
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Lingua e voce di Dio. Monadicità e diadicità nell' esegesi di Filone alessandrino

**The Tongue and the Voice of God. Monadicity and Dyadicity in
the Exegesis of Philo of Alexandria**

Francesca Calabi ⁱ

<http://orcid.org/0000-0001-6224-114X>
calabi@unipv.it

ⁱ Università di Pavia – Pavia – Italy

CALABI, F. (2019). Lingua e voce di Dio. Monadicità e diadicità nell' esegesi di Filone alessandrino. *Archai* 27, e02708.

Riassunto: L'articolo si interroga sulla relazione tra parole divine, semplici, monadiche e il dire degli uomini legato alla corporeità, privo di chiarezza e di univocità. Perché la parola divina sia colta dagli uomini è necessaria una sorta di trasformazione. Si può

ipotizzare l'esistenza di un linguaggio archetipico, primordiale, ad imitazione dell'essenza delle cose. È la lingua di Adamo per cui, data la perfezione di un'anima ancora pura, non intaccata da infermità, malattia o passione, il progenitore coglieva le impressioni immediate, afferrava il significato delle cose le cui nature potevano essere insieme enunciate e pensate. È la lingua perfetta originaria ed era forse comune ad uomini ed animali se nel giardino dell'Eden le parole del serpente erano comprese da Eva. Si passa dal linguaggio di Adamo, mimetico rispetto al linguaggio di Dio, alla lingua mosaica in cui interviene la traduzione del linguaggio divino in linguaggio umano. Questo, nonostante che, anche per Mosè sia detto che i nomi corrispondono alla descrizione delle cose. Un ulteriore passaggio avviene con la traduzione da una lingua in un'altra. Vi è un trascorrere tra comunicazioni di Dio che si volge all'interlocutore in maniera differente a seconda delle sue possibilità. Si tratta di "traduzione" di una lingua noetica che può esprimersi monadicamente – ed è il caso della comunicazione a Mosè – o assumere già la forma di nomi e verbi propria del linguaggio umano – ed è quanto avviene con i Settanta, traduttori al pari di Aronne.

Parole-chiave: monade, voce divina, linguaggio noetico, lingua originaria, corporeità.

Abstract: This article deals with the relationship between simple, monadic, divine words and the words of men linked to corporeity, devoid of clarity and univocity. For the divine word to be grasped by men a kind of transformation is necessary. One can hypothesize the existence of an archetypal, primordial language, in imitation of the essence of things. It is the language of Adam: given the perfection of a still pure soul, not affected by infirmity, illness or passion, the progenitor seized immediate impressions, grasped the meaning of things whose natures could be enunciated and thought at the same time. It is the original perfect language and is perhaps common to humans and animals if in the Garden of Eden the words of the serpent were understood by Eve. A distinction is drawn between the language of Adam, mimetic of the language of God and the mosaic language in which we have the translation of the divine word in human language. This, despite that, for Moses too it is said that the names correspond to the description of things. A further passage takes place with the passing from one language into another. God addresses different kinds of communication to different people according to

their capacities. It is a “translation” of a noetic language that can speak monadically – and it is the case of communication to Moses – or assume the form of names and verbs proper to human language – and it is what happens with the Septuagint, translators like Aron.

Keywords: monad, divine voice, noetic language, original language, corporeity.

I

Che Dio parli è detto fin dalle prime pagine della *Bibbia* ed è poi ripetuto innumerevoli volte nel corso del testo. Dio parla a Mosè, al popolo, ai settanta traduttori della *Bibbia* in greco cui viene “dettata” la versione, ad Abramo, a Isacco, ai profeti, a se stesso (Phil. *De confusione linguarum* 168-169). In tutti i casi gli interlocutori colgono il senso della parola di Dio che si adegua agli ascoltatori. Ci si può chiedere se si tratti di una lingua di volta in volta differente o, trattandosi di parola noetica, la comunicazione sia diretta e priva di distinzioni.

Dio parla monadi non mescolate, giacché la sua parola non è affatto una percussione dell’aria, né è mescolata con qualcos’altro, bensì è incorporea e nuda, non diversa da una monade (Phil. *Quod Deus sit immutabilis* 83, trad. Mazzarelli [in Radice, 1994]).¹

Ogni tipo di molteplicità ne è estranea: le parole divine sono pure, semplici, ben differenti da ciò che è corporeo, legato alla mescolanza e alla commistione. Il passo di *Deus* che enuncia la monadicità e la purezza della lingua di Dio trae spunto dal Salmo 61.12 (*LXX*) “Una volta ha parlato il Signore, due volte ho sentito le sue parole” (ἅπαξ ἐλάλησεν ὁ θεός, δύο ταῦτα ἤκουσα). Il verso, oggetto di

¹ Μονάδας μὲν οὖν ἀκράτους ὁ θεὸς λαλεῖ. Οὐ γάρ ἐστιν ὁ λόγος αὐτῷ γεγωνὸς ἀέρος πληξίς ἀναμιγνύμενος ἄλλῳ τὸ παράπαν οὐδενί, ἀλλὰ ἀσώματός τε καὶ γυμνός ἀδιαφορῶν μονάδος.

innumerevoli esegesi, è introdotto da Filone a chiarimento dell'elevatezza delle potenze divine che, non mescolate, non temperate, sussistono in relazione all'essere. La non mescolanza rinvia alla semplicità, all'assenza di composizione e scomposizione propria di Dio, "Colui che è migliore del Bene e anteriore alla Monade e più semplice dell'Uno" (ὁ γὰρ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνός εἰλικρινέστερον, *De Praemiis* 40). Alla monadicità divina è contrapposta la diadicità dell'ascolto e della parola umana, legata ai sensi (Cf. *De Abrahamo* 29)² e alla corporeità della parola: il fiato emesso attraverso la trachea è mescolato all'aria e si volge verso l'orecchio che gli è congenere (Cf. *De Migratione Abrahami* 52). Risuonano in questo passo echi della dottrina stoica sull'udito: Il pneuma è esteso dall'egemonico alle orecchie (*SVF* 2.836), la sensazione uditiva è legata alla pressione subita dall'aria (*SVF* 2.872).³ Tali nozioni confluiscono con idee della tradizione platonica sulla monade e la diade.

Il legame con il corporeo e la mescolanza comporta mancanza di chiarezza e di univocità, instabilità⁴ cui è contrapposta la chiarezza della parola di Dio che sorpassa l'udito, è visibile:

È udibile la voce che si divide in nomi e verbi e, in generale, nelle parti del discorso [...] ma la voce di Dio non si compone di verbi e nomi, e pertanto, con esattezza, essa è detta "visibile" in quanto è colta con l'occhio dell'anima (*Migr.* 48, trad. Radice, 1994).⁵

² Sull'inadeguatezza della parola proferita, legata al corpo e alla sensazione, rispetto alla parola formulata nel pensiero vedi *De Fuga et inventione* 91-92. Cf. Winston, 1991, p. 125, sull'inferiorità della parola proferita rispetto a quella che è nella mente in quanto l'emissione della voce appartiene al sensibile e al corporeo. Vedi anche Robertson, 2006, p. 437-438.

³ Per il rapporto del *De Decalogo* con lo stoicismo vedi Amir, 1990, p. 136 sgg.

