo delle realtà locali (Atene, Gerusalemme, Alessandria e Roma), in base a cui viene declinata, e le metafore urbane vengono studiate sullo sfondo del contesto storico-filosofico in cui sono state sviluppate. Alla luce delle ultime ipotesi biografiche che sono state elaborate sulla vita di Filone, si propone di prestare una maggiore attenzione, rispetto a quanto di solito è stato fatto negli studi precedenti dedicati alle

città metaforiche di Filone, al periodo che egli trascorse a Roma, dopo il quale la sua produzione letteraria – e le immagini che ne fanno parte – non sarà più la stessa.³ Dopo l’ambasceria a Roma del 38-39 e.v., Filone non userà più l’allegoria in maniera sistematica in relazione alla Scrittura, come era accaduto nelle opere del *Commentario allegorico al Genesi*, e si accentua una nuova modalità di interpretazione metaforica del suo vissuto e della realtà circostante.

2. *Città reali*

Filone allude alle “città reali” soprattutto nelle sue opere di carattere storico, ossia nell’*In Flaccum* e nella *Legatio ad Gaium*, dove, per via delle devastanti persecuzioni che si abbatterono sulla comunità giudaica alessandrina, il destino di Alessandria, Gerusalemme e Roma si intreccia. Anche l’Atene “storica” gioca un ruolo di rilievo e vi si allude soprattutto in relazione ai personaggi illustri che, come Solone, vi abitarono.⁴ Se Alessandria è la città in cui Filone trascorre la sua vita quotidiana, Gerusalemme, invece, rappresenta la sua patria spirituale – la città ideale e idealizzata – dove non sappiamo con certezza se Filone andò mai.⁵ Roma, invece, è il simbolo dell’Impero e la città che diede i

¹ Ringrazio il Prof. M. Perani e tutto il comitato scientifico dell’AISG per aver accettato il paper che è stato discusso al XXXIII Congresso Internazionale dell’AISG, da cui questo articolo è tratto. Per l’analisi dei passi filoniani l’edizione di riferimento è L. COHN - P. WENDLAND (curr.), *Philonis Alexandrini opera quae super sunt*, 7 vol., G. Reimer, Berlin 1962-1963 (prima edizione 1896-1930).

² Per la vita di Filone e il suo contesto storico si veda F. CALABI, *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma 2015, spec. pp. 13-32.

³ M.R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria. An Intel-*

lectual Biography, Yale University Press, New Haven-London 2018.

⁴ Filone in più di una occasione allude a Solone come ó τῶν Ἀθηναίων νομοθέτης. Per Solone si veda, per esempio, *Opif.* 104; *Prob.* 47; *Spec.* III 22.

⁵ D.R. SCHWARTZ, *Philo, His Family, and His Times*, in A. KAMAESAR (cur.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 27. Cfr. B. SCHALLER, *Philon von Alexandria und das “Heilige Land”*, in G. STRECKER (cur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 172-187.

natali all'odiato Flacco, il quale viene duramente attaccato per aver promosso la profanazione delle sinagoghe ad Alessandria. Nell'*In Flaccum*, in particolare, Filone racconta di quando, a partire da una sommossa popolare, il prefetto Flacco acconsentì che venissero collocate delle statue nelle sinagoghe di Alessandria (*Flacc.* 41-43). Agli occhi di Filone il fine di Flacco era quello di provocare intenzionalmente la comunità ebraica alessandrina.

Filone ribadisce che Alessandria – e l'Egitto intero – comprendeva due tipologie di abitanti, che chiama ἡμεῖς καὶ οὗτοι (“noi e questi”), separando in maniera marcata lui e ogni ebreo da tutti gli altri (*Flacc.* 43). Flacco, nonostante fosse a conoscenza dell'ampio numero di ebrei che viveva in Egitto (Filone parla addirittura di un milione di ebrei fino al confine con l'Etiopia), acconsentì comunque che venissero violate le sinagoghe e la notizia della profanazione – una vera e propria κατάλυσις (“abbattimento”) – si sarebbe estesa da Oriente a Occidente, in modo da sollecitare la replicazione di questo sopruso in ogni angolo del mondo (*Flacc.* 45-46). Tale fu lo sdegno di Filone che egli decise di partecipare all'ambasceria a Roma presso l'Imperatore Caligola per chiedere una maggiore tutela per la comunità alessandrina e, da quanto ci dice Giuseppe Flavio, dovette esserne addirittura alla guida.⁶

Anche nella *Legatio* Filone arreca testimonianza della profanazione che si abbatté sulle sinagoghe di Alessandria. In quest'opera ci racconta che, sotto Caligola, alcune sinagoghe vennero devastate, altre rase al suolo, altre ancora incendiate e che in quelle che non furono distrutte, vennero sovvertite le leggi e i costumi ebraici (*Legat.* 132-134). All'interno delle προσευχαί vennero collocate immagini e statue

di Gaio e nella sinagoga più grande e rinomata venne collocata una statua posta su una quadriga, che pare essere stata precedentemente dedicata alla prima Cleopatra (bisavola dell'ultima) e che, per questo motivo, aveva delle parti mutilate (*Legat.* 135-136). Agli occhi di Filone questo rappresenta lo scempio peggiore, non solo perché si trattava di un complesso statuario dedicato a una donna egiziana, ma anche perché si trattava di una statua malridotta e danneggiata.

