



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'antichità

Corso di Laurea Magistrale in Lettere Classiche e Storia Antica

Giuseppe Flavio e la Πρόνοια

Per una lettura delle Antichità Giudaiche

Relatore
Prof. Luciano Bossina

Laureando
Simone Dal Ponte
Matricola: 2057991

Anno Accademico 2022/ 2023

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO 1: PROVVIDENZA, ESISTENZA DI DIO E RIELABORAZIONE BIBLICA	7
1. <i>Questioni preliminari</i>	7
2. <i>La trasgressione nel giardino</i>	11
3. <i>Abramo dimostra l'esistenza di Dio</i>	15
CAPITOLO 2 PROVVIDENZA, DESTINO E LIBERO ARBITRIO TRA ELLENISMO E GIUDAISMO	21
1. <i>Cenni sulla storia linguistica e culturale del termine πρόνοια</i>	21
2. <i>La Provvidenza nei LXX</i>	28
3. <i>Il libro della Sapienza</i>	30
4. <i>Il IV libro dei Maccabei e la Lettera di Aristeo</i>	36
5. <i>Il libro di Giobbe ed il Qoelet</i>	39
6. <i>La provvidenza nell'originale semitico</i>	46
7. <i>Il determinismo e l'idea del male nel medio giudaismo: il Primo Libro di Enoch</i> 48	
8. <i>I manoscritti di Qumran</i>	51
CAPITOLO 3: LA PROVVIDENZA NELLE ANTICHITÀ GIUDAICHE	57
1. <i>Una panoramica</i>	57
2. <i>Il sacrificio di Isacco</i>	60
3. <i>La provvidenza nell'episodio di Giuseppe</i>	79
4. <i>Fato e libero arbitrio in Giuseppe</i>	86
5. <i>La Provvidenza nella vicenda di Mosè</i>	100
CONCLUSIONI	109
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUZIONE

*Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.*

*Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara
in Utica la morte, ove lasciasti
la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara.*

Purgatorio I 70-75

Conciliare il libero arbitrio umano con quello divino è sempre stato un problema spinoso per quanti, tra filosofi e teologi, si sono imbarcati in questo genere di riflessioni nel corso dei secoli. L'uomo vuole dare senso alla propria esistenza: da un lato attribuisce valore alle sue azioni, ritiene che ogni sua scelta abbia una specifica conseguenza ammettendo così il libero arbitrio umano, poiché vivere senza avere il potere di influire sulla propria sorte priva l'esistenza di ogni senso; dall'altro concepisce un essere superiore a capo del cosmo, garante dell'ordine universale, che conduca la vita verso un qualche fine comune e sensato, dato che la semplice esistenza mortale non sembra essere sufficiente all'uomo per dare senso alla propria vita, visto lo spettro della morte che priva di ogni valore i giorni meramente terreni.

Per quanto l'atto stesso di "concepire un essere superiore" sia a tutti gli effetti un modo di esercitare il proprio libero arbitrio, nondimeno queste due spinte si presentano come dicotomiche, giacché garantirle entrambe non sembra di fatto possibile. Come immaginare un dio onnipotente che sia però sottoposto al libero arbitrio umano? Ed allo stesso tempo come attribuire senso ad un'esistenza, per quanto regolata da una divinità superiore, che, essendo già prestabilita, nullifica lo spazio della libera scelta umana?

Il nostro lavoro prende le mosse proprio da questo ordine di problemi e vuole essere un'indagine sul rapporto tra il libero arbitrio umano e il principio benevolo con cui la divinità regola ed orienta il cosmo, la provvidenza divina. L'autore scelto su cui concentrare la nostra analisi è Giuseppe Flavio. Tale scelta è dipesa da diverse ragioni: innanzitutto da un apprezzamento personale per Giuseppe, il tipo di opera da lui composto infatti, la riscrittura biblica secondo categorie letterarie eminentemente greche, e l'altissima qualità che egli ha raggiunto in diverse pagine del suo lavoro, mi hanno sinceramente appassionato tanto da volergli dedicare questo elaborato; secondariamente, non pare, se non per il lavoro di Attridge¹ che si concentra solo sulla *πρόνοια*, che sia stata prodotta una monografia su Giuseppe Flavio inerente alla provvidenza divina ed al suo rapporto con il libero arbitrio umano e con il destino. C'è dunque margine di lavoro;

¹ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, pubblicato da Scholars Press, Harvard Theological Review, 1976.

infine, Giuseppe Flavio risulta un valido punto di vista da cui condurre la nostra analisi, in quanto egli si può ben considerare un vero e proprio crocevia delle tre civiltà che più hanno influenzato lo sviluppo della cultura occidentale: sacerdote ebreo, storiografo romano, studioso di ellenismo.