⁴ "Ciò, infatti, che è nella condizione del discorso proferito non è solido, perché è una diade, ma il contemplare senza parlare, con la sola anima, l'Essere, è assolutamente stabile, perché si fonda sull'indivisibile Monade" (*De gigantibus* 52, trad. Mazzaelli [in Radice, 1994]).

⁵ Τὴν μὲν γὰρ εἰς ὄνομα καὶ ῥῆμα καὶ συνόλως τὰ τοῦ λόγου μέρη τεμνομένην ἀκουστικὴν εἰκότως εἶπειν – ὑπὸ γὰρ ἀκοῆς δοκιμάζεται –, τὴν δὲ μὴ ῥημάτων μηδ'

Se la lingua umana, divisa in parti del discorso si ode, la voce di Dio pura, non mescolata, non può essere udita: sarebbe altrimenti legata all'espressione della voce stessa nei suoi rapporti con il sangue e la parte inferiore dell'anima.⁶

Il verbo usato dalla traduzione greca della LXX della Bibbia a Sal. 61.12 (= 62.12) e nuovamente a Deuteronomio 4.12 è λαλέω che indica parlare, ma anche risuonare, balbettare, far rumore. È possibile che Filone ne colga la specificità rispetto a λέγω e vi veda un riferimento a una comunicazione non sempre verbale, l'emissione di un suono non necessariamente articolato in parole distinte. La comunicazione divina non si esplica in una lingua paragonabile a quella umana,⁷ si rivolge direttamente all'anima degli interlocutori, agendo a livello noetico,⁸ in un rapporto diretto. Al momento della trasmissione del decalogo al popolo riunito, il suono delle parole

ὀνομάτων ἀλλὰ θεοῦ φωνήν, ὀρωμένην τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι, ὀρατὴν δεόντως εἰσάγει. Sull'udito umano legato alla dualità di contro alla monadicità divina vedi Nikiprowetzky, 1965, p. 135, n. 3. Sulla visione della voce vedi Childester, 1992, p. 30-43.

⁶ “Una parte della potenza vitale τῆς ζωτικῆς δυνάμεως, la cui essenza è il sangue, ha l'eccezionale privilegio della voce e della parola, intese non come un rivo che scorre dalla bocca e dalla lingua, ma come la fonte dalla quale, per natura, vengono riempiti i ricettacoli del discorso proferito. E questa fonte è l'intelletto” (*Quod deterius potiori insidari soleat* 92, trad. Mazzarelli [*in Radice*, 1994]). Nella nota *ad loc.* Radice rileva una notevole difficoltà nel passo in questione anche in relazione a quanto affermato subito prima. Per Radice, “La voce del sangue è, di fatto, incompatibile con le teorie psicologiche di Filone. Il sangue (Cf. § 80-84) è l'essenza dell'anima irrazionale, ma la voce è strumento dell'anima razionale, sicché i due termini non potrebbero essere accostati. E così Filone si trova costretto a concedere come «eccezionale privilegio» al sangue – e quindi in ultima analisi, all'anima irrazionale – la facoltà della voce e della parola che in questo caso assumerebbero un quanto mai problematico ruolo di intermediari fra discorso proferito e intelletto”.

⁷ Cf. *De mutatione nominum* 63: “Non sono delle lettere, consonanti o vocali che siano, e in generale verbi e nomi, che Dio dispensa in forma di grazia, dato che dopo aver creato le piante e gli animali, Egli li chiamò a presentarsi davanti all'uomo – come fosse il loro capo – [...] affinché a ognuno assegnasse il nome appropriato” (trad. Kraus Reggiani [*in Radice*, 1994]).

⁸ Niehoff (2001, p. 190) parla di un linguaggio ideale, indiviso e non composto, appartenente al mondo celeste.

divine non deriva da movimenti della lingua e della bocca. È originato dalla luce della virtù,

per questo, sebbene l'organo di percezione della voce per i mortali sia l'udito, la Sacra Scrittura rappresenta le parole di Dio, come se fossero viste, alla maniera della luce (*Migr.* 47).⁹

La visibilità delle parole divine, letta da Filone quale espressione della noeticità del suo dire, trae appoggio testuale da Esodo 20.18: “tutto il popolo vedeva la voce”. È Dio stesso che rileva come i figli di Israele abbiano visto – non udito – le parole di Dio dal cielo (Es. 20.22): non hanno visto un'immagine, ma piuttosto una voce (Dt. 4.12).¹⁰ “Una voce – strano paradosso – visibile, che teneva desti gli occhi più che le orecchie dei presenti” (*De vita Mosis* 2.213, trad. Graffigna, 1999).¹¹

La rivelazione avviene tra prodigi e fenomeni straordinari; non è strano il fatto che ogni forma conoscitiva sia in qualche modo ribaltata, che fenomeni fisici traggano impulso da condizioni nuove e mirabili. Il punto centrale non è, però, solamente la sospensione di regolarità e il formarsi di eventi straordinari e neppure la confluenza di percezioni sensibili che superano le rispettive distinzioni.¹² Ciò che è qui messo in luce è, da un lato che Dio parla e viene compreso da tutti i presenti, dall'altro che le sue parole, proprio perché non commiste a materialità, a espressioni corporee, a molteplicità, non sono udite secondo le modalità con cui sarebbe udito quanto detto da un uomo.

⁹ Διὰ τοῦτο καὶ τῆς τῶν θνητῶν ζώων φωνῆς κριτήριον ἐχούσης ἀκοὴν τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους οἱ χρησμοὶ φωτὸς τρόπον ὀρωμένους μηνύουσι.

¹⁰ Secondo *Pirké de Rabbi Eliezer* 41, il popolo vide la voce di Dio che usciva dalla bocca della *gheburà*, la Potenza.

¹¹ Διὰ φωνῆς – τὸ παραδοξότατον – ὀρατῆς ἢ τὸν παρατυγχανόντων ὀφθαλμοῦς ὧτων ἐπήγειρε μάλλον. Vedi Hertz, 2015.

¹² La voce di Dio si sovrappone al suono della tromba e ai tuoni. L'uso del termine *φωνή* in tutti questi casi è evidenziato da Rogers (2012, p. 97-98), che rileva che si ha una sorta di sovrapposizione di significati. L'estensione dei significati, presente già nella *LXX*, è ripresa da Filone che connette la voce di Dio al fuoco visibile.

il nostro organo della fonazione non è simile a quello divino: il nostro si mescola all'aria e si indirizza verso il luogo che gli è congenere, cioè l'orecchio: quello divino, invece, è pura parola, non mescolata, che sorpassa l'udito per l'assoluta finezza della sua natura, ma è vista dalla pura anima per l'estrema acutezza della sua vista (*Migr.* 52)¹³

Per la sua noeticità la parola divina si rivolge direttamente all'anima con cui comunica senza la mediazione di organi sensoriali e di strumenti fisici. Il popolo vede le parole divine, virtù che risplende come luce. La visione non è sensibile: i suoni, che a differenza dagli altri oggetti sensibili nella sensorialità umana abituale sfuggono alla visione, sono ora visti, in una visione dell'anima. Al momento della trasmissione delle 'dieci parole', Dio

operò un prodigio di ordine veramente sacro ordinando che venisse prodotto nell'aria un suono invisibile, meraviglioso più di tutti gli strumenti, appropriato ad armonie perfette, non inanimato e neppure composto di corpo e anima [...] ma anima razionale piena di chiarezza e di nitidezza (*Decal.* 33, trad. Calabi, 2005)¹⁴