D'altra parte, però, Roma resta un esempio positivo di integrazione per la comunità ebraica che sotto Augusto, invece, aveva trovato protezione e accoglienza. Filone sottolinea come Augusto abbia concesso agli ebrei la libertà di culto, permettendo la costruzione di numerose sinagoghe nei territori dell'Impero. Nella *Legatio*, poi, vengono messe a confronto Alessandria e Roma, dove egli trova una situazione ben diversa rispetto a quella che, ormai, era abituato a vivere ad Alessandria. Ci racconta, infatti, che, al di là del fiume Tevere, c'era una μεγάλη ἀποτομή (“grande sezione”) della città dove abitavano gli ebrei che erano, per la maggior parte, liberti portati in Italia come prigionieri di guerra, ormai affrancati dai loro padroni e privi di qualsiasi obbligo a violare i propri costumi (*Legat.* 154-155). Quella romana è vista come una situazione ideale, a cui Filone si augura che la comunità alessandrina possa giungere presto. Per Filone, così come per ogni ebreo della diaspora, nelle sinagoghe era intessuta la rete tramite cui mantenere saldi i contatti con la madrepatria e, nel loro piccolo, rappresentavano una “duplicazione” del Tempio: per chi, come Filone, viveva lontano da Gerusalemme, le sinagoghe erano gli unici spazi dove poter esprimere liberamente la propria religiosità.

⁶ Jos. *AJ* 18, 259 Niese: Φίλων ὁ προεστὸς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας. Cfr. Eus. *HE* II 5, 4 Bardy. Per Filone come “uomo e pensatore politico” si veda E.R. GOODENOUGH, *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, Yale University Press, New Haven 1938, pp. 64-85; T. SELAND, *Philo as a Citizen: Homo politicus*, in Id. (cur.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2014, pp. 47-74; F. PARENTE, *Il giudaismo alessandrino*, in L. FIRPO (cur.), *Storia*

delle idee economiche, politiche e sociali, vol. 2/1, Utet, Torino 1985, pp. 317-345. L'ambasceria a Roma è stata considerata fondamentale per la datazione delle opere filoniane. Se Filone condusse l'ambasceria in età matura (si pensa intorno al 38/39 e.v.) la sua nascita potrebbe essere collocata intorno al 20/15 a.e.v., mentre la sua morte non dovrebbe essere anteriore al 41 e.v., anno dell'ascesa al trono di Claudio: cfr. NIEHOFF, *Philo of Alexandria*, cit., pp. 245-246.

3. Città metaforiche

In Filone la πόλις diviene un'immagine metaforica perché rappresenta un modello complesso ed eterogeneo di organizzazione, in cui le diverse parti comunicano in maniera organica, e, in particolare, in cui – stoicamente – gli uomini coabitano con le divinità. Secondo gli Stoici, infatti, il mondo era come una città perché al suo interno convivevano uomini e dei ed entrambi erano sottoposti a una medesima legge.⁷ D.T. Runia ha sottolineato come Filone, da *homo urbanus* d'eccellenza che era, in quanto cittadino cosmopolita dell'Alessandria della fine dell'età ellenistica, abbia attinto al campo metaforico della città perché questa, come immagine dell'ordine, risultava essere ciò che di più ampio e complesso esisteva tra i prodotti sensibili dell'attività umana.⁸ Filone – nota Runia – non manca di manifestare anche una certa reticenza verso la “grande città”, a cui viene contrapposta la solidità della vita al di fuori del contesto urbano, rappresentata con l'immagine del deserto.⁹

Nel *Quod omnis probus liber sit* Filone, elogiando la ricerca della libertà che viene conquistata attraverso combattimenti e guerre,

descrive gli Ateniesi come coloro che tra i Greci hanno lo sguardo più acuto (οἱ ὀξυδερκέστατοι), mentre il ruolo di Atene in Grecia è descritto come quello della pupilla (κόρη) all'interno dell'occhio e del ragionamento (λογισμός) all'interno dell'anima.¹⁰ In *Legum allegoriae* III 171 l'immagine della pupilla viene trasposta anche a livello divino ed è lo stesso λόγος di Dio a essere paragonato alla κόρη perché, essendo dotato di una vista acutissima, è in grado di vedere ogni cosa. Filone mette in risalto la grandezza di Atene paragonandola alla parte migliore dell'occhio e alla parte migliore dell'anima – alla sua parte razionale – per mostrarci come, a suo avviso, nella Grecia classica la città che “vede” e “ragiona” meglio sia proprio Atene.

In *De somniis* II 246-248 Filone interpreta Ps 45,5, che legge secondo la traduzione detta dei *Settanta*: «L'impeto del fiume rallegra la città di Dio» (τὸ ὄρημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ). Secondo Filone, però, per “città di Dio” non si deve intendere la Gerusalemme terrestre – la ἱερὰ πόλις in cui si ergeva il Tempio – dato che questa era situata lontana dai fiumi e, a suo avviso, le parole del Salmista devono essere intese allegoricamente.¹¹ “Città di Dio”,

⁷ Si veda, per esempio, Cic. *ND* II 78-80 Rackham (= F 1124 Dufour. Cfr. SVF II 1127) dove Cicerone afferma che, se gli dei esistono – come esistono – sarebbero riuniti in sodalizio e in società reggendo il cosmo come se fosse una *communis res publica atque urbis*. Si veda anche Dio Chrys. *Orat.* XXXVI 29-31 von Arnim (= F 1127 Dufour. Cfr. SVF II 1130), dove si dice che il mondo è simile a una città per la molteplicità di fatti di cui una città è teatro, a causa dell'ordine e l'εὐκοσμία della sua amministrazione e per la sintonia tra genere umano e divino. Per l'immagine del mondo-città nello stoicismo si veda M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, spec. pp. 57-92. Cfr. J.L. MOLES, *Le cosmopolitisme cynique*, in M. ODILE, G. CAZÉ, R. GOULET (curr.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991)*, Presses universitaires de France, Paris 1993, pp. 259-280.

