

Dalla Roma imperiale alla Roma papale: Destinatari, lettori e traduttori della *Vita di Mosè* di Filone di Alessandria

Chiara Spuntarelli¹

Received: August 16, 2023 / Accepted: September 8, 2023 / Published: September 10, 2023

Riassunto. Quando nel 1480 Lilio Tifernate, autore, su incarico papale, di sei volumi di traduzioni delle opere filoniane tra il 1477 e il 1485, dedica a Sisto IV la propria traduzione della Vita di Mosè, il processo di appropriazione del Mosè filoniano alla politica papale appare ormai definito. Lo stesso Tifernate, all'indomani del Concilio di Firenze, aveva seguito Bessarione a Costantinopoli riportando con sé in Italia, due anni dopo, un manoscritto filoniano; parallelamente Niccolò V, prima, e Sisto IV, poi, sono determinati ad inserire Filone nel loro progetto di riscoperta dell'eredità greca e patristica, come testimoniano il passaggio di manoscritti e le traduzioni approntate in quello stesso intervallo temporale e per tutta la metà del XV secolo. Il contributo si sofferma nella prima parte sulla strategia politica sottesa alla composizione della Vita di Mosè, inserendo lo scritto filoniano nell'economia dei trattati dell'Expositio per inquadrarne le finalità sul piano storico contestualmente al soggiorno romano dell'Alessandrino all'indomani del pogrom del 38 d.C. Nella seconda parte, il saggio delinea l'itinerario della ricezione dello scritto in età umanistica e rinascimentale attraverso le tappe e gli snodi cruciali nella trasmissione testuale, per illustrare il passaggio del Mosè filoniano dalla Roma imperiale alla Roma papale, dalla lettura teologica e politica filoniana a quella teologico-politica papale.

Parole chiave: Mosè, Numa, principato, Tifernate, *regnum Christi*.

[en] From imperial Rome to papal Rome: Recipients, Readers, and Translators of the *Life of Moses* by Philo of Alexandria

Abstract. When, in 1480, Lilio Tifernate, the papally commissioned author of six volumes of translations of philonian works between 1477 and 1485, dedicated his own translation of the Life of Moses to Sixtus IV, the process of appropriation of the philonian Moses to papal policy appeared to be well established. The same Tifernate, in the aftermath of the Council of Florence, had followed Bessarion to Constantinople, bringing back a philonian manuscript with him to Italy two years later. At the same time, Nicholas V, first, and Sixtus IV, later, were determined to include Philo in their project to rediscover the Greek and patristic heritage, as evidenced by the passage of manuscripts and translations prepared in that same time interval and throughout the mid-15th century. In the first part, the contribution dwells on the political strategy behind the composition of the Life of Moses, inserting the philonian writing into the economy of the Expositio treatises in order to frame its aims on a historical level in the context of the Alexandrian's Roman stay in the aftermath of the pogrom of 38 AD. In the second part, the essay outlines the itinerary of the reception of the writing in the Humanistic and Renaissance ages through the crucial stages and turning points in the textual transmission, in order to illustrate the passage of the philonian Moses from imperial Rome to papal Rome, from the philonian theological and political reading to the papal theological-political one.

Keywords: Moses, Numa, augustan principate, Tifernate, *regnum Christi*.

Summary: 1. Introduzione. 2. Il *De Vita Mosis* filoniano nell'economia dei trattati dell'Expositio: una prospettiva politica. 2.1 ἄρχων νόμιμος. 3. Typus papae: lettori e traduttori del Mosè filoniano tra Umanesimo e Rinascimento. Bibliografia.

How to cite: Spuntarelli, Ch. (2023). Dalla Roma imperiale alla Roma papale: destinatari, lettori e traduttori della *Vita di Mosè* di Filone di Alessandria. *De Medio Aevo*, 12(2), 291-301. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.91047>

1. Introduzione

Nel suo volume *The Renaissance in Rome*,² Stinger ha sottolineato come la circolazione del *De vita Mosis* filoniano abbia giocato un ruolo importante, probabilmente centrale, nella costruzione del potere politico papale, per cui Mosè diventa *typus Christi* e

typus papae.³ Funzionale a tale strategia, ricostruibile attraverso la circolazione e le traduzioni dello scritto filoniano prodotte sotto i pontificati di Niccolò V, Sisto IV, Innocenzo VIII e, infine, Giulio II, è il conferimento a Filone di un'autorità apostolica. Viene così ripresa la notizia eusebiana dell'incontro tra Filone e l'apostolo Pietro a Roma; pur indicando Filone

¹ Sapienza Università di Roma, Italia
Email: chiara.spuntarelli@uniroma1.it

² Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 201-222.

³ Stinger, *The Renaissance in Rome*, p. 214.

come ebreo, Eusebio fa infatti dell'esegeta alessandrino parte integrante delle origini storiche del cristianesimo. Secondo la testimonianza eusebiana, che tende a distinguere l'ebreo Filone dal giudaismo, a Roma, sotto l'imperatore Claudio, Filone avrebbe incontrato e avuto scambi di opinioni con Pietro.⁴ L'incontro ha la funzione di giustificare l'ipotesi, formulata successivamente dallo stesso Eusebio, secondo la quale, tornato ad Alessandria, Filone avrebbe avuto contatti con i cristiani d'Egitto istruiti da Marco, il trascrittore fedele delle parole di Pietro. Traccia di tale incontro con i cristiani d'Egitto vengono ravvisate da Eusebio nel fatto che nel trattato *De vita contemplativa* Filone parlerebbe delle prime comunità cristiane di Alessandria d'Egitto. Si può quindi ipotizzare che lo storico voglia da un lato suggerire un accostamento di Filone a quei gruppi di cristiani provenienti dal giudaismo che si riconoscevano nel *Vangelo degli Ebrei*,⁵ dall'altro miri ad inserire l'allegorista ebreo nella tradizione della scuola catechetica alessandrina, in una prospettiva in cui l'universalismo filoniano è ricondotto ad una compiuta visione teologico-politica della storia.

La testimonianza eusebiana verrà ripresa in età umanistica e resa funzionale alla definizione di un progetto politico volto a fare del legislatore ebraico un modello per l'azione papale. È all'incontro di Filone con Pietro a Roma che Lilio Tifernate fa riferimento nella prefazione del 1474 alle traduzioni del *De Migratione Abrahami*, *De Agricultura* e *De Gigantibus* dedicate a Federico da Montefeltro:

Philonem hunc tradunt dignissime principum temporibus imperatoris Claudii Romam venisse Petrumque Apostolum vidisse: atque eius adesses sermonibus verbum dei predicantis. Quumque Marcus evangelista in Egypto per id tempus celebris haberetur maxima

Christo credentium multitudo ab eo congregata est. Quorum conversatio sobrietatis ac continentiae ac frugum eorum sobriaque convivium litteris ab ipso Philone mandata sunt, quod ecclesiastica historia Caesariensis Eusebius testatur.⁶

Qualche anno dopo, nel 1480, introducendo a Sisto IV la propria traduzione della *Vita di Mosè* filoniano, lo stesso Tifernate osserverà come l'Alessandrino abbia organizzato il proprio trattato in base ai ruoli di re, legislatore, sacerdote e profeta,⁷ per puntualizzare che sono queste stesse prerogative che Cristo ha affidato a papa Sisto, per cui il *regnum Moysi* è, più propriamente, il regno della Chiesa e di Sisto, pontefice romano del *regnum Christi*.⁸

Il Mosè filoniano viene per tale via guadagnato ad una prospettiva teologico politica dalla quale intenzionalmente l'Alessandrino aveva sganciato il legislatore ebraico per inserirlo in una prospettiva eminentemente politica.

2. *Il De Vita Mosis filoniano nell'economia dei trattati dell'Expositio: una prospettiva politica*

Il percorso di appropriazione del Mosè filoniano in chiave teologico politica era iniziato già a partire da Clemente Alessandrino, che per primo aveva scorto nel patriarca i contorni del re ideale, profeta, legislatore, capo politico e filosofo, attribuendo a Cristo le stesse prerogative.⁹ Clemente traghetta dunque l'immagine di Mosè, re e sacerdote, proposta da Filone, ad Eusebio, che fa di Costantino un nuovo Mosè.¹⁰

Per comprendere l'orizzonte in cui si muove il rapporto tra teologia e politica nella rappresentazione filoniana di Mosè, prima di essere acquisito e piegato

⁴ Eus., *HE* II, 17, 1. Dell'incontro con Pietro riferisce anche Girolamo (*De vir. ill.* 11) per includere Filone tra gli scrittori cristiani (*a nobis inter scriptores ecclesiasticos ponitur*). Sull'appropriazione di Filone da parte cristiana cfr. Edger Bruns, "Philo Christianus: the Debris of a Legend", *Harvard Theological Review* 66, (1973), pp. 141-145; David T. Runia, *Philo of Alexandria in Early Christian Literature: A Survey* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Una rapida sintesi dei passaggi salienti della tradizione filoniana è offerta da Mireille Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora* (Leiden-Boston: Brill, 2012), pp. 200-220. Sulla lettura eusebiana del *De vita contemplativa*, vid. S. Inowlocki, "Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's *De vita contemplativa*", *Harvard Theological Review* 97, (2004), pp. 305-328; in merito alla presentazione di Filone nella *Storia Ecclesiastica* rinvio alle osservazioni di Lucio Troiani, "Filone Alessandrino nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio", in *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, ed. Osvalda Andrei (Brescia: Morcelliana, 2013), pp. 211-215; Guido Bendinelli, "Filone nella letteratura cristiana antica: la sintesi eusebiana di *Hist. eccl.* II 4,2-3 e la testimonianza sui 'terapeuti' (II 16,2-17,24)", *Adamantius* 24, (2018), pp. 306-311. Sull'ambasceria di Filone a Roma a seguito del pogrom alessandrino del 38 d.C., cfr. B. Decharneux, "Entre le pouvoir et sacré: Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du 'divin' Caius", *Problèmes d'Histoire des Religions* 13, (2003), pp. 21-27; Sandra Gambetti, *The Alexandrian Riot of 38 C.E. and the Persecution of the Jews. A Historical Reconstruction* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

⁵ Eus., *HE* III, 39, 17; IV, 22, 8.