Per questo motivo il nostro elaborato, dopo un primo capitolo introduttivo volto a presentare la centralità che il ruolo della *πρόνοια* assume nelle *Antichità Giudaiche*, prenderà le mosse da una sintetica indagine sul rapporto tra provvidenza, libero arbitrio e destino nella tradizione precedente a Giuseppe Flavio, concentrandoci sui testi che maggiormente influenzarono il nostro autore: dapprima si esaminerà la formazione del concetto di *πρόνοια* nella tradizione greco-romana, dagli albori platonici fino allo stoicismo imperiale; successivamente si passerà al testo dei LXX, analizzando i pochi passi dove appare tale lessema; si prenderà poi in esame anche il testo biblico semitico nel tentativo di comprendere che tipo di concezione di provvidenza ci fosse originariamente nella religione ebraica prima della “contaminazione” con l’ellenismo; infine, si farà riferimento anche a qualche testo apocrifo dell’Antico Testamento, volto a far emergere il rapporto tra onnipotenza divina e libero arbitrio umano. Tutti i testi presi in esame saranno funzionali al successivo discorso su Giuseppe Flavio: la volontà è quella di fare emergere le numerose corrispondenze ed influenze tra la tradizione precedente ed il nostro autore.

Infine, il terzo capitolo sarà interamente dedicato all’analisi del motivo della provvidenza presente nelle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe; esso sarà suddiviso in quattro macrotesti: il sacrificio di Isacco; la vicenda di Giuseppe; la presentazione delle tre sette ebraiche; la vicenda di Mosè. Si è scelto il sacrificio di Isacco poiché è la prima grande porzione di testo delle *Antichità* in cui Giuseppe rielabora sensibilmente l’originale biblico attraverso l’inserimento del ruolo della provvidenza; la vicenda di Giuseppe, come vedremo, ci è parsa utile per mostrare come il motivo della provvidenza giochi un ruolo fondamentale anche nella stessa costruzione strutturale dell’opera; la trattazione delle sette giudaiche sono state il punto di partenza imprescindibile per sviluppare la riflessione sulla concezione del libero arbitrio e del destino in Giuseppe Flavio; infine, la scelta di Mosè è dovuta al fatto che la sua figura occupa un ruolo centrale nella formulazione del concetto di provvidenza che Giuseppe vuole diffondere attraverso le *Antichità Giudaiche*.

CAPITOLO 1: PROVVIDENZA, ESISTENZA DI DIO E RIELABORAZIONE BIBLICA

1. Questioni preliminari

È nota l'importanza programmatica che investe ogni *incipit* di una qualsiasi opera letteraria: l'autore non si lascia sfuggire l'occasione proemiale per fornire importanti indicazioni interpretative con cui affrontare la lettura del testo. Non sarà mai dunque proficuo scorrere con leggerezza e superficialità quanto viene detto in quella particolare sede: occorre piuttosto soffermarsi con forte attenzione sulle parole colà espresse. Questo vale naturalmente anche per la grande opera di Giuseppe Flavio, le *Antichità Giudaiche*; se infatti si considerano i paragrafi proemiali con il giusto peso sembra affiorare già da subito quello che sarà uno dei temi centrali del testo: la provvidenza divina. Quest'ultima, inoltre, si presenterà già formulata secondo la particolare concezione ideologica dell'autore, quasi fosse un *vademecum* che Giuseppe fornisce subito al lettore così da permettergli di interpretare correttamente le diffusissime porzioni della narrazione in cui tale provvidenza emerge.

τὸ σύνολον δὲ μάλιστα τις ἂν ἐκ ταύτης μάθοι τῆς ἱστορίας ἐθελήσας αὐτὴν διελθεῖν, ὅτι τοῖς μὲν θεοῦ γνώμη κατακολουθοῦσι καὶ τὰ καλῶς νομοθετηθέντα μὴ τολμᾶσι παραβαίνειν πάντα κατορθοῦται πέρα πίστεως καὶ γέρας εὐδαιμονία πρόκειται παρὰ θεοῦ: καθ' ὅσον δ' ἂν ἀποστῶσι τῆς τούτων ἀκριβοῦς ἐπιμελείας, ἄπορα μὲν γίνεται τὰ πόριμα, τρέπεται δὲ εἰς συμφορὰς ἀνηκέστους ὃ τι ποτ' ἂν ὡς ἀγαθὸν δρᾶν σπουδάσωσιν¹.

Nel complesso, uno che volesse leggere con attenzione imparerebbe da questa storia soprattutto che a quanti si attengono alla volontà di dio e non osano trasgredire le leggi che sono state poste con tanta saggezza (καλῶς) realizzano con successo tutto quanto oltre ogni aspettativa e per costoro è riservata in dono da dio la felicità. Ma in maniera proporzionale a quanto invece essi si discostano dalla rigida osservanza di queste, quanto era agibile diventa inagibile, e quanto si sforzassero di fare andare bene si muta in disastri irrimediabili².

