

Il sogno secondo Filone di Alessandria

Giuseppe Lozza
Univerità degli Studi di Milano

Filone era un uomo riservato: dalla lettura dei suoi scritti non sapremmo quasi nulla di lui, se non che partecipò a un'ambasceria inviata dagli Ebrei di Alessandria d'Egitto all'imperatore Gaio per far cessare le persecuzioni contro di loro poco prima che l'imperatore venisse assassinato;¹ è certo che egli fu un membro eminente della ricca e colta comunità ebraica di Alessandria. Colta sì, ma non al punto da trovarsi perfettamente a suo agio con l'ebraico o con l'aramaico;² certo, l'ebraico rimaneva la lingua sacra, ma il greco si era ormai imposto da tempo come la lingua del commercio, dell'amministrazione cittadina, delle pubbliche relazioni. Perciò Filone avvertì indispensabile il compito di interpretare la Scrittura per chi ormai di fatto praticasse quasi soltanto il greco, e non a caso le citazioni bibliche di cui fece uso corrispondono in larghissima misura alla traduzione dei Settanta, così come la sua interpretazione del testo sacro tenne sempre presente la tradizione filosofica e letteraria della grecità, classica ma soprattutto ellenistica. Il gruppo più importante delle sue opere è costituito da una serie di trattati che commentano allegoricamente il Pentateuco, e di questi fa parte il *de somniis*.³ Veramente, il testo che possediamo presuppone in modo chiaro una prima parte ora perduta, nella quale l'autore classificava i vari tipi di sogno in tre categorie, cominciando da quei sogni che si consideravano di origine divina.⁴

1. Cf. il lungo resoconto *de legatione*; la comunità ebraica subì, da parte degli Alessandrini, pesanti vessazioni che si fecero particolarmente violente nel 38 d.C. Cf. anche *in Flaccum*, un libello violentissimo contro il governatore dell'Egitto in quei frangenti. Entrambi gli scritti, gli unici riguardanti l'attività pubblica di Filone, sono stati studiati a fondo da Kraus 1967. Sulla vita e il pensiero di Filone, che è stato fatto segno di una forte ripresa di interesse negli ultimi decenni, la bibliografia è ormai molto abbondante, raccolta da ultimo da Runia 1986. Nell'insieme, ancora fondamentale Wolfson 1968; importanti i saggi contenuti in *ANRW* 1984; indispensabile strumento di studio è il recente Kamesar 2009.

2. Ancora fondamentale Fraser 1972. Fra l'amplessima bibliografia consacrata ai rapporti fra giudaismo e ellenismo si vedano almeno Wendland 1986; Momigliano 1980; Momigliano 1987; Troiani 2001.

3. Una traduzione italiana è in Filone, *de somniis* (1986).

4. Cf. *de somniis* 1.1; 2.1-4. Eusebio, *HE* 2.18.4, informa che Filone aveva dedicato a questo tema ben cinque libri; ma è una notizia che non siamo in grado di controllare.

L'originario libro I, ora perduto, riguardava i sogni in cui il sognatore non svolge alcun ruolo attivo, come il sogno che Dio invia ad Abimelech per imporgli di restituire Sara ad Abramo.⁵ Quindi il trattato inizia in realtà parlando della seconda categoria di sogni: quelli premonitori o anticipatori del futuro, nei quali il sognatore viene ispirato direttamente da Dio; la seconda parte del non breve trattato è dedicata invece ai sogni che richiedono un'interpretazione, in quanto il loro significato, avvolto in una fitta rete di simboli, non appare evidente a chi sogna. Ma nello sviluppo delle argomentazioni tali distinzioni sembrano dimenticate: Filone è mistico e razionalista al tempo stesso, senza nessuna cognizione di un eventuale subconscio, e indagare la natura del sogno in quanto tale non poteva rientrare nel suo universo concettuale; anzi egli rileva che i sogni degli uomini pii sono caratterizzati da una chiarezza e da una logicità molto simili a quelle che regnano nella realtà cosciente,⁶ mentre il sogno è di per sé qualcosa di poco apprezzabile.⁷ Ma perché? Forse perché è di fatto sottratto al controllo diretto della ragione? Egli non lo afferma esplicitamente, ma non è difficile per noi compiere una simile deduzione.