⁶ Urb. lat. 227, f. 19^v. Lilio Tifernate, umanista umbro, nasce a Città di Castello nel 1417 o nel 1418; dopo gli studi a Bologna si avvicina a Bessarione durante il concilio fiorentino del 1439 per seguire poi il cardinale a Costantinopoli, dove si trattiene almeno fino al 1441. A Costantinopoli entra in possesso di un manoscritto filoniano che riporterà con sé in Italia. Si situa a quest'epoca, per incoraggiamento di Niccolò V e di Bessarione, il progetto di tradurre gli scritti filoniani, come attesta lo stesso Tifernate in Vat. lat. 180, f. 1^v. Sul lavoro di traduzione di Filone, che Tifernate dedica a Sisto IV e Innocenzo VIII, avremo modo di tornare più avanti. Sul personaggio cfr. Ursula Jaitner-Hahner, *Humanismus in Umbrien und Rom. Lilius Tifernas, Kanzler und Gelehrter des Quattrocento*, 2 voll. (Baden-Baden: Koerner, 1993); Ead., "Da Firenze in Grecia: appunti sul lavoro postconciliare", in *Firenze e il concilio del 1439. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), ed. Paolo Viti (Firenze: Olschki, 1994), vol. 2, pp. 901-919; Ead., "Lilio Libelli Tifernate cancelliere e umanista", *Pagine Altotiberine* 3, (1999), pp. 33-58; Ead., "Libelli, Lilio", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 65 (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005), 19-25.

⁷ Vat. lat. 182, f. 4^v.

⁸ Vat. lat. 182, ff. 68^v; 120^v; 72^r.

⁹ Clem., *Strom.* 1,24,158. Secondo lo stesso Clemente, Mosè, νόμος ἔμψυχος (*Strom.* 1,26,167), avrebbe insegnato a Platone la dottrina politica del re come imitazione di Dio (*Strom.* 1,25 ss.). Sull'ampia diffusione della *Vita di Mosè* in età patristica vid. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, pp. 221-222.

¹⁰ Cfr. Marilena Amerise, "Costantino 'il nuovo Mosè'", *Salesianum* 67, (2005), pp. 671-700.

alle logiche rappresentative dell'*imperium christianum*, è necessario ritornare sulle finalità dello scritto filoniano e sul rapporto della *Vita di Mosè* con i trattati dell'*Expositio*, vale a dire *De Opificio mundi*, *De Abrahamo*, *De Isaaco*, *De Jacobo* (questi ultimi due perduti), *De Josepho*, *De Decalogo*, *De Specialibus legibus*, *De Virtutibus*, *De praemiis et poenis*. Se letta nell'economia dei trattati dell'*Expositio*, la *Vita di Mosè* può infatti essere ricondotta ad un disegno politico circoscritto ad un determinato momento storico, uscendo da dinamiche genericamente e/o esclusivamente apologetiche.¹¹ Negli ultimi anni, gli studi di Maren Niehoff hanno infatti contribuito a valorizzare la centralità del soggiorno romano di Filone in occasione dell'ambasceria a Caligola nella composizione dei trattati dell'*Expositio*, che Niehoff ha ricondotto all'ambiente culturale e filosofico romano; la rappresentazione del giudaismo, sottolineando la complementarità di greci, ebrei e romani a fronte dell'assoluta estraneità dell'etnia egiziana, mirerebbe ad alludere, almeno in questa fase della produzione filoniana, alla congenialità tra Ebrei e Roma.¹²

Se incrociate con gli studi di Berthelot,¹³ che nell'ultimo decennio ha analizzato come la riflessione sulla *philanthropia* romana, intesa come mezzo di inclusione nella *politeia*, abbia influenzato la rappresentazione filoniana della *philanthropia* mosaica, adombrando una certa rivalità tra Gerusalemme e Roma, le considerazioni di Niehoff consentono di valutare come la posizione filoniana rispetto all'impero di Roma, pur improntata a pragmatismo, lasci tuttavia spazio alla speranza profetica nella supremazia della legge di Mosè su tutte le altre leggi con toni simili a quelli con cui è annunciata l'era messianica in *Dt* 30, 3-5. La visione filoniana poteva del resto essere alimentata dall'iniziale politica dell'imperatore Claudio rispetto agli ebrei alessandrini e, soprattutto, dai rapporti tra Agrippa I e lo stesso imperatore.¹⁴ Da questo punto di vista si può parlare,

relativamente ai trattati esaminati, di prossimità rispetto ai romani piuttosto che di mimetismo; una prossimità che si basa in primo luogo su una concorrenza sul piano dell'universalismo e dell'elezione. Il dominio terrestre di Roma è infatti contrapposto alla regalità spirituale di Israele e, alla vocazione universale dell'Impero, Filone oppone l'universalità della legge mosaica. Si tratta di una dimensione apologetica e politica che, strutturata sulla rielaborazione di passi scritturistici centrali, come *Nm* 23, 9 - l'inizio della profezia di Balaam, richiamata in *Mos.* I, 278 e in *Spec.* IV, 179 -, emerge tra le pieghe degli scritti dell'*Expositio*, costruiti su un attento equilibrio rispetto al potere di Roma. La centralità del messianismo di Israele implica che tale nozione vada a sovrapporsi e ad intersecarsi con un'attesa apocalittica collettiva tesa alla redenzione dell'umanità; si tratta quindi di un messianismo senza Messia individuale e di una redenzione escatologica collettiva.¹⁵

È a partire da tale prospettiva, che è teologica e politica, che Filone antepone la *Vita di Mosè* ai trattati dell'*Expositio*,¹⁶ ribadendo da un lato il valore fondativo della legge mosaica e sottolineando, dall'altro, l'eccellenza e la superiorità di Mosè rispetto agli altri legislatori.¹⁷ In rapporto ad essi, l'azione del legisla-

Andreas J.M. Kropp, "Crowning the Emperor: an unorthodox image of Claudius, Agrippa I and Herod of Chalkis", *Syria* 90, (2013), pp. 377-389.

¹⁵ Vid. in proposito *Praem.* 151-152 e *Flacc.* 167. Sul messianismo di Israele in Filone si vedano le puntuali osservazioni di Jutta Leonhardt, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

¹⁶ In un articolo del 1933, ricapitolando le posizioni di Massebieau-Bréhier e di Cohn in merito agli scopi, alla natura e ai rapporti dello scritto filoniano con i trattati dell'*Expositio*, Goodenough ha messo in luce la relazione del *De vita Mosis* con i trattati dell'*Expositio*, parlando di un'introduzione all'*Esposizione della Legge*; il gruppo di scritti sarebbe stato destinato a lettori pagani e avrebbe avuto uno scopo propagandistico: Erwin R. Goodenough, "Philo's Exposition of the Law and his *De vita Mosis*", *Harvard Theological Review* 36, (1933), pp. 109-125. Le tesi di Goodenough sono state condivise da Botte (Bernard Botte, "La vie de Moïse par Philon", in *Moïse: l'homme de l'Alliance* [Paris: Desclées, 1955], pp. 55-62) e dagli editori dell'edizione francese della *Vita di Mosè* (Roger Arnaldez - Claude Mondésert - Jean Yves Pouilloux, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. De vita Mosis* [Paris: Les Éditions du Cerf, 1967]) e, più di recente, sono state condivise da Talbert (Charles H. Talbert, "Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity", in *ANRW* 16/2 [Berlin: De Gruyter, 1978], pp. 1619-1650).