Dio ordina che si produca una ἤχον ἀόρατον, un suono invisibile, θαυμασιώτερον di tutti gli strumenti, una voce non inanimata, ψυχὴ λογικὴ piena di lucidità e chiarezza.¹⁵ Una voce invisibile, a

¹³ ἀλλὰ γὰρ οὐχ ὅμοιον τὸ ἡμέτερον ἤχεϊον τῷ θείῳ φωνῆς ὀργάνῳ. τὸ μὲν γὰρ ἡμέτερον ἀέρι κίρναται, καὶ πρὸς τὸν συγγενῆ τόπον καταφεύγει, τὰ ὄτα, τὸ δὲ θεῖον ἀκρατοῦς καὶ ἀμιγροῦς ἐστὶ λόγου, φθάνοντος μὲν ἀκοῆν διὰ λεπτότητα, ὀρωμένου δὲ ὑπὸ ψυχῆς ἀκραίφνοῦς διὰ τὴν ἐν τῷ βλέπειν ὀξύτητα.

¹⁴ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι κελεύσας ἤχον ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον, ἀρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένον οὐκ ἄψυχον ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζῶου συνεστηκότα, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀναπλέω σαφηνείας καὶ τρανότητος. Per Spuntarelli, 2012, p. 147, il termine τρανός chiaro, sicuro è distintivo del linguaggio di Dio. Evidenzia l'assoluta chiarezza del linguaggio divino che viene visto oltre che udito proprio per la sua immediatezza ed evidenza.

¹⁵ Sul processo attuato dalla ricezione della rivelazione vedi Wolfson, 1962, p. 39: "First, God creates a miraculous voice, which is a rational soul. Second, that voice, on being set in action by the power of God breathed upon it, creates in the soul of the prophet a miraculous hearing, whereby that soul of the prophet become a God-

differenza da quanto detto a Es. 20.18 in cui la voce è vista dal popolo. Il testo rinvia ad armonie perfette, ad un udito particolare, attivato dalla voce di Dio,

avendo il suono dato forma e tensione all'aria e avendola modificata in fuoco fiammeggiante, fece risuonare come aria attraverso una tromba, una voce articolata tanto forte che a coloro che erano più lontani sembrava di sentirla allo stesso modo che a quelli che stavano più vicini.¹⁶

La voce non si affievolisce con la distanza. Non sembra si tratti di visione – sia pure di visione noetica come affermano gli altri passi citati che spiegano il testo secondo cui il popolo vedeva le voci. La voce di Dio produce un nuovo tipo di udito: è suono – anche se straordinario – prodotto dall'aria che risuona come tromba. È, però, anche fiamma, aria modificata in fuoco fiammeggiante: è voce udibile e visibile, udibile da un nuovo udito, superiore a quello delle orecchie, proprio di una mente ispirata τῆς ἐνθέου διανοίας (*Decal.* 35).

Al cespuglio ardente, nuovamente, la comunicazione è visiva (*De vita Mosis* 1.66): una *morphè* bellissima, non paragonabile a nessuna forma visibile, “forse l'immagine dell'essere” che annuncia quanto deve accadere “con un silenzio più eloquente delle parole, per mezzo di una visione magnifica”. Solamente dopo la visione Dio parla e Mosè ne ode la parola. La voce celeste esce di mezzo alla fiamma ed è fonte di rivelazione. La visione si manifesta nel silenzio,¹⁷ seguono poi le parole oracolari: non vi è il confluire di

inspired mind. Third, through that miraculous hearing the prophet hears the spoken words of God”.

¹⁶ *Decal.* 33. Per l'accrescersi del suono man mano che ci si allontanava Filone si appoggia su *Esodo* 19.19 προβαίνουσαι ἰσχυρότεροι σφόδρα. A *Decal.* 35 la voce era più chiara alla fine che all'inizio.

¹⁷ *Mos.* 1.66 Hertz (2013, p. 180) istituisce un rapporto con Plutarco (*De garrulitate* 505 sgg.) in relazione al tema del linguaggio divino come silenzio.

visione e ascolto proprio della comunicazione sul monte Horeb, ove l'aria che è fuoco è vista e viene colta nella sua nitidezza.¹⁸

L'apparente contraddizione tra *Mos.* 2.213 o *Migr.* 48 e *Decal.* 33, tra passi, cioè, che parlano di visione della voce (φωνή ὄρατή) e testi che, invece, presentano una voce invisibile (ἤχος ἀόρατος, φωνή ἐπιπνέουσα θεοῦ), rinvia all'impossibilità di rendere in linguaggio umano fenomeni straordinari, legati all'eccellenza di Dio e all'incapacità di cogliere l'essenza di Dio e delle potenze. La voce di Dio, mentale, viene afferrata dagli uomini solamente in maniera imperfetta attraverso i sensi e la dualità. La percezione visiva può essere di livello superiore rispetto a quella uditiva, può prescindere dalla percussione dell'aria e dalla sua azione sulle orecchie. Vi è una differenza tra i sensi, per cui la vista risulta più pura dell'udito. Questa distinzione, però, non chiarisce la visione empirica della parola divina ripresa a *Decal.* 46-48 e postulata dalla necessità di spiegare il Salmo 61.¹⁹ È come se la noeticità monadica dovesse necessariamente tradursi in visivo nel momento in cui diventa due: un rapporto di necessità tra noetico e visivo, mentre il passaggio da noetico a uditivo è più complesso e risulterebbe mediato dal visivo. Alle spalle, il rapporto di stampo platonico tra intellegibile e sensibile e la valorizzazione tradizionale della visione rispetto all'udito.²⁰

A *Decal.* 46-48 la voce di Dio risuona di mezzo al fuoco che fluisce dal cielo, è fiamma che si articola in linguaggio. Produce parole chiarissime tanto che sembra di vederle più che di udirle (vedi

¹⁸ Differente la lettura dei passi di *Esodo* data da Ezechiele tragico (*Exagoge* 99 = Eus. *PE* 9.29.4-14) per cui al rovetto ardente si ha una fusione tra udito e visione: “dal rovo riluce per te la parola divina” o δ' ἐκ βάρτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος. Analogamente per Flavio Giuseppe (*AJ* 2.267) “il fuoco emise una voce”. Ad *AJ* 3.88-89, poi, l'autore parla della rivelazione al popolo, ma non menziona la visione della voce che è solamente udita. Vedi Rogers, 2012, p. 99, n. 44.

¹⁹ Spuntarelli (2012, p. 138) parla di diadicità legata alla visibilità da parte degli uomini: le parole di Dio agiscono sull'uditorio come immagini nell'anima, pitture mentali. È istituito un legame *phantasia-energheia*.

²⁰ Sulla relazione *opsis-nous* propria del pensiero platonico, ma presente già nella tradizione greca precedente vedi Calabi, 2003, p. 327-354. Per il rapporto tra *nous* e percezione sensoriale vedi Von Fritz, 1943; Von Fritz, 1945; Von Fritz, 1946.