In ogni caso, l'intento filoniano è sempre etico, e consiste nel ricavare dal sogno tutti quegli elementi che permettano di valorizzarlo come spunto di riflessione sul testo biblico da cui si prendono di volta in volta le mosse, e proprio a tale analisi minuziosa della Scrittura egli dedica tutti i suoi sforzi, spesso assai strenui, sotto la forma di quello che si potrebbe definire un commento continuo al testo sacro. Tuttavia, per non limitarsi a un riassunto poco significativo, occorre un metodo ermeneutico: Filone lo rinviene nell'allegoria. E non è nemmeno questa una novità, che anzi il ricorso all'allegoria era stato già praticato dai primi commentatori dei poemi omerici e poi, in ambito filosofico, soprattutto dai medioplatonici e dagli stoici, che Filone indubbiamente conosceva, pur non condividendo la loro visione panteistica della divinità;⁸ ma nuova è la sistematicità con cui egli applica tale metodo all'esegesi scritturale, e da questo punto di vista è ben nota l'influenza decisiva che egli esercitò sulla patristica greca e latina almeno a partire da Clemente d'Alessandria e Origene;⁹ e del resto l'allegoresi non era estranea nemmeno all'esegesi del *Talmud* e dei *Midrashim*: in Filone essa diventa il mezzo per conciliare la Scrittura con il platonismo e lo stoicismo.

Tornando al *de somniis*, esso si iscrive a sua volta in una tradizione di *Traumdeutung*, che certo non ha nulla di freudiano ma che pure nel mondo antico conobbe una notevole fioritura: è appena il caso di ricordare l'interpretazione che dei suoi sogni incubatorî fece Elio Aristide nel secondo secolo dell'era volgare; e l'importanza del sogno, che può essere veridico o

5. Cf. *Gen.* 20:3-7. Questo, almeno, è l'esempio scelto da Filone, *de somniis* (1962), 11.

6. Cf. 2.20.

7. Cf. 2.42.97.106.

8. Cf. Boyancé 1963, 64-110; *Id.* 1967, 169-186.

9. Cf. Mondésert 1944, 163-183; Daniélou 1948, 179-190. Molto più recente Runia 1999.

ingannatore, mandato da un dio o nato dal desiderio o dal timore inconscio del dormiente, è in realtà già presupposta in molti passi omerici. Mentre però il cantore epico lascia spesso al fruitore della sua poesia il compito di interpretare ciò che rimane sottinteso (paradigmatico potrebbe risultare il sogno di Penelope nel canto XIX dell'Odissea, che almeno a noi moderni sembra veramente invocare un'interpretazione psicanalitica),¹⁰ Filone vuole spiegare ogni particolare dei sogni biblici, giungendo a una sorta di parafrasi, quasi di riscrittura del testo sacro; e ciò dà ai suoi trattati un'impronta di grande dispersività, che non ne facilita certo la lettura. Perfettamente convinto della validità del suo metodo, all'inizio della seconda parte del nostro trattato Filone, dopo aver avanzato alcune considerazioni generali sulle tre categorie di sogni, proclama:

Queste considerazioni possono fungere da fondamenta. Ma, per costruire il resto, il vero e proprio edificio, seguiamo i precetti di quel sapiente architetto che è l'allegoria, esaminando in dettaglio entrambi i sogni.¹¹