⁸ D.T. RUNIA, *The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria*, in «Journal of the History of Ideas» 61 (2000), p. 361.

⁹ *Ibidem*. Per il deserto in Filone, in particolare,

si veda V. NIKIPROWETZKY, *Le thème du désert chez Philon d'Alexandrie*, in Y. CHRTSTTE, M. SARTRE, B. URIO (curr.), *Le désert: image et réalité. Actes du Colloque De Cartigny 1983*, Peeters, Leuven 1989, pp. 99-113 e F. CALABI, *Il deserto in Filone di Alessandria*, in «Adamantius» 14 (2008), pp. 9-23.

¹⁰ *Prob.* 140. Cfr. G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999, pp. 107-112, dove, a proposito del simbolismo ebraico della città (‘ir), viene riportata la leggenda talmudica secondo cui se il mondo è come la pupilla dell'occhio, la parte bianca è l'oceano che cinge la terra, mentre quella scura il mondo: la piccola figura riflessa nella pupilla, invece, rappresenta Gerusalemme (p. 110). Per le allegorie di Atene e Gerusalemme si veda F. CALABI, *Tra Atene e Gerusalemme: anima e parola in Filone di Alessandria*, in R. BRUSCHI (cur.), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 217-236.

¹¹ Per il rapporto con Agostino e la sua distinzione tra città dell'uomo e città di Dio si veda D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Vita e pensiero, Milano 1999, pp. 333-

infatti, secondo Filone, è il cosmo intero, che è permeato dal Creatore, come se fosse il “cratere” in cui è infuso lo θεῖον πόμα (bevanda divina) e, quindi, Gerusalemme in realtà non sarebbe nient’altro che l’immagine dell’intero universo.¹² Filone, poi, alludendo a Levitico 26,12, afferma che nel *Salmo* 45, parlando di πόλις θεοῦ, il Salmista vuole alludere all’anima del saggio perché in questa Dio si aggira proprio come se fosse in una città.¹³ Facendo un calco dall’ebraico *ier’u* (“vedrete”) e *shalom* (“pace”), Filone afferma che gli ebrei chiamavano la πόλις θεοῦ con il nome di Ἱερουσαλήμ per rimandare al suo significato di ὄρασις ειρήνης (“visione di pace”) (*Somn.* II 250-254).¹⁴ Dato, però, che è molto probabile che Filone conoscesse l’ebraico in maniera limitata, è stato ipotizzato che egli potesse aver avuto una certa familiarità con delle liste etimologiche di nomi, compilate in ebraico e aramaico, che potrebbero essere circolate ad Alessandria.¹⁵ Come abbiamo visto per Atene, anche la descrizione di Gerusalemme è legata al possesso di una “vista acuta”, ma la città di Dio diventa immagine della città interiore che ha

sede nell’animo saggio e pio e, in particolar modo, nella διάνοια φιλοθεάμων (“mente che ama contemplare”).¹⁶ La città divina filoniana che richiama la Gerusalemme terrestre, dunque, ha come suo luogo più proprio la mente umana che rappresenta la sede della contemplazione: per Filone, però, la contemplazione oltre che essere di tipo filosofico, è anche religiosa, dato che, a suo avviso, filosofia ed ebraismo coincidono e Mosè rappresenta colui che per primo è salito sulle vette della filosofia.¹⁷ Gerusalemme, immagine del mondo, può assumere un significato allegorico proprio perché in essa si manifesta tutta la presenza – e la “vitalità” – divina.

Nell’*In Flaccum* Gerusalemme viene descritta con il neologismo ἱερόπολις. C. Carlier ha notato che nella *Settanta* di solito l’aggettivo usato per rimarcare la santità di Gerusalemme è ἅγιος e non ἱερός e afferma che Filone potrebbe aver coniato questo neologismo proprio per mettere in luce la presenza del Tempio (ἱερόν) a Gerusalemme, in linea con quanto avrebbe fatto anche Polibio secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio.¹⁸ Filone, però, chiama Ge-

342 (spec. pp. 338-340). Cfr. J.P. MARTÍN, *Philo and Augustine, De civitate Dei XIV 28 and XV: Some Preliminary Observations*, in D.T. RUNIA, D.M. HAY, D. WINSTON (curr.), *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity*, «Studia Philonica Annual» 3 (1991), pp. 283-294.

¹² Sullo sfondo di questo passo filoniano, in particolare, troviamo Plat. *Tim.* 41d 4-8, dove vengono create e distribuite le singole anime. In R. RADICE (cur.), *Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005, pp. 1844-1845, note 112-113, per un confronto con la concezione stoica di dio come natura, si rimanda a due testimonianze su Zenone: SVF I 85 (= Diog. Laërt. VII 134 Dorandi), dove si dice che dio, in quanto λόγος, è il principio attivo insito nella materia e SVF I 158 (= Themist. *De anim.* II 64,25 Heinze) in cui si dice che dio si aggira nella sostanza (οὐσία) del tutto e che si manifesta come natura.

¹³ Cfr. *Cher.* 121 dove per πόλις θεοῦ s’intende il cosmo intero: ogni cittadino abita questo mondo come se fosse una πόλις ξένη perché il cosmo rappresenta la πόλις θεοῦ e di nessun altro. Vedi anche *Prov.* fr. 2, 44, in cui si afferma che Dio si prende cura del mondo come di una città. Per Gerusalemme come “città dell’anima” si veda anche C. CARLIER, *La cité de Moïse. le peuple juifchez Philon*

d’Alexandrie, Brepols, Turnhout 2008, pp. 369-371.

