

LUDOVICA DE LUCA

IL ΛΟΓΟΣ DIVINO IN *DE OPIFICIO MUNDI* 20
DI FILONE DI ALESSANDRIA¹

1. *Premessa.*

Parlare del λόγος in Filone di Alessandria (c. 20 a.C.-c. 49 d.C.) richiede una certa cautela: innanzitutto per l'elevato numero di opere con cui bisogna confrontarsi – in tutto glie ne sono state attribuite trentasei, di cui molte piuttosto voluminose – e, in secondo luogo, perché è un concetto che assume sfaccettature di significato diverse a seconda delle opere e del genere letterario a cui queste appartengono e che, oltretutto, può assumere significati differenti anche all'interno di una stessa opera². Come accade in generale nella letteratura greca, inoltre, λόγος è un termine usato assai frequentemente da Filone, esso ricorre nel *corpus* quasi 1500 volte e non sempre ha un significato filosofico. Per questo motivo nella mia analisi mi sono limitata soprattutto a *De opificio mundi* 20, in cui il λόγος occupa un ruolo centrale, mettendo in luce le principali fonti che hanno ispirato Filone e provando a stabilire una connessione con gli altri significati che il λόγος ha nell'opera, al

¹ Ringrazio la Prof.ssa A. Longo per aver rivisto questo articolo e tutti coloro che, partecipando al dibattito durante il convegno SISFA 2019, dove ho presentato il paper da cui questo articolo ha preso spunto, hanno contribuito a stimolare e a orientare i miei interessi di ricerca. Un ringraziamento particolare va a F. Verde che, rivedendo la mia tesi dottorale in cui ho trattato anche del λόγος in *De opificio* 20, mi ha a suo tempo suggerito approfondimenti e integrazioni bibliografiche.

² Secondo quanto ipotizzato da M. R. Niehoff nella sua recente 'Intellectual Biography' (Niehoff [2018, per una cronologia schematica spec. 245-246]), Filone, ad Alessandria, nella prima parte della sua vita, avrebbe scritto le opere facenti parte del cosiddetto 'Commentario allegorico alla Bibbia' e le *Quaestiones* a *Genesi* e a *Esodo*. Dopo il 38 d.C., probabilmente svolgendo un ruolo di rilievo, Filone partecipò all'ambasceria a Roma presso Gaio Caligola per chiedere una maggiore tutela dei diritti della comunità ebraica alessandrina. Dopo l'ambasceria, Filone compone le opere storico-apologetiche (*Legatio ad Gaium* e *In Flaccum*), gli scritti più prettamente filosofici e, infine, le opere dell'*Expositio* (incluso il *De opificio*). Per un'introduzione generale in italiano al pensiero di Filone si vedano Calabi (2010, 39-94), (2013) e (2016).

fine di evidenziare la coerenza interna del *De opificio*, che non sempre risulta essere così immediata.

2. *Il λόγος in De opificio mundi 20.*

Il Περὶ τῆς κατὰ Μωυσῆα κοσμοποιίας (*Sulla creazione del mondo secondo Mosè*), opera nota con il nome latino di *De opificio mundi* e parte del gruppo di opere conosciute con il titolo moderno di ‘Esposizione della legge mosaica’, è un’opera cosmologica in cui Filone riporta la propria visione sulla κοσμοποιία, sviluppata in base al *Genesi*, che egli molto probabilmente legge nella traduzione greca cosiddetta ‘dei Settanta’ (III sec. a.C.)³. Nel *De opificio*, ricco di metafore, similitudini e allegorie, i versetti di *Gen.* 1,1-2,3 vengono riletti alla luce del *Timeo* di Platone e della tradizione stoica, entrambi costantemente sullo sfondo dell’opera, al punto che Filone sembra procedere con una triplice interpretazione⁴. Nel *De opificio*, però, Filone non si limita a interpretare il *Genesi* in chiave greco-romana o il *Timeo* e alcuni concetti stoici in chiave ebraica, ma usa questi tre ambiti di riferimento per elaborare una κοσμοποιία che presenta alcuni elementi di originalità, tra tutti la collocazione del ‘mondo intellegibile’ (κόσμος νοητός) – che chiama λόγος – all’interno del Dio che lo ha originato.

Nel *De opificio* Filone, elaborando una raffinata immagine dove sembra riecheggiare la stessa fondazione della sua città natale Alessandria, paragona l’opera creatrice di Dio al modo di procedere di un architetto, che prima pensa il progetto, e poi, come un artigiano, lo realizza curando ogni dettaglio⁵.

³ Per il titolo dell’opera si veda Alexandre (1997) e Runia (2001, 96-97). Per l’uso filoniano del termine κοσμοποιία nel titolo e, più in generale, nel *De opificio* mi permetto di rimandare a De Luca (2017) dove contestualizzo l’uso filoniano del lessico ‘cosmopoietico’ nelle tradizioni cosmologiche greche precedenti. Per la *Settanta* si veda Rahlfs (2006) e Sacchi (2012-2013), mentre, in particolare, per la traduzione greca del *Genesi* si vedano Harl (1986), Alexandre (1998) e Rösel (1994). Per il carattere ispirato della *Settanta*, invece, si veda Veltri (1986).

⁴ Per Filone, il *Timeo* e lo stoicismo, si veda Radice (1989) e (2011), Reydam-Schils (1995) e (1999) e, infine, Runia (1986). Per la contestualizzazione della ‘dottrina della creazione’ del *De opificio* in rapporto alla tradizione stoica si vedano Niehoff (2013) e (2018, spec. 92-102).

⁵ Per il Dio architetto: Runia (1989), (1990), (2000) e (2003). Cfr. Decharneux (2012) e (2017). Si vedano, inoltre, i commentari a *Opif.* 17-20 Radice (1987, 239-243) e Runia (2001, 140-155). Per il Dio architetto e l’arte nella tradizione ebraica si vedano Calabi (1995), (2001) e (2017). A questa immagine sto dedicando la mia prima monografia di prossima pubblicazione.