Spuntarelli, 2012, p. 139, n. 201).²¹ L'immagine significa la precisione e l'esattezza delle parole divine "saggiate come l'oro dal fuoco".

Parallelamente, la voce di Dio è visibile in quanto le sue parole sono azioni. A differenza che a *Deus* 82-83 ove visione e ascolto della parola confluiscono in un'unica comunicazione noetica che supera le divisioni e le articolazioni di un linguaggio sensibile legato alla dualità, a *Decal.* 47 e in altri passi la visione della parola si ancora alla sua efficacia, al ruolo di azione che la parola divina riveste per cui, non appena essa è pronunciata, la cosa detta si realizza senza lassi temporali: "Dio parlò e creò nello stesso tempo [...] la parola fu la sua azione" (*De sacrificiis Caini et Abelis* 65); "che le parole divine siano efficaci e siano potenze risulta evidente" (*Quaestiones in Genesim* 4.17). La lingua divina si esprime nell'agire. La poesia di Dio è costituita non di miti, non di ritmi e metri, ma delle opere della natura.²²

La *Torah*, espressione della parola divina, coincide con le norme della *physis*. Gli uomini non possono vedere Dio. Sono, però, in

²¹ "Di mezzo al fuoco che fluiva dal cielo risuonò una voce assolutamente meravigliosa, articolandosi la fiamma in linguaggio consueto agli ascoltatori. Le cose dette erano tanto chiare che sembrava di vederle più che di udirle. È garante delle mie parole la legge in cui è scritto «tutto il popolo vedeva la voce». Si tratta di un'espressione molto significativa. Accade, infatti, che la voce umana sia udibile, la voce di Dio davvero visibile. Perché tutte le cose dette da Dio sono non parole, ma azioni, giudicate dagli occhi più che dalle orecchie" (*Decal.* 46-48). φωνὴ δ' ἐκ μέσου τοῦ ρυέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη οἷς ἀκρωμένοις, ἢ τὰ λεγόμενα οὗτος ἐναργῶς ἐτρανοῦντο, ὡς ὄραν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἀκούειν δοκεῖν. ἐγγυᾶται δέ μου τὸν λόγον ὁ νόμος, ἐν ᾧ γέγραπται: "πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν" (Exod. 20, 18): ἐμφαντικώτατα· τὴν μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἀκουστὴν εἶναι συμβέβηκεν, ὁρατὴν δὲ ὡς ἀληθῶς τὴν θεοῦ. διὰ τί; ὅτι ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεός, οὐ ῥήματα ἔστιν ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὧτων δικάζουσι.

²² *Det.* 125. Cf. *Abr.* 60: Abramo non si limitava a seguire le indicazioni comunicate con la voce e la scrittura, ma anche quanto era espresso attraverso i segni della natura.

grado di leggerne la poesia.²³ *Opif.* 3-6 presenta il racconto della creazione della natura e ne evidenzia la corrispondenza con la *Torah*. Entrambe sono espressione del linguaggio divino (vedi *Legum allegoriae* 1.19-21 a proposito del libro della creazione).

II

La divisione tra linguaggio pensato e proferito, propria dell'espressione umana, rappresentata da Mosè e Aronne (vedi *Det.* 38-40) è chiaramente espressa a *Mos.* 2.127-128:

Nell'uomo si ha un principio razionale interiore e un altro reso manifesto dalla parole: il primo è come una fonte da cui sgorga il secondo. Sede del primo è la mente, del secondo invece, per via dell'emissione della voce, la lingua, la bocca e tutto l'apparato vocale.²⁴

Mentre nell'uomo vi è una separazione tra pensiero ed esternazione verbale, in Dio pensiero e parola coincidono. All'inizio della creazione questa avviene per la parola: Dio, parla e la sua parola è mondo noetico. Chiama la realtà con il suo nome: il cielo, la successione temporale, ogni cosa. La terminologia che impiega è "giusta e del tutto fondata", rispondente alla realtà delle cose (Cf. *De opificio mundi* 37-38), meglio, è fondativa della realtà stessa. Con la parola Dio crea e la sua parola è pensiero intellegibile. Non vi è separazione temporale tra parola divina e realizzazione noetica, un prima e un poi: "il mondo intellegibile non può che identificarsi con il *logos* divino" (*Opif.* 25).

L'espressione verbale umana è connessa ai sensi, alle corde vocali, la parola di Dio è monadica, semplice. Perché sia colta dagli uomini è necessaria una sorta di trasformazione: un passaggio dall'udibile al visibile, nel caso di tutto il popolo che assiste al

²³ Niehoff, 2001, p. 201: Le parole divine espresse nella *Torah* e nella creazione possono essere lette e interpretate dagli uomini. La parola umana giunge dove non giungono gli occhi, vede e si accosta alla parola divina.

²⁴ Vedi anche *Det.* 127.

prodigio, una “traduzione” delle parole divine in termini comprensibili per gli uomini, quando Dio comunica con il solo Mosè al roveto ardente. Ricevuto l’incarico di trasmettere le indicazioni divine, il legislatore è reticente, conscio delle difficoltà insite nel suo compito. Adduce le sue difficoltà linguistiche e chiede a Dio di scegliere un altro al suo posto, una persona in grado di compiere il tutto con facilità. Dio lo invita a procedere senza timori: il linguaggio mosaico a un cenno di Dio, diventerà articolato, si muterà in discorso secondo misura, in parole che scorreranno facilmente. Quanto Dio dice a Mosè si trasformerà in parole fluide che verranno interpretate da Aronne. “Se ci sarà bisogno di un interprete, avrai tuo fratello come voce al tuo servizio: egli riferirà le tue parole al popolo e tu a lui le parole divine” (*Mos.* 1.84).²⁵ Mosè sarà *hermeneus* di Dio, Aronne, interprete di Mosè, ne riporterà le parole. Ad Aronne, viene delegato il compito di trasmettere al popolo quanto comunicato da Dio attraverso Mosè. Questi può capire il linguaggio divino che non è invece capito da Aronne e tanto meno dal popolo. Di qui la necessità dell’interprete. A questo allude l’espressione divina

parlerai con lui e metterai le mie parole sulla sua bocca” cioè, tu gli suggerirai i pensieri, i quali non differiscono dal modo di comunicare ed esprimersi di Dio. Invero, senza il suggeritore, il linguaggio non potrebbe emettere alcun suono: e se il suggeritore del linguaggio è l’intelletto, Dio lo è dell’intelletto. “Egli parlerà a nome tuo al popolo, e lui stesso sarà la tua bocca e tu sarai per lui come un Dio (*Migr.* 80-81).²⁶

La lingua di Dio ha, dunque, bisogno di due livelli di traduzione. È un linguaggio che si rivolge al pensiero e che deve poi essere trasposto in parola. Aronne, interprete di Mosè, rappresenta il

²⁵ Χρέια δ’εἰ γένοιτο ἑρμηνέως, ὑποδιακονικὸν στόμα τὸν ἀδελφὸν ἔξεις ἵν’ὁ μὲν τῷ πλήθει ἀπαγγέλλῃ τὰ ἀπὸ σοῦ, σὺ δ’έκείνῳ τὰ θεῖα. Sulla parola mosaica e la sua espressione attraverso Aronne, linguaggio proferito vedi Albano, 2014, p. 155.