Fornito di tale arma, egli prende in considerazione, come esempio della seconda categoria di sogni, i due di Giacobbe nel *Genesi*. Il primo, rimasto celeberrimo, è quello della scala. Giacobbe, mentre dorme a Bethel, vede in sogno una scala lungo la quale salgono e scendono angeli, mentre sulla sua sommità, che toccava il cielo, “stava saldo il Signore”.¹² La suggestiva visione viene preceduta, nel testo filoniano, da una lunghissima digressione, non priva a sua volta di digressioni secondarie,¹³ che spiega il valore allegorico delle circostanze in cui essa era giunta a Giacobbe, definito ὁ ἀσκητής, ossia ‘colui che si esercita, che mette in pratica’ la virtù, secondo una metafora atletica propria alla filosofia pagana, soprattutto allo stoicismo, e ripresa in ambito religioso, poco dopo Filone, da Paolo di Tarso;¹⁴ ma anche ὁ πτερνίζων, ‘colui che soppianta’¹⁵ e che alla fine del suo lungo esercizio merita di essere chiamato Israele, ossia ‘colui che vede Dio’, e nello stesso tempo è allegoria della mente, dell'anima, della ragione nel loro sforzo di giungere a conoscere Dio.¹⁶ Poi si passa alla citazione dei versetti riguardanti il sogno vero e proprio, e immediatamente dopo alla sua interpretazione allegorica che, come spesso in Filone, è polisemica. A un primo livello, la scala rappresenta l'aria, sede delle anime incorporee, alcune delle quali scendono, ossia si incarnano in corpi umani, e altre invece ne escono salendo,

10. Cf. *Od.* 19.535-553.

11. Cf. 2. 8. Altrove, 1.102, Filone mostra disprezzo per i letteralisti e si proclama fedele all'interpretazione allegorica.

12. Cf. *Gen.* 28:12-13.

13. Per esempio sul sole, la luna e le stelle (1.15-24), nonché sui quattro elementi: terra, aria, acqua e cielo, dell'ultimo dei quali nulla l'uomo può conoscere.

14. Cf. *2Tm* 4:7.

15. Cf. 1.171.

16. Cf. 1.28.179-181

mentre gli angeli, come la parola greca stessa suggerisce, fungono da intermediari, da messaggeri fra Dio e gli uomini.¹⁷ Ma a un secondo livello, certo meno immediato, la scala è l'anima, in cui le parole divine salgono per elevarla o scendono per soccorrerla nella sua condizione di avvilito mentre si trova in un corpo. Ed esiste anche un terzo livello interpretativo, più rivolto all'etica pratica: la scala indicherebbe dunque la vita morale stessa dell'asceta, con la sua incessante alternanza di progresso e di regresso, se non addirittura l'incostanza della sorte – e qui Filone si dimostra strettamente legato, più ancora che all'ebraismo, alla concezione pagana della τύχη, quale il pensiero greco aveva elaborato nel corso dei secoli. Esclusivamente all'ebraismo appartiene invece la visione di Dio saldamente fermo alla sommità della scala; una rappresentazione che permette a Filone di esprimere un concetto a lui molto caro, quello dell'immutabilità divina, garante dell'esistenza di tutte le cose: Dio è l'auriga dell'universo (τὴν τοσαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν),¹⁸ egli afferma, servendosi di un'immagine che affonda essa pure le sue radici nel pensiero pagano.¹⁹