¹⁷ *Mos.* 2,12-14: "Che Mosè sia stato il migliore di tutti i legislatori di ogni paese, migliore di quanti furono presso i Greci o i barbari, e che le sue leggi fossero bellissime e davvero divine, poiché tenevano conto di ogni necessità, è provato in modo molto chiaro da ciò che segue: se si passano in rassegna le istituzioni degli altri popoli, si troverà che sono state turbate da molti motivi, quali guerre, tirannidi o altri involontari rivolgimenti della sorte; spesso poi avviene che un eccessivo lusso, insieme all'abbondanza di mezzi e al superfluo, abbatta le leggi [...]. Soltanto la legge di Mosè è sicura, ferma, immutabile, come segnata dai sigilli della natura stessa, e permane salda dal giorno in cui fu scritta sino ad oggi e si può sperare che si mantenga per tutto il tempo a venire, quasi fosse immortale, finché vi siano il sole, la luna e l'universo intero. Pertanto, benché questo popolo abbia sofferto tali e tante vicende, che ne hanno ora accresciuta ora diminuita la prosperità, nessuna parte della Legge venne mutata, neppure una minima prescrizione, poiché tutti ne hanno onorato il

¹¹ Per gli attacchi mossi a Mosè da parte pagana cfr. René Bloch., "Mose und die Scharlatane. Zum Vorwurf γόης και ἀπατεών in *Contra Apionem* 2:145.161", in *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998 (MJS 4)*, ed. Folker Siegert - Jürgen U. Kalms (Münster: Lit, 1999), pp. 142-157; John M.G. Barclay, *Flavius Josephus: Against Apion, Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2007), pp. 153; 170-171.

¹² Maren R. Niehoff, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography* (New Haven- London: Yale University Press, 2018). L'ipotesi di Niehoff implica che il soggiorno romano di Filone si sia protratto senza soluzione di continuità fino ai primissimi anni dell'imperatore Claudio.

¹³ Cfr. Katell Berthelot, *Philanthropia judaica. Le débat autour de la 'misanthropie' des lois juives dans l'Antiquité* (Leiden-Boston: Brill, 2003); Ead., *Jews and Their Roman Rivals. Pagan Rome's Challenge to Israel* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2021).

¹⁴ Si veda l'esegesi filoniana di *Nm* 24,7 in *Mos.* I, 290 e *Praem.* 93-95 (obbedienza alle Leggi mosaiche e vittoria sui nemici con conseguente ripristino della pace). Su Agrippa I: D.R. Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (Tübingen: Mohr, 1990). Sull'alto valore simbolico e narrativo di una moneta che sul recto reca l'immagine di Agrippa I e di Erode di Calcide che incornano Claudio e sul verso celebra, con l'immagine di due mani che si stringono, l'amicizia e l'alleanza di Agrippa I con l'imperatore e il Senato di Roma cfr.

tore ebreo si caratterizza per il ricorso ad un registro esortativo più che impositivo e punitivo, osserva l'Alessandrino riconducendo implicitamente il Pentateuco, dal punto di vista letterario, al genere sapienziale e gnomico.¹⁸

La superiorità della legge mosaica è fatta risalire al rapporto privilegiato e unico con Dio, sintetizzato dall'appellativo θεολόγος riservato esclusivamente a Mosè nelle sue uniche due occorrenze;¹⁹ in ragione di tale rapporto, segno di una εὐσέβεια eccezionale, il profeta ottiene da Dio, come ricompensa, la regalità, il potere legislativo, quello profetico e il sommo sacerdozio.²⁰

L'ascesa al Sinai e la visione di Ex. 20,21 confermano la regalità e la divinità di Mosè; l'esperienza teofanica del Sinai e la regalità vengono messi infatti in relazione con l'appellativo 'dio' utilizzato in riferimento a Mosè in Ex. 7,1.²¹ Precisa altrove l'Alessandrino che colui che è preso d'amore divino e onora soltanto l'essere (τὸ ὄν μόνον θεραπεύοντα) viene indicato dal legislatore degli ebrei non come uomo, ma come dio, sebbene dio dei soli uomini e non di tutti gli elementi della natura, perché il titolo di re (βασιλεύς) e dio degli dèi – viene osservato – spetta solo al Padre del tutto.²² In Mosè sono quindi saldamente intrecciati sacerdozio e regalità, funzioni accomunate dal servizio reso a Dio;²³ la più grande regalità consiste infatti nel servire Dio e per questo, sottolinea Filone, gli antichi re erano anche sommi sacerdoti (ἀρχιερεῖς).²⁴

carattere venerabile e divino" (tr. Paola Graffigna, *Filone, Vita di Mosè* [Milano: Rusconi, 1999], p. 171).

¹⁸ "Nei suoi comandi e divieti (Mosè) suggerisce (ὀπιθεταί) e incoraggia (παρηγορεῖ) più di quanto ordini, e cerca di spiegare (ὀφηγεῖσθαι) con introduzioni e conclusioni la maggior parte dei più necessari comandi, per esortare piuttosto che per costringere (τοῦ προτρέψασθαι χάριν)": *Mos. 2*, 51. Sul rapporto tra parenesi e ἰδέα νομοθετική nella retorica filoniana cfr. Adam Kamesar, "The Literary Genres of the Pentateuch as seen from the Greek Perspective: The Testimony of Philo of Alexandria", *The Studia Philonica Annual* 9, (1997), pp. 143-189.

¹⁹ *Mos. 2*, 115; *Praem.* 53. Il corrispondente verbo θεολογέω è parimenti applicato a Mosè in *Opif.* 12.

²⁰ *Praem.* 53.

²¹ *Mos. 1*, 158: "Non godette egli dunque di una più stretta relazione col Padre e Creatore del Tutto, poiché gli fu tributato l'onore di portare il Suo stesso nome? Fu chiamato infatti dio e re di tutto il popolo e si dice che sia entrato nelle tenebre, là dove era Dio (Ex. 20,21), vale a dire nell'essenza priva di forma, invisibile e incorporea, archetipo di ciò che esiste, e riuscì a comprendere ciò che è nascosto alla vista degli uomini. Presentò agli uomini se stesso e la sua vita come un dipinto ben realizzato, un'opera di grande bellezza e di forma divina, un modello per chi volesse imitarla" (Graffigna, *Filone. Vita di Mosè*, p. 87). A *QE* 2,46 l'ascesa al Sinai è intesa come una seconda nascita del profeta al regno dell'incorporeo e intellegibile, espressione pura del nous.

²² *Probus* 43.

²³ Per l'intreccio tra pietà religiosa e servizio reso a Dio vid. *Mos. 2*, 66 ss. L'unione di εὐσέβεια e ὁσιότης viene considerata una prerogativa della regalità nel trattato *De regno* attribuito al pitagorico Diotogene: βασιλεὺς θεραπεύει δὲ τὸς θεὸς εὐσεβῶς καὶ ὁσιῶς φύσιν θεῶ καὶ ἀρετὰν ἐκλογισάμενος (Diotogene, *De regno* [Stob. IV,7,61 = fr. 72, 2-4 Thesleff]).

²⁴ *QE* 2, 105.

Il Mosè filoniano, la cui principale qualità sembra quella profetica,²⁵ è pastore di popoli²⁶ e legge vivente;²⁷ la sua elezione non è stata imposta dagli eserciti, ma è stato scelto da Dio per mezzo del libero voto dei sudditi, ai quali Dio stesso ne ha ispirato la libera elezione.²⁸ La descrizione della regalità mosaica è dunque posta come un modello ideale del rapporto con Dio; non si tratta di una teorizzazione politica destinata a propugnare un certo tipo di governo, come rilevato da Francesca Calabi,²⁹ secondo la quale scopo di Filone sarebbe stato principalmente quello di sostenere la legge e l'organizzazione mosaica; Filone applica quindi a Mosè l'appellativo di 're', sostantivo utilizzato peraltro solo in *Dt* 33,4-5 e che viene tradotto dalla LXX, come vedremo, con ἄρχων, allo scopo di esprimere l'analogia con il regno divino, per significare, quindi, la relazione imitativa rispetto al re dell'universo.³⁰

Tuttavia, come osservato da Niehoff, rispetto ai trattati allegorici, è possibile osservare nelle opere dell'*Expositio* una certa evoluzione nell'applicazione a Dio della metafora regale che, se nel commentario allegorico è utilizzata in polemica con il politeismo, nei trattati storici e in quelli dell'*Expositio* serve piuttosto a legittimare un ordine cosmico che deve trovare un corrispettivo nel governo degli uomini.³¹ Va dunque letta da questo punto di vista la contestualizzazione storica operata dall'Alessandrino quando circoscrive ai primi re la convergenza di funzione regale e funzione sacerdotale,³² mettendo esplicitamente in guardia dall'unificazione dei due poteri.³³

²⁵ Cfr. *Congr.* 132 (a commento di Ex 2,1-2): "Questi è Mosè, la mente più pura, l'uomo veramente compiuto, che ha ricevuto insieme l'arte di legiferare e di profetare con una saggezza di émpito e di ispirazione divina. Appartenente alla tribù di Levi per parte di padre e di madre egli si attiene strettamente alla verità sotto il segno di una duplice vitale ascendenza" (tr. di Clara Kraus Reggiani, *Filone. Tutti i Trattati del Commentario allegorico alla Bibbia* [Milano: Rusconi, 1994], p. 891-892).

²⁶ *Mos. 1*, 61-63. Per il ricorso a questa immagine cfr. *Ios. 2*; *Agr.* 41.

²⁷ *Mos. 2*, 2-6.