In *Opif.* 17-20 leggiamo:

τὸν δ' ἐκ τῶν ἰδεῶν 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 εὐκρασίαν 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 οἰκῶν καὶ δημοσίων ἄλλων οἰκοδομημάτων· εἴθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ τοὺς ἐκάστων δεξάμενος τύπους ἀγαματοφορεῖ νοητὴν πόλιν, ἥς ἀνακινήσας τὰ εἶδωλα μνήμη τῇ συμφύτῳ καὶ τοὺς χαρακτῆρας ἔτι μᾶλλον ἐνσφραγισάμενος, οἷα δημιουργὸς ἀγαθός, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἐκάστη τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὡς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. Καθάπερ οὖν ἢ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἰκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι;

Dire o supporre che il mondo costituito dalle idee sia in qualche luogo non è cosa lecita; ma come sia costituito lo sapremo prestando attenzione a una qualche immagine delle cose presso di noi. Quando si fonda una città secondo la grande ambizione di un re o di un qualche comandante che rivendica poteri assoluti e contemporaneamente l'intenzione di un'opera splendida che abbellisce il successo, si dà il caso che, essendosi fatto avanti un uomo tra quelli di formazione esperto in architettura e avendo analizzato il buon clima e la buona posizione del luogo, egli 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, costruzioni di mura, edificazioni di case e di altre costruzioni pubbliche; poi, avendo accolto nella propria anima, come in una cera, gli archetipi di ciascun elemento, porta impressa in sé l'immagine di una città intellegibile, della quale avendo risvegliato i simulacri nella memoria congenita e avendo suggellato i caratteri ancora di più, come un buon demiurgo (δημιουργὸς ἀγαθός), che guarda fisso verso il modello, comincia a costruire la [città] di pietra e legname, rendendo del tutto simili le realtà corporee a ciascuna delle idee incorporee. Cose assai simili, quindi, bisogna pensare anche riguardo a Dio: dunque che, avendo avuto in mente di fondare la Grande Città (μεγαλόπολις), per prima cosa ebbe nei suoi pensieri gli archetipi di essa, con i quali avendo costituito un mondo intellegibile (κόσμος νοήτος) compie anche quello sensibile, servendosi di quel modello. Proprio come, dunque, la città,

impresa prima nel [modello] architettonico, non aveva uno spazio all'esterno, ma era suggellata nell'anima dell'artigiano, allo stesso modo neppure il mondo delle idee avrebbe altro luogo che il 'progetto' (λόγος) divino, che mise in ordine queste cose: giacché quale altro luogo si darebbe delle potenze di Lui che fosse stato generato idoneo ad aver accolto e anche ad aver fatto spazio, non dico a tutte, ma a una pura [potenza] qualunque⁶?

Alla fine dell'analogia Filone allude al mondo intellegibile chiamandolo λόγος, che ho scelto di tradurre con 'progetto' per sottolineare come coincida con il pensiero (di tipo pianificatore) dell'architetto e per rimarcare il posto che il λόγος occupa all'interno dell'immagine urbana di *Opif.* 17-20. Tra gli altri significati del λόγος ricordo quello della parola e del discorso, del rapporto e del calcolo. Il termine λόγος, inoltre, implica anche una dimensione 'grafica' che nel nostro contesto rende possibile intendere il λόγος come la 'mappa' che il Creatore disegna e che poi guarda per creare il mondo. Questi aspetti, messi in luce dalla polisemia stessa del λόγος, convergono in *Opif.* 20. Come vedremo, in primo luogo, il λόγος è la 'parola creativa' del *Genesis*. In seconda istanza nel λόγος filoniano si delineano varie forme di rapporto: tra Dio e il mondo intellegibile, tra quest'ultimo e il mondo sensibile e tra Dio e il mondo sensibile (o, più nello specifico, tra Dio e l'uomo). Il λόγος come 'rapporto' finisce proprio per indicare il legame metaforico tra diversi ordini di significato. Il λόγος, infine, è l'incisione grafica, di carattere visivo, come quella sulla matrice del sigillo che viene riprodotta o stampata come copia. Una simile precisazione è dovuta al fatto che *Opif.* 20 non rappresenta l'unica occasione del *corpus* in cui Filone parla di λόγος in termini metaforici. Nelle opere filoniane, come ha messo in evidenza F. Calabi, il λόγος diventa metafora della luce, dell'ombra, della rugiada, del coriandolo o della manna⁷. In *Opif.* 20, però, il λόγος svolge un ruolo metaforico d'eccezione dato che rappresenta uno dei modi con cui Filone si riferisce al mondo delle idee platonico secondo la modalità – tutta filoniana – di essere parte dello stesso Dio, che lo genera ma poi lo lascia risiedere in sé. In questo passo, infatti, il λόγος non sembra essere metafora di un elemento specifico evinto dalla *Torab*, come accade per la luce o per la manna, ma quando Filone parla di λόγος, sta interpretando, congiungendo insieme ebraismo e stoicismo, il modello del *Timeo*. Il λόγος filoniano, pur avendo, come vedremo tra poco,

⁶ Ove non segnalato altrimenti, le traduzioni sono mie. Per l'edizione critica delle opere filoniane si veda Cohn-Wendland (1962). Per il *De opificio* cfr. Cohn (1967). Per le principali traduzioni e commenti del *De opificio*: Arnaldez (1961), Colson-Whitaker (1929-1962), Kraus Reggiani (1979), Radice (1987) e (2005), Reale (1978), Runia (2001).

⁷ Calabi (2011).

una radice ebraica e pur richiamando la parola performativa del *Genesis* con cui Dio dice e fa (parola che, però, non viene mai richiamata direttamente da Filone in questo passo), in *Opif.* 20 non sembra tanto avere la funzione di interpretare il testo sacro ma, bensì, il *Timeo*⁸. Come mette in luce Calabi in relazione a *Legum allegoriae* I 19, il λόγος filoniano, per via della sua connessione ‘viscerale’ con la parola divina, potrebbe essere inteso come un ‘libro noetico’ in cui sono contenute le idee⁹. Calabi sottolinea come una tale immagine si trovi anche in *Opif.* 129 (seppure in questo caso non si parli direttamente di λόγος), dove Filone, interpretando *Gen.* 2,4-5, ossia gli stessi versetti alla base di *LA* I 19, considera il βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς (*Libro della nascita del cielo e della terra*) come ciò che contiene le idee, che sono chiamate σφραγίδες degli effetti sensibili¹⁰. Non possiamo soffermarci sui molteplici significati filosofici che il λόγος ha nel *corpus Philonicum* ma, riprendendo Radice, basterà ricordarne le tre funzioni principali¹¹. Filone – nota Radice – in primo luogo parla di λόγος come ‘logos in Dio’, alludendovi, così come accade nel *De opificio*, come a qualcosa che risiede all’interno di Dio, che può coincidervi completamente o solo per una parte; in secondo luogo viene sottolineato il suo carattere di ‘logos in sé’, in quanto può rappresentare un concetto a sé stante e con una funzione strumentale, che può essere visibile nel suo carattere di ‘logos divisore’, tramite cui avviene la cosiddetta creazione ‘diaretica’; in terzo luogo, infine, il λόγος è ‘logos nel mondo’, in quanto sostegno del cosmo o vincolo che tiene unite le sue parti. Nel *De opificio*, inoltre, più in generale, il λόγος è anche