Nelle parole successive, che Dio stesso rivolge a Giacobbe, “Io sono il Signore Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco: non temere”,²⁰ l'esegeta vede l'espressione della particolare affinità fra Abramo (in realtà il nonno, non il padre) e Giacobbe; ossia fra colui che ha ricevuto l'insegnamento divino e colui che l'ha messo costantemente in pratica; mentre Isacco rappresenta l'uomo che ascolta solo la propria natura, senza bisogno di apprendimento né di esercizio: egli è, in altre parole, un αὐτομαθής, giunto senza sforzo alla conoscenza del bene. Una volta arrivato alla meta, egli cambia nome, diventa Israele, «colui che vede Dio», e a quel punto può legittimamente essere chiamato figlio di Isacco.²¹ La terra che Dio gli promette rappresenta, secondo Filone, non tanto un luogo materiale quanto il simbolo della virtù in cui Giacobbe potrà finalmente trovare riposo nell'assopimento dei sensi ma nella veglia dello spirito. E se questa terra è infinita, ciò è allegoria del fatto che tutti possono beneficiare della virtù del saggio (ὁ σοφός): “come infatti il sole illumina tutti coloro che hanno occhi, così il saggio illumina tutti coloro che partecipano della natura razionale” (λογικῆς φύσεως).²² Con le promesse divine a Giacobbe siamo ormai al di fuori del sogno vero e proprio, ma ecco che un altro sogno interessa Filone: quello riportato in *Gen.* 31:10-13, in forma dialogica fra il dormiente e un angelo. Il patriarca, ospite dello zio Labano, vede in sogno arieti e caproni – bianchi, maculati e cinerini – montare pecore e capre, mentre l'angelo di Dio ordina al

17. Cf. 1.133-145.

18. Cf. 1.157.

19. È appena il caso di ricordare la celebre immagine del cocchio e dell'auriga nel Fedro platonico, dialogo certamente noto a Filone.

20. Cf. *Gen.* 28:13.

21. Cf. 1.172, che cita *Gen.* 46:1.

22. Cf. 1.176. Non è forse improprio scorgere in queste parole un'eco platonica dell'idea del Bene, che illumina il mondo delle idee come il sole illumina la terra.

giovane di andare nella terra della sua stirpe: egli stesso lo accompagnerà. Come si constata facilmente, qui Filone mescola un poco le carte, dato che questo sogno appare decisamente più simile alla prima categoria fra le tre che aveva individuato all'inizio di questo libro. Come nel caso di Abimelech, anche qui Dio impartisce un ordine preciso al sognante; ma la distinzione tripartita sembra ormai dimenticata a beneficio della completezza: così l'autore può occuparsi di entrambi i sogni di Giacobbe. Mentre noi moderni forse ci vedremmo qualcosa d'altro, anche questo infatti viene spiegato con un'allegoria moraleggiante. Innanzi tutto si sottolinea come Dio, attraverso il suo angelo, si rivolga a Giacobbe in modo particolarmente amichevole, chiamandolo per nome come aveva fatto con Abramo e Mosè; talvolta Dio dà ordini perentori, oppure insegnamenti come un maestro agli allievi, talaltra consigli a chi non sappia discernere da se stesso la propria via, ma qui egli si mostra decisamente amico di colui al quale invia questo sogno, e lo chiama per nome affinché egli ascolti attentamente. Ed ecco il pio esegeta dichiarare che arieti e caproni rappresentano i λόγοι, i modi di pensare che impregnano di se stessi anime ancora tenere e plasmabili per indurle a pentirsi dei propri errori e ad agire meglio. Filone appoggia tale allegoria sul gioco etimologico, per cui πρόβατον (pecora) deriverebbe da προβαίνω (avanzare, progredire), e αἶξ (capra) da αἶσσω (balzare, slanciarsi): etimologia, quest'ultima, decisamente erronea, ma coerente con l'interpretazione filoniana, molto forzata, di questo sogno.²³