²⁶ “Καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτὸν καὶ δώσεις τὰ ῥήματα μου εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ”, ἴσον τῷ ὑπηγήσεις αὐτῷ τὰ ἐνθυμήματα, ἃ ῥημάτων καὶ λόγων ἀδιαφορεῖ θεῖων. ἄνευ γὰρ τοῦ ὑποβολέως οὐ φθέγγεται ὁ λόγος, ὑποβολεὺς δὲ λόγου νοῦς, ὡς νοῦ θεός. “καὶ αὐτός σοι προσλαλήσει πρὸς τὸν λαόν, καὶ αὐτὸς ἔσται σου στόμα· σὺ δὲ αὐτῷ ἔση τὰ πρὸς τὸν θεόν” (*Es.* 4.15-16).

discorso proferito che esterna il pensiero (vedi *Migr.* 77 sgg.; *Det.* 39-40). Questo si articola nella bocca, la lingua imprime alla tensione della voce l'articolazione in parole. Si produce

non una pura e semplice voce inerte, un'eco informe, ma un suono che riveste un ruolo da messaggero o da interprete nei confronti dell'intelletto che suggerisce quel che è da dire (*De somniis* 1.29, trad. mia)²⁷

L'intelletto più puro, rappresentato da Mosè, si rivolge ad Aronne, la sua parola (vedi *Mut.* 208). Come l'intelletto è disponibile all'ascolto delle creazioni poetiche di Dio, così anche il linguaggio umano si accorda con il pensiero (vedi *Det.* 126 sgg.). Quando questo è chiaro, il linguaggio si serve di espressioni agili e infallibili, di termini efficaci (vedi *Migr.* 79).

III

Prima di salire sul Sinai, Mosè è stato quaranta giorni senza mangiare in una sorta di superamento della corporeità (Vedi *Somn.* 1.36): una specie di uscita dalla dualità del mondo sensibile che lo accosta alla monadicità di Dio. “Entrato nella tenebra, la regione invisibile”, viene iniziato ai sacri misteri; a lui lo spirito divino resta sempre accanto.²⁸ È emblema dell'anima amante di Dio che allontana ogni forma di vizio e di passione, volta ai perfetti principi della virtù (vedi *Leg.* 2.54), dedita a contemplazione e visione. Quando riceve la *Torah*, egli è ispirato, strumento della comunicazione di Dio che parla attraverso di lui, posseduto da spirito divino. Salito sulla montagna, lontano dalle città, dalla confusione e le impurità che le caratterizzano, Mosè può volgere il suo intelletto alla “voce” divina e farsene bocca. Analogamente, i Settanta traduttori della *Torah* in greco, allontanatisi dal tumulto e dai rumori della città, recatisi nell'isola di Faro, circondata dal mare, immersi nella sola natura, in

²⁷ Ἄλλ' οὐ φιλήν αὐτὸ μόνον φωνὴν καὶ ἀδιατύπων ἦχον ἀπεργάζεται, ὅτι κήρυκος ἢ ἐρμηνέως ἔχει τάξιν πρὸς τὸν ὑποβάλλοντα νοῦν.

²⁸ Vedi *De gigantibus* 54-55. Resta sulla montagna quaranta giorni e quaranta notti (*Quaestiones in Exodum* 2.49). Si accosta a Dio “sulla montagna” (*QE* 2.40).

un luogo di tranquillità e di solitudine, possono liberare il loro intelletto, purificarsi da ciò che li trattiene nell'ambito del quotidiano, comunicare nella sola anima con la legge (vedi *Mos.* 2.36) e volgere la loro mente al lavoro di traduzione simili, per certi versi, a Mosè che riporta e “traduce” le parole divine ad Aronne. Ispirati da Dio, traducono la *Torah* cogliendone il significato profondo e trasferendo correttamente il senso di ogni singola parola. L'assoluta perfezione del loro lavoro che restituisce il testo nella sua totalità e in ogni particolare in una perfetta corrispondenza tra testo originale e passi tradotti, evidenzia il rapporto diretto che essi hanno con Dio: egli suggerisce loro ogni termine tanto che, “più che traduttori gli autori possono essere detti interpreti di misteri e profeti” (*Mos.* 2.40, trad. Graffigna, 1999).

Come se Dio avesse preso possesso di loro, profetizzavano, non chi in un modo, chi in un altro, ma tutti allo stesso modo, con le stesse parole, quasi che un unico suggeritore dettasse, non visto, ad ognuno (*Mos.* II. 37)

L'espressione qui impiegata, ὑποβολέως ... ἐνηχοῦντος, esprime in maniera efficace l'idea dell'azione divina che ispira i traduttori, “detta” loro i singoli termini da usare, parla per loro tramite. La lingua impiegata dai traduttori è espressione proferita di ciò che Dio versa nelle loro menti.²⁹ Ciò che è scritto è detto da Dio che parla facendo uso di un linguaggio comprensibile a chi ascolta, agisce direttamente sul pensiero dell'interlocutore. Si tratta di una comunicazione diretta ad individui particolari, trasmissione di parole dette in una lingua che viene colta dal pensiero.

Non è rilevante se la *Torah*, parola divina, si esprime in ebraico o in greco: questa è una modalità indifferente. La parola di Dio trova espressione in forme comprensibili agli uomini che giungono alla contemplazione dell'invisibile.³⁰ I Settanta, però, ricevono le parole

²⁹ ἠνυχέω risuonare, far risuonare, ispirare. Nella lingua tarda dettare. Così Graffigna nella nota *ad loc.*

³⁰ Così i Terapeuti che hanno visto riflessa nelle parole, come in uno specchio, la bellezza straordinaria delle idee, hanno scoperto i simboli portando alla luce ciò

in una lingua data, espressa in nomi e verbi. Sembra che qui Dio comunichi con gli interlocutori con un linguaggio già formulato in forma umana, mediato rispetto al linguaggio noetico proprio della comunicazione con il profeta.³¹ Questi è uno strumento sonoro che Dio percuote e fa vibrare in modo invisibile.³² Come evidenzia M. Harl nella nota *ad loc*, il verbo impiegato, ὑπηχεῖν, rende bene l'idea, cara a Filone, di una voce interiore dell'anima che Dio fa risuonare.³³

il profeta, anche quando sembra parlare, in verità tace, perché un Altro si serve, per rivelare le cose che vuole, degli organi, della voce, della bocca e della lingua del profeta, e con arte invisibile ed armonica, percuotendo queste, ne fa strumenti musicali, melodiosi, ricchi di ogni armonia (*Heres* 266)³⁴

Preso da ispirazione, il profeta non dice nulla di suo. Soggetto ad un altro che gli suggerisce le parole e di cui è interprete, perde coscienza di sé. “Mentre la sua ragione si allontana e abbandona l'acropoli dell'anima, la invade e vi dimora il pneuma divino e fa vibrare tutta la strumentazione della voce” (*Spec.* 4.49, trad. mia. Vedi anche *QG* 4.196).