⁸ Cfr. Radice (1989, 202-214), dove viene sottolineato come la teoria del λόγος rappresenterebbe l’unica eccezione al tentativo di Filone di mediare tra elementi platonici e il ‘teorema’ biblico della creazione perché in primo piano ci sarebbe il suo far parte della tradizione giudaico-ellenistica in cui tale concetto era diffuso e in relazione a cui, secondo Radice, andrebbe spiegata, come vedremo tra poco, l’assenza dell’anima del mondo nel *De opificio*. Runia afferma «it is in the doctrine of the Logos that Philo, as commentator on the Mosaic account of creation, deviates the most from the *Timaeus*» (Runia [1986, 446]) e anche lui lega, come vedremo, il λόγος filoniano all’anima del mondo platonica secondo la mediazione dello stoicismo (448-449). Secondo Runia ‘the doctrine of the Logos by no means causes the influence of the *Timaeus* to be eclipsed. Rather one might speak of creative interaction. The Philonic conception of the Logos records the result of important modifications to the doctrines of the *Timaeus*, but at the same time the Platonic dialogue has left its indelible mark on the way that the role and functions of the divine Logos are conceived’ (451). Per il λόγος in Filone si veda anche Decharneux (1998) e (2011).

⁹ Calabi (2011, 65).

¹⁰ *Ibidem*. Sul rapporto di *Opif.* 129 con le *Legum allegoriae* si veda Radice (1987, 294-295).

¹¹ Radice (1989, 203-209).

la ragione dell'essere umano. Per quanto riguarda il caso di *Opif.* 20 siamo di fronte a un caso di 'logos in Dio', che, però, come vedremo, può assumere un significato più completo se lo consideriamo in relazione alla sua funzione di 'logos nel mondo' che è più esplicita in altri paragrafi dell'opera (come nel caso di *Opif.* 43).

3. Possibili fonti di *De opificio* 20.

3.1. Aristobulo.

Nel λόγος di *Opif.* 20 convergono le tre principali tradizioni di riferimento di Filone (ebraica, platonica e stoica) e i riferimenti filoniani all'ebraismo rappresentano un elemento innovatore rispetto alle altre 'letture' platonico-stoiche del λόγος, spesso, come nel caso di Filone, connesse all'interpretazione del *Timeo*. Un possibile precursore della teoria filoniana del λόγος è stato visto in Antioco di Ascalona, a cui, in base ad alcuni passi di Cicerone, è stata attribuita un'idea di λόγος come ciò in cui sono racchiuse le idee come ragioni seminali e 'modelli' del mondo sensibile¹². Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio un eventuale rapporto di Filone con Antioco ma, come nota Radice, potrebbe risultare forzato ricercare a posteriori un possibile precedente del λόγος filoniano nella 'pista vetero-accademica e platonica' o nella 'pista stoica', perché si rischia di mettere in secondo piano la tradizione ebraica che in Filone, invece, occupa un ruolo primario¹³. Anche se Filone, infatti, avesse subito il fascino di una determinata tradizione platonico-stoica – e, in tal caso, per quanto riguarda il *De opificio*, ciò potrebbe essere avvenuto proprio durante/dopo il soggiorno di Filone a Roma –, e anche se in *Opif.* 20 Filone, quando parla di λόγος, non intende interpretare uno specifico lemma biblico ma soprattutto il παράδειγμα del *Timeo*, il vincolo filoniano all'ebraismo resta solido e distingue Filone da tutti coloro che prima di lui, seppure in una simile chiave di lettura platonico-stoica, hanno elaborato una 'teoria del λόγος'. D'altra parte l'attenzione

¹² Cfr. Radice (1989, 267-270), dove Radice, mostrando le sue perplessità verso Dillon (1977, 91-96) analizza i principali passi ciceroniani in cui sono state riscontrate tracce di questa teoria: Cic. *Acad.* I 30; II 28-29; 30-31; *Orat.* 8-10 Rackham. Una simile idea del λόγος come contenitore delle idee/ragioni seminali è stata riscontrata nel passo filoniano *Legatio ad Gaium* 55, che R. Sorabji ha visto come una possibile fonte ispiratrice per il concetto di idee come pensieri di Dio in Gregorio di Nissa: Sorabji (1988, 55).

¹³ Radice (1989, 270). Cfr. Dillon (2008, 225) dove, invece, si afferma: «a great deal of doctrine, and a great many formulations, that we find in Philo do not have to be seen as instances of 'eclecticism' on his part, as between Platonism and Stoicism, but simply of faithful borrowing from Antiochus».