D'altronde egli l'aveva dichiarato esplicitamente: l'allegoresi è utilissima nei casi in cui il testo biblico, se inteso alla lettera, risulterebbe ingrato, o perfino sconcertante. Così, invece, nell'enigmatico sogno di Giacobbe si può scorgere un'altra grande direttrice del pensiero filoniano, quella pedagogica: costante in lui è l'interesse per la παιδεία rivolta ai giovani, sebbene intesa ormai quasi esclusivamente come educazione alla lettura e all'interpretazione del testo sacro, e ancor più all'osservanza della Legge mosaica, a suo parere del tutto conforme alla retta ragione (φρόνησις);²⁴ senza rinunciare per questo a qualche risonanza platonica là dove Filone indugia sulla generazione spirituale opposta a quella carnale. Dei tre tipi di greggi che Giacobbe vede in sogno, gli interessa quasi esclusivamente l'interpretazione di quello screziato – che egli finisce per confondere con quello cinerino – per addentrarsi in lunghe considerazioni di carattere etico ma anche rituale, che con il sogno non hanno più nulla a che vedere. Filone richiede un lettore molto paziente per poter apprezzare a dovere le articolazioni quasi mai lineari del suo pensiero e della sua esegesi.

Nel secondo libro del *de somniis*, forse meno felice del primo e mutilo della conclusione, vengono presi in considerazione i sogni del terzo gruppo, ossia quelli che non contengono nessun messaggio divino diretto e che, per la loro oscurità, richiedono un interprete. Filone li esemplifica attraverso tre coppie:

23. Molto pronunciato è in Filone l'interesse per la lingua, anche per l'interpretazione dei nomi propri in chiave allegorica: su questo aspetto cf. *e.g.* Otte 1968; Hanson 1967.

24. Cf. 1.199.

quelli di Giuseppe, del primo fornaio e del primo coppiere del Faraone, e infine del Faraone stesso; e sarà proprio Giuseppe a interpretare, per una sorta di ribaltamento funzionale, questi ultimi. I più notevoli, e anche quelli destinati a maggiore fortuna nella cultura occidentale, sono i sogni di Giuseppe. Nel primo, il giovane vede se stesso nell'atto di legare fasci di spighe dopo il raccolto: il suo fascio si erge sopra quelli degli altri fratelli; nel secondo, egli ha l'impressione che il sole, la luna e undici astri lo adorino. Due evidenti sogni di desiderio, che infatti come tali vengono interpretati dai fratelli e dal padre Giacobbe, che lo rimproverano aspramente per la sua superbia. Qui Filone si dimostra attento al linguaggio con cui Giuseppe racconta i suoi sogni: a lui 'sembrava' (ἐδόκει) di legare fasci di spighe; e questo 'sembrare' denuncia, secondo Filone, la vanità del personaggio, la sua κενοδοξία, in contrasto con le certezze che ispirano i sogni di Giacobbe. Filone commenta:

Sembrare è una parola che si addice a chi si risveglia da un sonno profondo ed è ancora nel regno dei sogni, non a chi è completamente sveglio e vede la realtà con chiarezza. Tu non troverai l'atleta Giacobbe dire "mi sembrava", ma: "ecco: una scala ben ferma, la cui cima toccava il cielo".²⁵

La medesima osservazione vale per l'altro sogno di Giacobbe. La conclusione filoniana è – l'abbiamo già constatato – moralistica:

Anche le visioni di sogno sono necessariamente più chiare e pure nel caso di coloro che ritengono ciò che è moralmente bello desiderabile di per se stesso, così come le loro azioni quotidiane sono più degne di approvazione.²⁶

Giuseppe è effettivamente assai criticato da Filone, non solo in questo trattato, come prototipo dell'uomo politico attirato dall'ambizione e dalla vanità, e condizionato in mille modi da ciò che nulla ha a che vedere con la ὁσιότης, ossia con la santità.²⁷ Nella fattispecie, il suo nome significa 'aggiunta' e indica dunque l'attaccamento a beni terreni e superflui. Molto incline all'interpretazione dei nomi propri secondo una tradizione che era anche parte della tradizione biblica e rabbinica, Filone individua il significato di ciascuno di quelli degli undici fratelli di Giuseppe: così, per esempio, Ruben significa 'il figlio che vede', Simeone 'attitudine all'ascolto', Zabulon 'liberazione dalla notte', Beniamino 'figlio dei giorni'; e via dicendo.