Dio ispira le cose che vengono dette e dirige il discorso.³⁵ Così anche Balaam quando vorrebbe maledire è costretto a benedire, è strumento involontario delle parole di Dio. Posseduto da Dio parla dopo aver avuto una “chiara visione di Dio”, grazie agli occhi dell'anima.³⁶ A lui le parole sono suggerite ed egli profetizza senza comprendere nulla, quasi fosse uscito di senno, senza riferire nulla di

che è celato, “perché, in virtù di un breve ricordo l'invisibile possa essere contemplato attraverso il visibile” (*De vita contemplativa* 78, trad. Graffigna, 1999).

³¹ Cf. *De sacrificiis Abelis et Caini* 61 ove si parla di bocca e lingua dell'anima.

³² Ὅργανον θεοῦ ἐστὶν ἤχητον, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ (*Quis rerum divinarum heres sit* 259).

³³ La studiosa accosta a questo passo *Mut.* 139; *Somn.* 1.164, 2.252; *Abr.* 73; *De praemiis et poenis* 55. Cita anche la nota di Arnaldez (1964) a *Mut.* 139.

³⁴ Cf. *De specialibus legibus* 1.65; *QG* 3.10; *Praem.* 55.

³⁵ Cf. *Mos.* 1.274; *Migrat.* 114.

³⁶ Cf. *Mos.* 1.289.

suo, ma ispirato dalla divinità.³⁷ Il termine impiegato ad indicare l'azione divina di suggerire, ὑποβάλλειν, è il medesimo usato a proposito dell'ispirazione dei Settanta a *Mos.* 2.37 e di Mosè e Aronne a *Migr.* 80-81.³⁸ Vi è, però, una differenza tra la comunicazione a Mosè che si esprime noeticamente e l'ispirazione ai Settanta, già "tradotta" in nomi e verbi. Non è ben chiaro a che livello si pongano, in questa distinzione, gli oracoli trasmessi ai profeti. Come ben ha chiarito Wolfson,³⁹ le profezie possono essere di tre tipi: profezie attraverso il pneuma divino,⁴⁰ attraverso la voce divina, attraverso gli angeli.⁴¹ Molte profezie avvengono anche attraverso sogni. Particolarmente significative per il nostro discorso le profezie espresse da Dio personalmente ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ (*Mos.* 2.188) alla cui base stanno vari riferimenti biblici: a Mosè Dio ha parlato bocca a bocca (*Num.* 12.8), faccia a faccia (*Es* 33.11; *Dt* 34.10).⁴² Mosè è, dunque, oggetto di una comunicazione particolare. Non solo egli traduce le parole di Dio, a loro volta, le sue parole devono essere tradotte. Nel linguaggio con Dio egli usa un linguaggio differente da quello impiegato dagli uomini, una lingua diversa sia da quella attuale, sia da quella originaria.

³⁷ Cf. *Mos.* 1.283-287.

³⁸ In vari passi, a proposito della profezia, Filone parla di pneuma divino che scende sul profeta, ne prende possesso e lo induce a parlare (*Virt.* 217; *Spec.* 1.65). Il profeta è ispirato da Dio ἐνθουσιῶντος posseduto da Dio θεοφορήτος (*Her.* 249, 264), lo investono ἐνθουσιασμός τὸ θεῖον καὶ προφητικὸν πνεῦμα (*Fug* 186, *Mos.* 1.277; *QG* 3.9).

³⁹ Wolfson, 1962, p. 33 sgg.

⁴⁰ Per le profezie dette da Mosè stesso quando posseduto vedi *Mos* 2.188.

⁴¹ Cf. *Somn.* 1.190; *QE* 2.16.

⁴² Nella rivelazione alla Sinai si ha una composizione di più modalità: *Decal.* 175: Dio ha formulato personalmente i dieci oracoli "era, infatti, consono alla sua natura che egli prescrivesse di persona αὐτὸς ὁ θεός i fondamenti delle leggi speciali e desse, invece, le leggi particolari per mezzo del più perfetto dei profeti che, sceltolo per i suoi meriti, egli prese quale interprete dei suoi oracoli, avendolo colmato di spirito divino ἀναπλήσας ἐνθέου πνεύματος ἔρμενέα".

IV

Inizialmente, gli uomini avevano una sola lingua, usavano i nomi impressi da Adamo che

cogliendo le impressioni immediate date dai corpi e dalle cose nella loro pura realtà, conìò dei nomi perfettamente corrispondenti ad essi, afferrando con assoluta esattezza il significato delle cose [...] tanto che le loro nature potevano essere insieme enunciate e pensate. (*Opif.* 149-150, trad. Kraus Reggiani [*in Radice*, 1994])⁴³

Si può ipotizzare l'esistenza di un linguaggio archetipico, primordiale, ad imitazione dell'essenza delle cose.⁴⁴

⁴³ Per i nomi conati da Adamo perfettamente corrispondenti all'essenza delle cose vedi *QG* 1.20; 4.176; 4.194; *De agricultura* 1-2; *De cherubim* 53-56. Il tema della corrispondenza tra nomi e realtà si ripropone a proposito del mutamento dei nomi. I nomi indicano la proprietà delle cose che vengono riflesse come in uno specchio. Se questi rispecchiano la cosa nominata, ogni mutamento significa un mutamento nell'oggetto designato. Così Abramo dopo che Dio gli si è manifestato, diviene Abrahamo (*Abr.* 77-83). Con l'allontanamento del pensiero dall'astronomia e dalla dottrina del Caldei e l'acquisizione della consapevolezza che l'universo è diretto dalla causa prima, Abramo per la prima volta vede il vero: il mutamento si rispecchia nel cambiamento del nome che viene a significare "padre eletto del suono" (*Somn.* 1.161). Abramo abbandona la lingua caldaica, cioè del linguaggio articolato in cui si esprimono coloro che si dedicano all'astronomia e si volge alla lingua che conviene a un essere razionale, volta all'adorazione della causa prima. Qui la lingua è intesa come concezione, ma anche come strumento conoscitivo come lettura della realtà, come espressione di un pensiero. Non è la lingua come espressione, come articolazione in parole, tensione della voce (vedi *Somn.* 1.29).

⁴⁴ L'attribuzione dei nomi da parte di Adamo va considerata sullo sfondo delle teorie linguistiche greche: "Quelli fra i Greci che si sono dati alla filosofia hanno detto che furono i sapienti i primi uomini che posero nome alle cose [Chiaro il riferimento al *Cratilo* (401b), ma risuonano anche tesi posidoniane], Mosè fa ancor meglio: innanzi tutto <pensa che l'imposizione dei nomi> non spetti ad alcuni fra i primi uomini, ma propriamente al primo uomo generato, perché questi, come fu fatto principio della generazione degli altri uomini, così anche fosse ritenuto principio del parlare, giacché se non ci fossero i nomi, non ci sarebbe neppure alcuna lingua" (*Leg.* 2.15, trad. Radice, 1994). Sul rapporto con le teorie linguistiche precedenti vedi Winston, 1991, p. 118.