filoniana verso il λόγος non sembra essere un caso isolato nella tradizione giudaico-ellenistica e il λόγος sembra essere stato centrale già in Aristobulo, che, come Filone, visse ad Alessandria, ma circa un secolo prima, tra il II e il I sec. a.C.¹⁴. Ci sono rimasti pochi frammenti di Aristobulo (cinque secondo l'edizione di Radice), che corrispondono a passi di Clemente ed Eusebio, i quali lo ricordano come Ἀριστόβουλος ὁ Περιπατητικός perché la sua esegesi sembra essere stata improntata, oltre che alla tradizione ebraica, alla filosofia di Aristotele¹⁵. Come si può evincere da F4 Radice (= Eus. *PE* XIII 12, 3 Mras), Aristobulo avrebbe proposto di intendere la 'voce divina' che si esprime nel libro della *Genesi* non tanto come 'discorso parlato' (ῥητὸς λόγος) ma come 'realizzazione di opere' (ἔργων κατασκευή), dal momento che nell'esposizione della νομοθεσία Mosè avrebbe chiamato l'intera creazione θεοῦ λόγοι ('parole' di Dio) per via del carattere performativo del linguaggio divino (= F2 Denis)¹⁶. In Filone, però, rispetto ad Aristobulo, la dimensione linguistica del λόγος biblico diviene noetica e nel 'dire' genesiaco vengono riscontrate le tracce di un modello intellegibile che è precursore alla realizzazione pratica. In questo carattere 'discorsivo' del λόγος possiamo rilevare un'influenza stoica, oltre che platonica, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra il λόγος ἐνδιάθετος e il λόγος προφορικός: Filone potrebbe aver fatto coincidere queste due forme di 'discorsi' nel suo modello intellegibile, che è ἐνδιάθετος in quanto interno alla 'mente' di Dio, mentre è προφορικός in quanto espressione della creazione effettuata attraverso la parola¹⁷. Aristobulo e Filone sviluppano l'interpretazione del *Genesi* in maniera diversa, ma l'esempio del λόγος aristobuleo può essere utile a contestualizzare il pensiero di Filone in una determinata tradizione, strettamente connessa alla parola e all'ebraismo.

3.2. Il *Timeo* di Platone.

Oltre al giudaismo ellenistico, alla base del 'progetto' di *Opif.* 20 troviamo il *Timeo*, che viene coniugato con lo stoicismo. Filone con λόγος non

¹⁴ Per il pensiero di Aristobulo si veda Calabi (2010, 32-38), Radice (1995) e Walter (1964, 58-86, 141-148) e (1975).

¹⁵ Clem. Alex. *Strom.* I 15, 72, 4 Früchtel; Eus. *PE* IX 6, 6; XIII 12, 1 Mras.

¹⁶ Cfr. Radice (1989, 187-201).

¹⁷ Cfr. SVF II 135.2; 223 (= F 218 Dufour) entrambi corrispondenti a Sext. Emp. *Adv. math.* VIII 275 Mutschmann, dove si dice che l'uomo non differisce dagli animali per via del λόγος προφορικός, dato che anche animali come corvi, pappagalli o gazze producono suoni articolati, bensì per il λόγος ἐνδιάθετος che rappresenta l'elemento di differenziazione tra uomo e animali. Cfr. Horowitz (1900, 88-89).

solo sembra interpretare il παράδειγμα platonico, ma sembra anche voler rimandare al λογισμός del demiurgo, che nel *De opificio* fa coincidere con il λόγος/λογισμός dell'architetto, e potrebbe anche voler alludere al λόγος dell'anima del mondo, seppure di questa non ci sia alcuna traccia esplicita nel *De opificio*. In *Tim.* 34a8-b2 Platone descrive il discorso del demiurgo come ἴστωντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν («il ragionamento del dio che è sempre intorno al dio che un giorno sarà») e, aggiunge, che è proprio in virtù di un tale ragionamento (λογισθεῖς: *Tim.* 34b1) che il demiurgo costruì il corpo del mondo nel migliore dei modi possibili¹⁸. In *Opif.* 24 Filone, precisando ancora meglio quanto detto in *Opif.* 17-20, ribadisce che il mondo intellegibile non è nient'altro che il 'progetto' di Dio (λόγος θεοῦ), così come la città intellegibile corrisponde al 'calcolo' dell'architetto (λογισμὸς τοῦ ἀρχιτέκτονος). Filone, quindi, afferma chiaramente che, su un piano metaforico, il λόγος divino corrisponde al λογισμὸς dell'architetto. In *Tim.* 34a8-b2 veniva messo l'accento sul 'ragionamento' che portava il demiurgo a fare il corpo del mondo in maniera completa e perfetta e veniva sottolineato come il demiurgo procedeva alla formazione del cosmo non a caso, ma tramite un determinato ragionamento, che era sviluppato in base alla contemplazione delle idee eterne. In maniera simile accade nel *De opificio*, dove il λόγος di Dio, sul piano 'umano', corrisponde al λογισμὸς dell'architetto in quanto rappresenta il progetto in cui i pensieri si trovano in rapporto tra loro così come le idee sono in Dio¹⁹. Ma anche un altro passo del *Timeo* sembra aver ispirato il λόγος filoniano. In *Tim.* 37a2-b5, a proposito dell'anima del cosmo, si dice che questa è composta della natura dell'identico, della natura del diverso e di quella dell'essere, ripartita e collegata tra le varie parti secondo proporzione (ἀνὰ λόγον): quando l'anima tocca qualcosa la cui essenza è divisibile o indivisibile e quando è messa in movimento al proprio interno, l'anima stessa dice (λέγει) a cosa questo sia identico o da cosa sia diverso. Poco dopo Platone aggiunge che si tratta di un discorso (λόγος) che è vero senza eccezioni, che vale sia per il diverso che per l'identico. La proporzione, che regna tra le diverse nature che compongono l'anima, mostra come siano strettamente interconnesse tra loro. Un simile carattere si rispecchia nella natura razionale dell'anima cosmica con cui – afferma Platone – l'anima 'dice', come se 'riconoscesse' ciò in cui di volta in volta si imbatte. Lo stesso 'ragionamento' dell'anima,

¹⁸ Cfr. Regali (2012, 113-118, 138-142), dove viene sottolineato il rapporto di similitudine tra il personaggio di *Timeo* e il demiurgo e tra narrazione e opera di formazione del cosmo.