La bracciata di spighe che Giuseppe afferra in sogno con la mano sinistra simboleggia la gloria vana che a lui sembra un tesoro prezioso; ma il sogno è figlio della notte, è un prodotto delle tenebre, non possiede la chiarezza luminosa del giorno; e Filone insiste molto su tale contrasto fra la luce e le

25. Cf. *Gen.* 28:12.

26. Cf. 2.20.

27. Per una caratterizzazione quasi completamente diversa cf. *de Josepho*, dove il personaggio biblico è visto sotto una luce molto più positiva.

tenebre alle quali appartengono sia Giuseppe sia Faraone, vittime e nello stesso tempo promotori entrambi della menzogna.²⁸ Poco interessante è la lunga condanna del lusso, che Filone conduce secondo gli schemi della diatriba cinico-stoica e che costituisce una digressione precedente al racconto e all'interpretazione del secondo sogno di Giuseppe, quello in cui al giovane sembrava di venire adorato dagli astri. Qui si svela non solo vanagloria ma anche vera e propria arroganza; e Filone distingue i due sogni in base al fatto che il primo si svolge sullo sfondo, per così dire, della terra e dei suoi prodotti, mentre il secondo coinvolge i fenomeni celesti, e dunque è, in un certo senso, ancora più ambizioso. Non a caso, l'esegeta ricorda l'empietà di Serse, che volle violare i confini della natura, la barbara violenza dei Germani e poi quella di un procuratore della Palestina,²⁹ della cui empietà Filone era stato testimone oculare e che aveva tentato di indurre gli Ebrei alessandrini a violare il riposo del sabato. Simili persone empie – Filone osserva – vorrebbero che anche le stagioni obbedissero ai loro capricci. Ma come si possono interpretare, a livello più profondo, gli astri che nel sogno venerano Giuseppe? Ancora una volta interviene l'allegoria, e dunque il sole simboleggia la retta ragione, la luna la disciplina educativa, e le stelle i pensieri che da esse nascono e che la stoltezza di Giuseppe vorrebbe asservire. Di fatto, i due sogni combinati insieme rivelano in Giuseppe l'aspirazione a dominare sia gli esseri umani sia l'universo intero. Ed ecco che le parole di Giacobbe: “Io e tua madre e i tuoi fratelli dovremmo inchinarci di fronte a te?”³⁰ si spiegano immediatamente come il rifiuto della retta ragione di piegarsi a simili pretese inaudite. Meno convincente si mostra Filone nel trarre un senso allegorico dalle parole successive del testo sacro: *διετήρησεν ὁ πατήρ τὸ ῥῆμα*, ossia: “il padre custodì queste parole in cuor suo”, intese semplicemente come la prudenza propria di un animo maturo, ben diverso dalla leggerezza di Giuseppe, anche se Filone non è d'accordo con un simile atteggiamento, determinato, a suo dire, dalla debolezza senile.

Se costui saprà interpretare i sogni dei cortigiani e di Faraone stesso, dovrà questa sua abilità al fatto di essere, almeno in parte, come loro: ossia di appartenere al regno della notte, da cui i sogni provengono. Del resto, in quei casi, l'interpretazione è più semplice: quei sogni simboleggiano la ghiottoneria e l'ebrietudine da cui il primo fornaio e il primo coppiere di Faraone sono afflitti; e offrono infatti a Filone il destro per un altro sviluppo diatribico e moralistico. Peccato che il codice unico a cui la tradizione di questo secondo libro del *de somniis* è affidata, si interrompa là dove si narrano i celebri sogni di Faraone riguardanti le vacche grasse e le vacche magre, le spighe colme e le spighe aride. La tendenza filoniana a perdersi su ogni parola del testo biblico lo induce a dilungarsi sull'esordio del racconto del sogno: “Mi pareva di stare fermo sulla