¹⁴ Per l’etimologia di *Somn.* II 250-254 si veda RADICE, *Tutti i trattati*, cit., p. 1208, nota 114.

¹⁵ S. PEARCE, *The Land of the Body*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 35. Cfr. L.L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Ga: Scholars Press, Atlanta 1988, pp. 102-109 (per l’etimologia di Gerusalemme spec. pp. 167-168); D.T. RUNIA, *Etymology as an Allegorical Technique in Philo of Alexandria*, in «Studia Philonica Annual» 16 (2004), pp. 101-121. Questa etimologia del nome di Gerusalemme tornerà anche in autori ecclesiastici come Origene, Eusebio e Didimo il Cieco. Per Gerusalemme in Filone si veda anche RUNIA, *The Idea and the Reality of the City*, cit., pp. 376-377, dove si rimanda anche a H.J. KLAUCK, *Die Heilige Stadt. Jerusalem bei Philo und Lukas*, in «Kairos» 28 (1986), pp. 129-136.

¹⁶ Cfr. Plat. *Resp.* V 475e 4 dove l’aggettivo φιλοθεάμων non si riferisce, come accade altre volte nell’opera, agli “amanti del teatro”, contrapposti ai filosofi, bensì proprio agli stessi filosofi, che sono descritti come φιλοθεάμονες τῆς ἀληθείας (“amanti degli spettacoli di verità”).

¹⁷ *Opif.* 8.

¹⁸ Cfr. CARLIER, *La cité de Moïse*, cit., pp. 407-408.

rusalemme anche μητρόπολις, descrivendola come la “città-madre” rispetto a cui le altre città della diaspora sono πατρίδες.¹⁹ In *Flacc.* 46 Gerusalemme è la madrepatria spirituale mentre le città diasporiche sono “patrie” perché sono state ereditate da padri (ἐκ πατέρων).²⁰ Come mostrato da C. Kraus Reggiani e più recentemente da S. Pearce, però, non c’è contrapposizione tra Gerusalemme e le altre città e il carattere paterno delle πατρίδες può essere inteso come complementare a quello materno della μητρόπολις.²¹ Kraus Reggiani, in particolare, sottolineava come «ogni membro della diaspora vivesse due vite, in quanto apparteneva a due patrie, quasi allegoricamente rappresentate da due genitori, esplicitanti l’uno il ruolo di padre (come πατρίς), e l’altro il ruolo di madre (come μητρόπολις), essendo entrambe amate, ma di un

amore diverso».²² È Filone stesso a mostrarci questa complementarietà tra madrepatria e città diasporiche nel suo vivere – sentendosi a casa – tra Alessandria e Roma, seppure con il cuore rivolto a Gerusalemme.

Nel *De opificio mundi*, che è parte delle opere della cosiddetta *Esposizione della legge mosaica*, Filone paragona Dio a un architetto che progetta “la città intellegibile”, in base a cui costruisce il mondo come se fosse una μεγαλόπολις sensibile.²³ Se è possibile vedere sullo sfondo di questa immagine filoniana un richiamo a un determinato paesaggio urbano, non troviamo la presenza della Gerusalemme (terrestre o celeste), bensì di Alessandria, che nell’*In Flaccum* è chiamata proprio μεγαλόπολις.²⁴ Runia ha mostrato come la figura del βασιλεύς-ἡγεμῶν, a cui si rimanda in *De opificio* 17-20 per

¹⁹ Per la μητρόπολις e le ἀποικίαι si veda CARLIER, *La cité de Moïse*, cit., pp. 411-415. La descrizione di Gerusalemme come madrepatria potrebbe essere stata evinta dalla stessa *Settanta*, dove non mancano occasioni per descrivere Sion e lo stesso Israele come μητροπόλεις. Si veda, per esempio, 2Re 20,19; Is 1,26. Cfr. L. ROSSO UBIGLI, *L’immagine d’Israele in Filone d’Alessandria*, in «Ricerche Storico Bibliche» 1 (1989), pp. 81-97 (poi in inglese in F. CALABI (cur.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Brill, Leuven 2003, pp. 53-74). Filone, in particolare, allude a Israele nell’*In Flaccum*, nella *Legatio* e nel *De specialibus legibus*.

²⁰ Cfr. C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un’ora tragica della storia ebraica*, Morano, Napoli 1967, p. 172; P.W. VAN DER HORST, *Philo’s Flaccus: the First Pogrom*, Brill, Leuven, pp. 142-144.

²¹ Per il legame tra gli antenati e la nazione (qui nel senso di τὸ ἔθνος) si veda anche *Praem.* 57. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un’ora tragica*, cit., pp. 159-160; S. PEARCE, *Jerusalem as “Mother-City” in the Writings of Philo of Alexandria*, in J.M.G. BARCLAY (cur.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*, T & T Clark International (Continuum), London 2004, pp. 19-36. Cfr. M.R. NIEHOFF, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, spec. pp. 29-37.

²² KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un’ora tragica*, cit., pp. 159-160. Cfr. PEARCE, *Jerusalem*, cit., pp. 31-36.

²³ *Opif.* 17-20.