Da questo passo subito viene evocato il motivo principale con cui interpretare l'opera: Giuseppe dichiara espressamente che dalla propria riscrittura biblica si potrà ricavare come insegnamento dominante (μάλιστα τις ἂν ἐκ ταύτης μάθοι) niente di meno che l'εὐδαιμονία, la felicità. Quest'ultima non deve essere intesa modernamente, depauperata com'è ormai del suo senso profondo dall'usura linguistica che il tempo impone ai vocaboli più essenziali del parlare umano: occorre intenderla secondo l'etica aristotelica, nel senso, cioè, di compimento del τέλος proprio della natura umana, della conquista di

¹ *Ant.* 1, 14.

² La traduzione dei passi greci, salvo diversa segnalazione, è mia.

quello scopo sentito come massima espressione dell'essenza dell'essere umano³. L'autentico compimento del τέλος umano è dunque, secondo quanto espresso da Giuseppe, rimettersi a Dio ed alle sue leggi; per poi trovare in tale remissione la strada spianata da Dio stesso per una vita felice. L'alternativa è quella di discostarsi dai precetti divini, ottenendo in cambio disgrazie e rovina. Troviamo qui una prima implicita formulazione *in nuce* dello sguardo provvidenziale con cui dio orienta la storia umana ed universale: Giuseppe sente necessario ricordare ai suoi lettori, sia i connazionali ebrei sia i “nuovi compatrioti” pagani, l'urgenza di affidarsi a questa provvidenza anche se consapevole di quanto possa sembrare difficile per l'intrinseca irrazionalità di tale atto. Il passo in questione risulta inoltre centrale anche perché anticipa come tale provvidenza eserciterà la sua azione a livello narrativo; si verificheranno delle vere e proprie “παράλογοι περιπέτειαι”⁴: quando tutto sembrerà perduto dio sovvertirà la catena degli eventi facendo apparire possibile l'impossibile oltre ogni credibilità (πέρα πίστεως). Come vedremo, questo sarà il modello narrativo più frequente con cui Giuseppe metterà in azione la provvidenza divina: persa ormai ogni speranza, i virtuosi che rimarranno fedeli a dio anche nelle situazioni più disastrose saranno ricompensati con degli inattesi capovolgimenti di sorte; viceversa, i malvagi proprio al culmine del loro successo cadranno rovinosamente sconfitti. Questo tipo di costruzione narrativa modulata sulla περιπέτεια, oltre ad essere un chiaro espediente narrativo attivo già nella storiografia erodotea, non è un mero esercizio di stile, né un ricercato effetto estetico, ma la dovuta impostazione con cui Giuseppe tenta di illustrare i propri principi teologici⁵. Subito dopo, infatti, Giuseppe richiama questo concetto ancora più esplicitamente:

ὅτι πάντων πατήρ τε καὶ δεσπότης ὁ θεὸς ὢν καὶ πάντα ἐπιβλέπων τοῖς μὲν ἐπομένοις αὐτῶ δίδωσιν εὐδαιμόνια βίον, τούς ἔξω δὲ βαίνοντας ἀρετῆς μεγάλαις περιβάλλει συμφοραῖς⁶.

Che dio, essendo padre e signore di tutti che osserva ogni cosa, dona una vita felice a quanti lo seguono, mentre getta in mezzo ad enormi catastrofi quanti escono fuori dalla via della virtù.

Questo passaggio evoca un altro tema centrale dell'opera, cioè quello della virtù. Giuseppe propone un concetto di storia moralizzante, strutturando la narrazione come una sorta di parata di personaggi “eroici” che vadano a costituire una serie di esempi significativi, positivi o negativi che siano, inserendosi sapientemente nell'illustre tradizione storiografica greca e soprattutto romana⁷. Lo storico però non si limita a questo ma fa ciò che gli riesce meglio: adatta sottilmente categorie di pensiero pagane (che siano

³ Cfr. MARIO VEGETTI, *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Edizioni Laterza, 2010, pp. 171-172. La riflessione aristotelica e la centralità dell'εὐδαιμόνια nella vicenda etica dell'uomo fece scuola in tutte le grandi filosofie ellenistiche, divenendo punto di confronto imprescindibile per ogni altra riflessione etica.

⁴ *Ant.* 1, 14.

⁵ HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, pubblicato da Scholars Press, Harvard Theological Review, 1976, p. 68.

⁶ *Ant.* 1, 20.