28. Su tale problematica cf. Klein1962.

29. Forse non Flacco, contro cui Filone stesso si scagliò senza però rivolgergli nessuna accusa di tal genere.

30. Cf. 2.111.

riva di un fiume” (ὄμην ἐστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ).³¹ La solidità e la stabilità, ammonisce severamente il commentatore, spettano solo a Dio e ai suoi amici, ossia agli uomini pii, non certo a un profano come Faraone; e si vedano, a questo proposito, le considerazioni sulla scala di Giacobbe, al sommo della quale ἐστήρικτο ὁ θεός, “era saldamente posto Dio”. In tutto ciò, Filone si dimostra insensibile alla bellezza del testo sacro, alla leggiadria con cui viene narrata la complessa vicenda di Giuseppe, al quale pure egli ha dedicato uno dei tre saggi biografici che ci rimangono – gli altri due riguardano Abramo e Mosè. C’è in lui una forte ambivalenza nella valutazione del personaggio: quasi sempre negativo sul piano etico, Giuseppe rappresenta l’uomo politico nei suoi aspetti più discutibili, che i sogni mettono bene in rilievo. Tale egli viene presentato anche nelle *Legum Allegoriae*, vero e proprio commento alla legge mosaica, senza tenere conto di quei passi biblici in cui Giuseppe è accompagnato dal favore divino e dall’amore del padre Giacobbe. Nel *de Josepho*, al contrario, egli viene eroicizzato, per così dire, e anche a quei passi si rende finalmente giustizia. Quale la ragione di un simile mutamento di prospettiva? Quella che Goodenough considera «chronic vacillation of character»?³² L’appartenenza della monografia su Giuseppe a una fase molto diversa della produzione filoniana, o piuttosto, come sostiene Colson, la *forma mentis* di Filone stesso, che lo induceva a considerare sempre, contemporaneamente o in momenti diversi, le molteplici sfaccettature delle situazioni e dei protagonisti biblici? ³³ La destinazione a un pubblico diverso, forse più greco che ebraico? Non va dimenticato, a questo proposito, che Filone era un rappresentante del giudaismo della diaspora, del cosiddetto secondo tempio, e come tale circondato, ad Alessandria stessa, dalla cultura greca. Tutt’altro che improbabile, quindi, l’influsso dell’encomio pagano, che informa il trittico biografico filoniano: un aspetto forse non ancora studiato in profondità, ma su cui varrebbe la pena di riflettere. Ad ogni modo, qui Giuseppe non è più il semplice servitore di Faraone, ossia del corpo e dei suoi desiderî, bensì un uomo che, pur immischiandosi pericolosamente nelle vicende terrene, si conserva sostanzialmente estraneo alla vanagloria, sicché anche il sogno delle spighe può ormai essere interpretato diversamente che nel *de somniis*, e il suo stesso nome non significa più semplicemente ‘aggiunta’, ma ‘aggiunta di un sovrano’, πρόσθεσις τοῦ κυρίου.

Giuseppe adolescente fa il pastore, perché questa è un’attività molto simile a quella regale;³⁴ suo padre, riconosciuta subito la sua nobile natura, lo predilige

31. Cf. 2.216.

32. Goodenough 1933, 116.

33. Filone, *de Josepho* (1966), XIII.

34. L’immagine del re pastore è certo ebraica, ma anche omerica, e più in genere patriarcale. Essa ha suscitato un’ampia bibliografia, fra la quale occorre citare almeno il saggio tuttora fondamentale di Carlier 1984; ed è rimasta così viva nell’ideologia politica occidentale che ancora Pietro Metastasio, in pieno Settecento illuministico, poté scrivere un “Re pastore” messo in musica, fra molti altri, da W. A. Mozart (1775).