²⁴ *Flacc.* 163. L’*In Flaccum* sembrerebbe essere

stato composto prima del *De opificio* (NIEHOFF, *Philo of Alexandria*, cit., pp. 245-246): Filone sembrerebbe passare all’astrazione di Alessandria come città del mondo, quindi, solo nelle opere dell’*Esposizione*. Nell’*In Flaccum*, invece, ne viene rimarcata soprattutto l’estensione geografica e la grandezza di un potere ormai in declino. Per il Dio architetto filoniano e Alessandria si veda: D.T. RUNIA, *The King, the Architect, the Craftsman: a Philosophical Image in Philo of Alexandria*, in R.W. SHARPLES - A. SHEPPARD (curr.), *Ancient Approaches to Plato’s Timaeus*, Institute of Classical Studies, London 2003, pp. 89-106; ID., *Polis and Megalopolis. Philo and the Founding of Alexandria*, in ID. (cur.), *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Variorum, Adershot 1990, pp. 398-412; ID., *The Idea and the Reality of the City*, cit., pp. 361-379; ID., *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Brill, Leuven 2001, pp. 140-155; R. RADICE, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè; Le allegorie della legge*, prefazioni, apparati e commentari di R. Radice, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, traduzione del *De opificio mundi* di C. Kraus Reggiani, traduzione delle *Legum allegoriae* di R. Radice, Rusconi, Milano, pp. 140-143. Si veda anche B. DECHARNEUX, *L’Architecture comme paradigme philosophique dans le De opificio de Philon d’Alexandrie (Opif. 17-22)*, in «Diversitate si Identitate Culturala in Europa» 14/2 (2017), pp. 11-26. All’immagine di *Opif.* 17-20 è dedicata la mia monografia *Il Dio architetto di Filone di Alessandria (Opif. 17-20)*, prossimamente pubblicata per Vita e Pensiero (dicembre 2020).

alludere a colui che ambisce a costruire la città del mondo, potrebbe essere un omaggio ad Alessandro Magno.²⁵

Introducendo l'analogia di Dio con un uomo esperto in architettura Filone afferma:

Τὸν δ' ἐκ τῶν ιδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ἢ δὲ συνέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν. ἐπειδὴν πόλις κτίζεται κατὰ πολλὴν φιλοτιμίαν βασιλέως ἢ τινος ἡγεμόνος αὐτοκρατοῦς ἐξουσίας μεταποιουμένου καὶ ἅμα τὸ φρόνημα λαμπροῦ τὴν εὐτυχίαν συνεπικοσμοῦντος, παρελθὼν ἔστιν ὅτε τις τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τὴν εὐκрасίαν καὶ εὐκαιρίαν τοῦ τόπου θεασάμενος διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα, ἱερὰ γυμνάσια πρυτανεῖα ἀγορὰς λιμένας νεωσοίκους στενωπούς, τειχῶν κατασκευάς, ἰδρύσεις οἰκιῶν καὶ δημοσίων ἄλλων οἰκοδομημάτων.

Dire o supporre che il mondo costituito dalle idee sia in qualche luogo non è legittimo; ma come sia stato costituito lo sapremo avendo prestato attenzione a una qualche immagine delle cose presso di noi. Quando si fonda una città secondo il grande desiderio di onore di un re o di un qualche comandante che rivendica poteri assoluti e che, essendo brillante, contemporaneamente adorna insieme l'intenzione al successo, talora essendosi fatto avanti un uomo tra quelli di formazione esperto in architettura e avendo osservato il buon clima e la buona posizione del luogo, per prima cosa traccia in sé pressappoco tutte le parti della città che è sul punto di essere compiuta: templi, ginnasi, pritanei, piazze, porti, darsene, stradine strette, costruzioni di mura, edificazioni di case e di altre costruzioni pubbliche.²⁶

Runia ha sottolineato come Filone potrebbe aver fatto confluire nell'immagine di *Opif.* 17-20 le leggende sulla fondazione di Alessandria come quelle relative al coinvolgimento di architetti

nella costruzione della città.²⁷ Nella fondazione di Alessandria è noto soprattutto uno tra gli artigiani, che, come vedremo meglio tra poco, di solito è identificato con l'architetto Dinocrate di Rodi (IV-III sec. a.e.v.), mentre l'opera architettonica di Ippodamo di Mileto (del V sec. a.e.v.), che ha progettato una nuova forma di città, più lineare, potrebbe aver influenzato Filone per l'importanza della fase progettuale. Le fonti su Ippodamo sottolineano come egli stesso – così come l'Architetto filoniano – abbia prima progettato e poi edificato la città.²⁸ Runia, poi, ha visto un richiamo esplicito ad Alessandria nell'elencazione dei prototipi noetici che nel *De opificio* l'architetto è sul punto di compiere: i templi, i ginnasi, i pritanei, le piazze, i porti, le darsene, le stradine strette, le mura e le case potrebbero essere state parte integrante del paesaggio urbano alessandrino (*Opif.* 17). Questi elementi citati da Filone rimandano alle descrizioni di Alessandria fatte da Arriano e Diodoro Siculo, dove vengono messi in luce simili caratteri architettonici.²⁹

4. Da città reali a città metaforiche

Nel *De somniis* e nel *De opificio* Filone, seppure secondo diverse strategie interpretative, paragona sia Gerusalemme che Alessandria al cosmo. Nel primo caso, però, predomina una prospettiva "teocentrica" mentre nel secondo quella "cosmologica". Nel trattato sui sogni, la Gerusalemme del *Salmo* 45, infatti, diviene immagine del mondo perché "imbevuta" di Dio, così come nel cosmo domina la presenza divina.³⁰ Nel *De opificio*, invece, il riferimento ad Alessandria non viene esplicitato e, in generale, l'immagine della "città" è funzionale soprattutto a mettere in luce la visione cosmologica di Filone sull'origine del mondo, che viene elaborata

²⁵ RUNIA, *Polis and Megalopolis*, cit., pp. 400-402.