²⁸ *Praem.* 54. Sul rapporto tra ordinamento cosmico e ordinamento politico in Filone, sulla ripresa della trattatistica neopitagorica sulla regalità e sull'applicabilità del modello mosaico ad altri stati e allo stesso Israele dopo Mosè vid. Francesca Calabi, "Sovranità divina, regalità umana in Filone di Alessandria", in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, eds. Paolo Bettio – Giovanni Filoramo (Brescia: Morcelliana, 2002), pp. 63-77; Ead., "Regalità, profezia, sacerdozio di Mosè secondo Filone alessandrino", *Adamantius* 24, (2018), pp. 213-226.

²⁹ Francesca Calabi, "Il re in Filone di Alessandria", in *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, eds. Silvia Gastaldi – Jean-François Pradeau, (Baden-Baden: Academia Verlag, 2009), pp. 53-69.

³⁰ *Basileia* è il termine tecnico utilizzato da Filone per indicare l'unità del potere divino che si esercita nel mondo: cfr. *Decal.* 61.64.154; *Opif.* 171; *Virt.* 180.214.220; *Spec.* 1,13 ss. 20; 2, 165-166

³¹ Maren Niehoff, "Accommodating the Political: Philo's King Metaphor", in *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, eds. Markus Witte – Sven Behnke (Berlin: De Gruyter, 2015), pp. 331-344.

³² Cfr. *QE* II, 105.

³³ *Virt.* 54.

Appare allora significativo richiamare l'attenzione su un dato che contribuisce a chiarire il senso della composizione della *Vita di Mosè*, orientandone gli intenti in senso politico. L'operazione filoniana può infatti essere messa in relazione con il progetto perseguito dalla propaganda augustea, dopo la battaglia di Azio, di ricondurre a re Numa l'azione di rifondazione legislativa, religiosa e di pacificazione operate da Augusto.³⁴

Strumento importante di sintesi simbolica della pubblicistica augustea, l'Ara Pacis alluderebbe, secondo una recente ipotesi, alla duplice fondazione della città, prima con Romolo, celebrata nel lato ovest dell'Ara, poi con Numa, richiamata nella processione del lato est. In un contributo del 2001 Rehak ha infatti proposto una rilettura del pannello di Enea dell'Ara Pacis, adducendo convincenti argomenti per identificare il personaggio velato in primo piano con Numa piuttosto che con l'eroe troiano, identificazione sulla quale ha strutturato una generale re-interpretazione dell'Ara augustea.³⁵

Il programma del principe, riassunto in un noto brano di Livio³⁶ e basato sulla relazione tra regalità ideale e attività legislativa, è riflesso nella retrospettiva delle *Res Gestae*, offrendo una chiave di lettura dell'operazione politica filoniana:

RGDA 8,5 *Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi.*³⁷

L'insistenza sulla novità dell'ordinamento augusteo e, al contempo, sul richiamo a modelli di comportamento passati, poteva essere ripresa da Filone per presentare l'assoluta compatibilità tra ebraismo e impero. Insieme ai *bioi* dei patriarchi, *exempla maiorum*, viene proposta a Roma una lettura della vita del legislatore ebraico come modello di regalità che identifica le virtù del buon legislatore con quelle del buon sovrano; a guidare entrambe le funzioni sono

infatti εὐσέβεια, ὁσιότης, φιλανθρωπία.³⁸ Si tratta di una connessione, quella dell'attività legislativa con quella propria del sovrano, attestata nei trattati pseudopitagorici sulla regalità,³⁹ e che consente a Filone di proporre Mosè, in virtù dell'identificazione con la Legge, come un modello, come legge vivente, così come ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι sono definiti i patriarchi.⁴⁰ Si tratta, anche in questo caso, di un'immagine che ricorre nella trattatistica pseudopitagorica sulla regalità⁴¹ e che acquista maggiore rilevanza se si considera che nella traduzione greca delle affermazioni delle *Res Gestae* sopra riferite, è Augusto stesso che si propone come modello da imitare:

RGDA 8,5 πολλὰ ἤδη τῶν ἀρχαίων ἐθῶν καταλυόμενα διωρθωσάμην καὶ αὐτὸς πολλῶν πραγμάτων μείμημα ἑμαυτὸν τοῖς μετέπειτα παρέδωκα.

Se dunque Mosè, come Numa, entrambi tratteggiati in base a caratteristiche di matrice neopitagorica,⁴² costituiscono un modello relegato, come visto,⁴³ in un passato non ripetibile, l'introduzione della figura dell'ἄρχων νόμιμος in *Spec.* IV, 169 ha la funzione di calare il modello nella realtà storica del principato augusteo.

³⁸ *Mos.* 2, 8-11. Cfr. *Virt.* 175.

³⁹ Cfr. Stenid., *De regn.* (Stob. IV,7,63 = 188,9 Thesleff).

⁴⁰ *Abr.* 5.

⁴¹ Diotog., *De Regn.* (Stob. IV,7,61 = 72, 20-23 Thesleff). Per una panoramica sul genere letterario *peri basileias* dall'età ellenistica agli scritti pseudopitagorici cfr. Lucio Bertelli, "Peri basileias: i trattati sulla regalità dal IV secolo a.C. agli apocrifi pitagorici", in *Il Dio mortale*, eds. P.Bettio – G. Filoramo, pp. 17-61.

⁴² Cfr. Horst R. Mohring, "Moses and Pythagoras: arithmology as an exegetical tool in Philo", in *Studia Biblica: Sixth International Congress on Biblical Studies*, ed. Elizabeth A. Livingstone, vol. I (University of Sheffield: Sheffield, 1979), pp. 205-208; in generale, sul pitagorismo filoniano vid. Pierre Boyancé, "Études Philoniennes. III. Sur l'arithmologie et l'influence pythagoricienne", *Revue des Études grecques* 76, (1963), pp. 82-95; David T. Runia, "Why does Clement of Alexandria call Philo 'The Pythagorean'?", *VigChr* 49, (1995), pp. 1-22. Runia indica, tra le ragioni di tale appellativo, l'interesse filoniano per l'aritologia applicato all'esegesi scritturistica e le affinità scorte tra platonismo e pitagorismo, propendendo per la seconda ipotesi (ivi, 16). L'influsso della tradizione pitagorica, già riconoscibile in Platone, risulta particolarmente significativo in età imperiale, quando il pitagorismo viene considerato parte integrante del platonismo. Si vedano a questo proposito i contributi raccolti nel volume *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, eds. Mauro Bonazzi – Carlos Levy – Carlos Steel (Brepols: Turnhout, 2007): su Filone Carlos Levy, "La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie", pp. 11-28; Francesca Calabi, "Filone di Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile", pp. 29-61. Per quanto riguarda Numa, va ricordato che è stato spesso rappresentato come un re-filosofo e indicato come discepolo di Pitagora, pur riconoscendo le evidenti difficoltà cronologiche di tale accostamento: Liv. 1,18,1-3; Plut., *Numa* 1, 2-3; 8, 4-10; Dion. Hal. 2, 59, 1-4. È il neopitagorico Nigidio Figulo, del resto, a prevedere per Ottaviano, appena nato, un brillante futuro: Svet., *Aug.* 94; Dione parla inoltre del potente influsso esercitato su Augusto dal neopitagorico Areio: Dion. 51, 16, 4. Elementi ed influssi pitagorici sono stati inoltre da tempo riscontrati nell'Eneide virgiliana e nelle *Metamorfosi* di Ovidio, cf. Jérôme Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e écloge* (L'Artisan du Livre: Paris, 1943); Pierre Boyancé, *La religion de Virgile* (Presses Universitaires de France: Paris, 1963).

⁴³ *QE* II,105.

³⁴ Una dettagliata analisi dell'identificazione tra Numa e Augusto, con richiami alle fonti letterarie, storiche e numismatiche, è offerta da Giuseppina Aricò Anselmo, "Numa Pompilio e la propaganda augustea", *Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo* LVII, (2014), pp. 27-62.

³⁵ Paul Rehak, "Aeneas or Numa? Rethinking the Meaning of the Ara Pacis Augustae", *Art Bulletin* 83, (2001), pp. 190-208. L'ipotesi interpretativa di Rehak è stata ripresa da Rich a proposito delle *Res Gestae*: John W. Rich, "Augustus, War and Peace", in *Augustus*, ed. Jonathan Edmondson (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), pp. 137-164.

³⁶ Liv.1,19,1: *Qui regno ita potitus urbem novam conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. Quibus cum inter bella adsuescere videret non posse, quippe efferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus, lanam ad infinium Argiletum indicem pacis bellicae fecit, apertus ut in armis esse civitatem, clausus pacatos circa omnes populos significaret. Bis deinde post Numae regnum clausus fuit, semel T. Manlio consule post Punicum primum perfectum bellum, iterum, quod nostrae aetatis deederunt ut videremus, post bellum Actiacum ab imperatore Caesare Augusto pace terra marique parata.*

³⁷ J. Scheid, "Res" *gestae divi Augusti* (Paris: Belle Lettres, 2007).