I nomi, dunque, principio di ogni lingua, sono il punto d'inizio e il fondamento del parlare. Sono anche simbolo dell'oggetto – sia esso designato o significato. Mosè considera

utile che fosse un solo uomo a dare i nomi, perché in tal modo, questi sarebbero risultati in accordo con l'oggetto, in maniera tale che <ciascun nome> avrebbe rappresentato per tutti il medesimo simbolo dell'oggetto designato o di quello significato (*Leg.* 2.15).⁴⁵

Il testo postula l'origine umana del linguaggio, evidenzia un'armonia tra nomi e oggetti e pone una distinzione tra oggetto designato e significato (vedi Winston, 1991, p. 111). I nomi attribuiti non vengono dalla natura, ma sono conformi alla natura di una cosa, al punto che, quando un animale sente per la prima volta il nome attribuitogli da Adamo, lo riconosce come familiare e connaturale (*cognato*). Sia nelle *Quaestiones in Genesim* che nel *De Opificio* si associa il nome dato da Adamo agli animali al potere che Adamo deve esercitare (vedi anche *Mut.* 63). Siamo nell'ottica dell'attribuzione del nome come potere. Nominare una cosa vuol dire dominarla (Cf. Dillon, 1990, p. 207-210).

Se riconsideriamo ora la relazione tra lingua mosaica e lingua divina, possiamo rilevare una distinzione tra il linguaggio di Adamo, mimetico rispetto al linguaggio di Dio e il linguaggio mosaico in cui interviene la traduzione del linguaggio divino in linguaggio umano. Questo, nonostante che, anche per Mosè sia detto che i nomi corrispondono alla descrizione delle cose: “il nome e ciò cui è imposto non differiscono per nulla”.⁴⁶ Un ulteriore passaggio sembra

⁴⁵ “Ὅτι πολλῶν μὲν τιθέντων ὀνόματα διάφωνα καὶ ἄμικτα ἔμελλον ἔσεσθαι, ἄλλων ἄλλως τιθέντων, ἑνός δὲ ὄφειλιν ἢ θέσις ἐφαρμόττειν τῷ πράγματι, καὶ τοῦτ' εἶναι σύμβολον ἅπασιν τὸ αὐτὸ τοῦ τυγχάνοντος ἢ τοῦ σηματομένου.

⁴⁶ *Cher.* 56. A proposito della negazione di questa identificazione nel *Cratilo* (432 D) vedi Winston, 1991, p. 123-124. Su tutt'altra linea *Decal.* 82 per cui il nome è secondo rispetto alla cosa che rappresenta come l'ombra che segue il corpo. Winston rileva la complessità dei riferimenti presenti nella teoria filoniana del linguaggio alle cui spalle sono ravvisabili le teorizzazioni platoniche, forti richiami stoici ed epicurei, riferimenti che ricordano Varrone, Seneca, Sesto Empirico.

avvenire con il trascorrere da una lingua in un'altra. Pure, anche i traduttori della *LXX* riproducono esattamente i nomi e i termini originari: sembra, dunque che anche nel loro caso si abbia una perfetta rispondenza tra nome e realtà.⁴⁷ Il problema non è tanto quello della corrispondenza tra nome e oggetto, quanto quello dell'individuazione di una lingua che permetta di cogliere i significati. È la lingua di Adamo per cui, data la perfezione di un'anima ancora pura, non intaccata da infermità, malattia o passione, il progenitore coglieva le impressioni immediate, afferrava il significato delle cose le cui nature potevano essere insieme enunciate e pensate: pensiero e parola erano un tutt'uno e i nomi corrispondevano ai significati (vedi *Opif.* 150, già citato). È la lingua perfetta originaria ed è forse comune ad uomini ed animali se nel giardino dell'Eden le parole del serpente sono comprese da Eva.⁴⁸ Si può, cioè, pensare a una lingua unica, comune a tutti. A *De confusione linguarum* 7, però, tale ipotesi pare rientrare tra i miti: “Si racconta, infatti, che anticamente tutti quanti gli animali terrestri, acquatici e alati parlassero una medesima lingua”.⁴⁹ In seguito alla trasgressione, Adamo ed Eva perdono la comunanza di linguaggio con gli animali: “Mosè [...] ha posto una differenza tra gli esseri privi

⁴⁷ Cf. Dawson, 1992, p. 86-87; Calabi, 1997, p. 100. Questo articolo sosteneva la plausibilità che la lingua originaria adamitica fosse l'ebraica, ipotesi che mi sembra, invece, ora, da rigettare. In proposito vedi le belle pagine di Hertz, 2013, p. 293-294.

⁴⁸ “Si dice che in tempi antichi il serpente velenoso, nato dalla terra, emettesse voce umana e che un giorno, avvicinato alla donna del primo uomo, le rinfacciasse l'ottusità e l'eccessiva timidezza” (*Opif.* 156). Sulla possibilità di leggere il passo in chiave letterale o allegorica vedi Pépin, 1967, p. 139-150; Tobin, 1983, p. 160-161.

⁴⁹ Al problema se il serpente abbia parlato la lingua degli uomini, a QG 1.32 Filone risponde con tre possibili spiegazioni: la prima è che in origine gli animali partecipassero della parola, che avrebbero perduto in seguito. Anche in *Giubilei* 3.28 fino al peccato di Adamo ed Eva tutti gli animali avevano parlato un'unica lingua. In seguito persero questa comunanza di linguaggio. Per Flavio Giuseppe (*Antiquitates Judaicae* 1.1.4) “tutte le creature comunicavano con lo stesso linguaggio”. La seconda possibilità presa in considerazione da Filone è che i progenitori avessero capacità superiori e fossero in grado di capire gli animali, capacità che avrebbero poi perduto. La terza ipotesi è quella di un prodigio per cui Dio avrebbe istituito una condizione speciale momentanea.

di ragione e quelli razionali, attribuendo ai soli uomini la comunanza di linguaggio” (*Conf.* 9). Con la torre di Babele, poi, gli uomini perdono l’unicità della lingua (vedi Winston, 1991, p. 118-119). Non si tratta più del linguaggio primordiale unico costituito da Adamo.

Rispetto ad Adamo, puro intelletto, non ancora inficiato dalla molteplicità e dalla materialità (vedi *Opif.* 148; *QG* 1.56), il cui linguaggio, comunque, è diadico nel momento in cui, con Eva è introdotta la dualità, gli individui seguenti, anche se virtuosi ed eccezionali, sono comunque ad un livello inferiore, più lontani da una comunicazione con Dio. Solamente Mosè parla liberamente con Dio, come a un amico (*Her.* 16-21). Si tratta di una parola mentale che utilizza la voce dell’anima (*Her.* 14-15). Parallelamente, Dio parla ai progenitori e ai patriarchi che lo capiscono.⁵⁰ È presumibile che anche con loro egli non usi nomi e verbi, ma parli un linguaggio noetico. Così nei sogni.⁵¹ Quando dal livello intellegibile è necessario passare ad un linguaggio verbale, trasmissibile ad altri, ecco che questo è necessariamente parziale ed incompleto. Così con Abramo: per autodesignarsi Dio utilizza un nome improprio, richiesto dagli uomini che hanno bisogno di un termine con cui rivolgerglisi, ma è un nome non adeguato. “Non ho rivelato loro il nome a me *proprio* (*kyrion*), bensì il nome usato impropriamente”.⁵² Si tratta di un nome per *catachresis*, con cui Dio si presenta usando l’unico linguaggio che possa essere colto da un uomo: Dio traduce la

⁵⁰ Cf. *Mut.* 17 sgg. A *Abr.* 176 al momento del sacrificio di Isacco, Dio interrompe il gesto di Abramo con una voce venuta dall’alto.