²⁶ *Opif.* 17. Traduzione mia.

²⁷ Numerose le fonti citate da Runia. Si veda, per esempio, Diod. Sicul. *Biblioth. histor.* XVII 52, 1-2 (Fischer) in cui si afferma che Alessandro, avendo deciso di fondare una grande città, si avvale dell'aiuto di οἱ καταλειπομένοι ("coloro che ha lasciato dopo di sé"), descritti come φίλοι, o Arrian. *Anab.* III 1, 1 (Roos-Wirth) dove viene considerata verosimile la partecipazione di τέκτονες al tracciare i confini

della nascente città di Alessandria (cfr. RUNIA, *Polis and Megalopolis*, cit., spec. pp. 400-402).

²⁸ In particolare, per il rimando a Dinocrate si veda RUNIA, *Polis and Megalopolis*, cit., p. 400; per Ippodamo, invece, RUNIA, *The King, the Architect*, cit., p. 96.

²⁹ Arrian. *Anab.* III 1, 5; Diod. Sicul. *Biblioth. histor.* XVII 52, 3 (RUNIA, *Polis and Megalopolis*, cit., p. 402).

³⁰ Una simile presenza divina nel mondo potrebbe essere vista in continuità anche con la teoria

a partire dalla sua interpretazione del *Genesi* e del *Timeo* di Platone, entrambi costantemente sullo sfondo dell'opera. Filone non parla mai di Gerusalemme come μεγαλόπολις e ne mette in risalto, piuttosto, il carattere sacro e materno (è ιερόπολις e μητρόπολις).³¹ Per quanto riguarda Alessandria, Filone prende in prestito l'espressione μεγαλόπολις da Pindaro e da Euripide che già avevano parlato di Siracusa, Atene e Troia come "grandi città", alludendo, oltre che alla loro vastità geografica, alla grandezza del loro potere.³² L'immagine urbana del *De opificio* risulta essere un caso abbastanza isolato nel corpus filoniano, rispetto agli altri luoghi in cui ritroviamo il mondo come μεγαλόπολις: questa, infatti, risulta essere una delle poche occasioni in cui si parla di "grande città" secondo un senso metaforico-creazionistico, dato che in questo caso l'immagine della μεγαλόπολις è funzionale a mostrare come il mondo sensibile sia stato costruito da Dio pezzo dopo pezzo e, dunque, a mostrarci come questo sia il risultato di un processo causale. Nel caso del *De somniis* Filone sembra essere debitore del *Timeo* e della tradizione stoica soprattutto per quanto riguarda l'immagine del mondo come "cratere" e per il concetto di "città di Dio" come espressione della

presenza divina in ogni cosa. Nel *De opificio*, il *Timeo* è presente in maniera più viscerale rispetto al *De somniis* e di quest'opera platonica viene ricalcata fedelmente la struttura: ne vengono riprese molte delle tematiche affrontate, il lessico e le immagini, al punto che Filone sovrappone il demiurgo platonico al Dio biblico.³³ Nel *De opificio*, inoltre, non mancano echi di altre opere di Platone, prima fra tutte la *Repubblica*, dove i filosofi-pittori disegnavano lo "schizzo" della καλλίπολις.³⁴ In quest'opera filoniana, poi, è dominante anche la tradizione cinico-stoica, da cui Filone riprende non solo la convivenza nel mondo come in una città di divinità e esseri umani, ma anche l'esistenza di un'unica legge che governa il cosmo come una città e che è sia "legge di Dio" che "legge di natura".³⁵

Decharneux ha messo in evidenza come nel carattere regale del Dio architetto del *De opificio*, oltre che della fondazione di Alessandria, si potrebbe riscontrare un'eco anche dell'autorità di Roma.³⁶ Sembra, infatti, non essere da escludere che sullo sfondo di questa immagine, oltre ad Alessandria, possa esserci anche la stessa città di Roma, dove Filone, a partire dal 38 e.v., dovette trascorrere almeno due anni. Filone, seppure alluda esplicitamente a Roma solo

filoniana delle οὐσία σπερματικά, secondo cui Dio permea tutta la natura e che Filone riprende, reinterpretandola, dallo stoicismo (*Opif.* 43-44 = F 713 Dufour = SVF II 713). Cfr. L. DE LUCA, *Tracce politeistiche nel De opificio mundi di Filone di Alessandria: presenza di Dio nella Natura e forme divine secondarie*, in «Materia giudaica» 24 (2019), spec. pp. 18-19.

³¹ Per la descrizione di Gerusalemme come μεγαλόπολις bisognerà aspettare Didimo il Cieco (*In Zacc.* IV 232, 2 Doutreleau), anche se è assai raro che in letteratura Gerusalemme venga descritta come "grande città".

³² Cfr. Pind. *Pyth.* 2, 1 Maehler (in relazione a Siracusa); 7, 1 (Atene); Eurip. *Troiad.* 1291 Diggle (Troia).

³³ Si veda, per esempio, *Opif.* 18; 36; 138. Per il Dio demiurgo di Filone e per il peso del *Timeo* nelle sue opere si veda D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leuven 1986, spec. pp. 438-446.

³⁴ Plat. *Resp.* VI 500c 9-501c 3; VII 527c 2. Cfr. F. CALABI, *L'arte come paradigma ideale in Filone di Alessandria*, in «Materiali di Estetica» 4 (2017), spec. pp. 77; 80-81.