¹⁹ Diversamente accadrà in Plotino, dove il ragionamento diventa la caratteristica umana che distingue l'uomo da Dio. Si veda Longo (2015a) e (2015b).

poi, è chiamato proprio λόγος ed è considerato in grado di produrre non solo ‘opinioni e credenze’ ma anche ‘intellezione e scienza’. L’anima, quindi, è λόγος perché appare come ‘rapporto’ tra natura dell’identico, del diverso e dell’essere ma soprattutto perché ragiona, perché ha una facoltà razionale. Nel *De opificio* Filone sembra trasporre a livello intellegibile ciò che nel *Timeo* accadeva a livello sensibile. Il λόγος dell’anima del mondo diventa, sul piano noetico, il λόγος del Dio Architetto e Demiurgo che ragiona e che, quindi, crea. Questo paragone tra λόγος e anima del mondo, però, può risultare problematico perché nel *De opificio* Filone non si riferisce mai all’anima del mondo in modo esplicito, e d’altronde, nonostante sia molto presente il piano metaforico biologico-naturalistico, il mondo non viene mai considerato come uno ζῷον²⁰. Dell’anima del mondo, poi, non ci sono tracce numerose neanche in altre sue opere e, in generale, anche in questo caso si tratta di un concetto che, quando compare (e sembra fare la sua comparsa soprattutto nelle opere del *Commentario allegorico*), non viene affrontato in maniera sistematica: una volta, per esempio, nelle *Legum allegoriae*, Dio è descritto come la ψυχή τῶν ὄλων²¹; un’altra volta nel *De migratione Abrahami*, circa l’abbandono della ‘mentalità caldaica’, si precisa che né il cosmo né l’anima del mondo sono Dio in un senso eminente perché tutto è tenuto insieme solo dalle potenze²²; oppure un’altra volta ancora, nel *De somniis*, si parla dell’anima del mondo in relazione a una certa categoria di sogni – di carattere premonitore – che scaturiscono dall’entrata in armonia della διάνοια con la ψυχή τῶν ὄλων²³. Radice propone un confronto estremamente significativo tra *Opif.* 146 e *De mutatione nominum* 223 dove λόγος e anima del mondo appaiono come sovrapponibili se considerati in base al rapporto che l’intelletto umano intrattiene con loro. Nel primo caso Filone dice che l’uomo, per via della διάνοια, è familiare al λόγος θεῖος, essendo ἐκμαγεῖον (impronta), ἀπόσπασμα (frammento) e ἀπαύγασμα (bagliore) della natura beata; nel secondo, invece, afferma che il λογισμός è ἀπόσπασμα dell’anima del mondo, o – aggiunge – bisogna considerarlo come ἐκμαγεῖον di un’immagine divina. Sembra, quindi, che l’anima del mondo a cui si accenna nel *De mutatione* e il λόγος del *De opificio* abbiano

²⁰ Runia (1986, 200-208, 448-449); Radice (1989, 149-153, 209-214).

²¹ *LA* I 91.

²² *Migrat.* 181. Radice (2005, 772-773 n. 51).

²³ *Somn.* II 2. In *De aeternitate* 84, inoltre, Filone attribuisce agli Stoici (a cui allude come οἱ ἀντιδοξοῦντες) la tesi secondo cui dio corrisponderebbe all’anima del mondo: ψυχή δὲ τοῦ κόσμου· κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός. Cfr. Bechtel (1998, 377-392), Runia (1981).

delle funzioni simili, che possiamo riconoscere già nel nostro paragrafo 20²⁴. Nel *De opificio* non si dice mai esplicitamente che il λόγος è prodotto da Dio come invece accade per l'anima del mondo del *Timeo*, che viene composta dal demiurgo. Possiamo intendere il λόγος come 'creato' solo da un punto di vista metaforico: il ricorrere di Filone alle immagini della città intellegibile o del sigillo mostra il λόγος come dipendente dal Creatore e come in lui contenuto, come accade, appunto, per un ragionamento. In *Opif.* 20, in linea con altri numerosi casi in cui Filone sembra manifestare la chiara intenzione di voler 'interpretare' il *Timeo*, il riferimento al λόγος potrebbe rappresentare un'interpretazione metaforica dell'anima del cosmo²⁵. Filone sembra quasi trasporre a livello intellegibile ciò che nel *Timeo* accadeva solo a livello sensibile, finendo per unificare i concetti platonici di mondo delle idee e di anima del mondo.

3.3. La tradizione stoica.

Per la concezione filoniana di λόγος come cosmo intellegibile, accanto al giudaismo ellenistico di Aristobulo e al *Timeo* di Platone, determinante sembra essere stata anche la tradizione stoica, seppure non sempre è possibile stabilire con certezza che tipo di stoicismo Filone intenda rievocare (antico, medio e/o romano?) né se voglia effettivamente rievocarne un tipo determinato²⁶. In *Opif.* 8-9 Filone afferma che Mosè seppe fin da subito che tra gli esseri esistevano due cause: una attiva (τὸ δραστήριον) e una passiva (τὸ παθητόν), dove la prima corrisponde all'intelletto di tutte le cose intere (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), mentre la seconda, inanimata e inerte in se stessa, alla materia, che poi sarebbe stata trasformata (μετέβαλεν) in questo mondo. Per il respiro stoico di questo passo, von Arnim lo ha inserito all'inizio

²⁴ Cfr. Alesse (2004) e (2005).

²⁵ Per gli altri casi in cui nel *De opificio* è manifesta la ripresa di Filone del *Timeo*, si veda, per esempio, *Opif.* 18 dove Filone considera Dio come un 'valente artigiano' (δημιουργὸς ἀγαθός) o i numerosi casi in cui Dio viene chiamato ποιητὴς καὶ πατήρ (o viceversa) in linea con *Tim.* 28c3.

²⁶ Niehoff (2013) e (2018, 92-102), dove viene sottolineato come lo stoicismo possa rappresentare un punto chiave per collocare il *De opificio* tra le opere che Filone avrebbe scritto nell'ultima parte della sua vita, dopo il soggiorno a Roma. Secondo Niehoff, più in generale, il punto di vista cosmo-teologico filoniano rappresenterebbe una nuova tendenza che inizia ad affermarsi all'interno del giudaismo soprattutto quando autori ebrei come Filone o Giuseppe Flavio iniziarono a entrare in contatto con il contesto storico e culturale di Roma. In particolare a essere determinante sarà quel tipo di stoicismo di cui abbiamo testimonianza nelle opere di autori come Cicerone e Seneca. Per Filone e gli Stoici si veda Long (2008). Cfr. Koskeniemi (2019, 116-120).