2.1. ἄρχων νόμιμος

Il sintagma ἄρχων νόμιμος, che ricorre in *Spec.* IV, 169 è inserito all'interno di una lunga sezione in cui l'Alessandrino disegna i tratti dell'uomo di governo attraverso la riscrittura di *Dt* 12-28. In particolare, il discorso filoniano appare costruito su *Dt* 17, 14-20 (LXX):

“Quando sarai giunto nella terra che il Signore Dio tuo ti dà in sorte e l'avrai ereditata e dimorerai in essa e dirai ‘Costituirò su di me un capo (ἄρχοντα), come anche le altre nazioni che mi circondano’, dovrai costituire su di te un capo (ἄρχοντα), che avrà scelto il Signore Dio tuo. Tra i tuoi fratelli costituirai su di te un capo; non potrai costituire su di te uno straniero, perché non è tuo fratello. Perciò non aumenterà per sé la cavalleria, né farà tornare il popolo in Egitto per aumentare per sé la cavalleria; al contrario il Signore ha detto: ‘Non ritornerete di nuovo per questa via’. E non accrescerà per se stesso il numero delle donne e non muterà il suo cuore; e argento e oro non accrescerà per sé oltremodo. E avverrà, quando siederà sul suo potere (ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ), che scriverà per se stesso questa copia della legge, su un libro, presso i sacerdoti, i leviti, e sarà con lui, e lo leggerà per tutti i giorni della sua vita, perché impari a temere il Signore Dio suo, per custodire tutti questi comandamenti e praticare tutti questi decreti, perché non si levi il suo cuore lontano dai suoi fratelli, perché non devii dai comandamenti a destra o a sinistra, affinché abbia lunghi giorni nel suo potere, egli stesso e i suoi figli tra i figli di Israele”.

Basandosi sulla traduzione dei LXX, che in *Dt* 17, 14-20 traduce con ἄρχων e ἀρχή i sostantivi *melek* e *mamlākāh* del testo masoretico, Filone mostra di allinearsi alla scelta del traduttore greco del Deuteronomio, che deliberatamente sottrae al re di Israele il titolo di βασιλεύς per riservarlo esclusivamente a Dio.⁴⁴ Tale scelta che probabilmente, in risposta all'ideologia regale ellenistica, configura la comunità giudaica come una *polis* non territoriale, composta da fratelli e fondata sulla legge e sulla fede in Dio, appare funzionale alla prospettiva filoniana nella misura in cui chi governa è imitatore di Dio solo se si fa ministro della volontà divina espressa nella legge. Da questo punto di vista Filone, in linea con *Sap* 6, 1-4,⁴⁵ allude ad un

potere istituzionalizzato, che si esprime all'interno dei limiti imposti da una costituzione scritta superiore.⁴⁶ L'Alessandrino sceglie dunque di delineare la figura del monarca intersecando la visione orizzontale della fratellanza con quella verticale che fa derivare il potere unicamente da Dio; tale scelta gli consente di saldare alcune istanze proprie della trattatistica *Sulla regalità* con la ridefinizione del concetto di monarchia propria del Deuteronomio.

Nella figura dell' ἄρχων νόμιμος, espressione che significativamente ricorre nel *Peri nomou kai dikaiosunes* attribuito ad Archita,⁴⁷ l'Alessandrino fa dunque confluire i caratteri di quello che può essere indicato come il manifesto di una monarchia fondata sui principi tracciati nel codice deuteronomico, istituzione richiamata da Filone in correlazione con il termine δημοκρατία. Si tratta infatti di una figura che permette all'Alessandrino di coniugare μοναρχία e δημοκρατία,⁴⁸ in nome di un principio fondativo basato sull'uguaglianza e sulla giustizia.

Come nel caso di Mosè, si tratta di una carica elettiva; la scelta, suggellata poi da Dio,⁴⁹ deve infatti ricadere su chi, fin dalla giovinezza sia stato educato

vi siate comportati secondo la volontà di Dio”. Su questo passo scritturistico cfr. Maurice Gilbert, “La vostra sovranità viene dal Signore (Sap. 6,3): ambivalenza del potere politico nella tradizione sapienziale”, *Ricerche Storico Bibliche* 18, (2006), pp. 117-132.

⁴⁶ Va osservato che in *Dt* 17,15 colui che esercita il potere viene chiamato “fratello”. Tale definizione è riconducibile alla fondamentale uguaglianza fra tutti i membri del popolo, indicata dal Deuteronomio in termini di fratellanza, laddove con il termine “fratello” si fa riferimento all'idea di una cittadinanza condivisa. Per cui in *Dt* 17, 18-20 il re non è mediatore della legge, ma destinatario della Torah. La Legge, trasmessa da Mosè, precede il re, dettandone i compiti e delimitandone il potere; davanti ad essa il sovrano è dunque come uno dei propri fratelli, con la responsabilità ulteriore di dover svolgere il ruolo paradigmatico del pio israelita. Sulla singolarità del Deuteronomio come manifesto politico teso a ridefinire l'autorità regale all'interno di una monarchia costituzionale che delimita le prerogative del re cfr. Bernard M. Levinson, “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah”, *Vetus Testamentum* 51/4, (2001), pp. 511-534.

⁴⁷ Stob. IV, 1, 136 = fr. 2 Thesleff, p. 33, 23-25. Il funzionamento dello stato è letto nel trattato dalla prospettiva del *nomos*, visto come principio naturale di giustizia distributiva.

⁴⁸ Con il termine ‘democrazia’ Filone intende un governo caratterizzato da una giustizia equamente distribuita, una giustizia garantita dalla fedeltà alla Legge. Cfr. *Spec.* IV, 237 – passo che si situa dopo la prosopopea della legge a *Spec.* IV, 199 ss. –: “L'uguaglianza si definisce, al livello della realtà universale, come stretta armonia cosmica, al livello delle città, come democrazia, il più ordinato e il più eccellente dei regimi politici, nel corpo invece l'uguaglianza si traduce in salute, e, nelle anime, nella perfezione morale”; *Deus* 176: “Il Logos divino danza in tondo, e la maggior parte degli uomini lo chiama fortuna: poi, sempre correndo per città, popoli e paesi, distribuisce agli uni le cose degli altri, e a tutti le cose di tutti, scambiando soltanto, di tempo in tempo, ciò che ciascuno ha presso di sé, affinché tutto il mondo abitato sia come una sola città e instauri la migliore delle costituzioni, la democrazia”. Nell'elogio della democrazia a *Conf.* 108 la democrazia è il ristabilimento dell'ordine operato dalla Legge. Si vedano, in generale, le puntuali osservazioni di Cristina Termini, “Il mio scettro è il libro dell'*Epinomide*: monarchia divina e democrazia nello *speculum principis* di Filone di Alessandria”, in *Pouvoir et Puissances chez Philon d'Alexandrie*, eds. Francesca Calabi - Olivier Munnich - Gretchen Reydams-Schils - Emanuele Vimercati (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 175-190.

⁴⁹ *Spec.* IV, 157.

⁴⁴ La sezione *Dt* 17, 14-20, 9 è indicata dai biblisti come “legge sulla regalità”, ma la versione greca sostituisce i sostantivi “re” e “regalità” con ἄρχων e ἀρχή (cfr. *Dt* 17, 14.15.18.20 e *Dt* 28, 36). Il traduttore greco riserva il termine βασιλεύς ai re degli altri popoli, evitando di applicarlo ai re di Israele. Si tratta di una scelta ponderata che è stata interpretata sostanzialmente in due modi: come professione di lealismo nei confronti dei Tolomei (Elias Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* [Leiden: Mohr Siebeck, 1976], vol. I, p. 194); come una risposta coerente con l'attribuzione del titolo regale soltanto a Dio o al Messia (Johan Lust, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* [Leuven: Peeters, 2004]).

⁴⁵ *Sap* 6, 1-4: “Ascoltate dunque, re, e riflettete, istruitevi, giudici dei confini della terra, porgete orecchio voi che dominate la moltitudine e siete orgogliosi delle masse di popoli. Poiché vi è stato dato dal Signore il potere e il dominio, dall'Altissimo, il quale esaminerà le vostre opere e scruterà i vostri disegni, se, essendo ministri della sua regalità, non abbiate giudicato rettamente, né osservato la legge, né

nell'arte del governo.⁵⁰ All'ἄρχων νόμιμος, osserva quindi l'Alessandrino, è affidato il compito di indicare la via regale, vale a dire la strada della retta ragione e della giustizia, lasciando il ricordo del proprio esempio, esemplarità che viene fatta coincidere con quanto asserito in *Dt* 17,20 sulla lunga durata del potere di chi governa.⁵¹ Compito di "chi è stato ritenuto degno del potere più grande e divino" è poi quello di condividere le responsabilità di governo⁵² con collaboratori che lo affiancheranno nell'amministrazione della giustizia e ai quali verranno affidati gli affari di minore importanza.⁵³

In un importante studio sull'interpretazione di *Dt* 16,18 -17,13, Sarah Pierce si è chiesta quanto queste leggi fossero pensate come una costituzione ideale e quanto invece gli ebrei della diaspora potessero pensare ad una reale applicazione del codice deuteronomico.⁵⁴ Le convergenze della figura dell'ἄρχων νόμιμος delineata da Filone con le scelte non autocratiche del principato augusteo inducono a ipotizzare che l'Alessandrino abbia inteso alludere proprio al tipo di governo creato da Augusto.⁵⁵ Va in questa direzione l'insistenza sul concetto di ὁμόνοια nei trattati dell'*Expositio*,⁵⁶ in cui la legislazione mosaica e il culto del Dio unico sono garanzia di concordia e di prosperità,⁵⁷ elemento cui vanno aggiunti due indizi. Il primo è il ricorso al verbo πρυτανεύω in riferimento ad Augusto in *Legat.* 49; il verbo è infatti utilizzato altrove dall'Alessandrino per indicare il governo divino sul piano cosmologico⁵⁸ e, più in generale, l'a-

zione provvidenziale di Dio tassiarca,⁵⁹ nonché, in analogia con il potere divino, il ruolo del Logos nell'economia dell'armonia universale;⁶⁰ allo stesso verbo, dato che qui interessa in modo particolare, si fa ricorso in *Spec.* IV, 169 in relazione alla funzione di guida esercitata dall'ἄρχων νόμιμος.