³⁵ Si veda, per esempio, SVF III 325 (= Cic. *Resp.* III 33), inserito da von Arnim nei frammenti e testimonianze etiche attribuite allo stoico Crisippo, dove si dice che esisteva un'unica legge eterna di carattere divino. Cfr. D.T. RUNIA - G.E. STERLING - H. NAJMAN (curr.), *Laws Stamped with the Seals of Nature. Law and Nature in Hellenistic Philosophy and Philo of Alexandria*, «Studia Philonica Annual» 15 (2003), spec. pp. 1-99; H. KOESTER, *Nomos physeos: The Concept of Natural Law in Greek Thought*, in J. NEUSNER (cur.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Brill, Leuven 1970, pp. 521-541; R.A. HORSLEY, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, in «The Harvard Theological Review» 71 (1978), pp. 35-59.

³⁶ DECHARNEUX, *L'Architecture comme paradigme*, cit., p. 22. Per la divinizzazione della dinastia dei Lagidi si veda P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Paideia, Brescia 2000, pp. 167-172 (tit. orig. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Mohr, Tübingen 1912). Cfr. GOODENOUGH, *The Politics of Philo Judaeus*, cit., pp. 42-63 per l'ambiguo rapporto di Filone con l'Impero romano.

nelle opere storiche, potrebbe averne subito il fascino architettonico, avendo potuto constatare personalmente la maestosità delle sue costruzioni. In quegli anni, per esempio, egli avrebbe potuto ammirare i palazzi degli Imperatori sul Palatino, i templi di Largo Argentina o il Circo Massimo.³⁷ L'immagine filoniana del Dio architetto, oltre che dell'eminenza architettonica di Roma, potrebbe aver risentito anche di opere come il *De architectura* di Vitruvio (composto tra il 27 e il 23 a.e.v.) in cui veniva teorizzata l'arte dell'architettura e ne veniva rimarcata la ricchezza. Filone condivide con Vitruvio il fatto di aver risentito l'influenza di simili fonti filosofiche: il *Timeo* e la *Repubblica* di Platone, la tradizione stoica (antica e media), ma anche alcune opere aristoteliche come l'*Etica Nicomachea* dove l'architettura viene usata con fini esemplificativi.³⁸ Se nel *De architectura*, però, le fonti filosofiche sono sviluppate secondo un senso prevalentemente tecnico – come base teorica per l'elaborazione pratica dell'architetto –, nel *De opificio*, invece, assumono un senso teologico e cosmologico, e sono funzionali all'esegesi della cosmogonia genesiaca.

Che Filone sia potuto entrare direttamente in contatto con l'opera di Vitruvio è difficile a dirsi, ma l'ipotesi secondo cui il trattato vitruviano possa almeno aver ispirato l'immagine

filoniana potrebbe assumere un aspetto più convincente se consideriamo il *De opificio* come una delle opere elaborate da Filone dopo (o durante) il suo soggiorno romano, in cui avrebbe potuto risentire anche del dibattito sull'architettura a lui contemporaneo. Filone, inoltre, potrebbe essere stato influenzato – tramite la mediazione ciceroniana – dall'idea stoicizzante, presente nello stesso *De architectura*, dell'esistenza di una *divina mens* ordinatrice del cosmo.³⁹ Già Vitruvio prima di Filone, poi, aveva sottolineato come il carattere distintivo dell'architetto consisteva nell'occuparsi sia di aspetti teorici che pratici della costruzione.

Il *De architectura* inizia dicendo:

Fabrica est continuata ac trita usus meditatio ad propositum deformationis, quae manibus perficitur e materia, cuiuscumque generis opus est. Ratiocinatio autem est, quae res fabricatas sollertiae ac rationis pro portione demonstrare atque explicare potest.

La pratica deriva da un continuo e incessante esercizio finalizzato a realizzare lo schema di un qualunque progetto, mediante l'attività manuale che plasma la materia. La teoria invece consiste nella capacità di mostrare e spiegare dettagliatamente la realizzazione dei progetti studiati con cura e precisione nel rispetto delle proporzioni.⁴⁰

³⁷ Per la Roma di Filone si veda *Flacc.* 28; 105; 152; 158; *Legat.* 108; 155; 157; 160; 185; 220; 252; 337; 343. Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Filone e il potere di Roma: l'identità religiosa ebraica nell'In Flaccum e nella Legatio ad Caium*, in F. CALABI, O. MUNNICH, G. REYDAMS SCHILS, E. VIMERCATI (cur.), *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie*, Brepols, Turnhout 2015, pp. 141-158. Si veda anche A. VAN DEN HOEK - J. HERRMANN, *Chasing the Emperor: Philo in the Horti of Rome*, in «The Studia Philonica Annual» 28 (2016), pp. 171-204.

³⁸ Si veda, per esempio, *EN* I 1094b 11-12; VII1141b 22-25; VII 1152b 2. Per Vitruvio si veda P. GROS, *Vitruvio e il suo tempo*, in ID. (cur.), *Vitruvio. De architectura*, trad. e comm. a cura di A. CORSO e E. ROMANO, Einaudi, Torino 1997, vol. 1, p. XXVIII. Cfr. G. DI PASQUALE, *Vitruvius' Image of the Universe: Architecture and Mechanics*, in P. SANVITO (cur.), *Vitruvianism. Origins and Transformations*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 49-64 dove viene sottolineato come possa essere riscontrato un unico filo rosso che da Anassimandro – attraverso

Platone – arriva fino a Vitruvio: la rappresentazione del cosmo secondo un modello meccanico. Per un simile concetto si veda anche J.R. SENSENY, *The Art of Building in the Classical World. Vision, Craftsmanship, and Liner Perspective in Greek and Roman Architecture*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 175-187.