e suscita l'invidia rancorosa dei fratelli. Ma il giovane, ignaro di tutto ciò, racconta loro il sogno delle spighe e poi anche quello degli astri. A quel punto, i fratelli decidono di ucciderlo e solo all'ultimo momento si trattengono dal commettere un nefando fratricidio, limitandosi a venderlo come schiavo: dunque, Giuseppe è ritratto qui come del tutto innocente, mentre i fratelli si macchiano di una colpa grave. Le parole di rimprovero del padre sono dettate dal timore di sbagliarsi nell'interpretazione del sogno, e il suo è dunque un biasimo apparente, rivolto a un figlio di cui si intuisce il grande futuro. Giacobbe lo allontana provvisoriamente dai fratelli, ma poi, quando crede che la loro invidia si sia placata, lo rimanda a salutarli; e di qui prenderanno avvio le disgrazie ma anche il destino glorioso del giovane. È, come si vede, il completo rovesciamento di ciò che Filone aveva affermato nell'altro trattato. Filone non è un Onomacrito, un Apollonio di Tiana, non è un interprete di sogni in possesso di una vera e propria tecnica *ad hoc*. È piuttosto un attentissimo lettore della Bibbia, un conoscitore della tradizione ebraica e insieme della cultura classica. Di tutti questi elementi, in sé eterogenei, egli si è servito per costruire un sistema ermeneutico coerente, giustificato dall'intento fondamentale di giovare all'edificazione dei suoi lettori. Così si spiegano anche le molte, troppe, digressioni moralistiche estranee certo alla nostra sensibilità, sicuramente convenzionali, ma tali da apparire indispensabili, nella sua ottica, a Filone. E si potrebbe concludere affermando che i padri della Chiesa non ebbero del tutto torto a vedere in lui un illuminato precursore, e nella sua opera un metodo privilegiato per intendere un testo sacro che pure essi stessi stavano ormai piegando a finalità completamente diverse.

Bibliografia

- ANRW 1984 = H. Temporini, W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, in W. Haase (Hrsg.), *Principat*, vol. II, 21.1, Berlin-New York 1984.
- Boyancé 1963 = P. Boyancé, *Études philoniennes*, «REG» 76 (1963), 64-110.
- Boyancé 1967 = P. Boyancé, *Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, in R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux (éd.), *Philon d'Alexandrie*, Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Lyon 11-15 Septembre 1966), Paris 1967, 169-186.
- Carlier 1984 = P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- Daniélou 1948 = J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948.
- Filone, *de Josepho* (1966) = Philo Alexandrinus, *On Abraham, on Joseph, on Moses*, in F.H. Colson (ed.), *Philo. With an English Translation*, ed. by F.H. Colson, vol. VI, London-Cambridge (Ma.) 1966.
- Filone, *de somniis* (1962) = Philon d'Alexandrie, *De somniis*, éd. P. Savinel, Paris 1962.
- Filone, *de somniis* (1967) = Filone di Alessandria, *L'uomo e Dio*, a c. di C. Kraus Reggiani, Milano 1986.
- Fraser 1972 = P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford 1972.
- Goodenough 1933 = E.R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law and his De vita Moysis*, «Harvard Theological Review» 26 (1933), 109-124.
- Hanson 1967 = A. Hanson, *Philo's Etymologies*, «JThS» 18 (1967), 128-139.
- Kamesar 2009 = A. Kamesar, *A Companion to Philo*, Cambridge 2009.
- Klein 1962 = F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, Leiden 1962.
- Kraus 1967 = C. Kraus, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1967.
- Momigliano 1980 = A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino 1980.
- Momigliano 1987 = A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torino 1987.
- Mondésert 1944 = C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944.
- Otte 1968 = K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tübingen 1968.

- Runia 1999 = *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, Milano 1999.
- Troiani 2001 = L. Troiani, *Greci ed ebrei, ebraismo ed ellenismo*, in S. Settis (a c. di), *I Greci. Storia cultura arte società*, vol. III: *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, 203-230.
- Wendland 1986 = P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, Brescia 1986.
- Wolfson 1968 = H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Ma.) 1968.