A questa circostanza va aggiunto un particolare rilevante. Rielaborando i precetti di *Dt* 17, 18-19, l'Alessandrino indica la costante applicazione necessaria a chi esercita il potere in vista di una piena acquisizione della legislazione mosaica usando un'immagine rivelativa:

"A partire dal giorno in cui qualcuno arriva al potere, (Mosè) ordina di trascrivere di suo pugno l'*Epinomide*, che riassume i capisaldi di tutte le leggi, con l'intento che i precetti si fissino nell'anima. Infatti alla semplice lettura, i concetti scorrono via, trascinati dalla corrente, quando invece vengono trascritti con attenzione, si imprimono e si fissano, dal momento che la mente si applica a ciascuno di essi, si concentra su ciascuno e non passa ad un altro prima di aver afferrato saldamente il precedente".⁶¹

Filone spiega la simbologia del bastone-scettro a *QE* I,19 e a *Mutat.* 135 alludendo a *Dt* 27,14:

"A chi appartiene il bastone, cioè l'appoggio saldamente piantato, l'incrollabile, l'inamovibile, l'ammoneimento, la correzione, l'educazione? Lo scettro, la regalità, a chi appartiene? Non forse a Dio soltanto?".⁶²

Va osservato che alla stessa simbologia si ricorre nella redazione greca di *Res Gestae* 1,2 per indicare l'*imperium* conferito dal senato ad Ottaviano, ancora *privatus*, nel 43 a.C.: ἡ σύγκλητος [...] ῥάβδους τέ μοι ἔδωκεν.

Il quadro presentato consente di interpretare l'operazione filoniana nel solco politico della *Lettera di Aristea*, nella quale, nella sezione sull'arte del governare, alla richiesta del re su quale fosse per i popoli la soluzione migliore, che venisse cioè posto loro a capo un re di origine privata oppure un re figlio di re, viene risposto che la scelta va indirizzata su "colui che è migliore per indole", perché, viene spiegato:

governare [πρυτανεύοντος] su ciascun essere del creato secondo giustizia e legge"). Cfr. *Spec.* I, 207.

⁵⁰ Cfr. *Legat.* 336 e *Decal.* 37-38.

⁵¹ *Abr.* 48.

⁵² *Spec.* IV, 164. Con *Epinomide*, in analogia con lo scritto che segue nel canone le *Leggi* di Platone, Filone farebbe riferimento, secondo Cristina Termini, al 'codice deuteronomico' (*Dt* 12-26), seguito dalle maledizioni, privato delle parti narrative e interpretato, nel suo complesso, come presentazione sintetica delle leggi (Termini, *Il mio scettro è il libro dell'Epinomide: monarchia divina e democrazia nello speculum principis di Filone di Alessandria*). Per una discussione del passo in questione e una disamina delle consonanze tra Filone e l'*Epinomide*, vid. Francesca Calabi, "Filone di Alessandria e l'*Epinomide*", in *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione*, eds. Francesca Alesse – Franco Ferrari (Napoli: Bibliopolis, 2013) pp. 235-261.

⁵³ Un frammento esiodico citato da Platone a *Minosse* 320d parla del potere sovrano del re di Creta mettendolo in relazione con lo scettro di Zeus.

⁵⁴ *Spec.* IV, 154.

⁵⁵ *Spec.* IV, 169.

⁵⁶ *Spec.* IV, 170.

⁵⁷ *Spec.* IV, 171-184.

⁵⁸ Sarah J.K. Pearce, *The Words of Moses. Studies in the Reception of Deuteronomy in the Second Temple Period* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

⁵⁹ Rinvio in proposito a Arnaldo Marcone, *Augusto: il fondatore dell'impero che cambiò la storia di Roma e del mondo* (Roma: Salerno Editrice: 2015). Va segnalato che Cohen identifica il governante del *De Specialibus* con Agrippa I: Noemi Cohen, "Agrippa I and De specialibus legibus IV 151-159", *The Studia Philonica Annual* 2, (1990), pp. 72-85.

⁶⁰ Cfr. *Virt.* 35: Ὁρᾶτε, ὡς ἀπερίληπτός ἐστιν ἡ τῶν Ἑβραίων πληθὺς. Τῆς δὲ πληθύος ἐστὶν ἀργαλεώτερον ἐπιτείχισμα ἢ ὁμόνοια καὶ συμφωνία τούτων· αἴτιον δὲ τῆς ὁμονοίας τὸ ἀνωτάτω καὶ μέγιστον ἢ περὶ τοῦ ἐνὸς θεοῦ δόξα, ἀφ' ἧς οἷα πηγῆς ἐνωτικῆ καὶ ἀδιαλύτω φύλις κέχρηται πρὸς ἀλλήλους; *Virt.* 119: Τοῦτο δὲ μάλιστα βούλεται διὰ πάσης τῆς νομοθεσίας ὁ ἱερώτατος προφήτης κατασκευάζειν, ὁμόνοιαν, κοινωνίαν, ὁμοφροσύνην, κρᾶσιν ἡθῶν, ἐξ ὧν οἰκίαι καὶ πόλεις ἔθνη τε καὶ χῶραι καὶ τὸ σύμπαν ἀνθρώπων γένος εἰς τὴν ἀνωτάτω προέλθοιεν εὐδαιμονίαν. Su questo: Caroline Carlier, *La Cité de Moïse. Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie* (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 229-311.

⁶¹ *Spec.* I, 52: Φύλτρον γὰρ ἀνυσμώτατον καὶ δεσμός ἄλτος εὐνοίας ἐνωτικῆς ἢ τοῦ ἐνὸς θεοῦ τιμή. Cfr. Plut., *Numa* 16: le politiche di Numa sono presentate come un "filtro della pace – *eirenes philtron* –" che ha incoraggiato l'agricoltura e promosso, appunto, la pace.

⁶² *Spec.* I, 13-14 (Dopo aver osservato che il mondo è la vera *megapolis* e aver criticato chi venera gli astri e la luna, Filone aggiunge: "Mosè invece ritenne che il cosmo è generato ed è come una grandissima città che ha capi [ἄρχοντας] e attendenti [ὑπηκόους]; i suoi luogotenenti [ἄρχοντας] sono tutti gli astri, erranti e fissi, che si trovano in cielo, e i corpi assoggettati ad essi che i trovano in cielo sotto la luna. I luogotenenti non sono indipendenti, ma sono assoggettati all'unico padre di tutte le cose, di cui imitano l'autorità nel

“Vi sono re figli di re che si dimostrano inumani e duri nei riguardi dei sudditi; d’altra anche certi re di estrazione comune, per aver fatto esperienza di disavventure e aver subito la miseria, arrivati ad esercitare il potere sui popoli, si rivelano più crudeli dei tiranni empì. Ma come ho detto prima, è adatto ad esercitare il potere un carattere che riunisca in sé bontà e formazione culturale”.⁶³

Ricchezza, mitezza, umanità, cultura, viene precisato, sono dono di Dio; così, il discorso di Caligola in *Legat.* 53-56, dove l’imperatore sostiene il proprio incondizionato diritto alla successione per eredità di sangue e non accetta da nessuno consigli sull’arte del regnare perché nessuno, in ragione del proprio diritto ereditario di successione, può conoscerla meglio di lui, appare costruito, da questa prospettiva, come un’argomento *ex adverso*.

3. Typus papae: lettori e traduttori del Mosè filoniano tra Umanesimo e Rinascimento

La traiettoria politica del *bios* filoniano viene stravolta e letta attraverso Giuseppe Flavio in età umanistica e rinascimentale. Gli scritti dello storico ebreo avevano infatti avuto un’ampia diffusione grazie anche al fiorire delle traduzioni, già a partire dalla tarda antichità, soprattutto in ragione del *testimonium flavianum*;⁶⁴ tuttavia a concorrere al proliferare dei manoscritti e delle traduzioni sono certamente anche il ricorso al conio ‘teocrazia’ in *Contra Apionem* 2, 165 e la rappresentazione del modello teocratico in due discorsi attribuiti ad Erode.⁶⁵

Se la lettura storica dell’operazione politica filoniana che ho presentato consente di ipotizzare che l’introduzione della figura dell’ἄρχων νόμιμος rientri in un preciso progetto politico teso alla universalizzazione della *πολιτεία* mosaica, è in questa prospettiva segnata da un evidente pragmatismo politico che risiede lo scarto rispetto alla dimensione della *theokratia* di Flavio Giuseppe, espressione di una *πολιτεία* mosaica che nelle *Antiquitates* appare ormai relegata dalla contingenza storica alla dimensione utopica di un indefinito passato biblico. Flavio Giuseppe parafrasa infatti la costituzione deuteronomica in una lunga sezione delle *Antiquitates*⁶⁶ presentando le parole di Mosè come una

πολιτεία, sostantivo utilizzato per indicare la Legge mosaica anche in *Ap.* 2, 145-186.