³⁹ Vitruv. VI 1, 11 (la *divina mens* ha posto il popolo romano in una regione temperata affinché si impadronisse del dominio della terra); VIII praef. 3 (la *divina mens* non ha reso difficili da procurarsi i beni di prima necessità che sono a portata di tutti); IX 1, 1 (la *divina mens* ha ordinato i fenomeni celesti al punto da suscitare meraviglia: l'ombra dello gnomone all'equinozio è la stessa ad Atene, Alessandria e a Roma); IX 5, 4 (il disegno della *divina mens* fa assumere figura e forma alle costellazioni nell'universo). Per il retaggio stoico (poseidoniano) di questi passi vitruviani in rapporto a Cicerone v. GROS, *Vitruvio*, cit., p. LXVII; pp. 880-881, nota 59.

⁴⁰ Vitruv. I 1, 1. Traduzione di L. Migotto. L. MIGOTTO (cur.), *De architectura*, Edizioni Studio Tesi,

La copresenza di *ratiocinatio* e *fabrica* rende l'architetto molto vicino a una divinità e per questo motivo, nel *De architectura* Dinocrate viene rappresentato quasi come se fosse un dio. In *De architectura* II, praef. 1-4 Vitruvio dice che egli, notato da Alessandro per la sua beltà, espose il progetto per la fondazione di una città in suo onore che sarebbe dovuta essere stata fondata sul monte Athos e a cui avrebbe donato la forma di una statua virile in suo onore. Questo progetto, però, secondo Vitruvio, venne rifiutato da Alessandro perché il monte Athos era considerato un territorio troppo arido e non idoneo alla coltivazione. Nonostante ciò, sembra che Dinocrate non si separò più dal re, trasferendosi con lui in Egitto e iniziando a lavorare al progetto di quella che divenne Alessandria.

Anche Filone – come accade per lo stesso Vitruvio – potrebbe aver subito l'influenza di Cicerone che nel *De natura deorum* si riferisce alla divinità proprio come a un *architectus*. In *ND* I 8, 19 (Rackham) l'epicureo Velleio usa l'immagine dell'architetto per ridicolizzare la cosmologia platonica del *Timeo*. Filone, però, al contrario, l'avrebbe usata proprio a sostegno di quanto affermato nel *Timeo*, a cui guarda sempre secondo un'ottica creazionistica e giudaica.⁴¹ Potremmo considerare, quindi, almeno suggestiva l'ipotesi che all'immagine del mondo-città filoniano, oltre ad Alessandria – città quotidiana di Filone, di cui possiamo riconoscere la presenza anche tramite diretti riferimenti architettonici – potrebbero aver contribuito molto anche città come Gerusalemme e Roma: la prima come patria spirituale di Filone, dove non sappiamo se egli effettivamente andò mai, ma a cui, come ebreo, si sente legato; la seconda come patria politica, dove viene intravista la speranza di poter vedere cambiata la condizione della comunità ebraica alessandrina, afflitta da numerose persecuzioni.

5. Conclusioni

L'immagine della città in Filone ci mostra quanto egli fosse immerso nella realtà storica del suo tempo. Cittadino cosmopolita della *μεγαλόπολις* di Alessandria, Filone, da un lato, guarda con nostalgia a Gerusalemme, madre patria spirituale, e, dall'altro, guarda con speranza alla città di Roma, in cui si concentrano le sue aspettative di veder cambiate le condizioni in cui viveva la comunità ebraica alessandrina. Nelle immagini delle città a lui più care si esprime un cosmopolitismo tutto filoniano, cinico-stoico ed ebraico al tempo stesso, attraverso cui Filone manifesta la sua modalità di sentirsi parte del mondo e il cosmopolitismo diventa anche una strategia di sopravvivenza alla nostalgia diasporica per la madre patria spirituale. Filone, oltre che a Gerusalemme, guarda con affetto anche alla stessa Alessandria: compirà l'ambasceria a Roma proprio per sollecitare un miglioramento delle condizioni di vita della comunità giudaica alessandrina, affinché questa non sia costretta ad abbandonare la *μεγαλόπολις*. Città reali, dunque, che diventano immagini metaforiche e filosofiche: Gerusalemme come città di Dio e Alessandria come città del mondo. Una volta aver assimilato il patrimonio culturale e architettonico di Roma, la presenza di questa città, spesso in forma implicita, diventa più significativa in quelle opere, come il *De opificio mundi*, che furono scritte dopo l'ambasceria del 38 e.v. Città reali e città metaforiche che si intrecciano e che confluiscono nella "costruzione" della megalopoli filoniana, città di Dio e città del mondo, e che diviene immagine della duplice anima di Filone, ebraica e greco-romana al tempo stesso.

Ludovica De Luca
Università degli Studi dell'Aquila
e-mail: ludovica.deluca@gmail.com

Roma 2008 (prima ed. 1990), pp. 6-7.

⁴¹ Cfr. *ND* II 35, 90. Cfr. C. TERMINI, *Taxonomy of Biblical Laws and φιλοτεχνία in Philo of Alexan-*

dria: a Comparison with Josephus and Cicero, in «The Studia Philonica Annual» 16 (2004), pp. 1-29.

SUMMARY

In his works, Philo of Alexandria alludes to cities in two, main different ways: as “real” cities, of which he remarks the historical and political role, and as “metaphorical” cities, in which the πόλις becomes the imagine of something else. Athens, Jerusalem and Alexandria are metaphors of soul, God and of the cosmos. On the other hand, Rome does not become a metaphor but its geographical and political landscape could be flowed into the works which Philo wrote after the embassy to Gaius Caligula.

KEYWORDS: Philo of Alexandria; Alexandria; Athens; Jerusalem; Rome.