della *Fisica* di Crisippo (*Opif.* 8-9 = SVF II 302)²⁷. Questa identificazione stoica di un principio attivo e uno passivo, come messo in luce da D. Sedley, potrebbe essere stata deducibile già dallo stesso *Timeo* e sembra essere stata sviluppata fin da platonici come Polemone, in cui, come negli Stoici, sarebbe stata riscontrabile l'identificazione del mondo con un dio (cfr. F 121 Gigante = Aët. I 7, 29 Diels)²⁸. Neanche lo stesso concetto di anima del mondo dovette essere estraneo agli Stoici, che l'avrebbero identificata proprio con il λόγος²⁹. Dallo stoicismo, poi, Filone sembra aver ripreso soprattutto il parlare di λόγος in relazione a Dio. Superfluo ricordare che per Zenone, Cleante e Crisippo la divinità, così come lo stesso Zeus, coincideva con il λόγος³⁰. Nel *De opificio* ritorna la concezione stoica dei λόγοι σπερματικοί che in *Opif.* 43 (ancora una volta considerato da von Arnim come parte della *Fisica* crisippea) Filone chiama οὐσίαι σπερματικά³¹. In particolare, in *Opif.* 43 si dice che i frutti, oltre a rappresentare i nutrimenti (τροφαί) per gli esseri viventi, erano anche i mezzi (παρασκευαί) per la generazione eterna dei simili, contenendo in sé le sostanze seminali, nelle quali ci sono gli ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς λόγοι di tutte le cose, che divengono δηλοι καὶ φανεροί per il procedere circolare dei momenti opportuni. Vediamo, quindi, che per Filone – così come accade per gli Stoici – la natura è attraversata da queste essenze che garantiscono la perpetuità delle specie. Come messo in luce da F. Alesse, i λόγοι σπερματικοί possono essere considerati in relazione al modello platonico dato che, come si può evincere da una testimonianza di Aezio, inserita da von Arnim ancora una volta nella *Fisica* di Crisippo, nelle

²⁷ È assente, invece, nell'edizione dei frammenti crisippea a cura di R. Dufour. Cfr. Runia (2002, 290-291), Niehoff (2013, 96 n. 47) e (2018, 96-97).

²⁸ Sedley (2002). Sedley, partendo da Krämer (1971, 108-131), riporta la riduzione dei tre piani deducibili dal *Timeo* (dio, materia, idee) a due (dio, materia), alle dottrine non scritte e all'antica Accademia: cfr. Sedley (2011, 211-240). Cfr. anche Dillon (2008, 229-231), Reydams-Schils (2013, 24-42). Per un punto di vista contrario a Sedley (2002) ringrazio F. M. Petrucci per avermi segnalato Inwood (2012) e il recente Algra (2017). Cfr. Ademollo (2012), per possibili influenze del *Cratilo* sulla teologia stoica e Alesse (2018, spec. 49-50) per la possibile influenza del *Timeo* sulla tradizione stoica.

²⁹ Per es. si veda SVF I 532 (composto da tre testimonianze attribuite a Cleante: [1] = Aët. I 7, 17 Diels; [2] = Cic. *Nat. deor.* I 37 Plasberg; [3] = Minuc. XIX 10 Kytzler), dove l'anima è identificata proprio con il λόγος. Cfr. SVF I 172 (Cicerone su Zenone: = Cic. *Nat. deor.* II 58 Plasberg), dove si parla di *mens mundi*.

³⁰ Numerose sono le testimonianze a proposito: si veda, per es., D. L. VII 134 Dorandi = SVF I 85; 493; II 299 (= F 307 Dufour) o SVF II 945 (Alessandro di Afrodisia sull'identificazione stoica di forme diverse di cause = Alex. Aphr. *De fato* XXII 191, 30 Bruns = F 951 Dufour).

³¹ *Opif.* 43 = SVF II 713 (F 713 Dufour).

ragioni seminali è come se fosse scritto il ‘destino’ che attende ogni cosa³². In maniera simile accadrebbe in Filone: nelle essenze seminali è come se assistessimo alla ‘caduta’ del modello intellegibile nel sensibile e, quindi, vista la collocazione del modello in Dio, è come se lo stesso Dio ‘scendesse’ nella natura, per diventare immanente e permeare di sé ogni cosa. Possono essere riscontrati, inoltre, anche degli aspetti in comune tra le οὐσίαι σπερματικάι filoniane e l’anima del mondo del *Timeo*, dato che queste animano la natura in maniera immanentistica.

Il confronto del λόγος di *Opif.* 20 con i λόγοι σπερματικοί di *Opif.* 43 permette di notare l’intrinseco carattere relazionale del λόγος, in quanto elemento in cui si esplica il rapporto, da un lato, tra Dio e il mondo intellegibile, e, dall’altro, tra Dio e il mondo sensibile³³. In *Opif.* 143 leggiamo:

ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις εὐνομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως συνέβαινε τῷ κοσμοπολίτη χρῆσθαι πολιτείᾳ ἢ καὶ σύμπας ὁ κόσμος· αὕτη δὲ ἐστὶν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὢν, καθ’ ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἐκάστοις ἀπενεμήθη...

Poiché ogni città retta da buone leggi ha una costituzione, ne conseguiva necessariamente per il cittadino del mondo di servirsi di una costituzione di cui si serve anche il mondo intero; ma questa è il retto ‘progetto’ della natura, che con una denominazione più incisiva è chiamato θεσμός, essendo una legge divina, secondo cui a ciascuna cosa sono state assegnate le cose che convengono e che spettano...

Nello stoicismo i λόγοι σπερματικοί rappresentavano una forma d’interazione del dio con il sensibile e nel *De opificio*, tramite il cosiddetto ὀρθὸς λόγος (concetto che, ancora una volta, Filone sembra aver ripreso dagli Stoici), è il sensibile – e in particolare l’uomo – a poter entrare in rapporto con il divino: rispettando la legge, che per Filone non è solo quella di natura ma anche quella ebraica dei Dieci Comandamenti, l’uomo può sentirsi più vicino a Dio. Radice nota come in questo passo filoniano, nonostante la forte influenza dello stoicismo (d’altronde ancora una volta viene inserito da von Arnim tra i frammenti e le testimonianze su Crisippo: *Opif.* 143 = SVF

³² SVF II 1027.1 (= F 1034 Dufour = Aët. I 7, 33 Diels = Ps. Plut. 881f8-882a4 Lachenaud). Alesse (2005, 56-57).

³³ In questo caso concordiamo con Dillon (1977, 159), posizione che, invece, non viene abbracciata in Runia (2001). Secondo Runia parlare di λόγοι σπερματικοί in rapporto al λόγος di *Opif.* 20 non è convincente: «the chief background of the doctrine is clearly philosophical, but it is not easy to locate exactly. The Stoic *logos* only suits the immanent aspect (Dillon’s appeal to *logoi spermatikoi*, 1977, 159, in our context is unconvincing)». Per il λόγος filoniano nelle opere del *Commentario allegorico* si veda Niehoff (2018, 209-224).