Il discorso di Giuseppe Flavio e la prospettiva sacerdotale dello storico ebreo vengono recuperate in età umanistica per leggere il Mosè filoniano presentandolo in chiave teologico politica.

Non appare casuale che Francesco Filelfo, nella dedica a Sisto IV della traduzione latina del 1476 del *De sacerdotio Christi seu conversio Theodosi iudaei*,⁶⁷ osservi che già Filone aveva dimostrato come Mosè fosse stato re, sacerdote e profeta, prefigurando Cristo. Anni prima, lo stesso Filelfo, traduttore, tra le altre, della *Cyri Paedia*, della *Respublica Lacedaemoniorum*, dell’*Agesilaus* di Senofonte e delle vite plutarchee di Numa e Licurgo,⁶⁸ era entrato in possesso a Costantinopoli di un manoscritto contenente opere filoniane e, rientrato in Italia nel 1428, aveva informato Traversari della propria intenzione di tradurre la *Vita di Mosè*. Non se ne sarebbe fatto nulla, tuttavia Traversari probabilmente entra in possesso del codice del Filelfo, forse il *Laur. Plut.* 10, 20 conservato a Firenze.⁶⁹

Venti anni più tardi, nel 1448, Niccolò V, deciso ad inserire Filone nel proprio progetto di riscoperta dell’eredità greca e patristica, incarica Giovanni Tartelli, coordinatore del progetto papale, di reperire manoscritti di Filone. Tartelli scrive a Giannozzo Manetti per richiedere manoscritti filoniani e Manetti, adducendo le cattive condizioni del manoscritto in suo possesso, suggerisce di copiarlo.⁷⁰ Il codice in questione, con ogni probabilità il *Pal.gr.* 183, di cui Manetti risulta possessore, finisce comunque nella

⁶³ *Aristea*, 288-289.

⁶⁴ Cfr. Daniel Stein Kokin, “The Josephan Renaissance: Flavius Josephus and His Writings in Italian Humanist Discourse”, *Viator* 47/2, (2016), pp. 205-248; Karen M. Kletter, “The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages”, in *A Companion to Josephus*, eds. Honora H. Chapman – Zeleika Rodgers (Oxford-Chichester: Wiley Blackwell, 2016), pp. 368-381; Silvia Castelli, “Josephus in Renaissance Italy”, in *A Companion to Josephus*, pp. 402-413; Tommaso Leoni, “The Text of the Josephan Corpus: Principal Greek Manuscripts, Ancient Latin Translations, and the Indirect Tradition”, in *A Companion to Josephus*, pp. 307-321. Più in generale, cfr. Luciano Canfora, *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato* (Roma: Salerno Editrice, 2021).

⁶⁵ *AJ XV*, 127-146.387.

⁶⁶ *Ant.* IV, 176-331.

⁶⁷ Si tratta di un apocrifo che ebbe una grande diffusione in Europa nel XIV secolo. Una recensione breve dell’opuscolo si trova nel lessico *Suda* e l’originale greco è stato tradotto in varie lingue; lo scritto è tramandato in almeno sei traduzioni latine: cfr. Jeroen De Keyser, “Early modern latin translations of the Apocryphal *De Sacerdotio Christi*”, *Lias* 40/1, (2013), pp. 29-82.

⁶⁸ Cfr. Francesco Filelfo. *Traduzioni di Senofonte e Plutarco*, a cura di Jeroen De Keyser (Alessandria: Edizioni Dell’Orso, 2012).

⁶⁹ Cfr. Giuseppe De Gregorio, “Filone Alessandrino tra Massimo Planude e Giorgio Bullotes. A proposito dei codici Vindob. Suppl.gr. 50, Vat. Urb. 125 e Laur.Pl. 10, 23”, in *Handschriften- und Textforschung heute: zur Überlieferung der griechischen Literatur: Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, ed. Christian Brockmann - Daniel Decker - Lutz Koch - Stefano Valente (Wiesbaden: Reichert, 2014), pp. 177-230; David Speranzi, “Codici greci appartenuti a Francesco Filelfo nella biblioteca di Iano Laskaris”, *Segno e Testo* 3, (2005), pp. 467-496; David Speranzi, “La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medicea privata”, in *Principi e signori. Le Biblioteche nella seconda metà del Quattrocento. Atti del Convegno di Urbino, 5-6 giugno 2008*, ed. Guido Arbizioni, (Urbino: Accademia Raffaello, 2010), pp. 217-264. Secondo una recente ipotesi, durante il soggiorno costantinopolitano il manoscritto sarebbe stato inviato da Filelfo a Marco Lippomani, che lo avrebbe poi restituito allo stesso Filelfo: Fabio Vendruscolo, “*Iam pudet me repetere totiens libros illos*. Sui codici sequestrati a Francesco Filelfo dagli amici veneziani”, in *Libri e biblioteche di umanisti tra Oriente e Occidente*, eds. David Speranzi – Federico Gallo (Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2019), p. 169 n. 93 e p. 170. Su Traversari: Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance* (Albany: State University of New York Press, 1977), pp. 139.145.

⁷⁰ *Vat.lat.* 3908, f. 178’.

biblioteca di Niccolò V;⁷¹ lo stesso papa risulta tra i possessori di almeno due manoscritti filoniani, il *Vat. gr.* 378, forse copiato da Tifernate, e il *Vat. gr.* 380.

Quando dunque Tifernate, su incarico di Sisto IV, torna nel 1477 a tradurre Filone, gli scritti dell'Alessandrino, in primo luogo la *Vita di Mosè*, conoscono ormai, dopo il concilio del 1439, un'ampia diffusione e sono definitivamente inclusi nel disegno teologico politico pontificio, tanto che il traduttore, introducendo il *bios* mosaico, cita il *De humanitate* filoniano a difesa dell'umanità di Mosè messa in discussione dall'epistola di Giuda, in cui si parla della disputa dell'arcangelo Michele con il diavolo per il corpo del legislatore ebreo.⁷²

A partire dal 1477 e per i successivi otto anni, Tifernate produce sei volumi di traduzioni da lui stesso vergati: *Vat. lat.* 180 (dedicato a Sisto IV e datato 1479), *Vat. lat.* 181 (per Sisto IV, datato 1481), *Vat. lat.*

182-183 (dedicati a Sisto IV e vergati tra il 1481 e il 1482), *Vat. lat.* 184 (datato 1484, per Innocenzo VIII), *Vat. lat.* 185 (forse sempre per Innocenzo VIII, datato 1485). Le traduzioni del Tifernate, verisimilmente approntate su *Vat. gr.* 381 e 382, sono confluite in parte anche nei codici *Vat. lat.* 11577 e *Barb. lat.* 662.

La traiettoria del Mosè filoniano dalla Roma imperiale alla Roma papale appare compiutamente delineata quando il cardinale Reginald Pole, possessore del *Barb. gr.* 556, testimone del *De vita Mosis*, e dell'*Oxford New College* 143, codice che tramanda una serie di scritti filoniani, richiama il modello mosaico insistendo sulla funzione profetica e riferisce l'esempio del legislatore ebraico attraverso la lettura filoniana del codice deuteronomico, ribadendo l'importanza di un governo che preveda la sinergia tra la guida e una cerchia di collaboratori al fine della costruzione di un'unica *civitas christiana*.⁷³