⁵¹ Cf. *Somn.* 1.141-148 ove le parole divine, dette anche angeli e anime, salgono e scendono per la scala di Giacobbe.

⁵² *Mut.* 12-13. Poco più sopra il testo afferma: “Perché il genere umano non sia privato del tutto di una denominazione da dare al Bene supremo, egli concede loro di servirsi di questo nome: ‘Signore Iddio’ delle tre nature: l’insegnamento, la perfezione, l’esercizio, di cui nelle Scritture sono simbolo Abramo, Isacco e Giacobbe. ‘Questo – Egli dice – è il mio nome nel tempo [...] un nome evocativo [...] per le generazioni’, non per le nature ingenerate. In effetti, coloro che entrano nella generazione mortale hanno bisogno dell’uso sia pure improprio del nome divino, per potersi accostare, se non di fatto, almeno con il ricorso a un nome al Bene supremo”.

propria lingua.⁵³ A *Mutat.* 27 è ripreso il discorso dell'inadeguatezza di un discorso relazionale per designare Dio. È ribadito che Dio usa un linguaggio comprensibile per gli uomini anche se non risponde propriamente alla sua essenza.

Si ha, dunque, un trascorrere tra comunicazioni da parte di Dio che si volge all'interlocutore in maniera differente a seconda delle sue possibilità. Si tratta, comunque, di "traduzione" di una lingua noetica che può esprimersi monadicamente – ed è il caso della comunicazione a Mosè – o assumere già la forma di nomi e verbi propria del linguaggio umano – ed è quanto avviene con i Settanta, traduttori al pari di Aronne.

Bibliografia

ALBANO, E. (2014). *I silenzi delle Sacre Scritture*. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.

AMIR, Y. (1990). The Decalogue according to Philo. In: SEGAL B.-Z. (ed.). *The Ten Commandments in History and Tradition*. English Version edited by G. Levi. Jerusalem, Magnes Press, p. 121-160.

ARNALDEZ, R. (1964). Philon d'Alexandrie. *De mutatione nominum*. Introduction, traduction et notes. Paris, Éditions du Cerf.

CALABI, F. (1997). Lingua di Dio, lingua degli uomini. Filone alessandrino e la traduzione della Bibbia. *I Castelli di Yale* 2, p. 95-113.

CALABI, F. (2003). Il sole e la sua luce. In: VEGETTI, M. (ed.). Platone. *La Repubblica*. Traduzione e commento. Vol. 5. Napoli, Bibliopolis, p. 327-354.

CALABI, F. (ed.) (2005). Filone d'Alessandria. *De decalogo*. Pisa, ETS.

⁵³ L'inadeguatezza del linguaggio umano risulta chiara: "quanto ai nomi che stanno a indicare gli esseri creati, non cercarli nel caso di nature incorruttibili" (τὰ δὲ γενητῶν σύμβολα, ὀνόματα, μὴ ζῆται παρά φύσειν ἀφθάρτοις, *Mut.* 14).

CHILDESTER, D. (1992). *Word and Light. Seeing, Hearing, and Religious Discourse*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

DAWSON, D. (1992). *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

DILLON, J. (1990). The magical Power of Names in Origen and Later Platonism. In: DILLON, J. *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Variorum Collected Studies 23. Aldershot, Routledge, p. 203-216.

EDWARDS, M. J. (2013). *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*. Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity. Farnham, Ashgate, p. 61-68.

GRAFFIGNA, P. (ed.) (1992). Filone d'Alessandria. *La vita contemplativa*. Genova, Melangolo.

GRAFFIGNA, P. (1999). Filone d'Alessandria. *La vita di Mosè*. Introduzione, traduzione e apparati. Milano, Rusconi.

HERTZ, G. (2013). *Dire Dieu, le dire de Dieu che Philon, Plutarque et « Basilide »*. Thèse doctorale présentée le 12 décembre, 2013, Université Paris est Créteil, École Doctorale Cultures et Sociétés.

HERTZ, G. (2015). L'ouïe, « ce sens aveugle » : le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie. *Pallas* 98, p. 155-181.

NAJMAN, H. (2003). *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*. Leiden, Brill.

NAJMAN, H. (2003). A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox. In: RUNIA, D. T.; STERLING, G. E.; NAJMAN, H. (eds.). *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Vol. 15. Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 54-63.

NIEHOFF, M. (1995). What is in a name? Philo's Mystical Philosophy of Language. *Jewish Studies Quarterly* 2, p. 220-252.

NIEHOFF, M. (2001). *Philo on Jewish Identity and Culture*. Tübingen, Mohr Siebeck.

NIKIPROWETZKY, V. (ed.) (1965). *Philon d'Alexandrie. De decalogo*. Paris, Cerf.

PÉPIN, J. (1967). Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon. In: ARNALDEZ, R.; MONDÉSERT, C.; POUILLOUX, J. (eds.). *Philon d'Alexandrie*. Lyon 11-15 septembre 1966. Colloques nationaux du CNRS. Paris, CNRS, p. 131-167.

RADICE, R. (ed.) (1994). *Filone d'Alessandria. Tutti I Trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*. Con la collaborazione di G. Reale, C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli. Milano, Rusconi.

ROBERTSON, D. G. (2006). Mind and Language in Philo. *Journal of the History of Ideas* 67, n. 3, p. 423-441.

ROGERS, T. A. (2012). Philo's Universalization of Sinai in *De Decalogo* 32-49. In: RUNIA, D. T.; STERLING, G. E. (eds.). *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Vol. 24. Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 85-105.

RUNIA, D. T. (1988). Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with Special reference to the *De mutatione nominum*. In: VAN DEN BROEK, R.; BAARDA, T.; MANSFELD, J. (eds.). *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden, Brill, p. 69-91.

SPUNTARELLI, C. (2012). *Oratore divino. Linguaggio e rappresentazione retorica nella controversia tra Cappadoci e Anomei*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.

TOBIN, T. H. (1983). *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington, Catholic Biblical Association of America.

VON FRITZ, K. (1943). *Nous* and *noein* in the Homeric Poems. *Classical Philology* 38, p. 79-93.

VON FRITZ, K. (1945). *Nous, Noein*, and their Derivatives in the Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology* 40, p.223-242.

VON FRITZ, K. (1946). *Nous, Noein*, and their Derivatives in the Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). Part II. The Post-Parmenidean Period. *Classical Philology* 41, p. 12-34.

WEISSER, S. (2017). Knowing God by Analogy: Philo of Alexandria against the Stoic God. In: RUNIA, D. T.; STERLING, G. E. (eds.). *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Vol. 29. Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 33-59.

WINSTON, D. (1991). Aspects of Philo's Linguistic Theory. In: RUNIA, D. T.; HAY, D. M.; WINSTON, D. (eds.). *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Vol. 3. Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 109-125.

WOLFSON, H. A. (1962). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2ed. Cambridge, Harvard University Press. (1ed 1947)

Inviato il 03/04/2018, approvato per la pubblicazione il 17/04/2018



Questo è un articolo ad accesso libero distribuito secondo i termini della licenza Creative Commons Attribution, che consente l'uso illimitato, la distribuzione e la riproduzione su qualsiasi supporto, a condizione che l'opera originale sia citata correttamente.