III 337), il pensiero di Filone sia estremamente originale. A suo avviso, ciò sarebbe reso visibile soprattutto dal fatto che la parola θεσμός ('legge sacra') non era usata correntemente in età ellenistica e che questo fosse un concetto quasi sconosciuto al pensiero stoico. Secondo Radice, inoltre, Filone per 'natura' non avrebbe voluto intendere la 'natura delle cose' ma la 'natura di Dio', dato che la legge di natura filoniana non sarebbe altro che la stessa Legge ebraica³⁴.

4. Conclusioni.

A confronto con altri passi del *De opificio*, il λόγος di *Opif.* 20 si dispiega soprattutto nel suo significato di 'rapporto': il rapporto tra Dio, il modello e la copia. Tale rapporto è messo in luce anche dall'uso della stessa parola λόγος, che certamente ha un'ampia polisemia, ma che sembra essere stata usata appositamente da Filone per mostrare la stretta connessione tra queste dimensioni. Nel concetto filoniano di λόγος, quindi, possiamo riscontrare, da un lato, una corrispondenza di stampo platonico tra il sensibile e il sovransensibile (inteso qui come unione di Dio e mondo intellegibile), e, dall'altro, una connessione di tipo stoico in quanto siamo di fronte a una comunicazione – un interscambio – tra questi diversi livelli di realtà: in Filone l'intellegibile, come 'progetto', è in Dio e, per la sua unione con il divino, finisce nel sensibile sotto forma di λόγοι σπερματικοί; come ὀρθὸς λόγος, poi, avviene la reciproca comunicazione tra Dio e il sensibile. Quest'ultima forma comunicativa è resa esplicita anche nel concetto filoniano di provvidenza e nella concezione dell'intelletto umano come parte e riflesso del λόγος divino³⁵.

Per concludere, il λόγος di *Opif.* 20 rappresenta un tassello fondamentale dell'immagine del Dio architetto e nel λόγος come 'progetto' viene concentrata l'interpretazione di Filone di alcuni concetti filosofici (in primo luogo platonici e stoici) diffusi al suo tempo tra Alessandria e Roma³⁶. Il λόγος è inserito in un determinato sistema di similitudini, metafore e allegorie che Filone costruisce con il fine di esprimere il proprio punto di vista cosmologico. Filone sembra aver voluto interpretare – ma forse sarebbe opportuno

³⁴ Radice (1987, 301-303). Radice vede in Antioco di Ascalona una possibile fonte di Filone su tale concetto.

³⁵ Per la provvidenza, cfr. Frick (1999); per l'intelletto, cfr. Alesse (2004) e (2005).

³⁶ Si veda Dillon (2008, 230-232), dove viene rimarcata l'influenza che avrebbe esercitato soprattutto Antioco sul concetto filoniano di λόγος. Dillon, dopo aver citato *Opif.* 20, afferma: «such a scenario (apart, of course, from the transcendence and immateriality of God) is quite consistent with Stoicism, but it is fully consistent also with the position of Antiochus, and that, I think, would be an important consideration for Philo».

dire addirittura ‘rielaborare’ – questi concetti alla luce del suo universo di pensiero, che è tipicamente ebraico. Il λόγος, dunque, come immagine filosofica *stricto sensu*, in cui confluiscono le interpretazioni del mondo delle idee e dell’anima del mondo del *Timeo* così come del λόγος stoico, di cui Filone riprende anche la terminologia, forse proprio per rendere esplicito il suo debito verso lo stoicismo. Il carattere sintetico del λόγος di *Opif.* 20 come prodotto della combinazione della tradizione giudaica della parola (visibile anche nel λόγος aristobuleo), del *Timeo* e della tradizione stoica, rende l’operazione di Filone ‘unica’ nel suo genere (se non altro per la mancanza di fonti precedenti così copiose) perché alla sintesi di platonismo e stoicismo, diffusa già a partire dagli stessi Stoici antichi, Filone aggiunge il punto di vista ebraico e, quindi, creazionistico, che fa in modo che il suo concetto di λόγος vada inteso come pensato/creato da Dio ma anche come coincidente con lo stesso Dio: una ‘parte’ di Dio che altro non è se non il mondo delle idee.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni, traduzioni e commenti.

- Alexandre M. 1998, *Le Commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne.
- Arnaldez R. 1961, *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, vol. 1, Paris, Cerf.
- Cohn L. (ed.) 1967, *Philonis Alexandrini libellus De opificio mundi*, Hildesheim, G. Olms (ristampa di Breslau 1889).
- , P. Wendland (edd.) 1962, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, G. Reimer ed. (ed. orig. 1896-1930).
- Colson F. H. – G. H. Whitaker (eds.) 1929-1962, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, vol. 1, London, Loeb Classical Library.
- Harl M. (ed.) 1986, *La Bible d’Alexandrie LXX. La Genèse*, vol. 1, Paris, Cerf.
- Kraus Reggiani C. (a cura di) 1979, *Filone Alessandrino. De opificio mundi – De Abrahamo – De Josepho: analisi critiche, testi tradotti e commentati*, Roma, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri.
- Radice R. (a cura di) 1987, *Filone di Alessandria. La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè; Le allegorie della legge*, Milano, Rusconi.
- 1995, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De mundo» attribuito ad Aristotele*, Milano, Vita e pensiero.
- (a cura di) 2005, *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Milano, Bompiani (ed. orig. 1994).
- Rahlf’s A. (ed.) 2006, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta 70 interpretes*, Stuttgart, Dt. Bibelges (prima edizione 1935).
- Reale G. (ed.) 1978, *Filone di Alessandria. La creazione del mondo; Le allegorie della legge*, Milano, Rusconi.

Runia D. T. (ed.) 2001, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden, Brill.

Sacchi P. (a cura di) 2012-2013, *La Bibbia dei Settanta*, 3 voll., Brescia, Morcelliana.

Studi.

Ademollo F. 2012, *The Platonic Origins of Stoic Theology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XLIII: 217-243.