Bibliografia

- Amerise Marilena, "Costantino 'il nuovo Mosè'", *Salesianum* 67, (2005), pp. 671-700.
- Aricò Anselmo Giuseppina, "Numa Pompilio e la propaganda augustea", *Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo* LVII, (2014), pp. 27-62.
- Barclay John M.G., *Flavius Josephus: Against Apion*, Translation and Commentary (Leiden: Brill, 2007).
- Bendinelli Guido, "Filone nella letteratura cristiana antica: la sintesi eusebiana di Hist. eccl. II 4,2-3 e la testimonianza sui 'terapeuti' (II 16,2-17,24)", *Adamantius* 24, (2018), pp. 306-311.
- Berthelot Katell, *Philanthrôpia judaica. Le débat autour de la 'misanthropie' des lois juives dans l'Antiquité* (Leiden-Boston: Brill, 2003).
- Berthelot Katell, *Jews and Their Roman Rivals. Pagan Rome's Challenge to Israel* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2021).
- Bickerman Elias, *Studies in Jewish and Christian History* (Leiden: Mohr Siebeck, 1976).
- Bloch René, "Mose und die Scharlatane. Zum Vorwurf γόης καὶ ἀπατεῶν in Contra Apionem 2:145.161", in *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998* (MJS 4), ed. Folker Siegert – Jürgen U. Kalms (Münster: Lit, 1999), pp. 142-157.
- Boyancé Pierre, *La religion de Virgile* (Presses Universitaires de France: Paris, 1963).
- Boyancé Pierre, "Études Philoniennes. III. Sur l'arithmologie et l'influence pythagoricienne", *Revue des Études grecques* 76, (1963), pp. 82-95.
- Bruns Edger, "Philo Christianus: the Debris of a Legend", *Harvard Theological Review* 66, (1973), pp. 141-145.
- Calabi Francesca, "Sovranità divina, regalità umana in Fione di Alessandria", in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, eds. Paolo Bettolo – Giovanni Filoramo (Brescia: Morcelliana, 2002), pp. 63-77.
- Calabi Francesca, "Il re in Filone di Alessandria", in *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, eds. Silvia Gastaldi – Jean-François Pradeau, (Baden-Baden: Academia Verlag, 2009), pp. 53-69.
- Calabi Francesca, "Regalità, profezia, sacerdozio di Mosè secondo Filone alessandrino", *Adamantius* 24, (2018), pp. 213-226.
- Calabi Francesca, "Filone di Alessandria e l'Epinomide", in *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione*, eds. Francesca Alesse – Franco Ferrari (Napoli, Bibliopolis, 2013), pp. 235-261.
- Calabi Francesca, "Filone di Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile", in *A Platonic Phytagoras*, pp. 29-61.
- Canfora Luciano, *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato* (Roma: Salerno Editrice, 2021).
- Carcopino Jérôme, *Virgile et le mystere de la IVe ecloge* (L'Artisan du Livre: Paris, 1943). Carlier Caroline, *La Cité de Moïse. Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie* (Turnhout: Brepols, 2008).
- Castelli Silvia, "Josephus in Renaissance Italy", in *A Companion to Josephus*, pp. 402-413.
- Cohen Noemi, "Agrippa I and *De specialibus legibus* IV 151-159", *The Studia Philonica Annual* 2, (1990), pp. 72-85.

⁷¹ Antonio Manfredi - Francesca Potenza, *I codici greci di Niccolò V. Edizione dell'inventario del 1455 e identificazione dei manoscritti. Con approfondimenti sulle vicende iniziali del fondo Vaticano greco della Biblioteca Apostolica Vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2022).

⁷² *Vat. lat.* 183, 119°.

⁷³ Sul personaggio e i richiami a Mosè vid. Thomas F. Mayer, *Reginald Pole. Prince and Prophet* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 16.19.22.84.98.113.182-183.247.

- Decharneux B., “Entre le pouvoir et sacré: Philon d’Alexandrie, ambassadeur près du ‘divin’ Caius”, *Problèmes d’Histoire des Religions* 13, (2003), pp. 21-27.
- De Gregorio Giuseppe, “Filone Alessandrino tra Massimo Planude e Giorgio Bullotes. A proposito dei codici Vindob. Suppl.gr. 50, Vat. Urb. 125 e Laur.Plu. 10, 23”, in *Handschriften- und Textforschung heute: zur Überlieferung der griechischen Literatur; Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, ed. Christian Brockmann - Daniel Decker - Lutz Koch - Stefano Valente (Wiesbaden: Reichert, 2014), pp. 177-230.
- Hadas-Lebel Mireille, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora* (Leiden-Boston: Brill, 2012).
- De Keyser Jeroen (a cura di), *Francesco Filelfo. Traduzioni da Senofonte e Plutarco* (Alessandria: Edizioni Dell’Orso, 2012).
- De Keyser Jeroen, “Early modern latin translations of the Apocryphal De Sacerdotio Christi”, *Lias* 40/1, (2013), pp. 29-82.
- Gambetti Sandra, *The Alexandrian Riot of 38 C.E. and the Persecution of the Jews. A Historical Reconstruction* (Leiden-Boston: Brill, 2009).
- Gilbert Maurice, “La vostra sovranità viene dal Signore (Sap. 6,3): ambivalenza del potere politico nella tradizione sapienziale”, *Ricerche Storico Bibliche* 18, (2006), pp. 117-132.
- Goodenough Erwin R., “Philo’s Exposition of the Law and his De vita Mosis”, *Harvard Theological Review* 36, (1933), pp. 109-125.
- Inowlocki S., “Eusebius of Caesarea’s Interpretatio Christiana of Philo’s De vita contemplativa”, *Harvard Theological Review* 97, (2004), pp. 305-328.
- Jaitner-Hahner Ursula, *Humanismus in Umbrien und Rom. Lilius Tifernas, Kanzler und Gelehrter des Quattrocento*, 2 voll. (Baden-Baden: Koerner, 1993).
- Jaitner-Hahner Ursula, “Da Firenze in Grecia: appunti sul lavoro postconciliare”, in *Firenze e il concilio del 1439. Atti del Covegno Internazionale di Studi* (Firenze, 29 novembre- 2 dicembre 1989), ed. Paolo Viti (Firenze: Olschki, 1994), vol. 2, pp. 901-919.
- Jaitner-Hahner Ursula, “Lilio Libelli Tifernate cancelliere e umanista”, *Pagine Altotiberine* 3, (1999), pp. 33-58. Jaitner-Hahner Ursula, “Libelli, Lilio”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 65 (Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 2005), pp. 19-25.
- Kletter Karen M., “The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages”, in *A Companion to Josephus*, eds. Honora H. Chapman – Zeleika Rodgers (Oxford-Chichester: Wiley Blackwell, 2016), pp. 368-381.
- Leonhardt Jutta, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- Leoni Tommaso “The Text of the Josephan Corpus: Principal Greek Manuscripts, Ancient Latin Translations, and the Indirect Tradition”, in *A Companion to Josephus*, pp. 307-321.
- Levinson Bernard M., “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, *Vetus Testamentum* 51/4, (2001), pp. 511-534.
- Levy Carlos, “La question de la dyade chez Philon d’Alexandrie”, in *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, eds. Mauro Bonazzi – Carlos Levy – Carlos Steel (Brepols: Turnhout, 2007), pp. 11-28.
- Lust Johan, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* (Leuven: Peeters, 2004).
- Manfredi Antonio - Potenza Francesca, *I codici greci di Niccolò V. Edizione dell’inventario del 1455 e identificazione dei manoscritti. Con approfondimenti sulle vicende iniziali del fondo Vaticano greco della Biblioteca Apostolica Vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2022).
- Marcone Arnaldo, *Augusto: il fondatore dell’impero che cambiò la storia di Roma e del mondo* (Roma: Salerno Editrice: 2015).
- Maren Niehoff, “Accommodating the Political: Philo’s King Metaphor”, in *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, eds. Markus Witte – Sven Behnke (Berlin: De Gruyter, 2015), pp. 331-344.
- Mayer Thomas F., *Reginald Pole. Prince and Prophet* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Niehoff Maren R., *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography* (New Haven- London: Yale University Press, 2018).
- Pearce Sarah J.K., *The Words of Moses. Studies in the Reception of Deuteronomy in the Second Temple Period* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Rehak Paul, “Aeneas or Numa? Rethinking the Meaning of the Ara Pacis Augustae”, *Art Bulletin* 83, (2001), pp. 190-208.
- Rich John W., “Augustus, War and Peace”, in *Augustus*, ed. Jonathan Edmondson (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), pp. 137-164.
- Runia David T., *Philo of Alexandria in Early Christian Literature: A Survey* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Runia David T., “Why does Clement of Alexandria call Philo ‘The Pythagorean?’”, *VigChr* 49, (1995), pp. 1-22.
- Speranzi David, “La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medica privata”, in *Principi e signori. Le Biblioteche nella seconda metà del Quattrocento*. Atti del Convegno di Urbino, 5-6 giugno 2008, ed. Guido Arbizzoni, (Urbino: Accademia Raffaello, 2010).
- Speranzi David, “Codici greci appartenuti a Francesco Filelfo nella biblioteca di Iano Laskaris”, *Segno e Testo* 3, (2005), pp. 467-496.
- Stein Kokin Daniel, “The Josephan Renaissance: Flavius Josephus and His Writings in Italian Humanist Discourse”, *Viator* 47/2, (2016), pp. 205-248.

- Stinger, Charles L., *The Renaissance in Rome* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).
- Stinger Charles L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance* (Albany: State University of New York Press, 1977).
- Schwartz D.R., *Agrippa I: The Last King of Judaea* (Tübingen: Mohr, 1990).
- Theological Review 97, (2004), pp. 305-328
- Troiani Lucio, “Filone Alessandrino nella Storia ecclesiastica di Eusebio”, in *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, ed. Osvalda Andrei (Brescia: Morcelliana, 2013), pp. 211-215.
- Vendruscolo Fabio, “Iam pudet me repetere totiens libros illos. Sui codici sequestrati a Francesco Filelfo dagli amici veneziani”, in *Libri e biblioteche di umanisti tra Oriente e Occidente*, eds. David Speranzi – Federico Gallo (Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2019).
- Termini Cristina, “Il mio scettro è il libro dell’Epinomide: monarchia divina e democrazia nello speculum principis di Filone di Alessandria”, in *Pouvoir et Puissances chez Philon d’Alexandrie*, eds. Francesca Calabi - Olivier Munnich - Gretchen Reydams-Schils - Emanuele Vimercati (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 175-190.