Alesse F. 2004, *Il luogo del nous. Aspetti dell'antropologia di Filone Alessandrino*, in A. M. Mazzanti – F. Calabi (a cura di), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Villa Verucchio, Pazzini, 105-122.

— 2005, *Mente divina e mente umana nel pensiero stoico*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, Olschki, 51-62.

— (ed.) 2008, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston, Brill.

— 2018, *The Influence of the Platonic Dialogues on Stoic Ethics from Zeno to Panaetius of Rhodes*, in H. Tarrant – D. A. Layne – D. Baltzly – F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 46-57.

Alexandre M. 1997, *Du grec au latin: Les titres des oeuvres de Philon d'Alexandrie*, in J.-C. Fredouille – M.-O. Goulet-Cazé – P. Hoffmann – P. Petitmengin – S. Deléani (éd.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 255-286.

Algra K. A. 2017, *The Academic Origins of Stoic Cosmo-Theology and the Physics of Antiochus of Ascalon – Some Notes on the Evidence*, in Y. Z. Liebersohn – I. Ludlam – A. Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 158-176.

Bechtel G. 1998, *La problématique de l'âme et du cosmos chez Philon et les médio-platoniciens*, in C. Lévy (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 377-392.

Calabi F. 1995, *Simbolo dell'assenza: le immagini nel giudaismo*, «Quaderni di storia», XLI: 5-32.

— 2001, *Rappresentazione come evocazione: immagini e aniconismo nella tradizione ebraica*, «Filosofia dell'arte», I: 43-52.

— 2010, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia, Morcelliana.

— 2011, *Metafore del logos in Filone di Alessandria*, in Radice – Valvo 2011, 65-84.

— 2013, *Filone di Alessandria*, Roma, Carocci.

— 2016, *Filosofia ed ebraismo: Filone di Alessandria*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Storia della filosofia antica. IV. Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Roma, Carocci, 95-110.

— 2017, *L'arte come paradigma ideale in Filone d'Alessandria*, «Materiali di Estetica», IV (1): 76-95.

Decharneux B. 1998, *Quelques chemins détournés de la parole dans l'oeuvre de Philon*, in C. Lévy (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 313-326.

- Decharneux B. 2011, *Le Logos philonien comme fondation paradoxale de l'Évangile de Jean*, in B. Decharneux – S. Inowlocki (éd.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols, 317-334.
- 2012, *Le paradigme de l'architecte dans le De Opificio de Philon d'Alexandrie* (Opif. 17-22), in A. Bordoy (ed.), *Una Mirada Actual a la Filosofía Griega. Ponencias del II Congreso Internacional de de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, Madrid-Mallorca, Ediciones de la SIFG, 881-889.
- 2017, *L'Architecture comme paradigme philosophique dans le De opificio de Philon d'Alexandrie* (Opif. 17-22), «Diversitate si Identitate Culturala in Europa», XIV (2): 11-26.
- De Luca L. 2017, *Il lessico cosmo-poietico nel De opificio mundi: Filone Alessandrino e i 'Presocratici'*, «Syzetesis – Rivista online», IV (2): 233-253.
- Dillon J. M. 1977, *The Middle Platonists: a study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, Duckworth.
- 2008, *Philo and Hellenistic Platonism*, in Alesse 2008, 227-232.
- Frick P. 1999, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Horowitz J. 1900, *Das platonische Noetòn Zoon und der philonische Kósmos Noetós*, diss., Marburg, C. L. Pfeil ed.
- Inwood B. 2012, *Antiochus on Physics*, in D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 188-219.
- Koskenniemi E. 2019, *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus*, Leiden-Boston, Brill.
- Krämer H. J. 1971, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, De Gruyter.
- Long A. A. 2008, *Philo on Stoic Physics*, in Alesse 2008, 121-140.
- Longo A. 2015a, *Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodisia e Plotino. A proposito di un libro recente*, «Antiquorum Philosophia», IX: 89-102.
- 2015b, *L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (Enn. V 8, cap. 7) 'Sul bello intelligibile'*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXVI: 79-101.
- Niehoff M. R. 2013, *The Emergence of Monotheistic Creation Theology in Hellenistic Judaism*, in L. Jenott – S. K. Gribetz (eds.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 85-86.
- 2018, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven, Yale University Press.
- Radice R. 1989, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero.
- 2011, *Logos tra stoicismo e platonismo. Il problema di Filone*, in Radice – Valvo 2011, 131-145.
- , A. Valvo (a cura di) 2011, *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Milano, Vita e Pensiero.
- Regali M. 2012, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

- Reydams-Schils G. 1995, *Stoicized Readings of Plato's Timaeus in Philo of Alexandria*, «The Studia Philonica Annual», VII: 85-102.
- 1999, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols.
- 2013, *The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus*, in A. G. Long (ed.), *Plato and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 29-58.
- Rösel M. 1994, *Übersetzung Als Vollendung Der Auslegung: Studien Zur Genesis-Septuaginta*, Berlin, De Gruyter.
- Runia D. T. 1981, *Philo's De aeternitate mundi: the Problems of its Interpretation*, «Vigiliae Christianae», XXXV: 105-151.
- 1986, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden-Boston, Brill.
- 1989, *The Image of the King and the Architect in Philo's De opificio mundi*, «Studia Patristica», XVIII: 133-136.
- 1990, *Polis and Megalopolis. Philo and the Founding of Alexandria*, in D. T. Runia (ed.), *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot, Variorum, 398-412.
- 2000, *The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria*, «Journal of the History of Ideas», LXI (3): 361-379.
- 2002, *The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology*, in D. Frede – A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston, Brill, 281-316.
- 2003, *The King, the Architect, the Craftsman: A Philosophical Image in Philo of Alexandria*, in R. W. Sharples – A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, BICS Supplement 78, London, Institute of Classical Studies, 89-106.
- Sedley D. 2002, *The Origins of Stoic God*, in D. Frede – A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston, Brill, 41-83.
- 2011, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Roma, Carocci (ed. orig. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007).
- Sorabji R. 1988, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*, London, Duckworth.
- Veltri G. 1986, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia: dal racconto di Aristotele alla 'veritas hebraica' di Girolamo*, «Laurentianum», XXVII: 3-71.
- Walter N. 1964, *Der Thoraausleger Aristobulos: Untersuchungen zu seinem Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlin, Akademie-Verlag.