⁷ La storiografia romana in particolare è concepita come sfilza di grandi figure che con la loro vicenda biografica sono portatrici di esempi moraleggianti, da imitare o da non seguire. Questa impostazione influenzò massimamente Giuseppe che presenta la storia Giudaica prima di tutto come la storia di grandi figure eroiche che risaltano per virtù.

filosofiche o come in questo caso semplicemente di impostazione retorica dell'opera) senza però abbandonare un sistema ideologico di fondo prettamente giudaico. Egli, infatti, segue la tradizione storiografica classica presentando la sua opera come una "sfilata di uomini virtuosi" ma allo stesso tempo aggiunge:

ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης ἀκραιφνῆ τὴν ἀρετὴν ἔχοντα τὸν θεὸν ἀποφίνας ᾤθη δεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνης πειρᾶσθαι μεταλαμβάνειν καὶ τοὺς μὴ ταῦτα φρονοῦντας μηδὲ μὴν πιστεύοντας ἀπαραιτήτως ἐκόλασε.

Il nostro legislatore, avendo mostrato la virtù pura che dio possiede, ritenne che l'uomo debba sforzarsi di partecipare ad essa e puni implacabilmente quanti non la pensassero in questo modo né credevano a queste cose.

Non si tratterebbe dunque della semplice moralizzazione della storia, ma di partecipare, anche se per una piccola parte, di quella virtù proveniente direttamente da dio, di educare l'essere umano⁸ a vivere secondo quanto è proprio alla sua natura, secondo lo spirito con cui dio stesso lo ha creato: la moralizzazione, tipica modalità di concepire la storiografia per i romani⁹, si salda alla funzione religiosa, basandosi sul fondamento dottrinale dello sforzo che l'uomo deve compiere di partecipare (μεταλαμβάνειν) alla natura divina.

Fondamenta ideologiche di questo tipo parrebbero inoltre simili a quelle poste da Filone, se pur formulate in ben altri termini vista la natura trattatistica delle opere dell'alessandrino; non di meno ci sembra di riconoscere un orientamento di prospettiva molto simile fra i due autori quando Filone dice:

τοῦτό τις καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλειότερον ἐν Θεαιτήτω φάσκων· „ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν—ὑπεναντίον γάρ τιτῶ ἀγαθῶ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὔτε ἐν θείοις αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖν· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένθε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. “εἰκότως οὖν ὁ Κάϊν οὐκ ἀποθανεῖται, τὸ κακίας σύμβολον, ἦν αἰεὶ δεῖ ζῆν ἐν τῷ θνητῷ γένει παρ' ἀνθρώποις.¹⁰

Questa riflessione (τοῦτο) la formulò in modo ancora più nobile nel Teeteto un uomo tra quelli che destarono stupore per la propria sapienza dicendo: ma non è possibile abbattere il male – è infatti necessario che ci sia pur qualcosa di contrario al bene – né che questo sia collocato fra le cose divine, ma che circoli in questa natura mortale e proprio in questo luogo. Perciò è necessario sforzarsi di fuggire al più presto da quaggiù; per fuggire si intende di rendersi simili a dio per

⁸ Significativo che Giuseppe rivolga tale precetto a tutta l'umanità e non solo ai Giudei: di questo avremo modo di parlare successivamente.

⁹ Cfr. E. GABBA, *Origine e carattere della più antica storiografia romana*, in "Eutopia", 5, 1996, pp. 3-11; R. SYME, *The Senator as Historian*, in *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Fondation Hardt, Genève 1958, vol. IV, pp. 185- 212; A. LA PENNA, *Storiografia di senatori e storiografia di letterati. Considerazioni generali sulla storiografia latina dell'età repubblicana*, in "Aspetti del pensiero storico latino", Torino, 1978 pp. 43-104.

¹⁰ *De fuga et inventione*, 63.

quanto ci è possibile e tale assimilazione significa divenire giusto e santo con saggezza. Dunque, Caino, simbolo del male che sempre deve vivere in mezzo alla stirpe mortale dove stanno gli uomini, naturalmente non morirà mai.

Il filosofo alessandrino cita direttamente il *Teeteto* di Platone¹¹, passo su cui fonda la propria riflessione sul male del mondo allegoricamente rappresentato nella *Legge* dalla figura di Caino. Al di là dello specifico significato che Platone intendeva dare a quelle parole, sembra che Filone le riutilizzi come garante del senso allegorico che vuole attribuire al passo biblico: l'uomo virtuoso e volto al bene deve staccarsi il prima possibile dai vincoli terreni emancipandosi dal corpo in modo tale da assimilarsi a dio; compiendo così la sua vera natura. L'assimilazione alla divinità qui presentata non sembra così distante da quanto Giuseppe scrive inerentemente alla necessità che l'uomo eccellente abbia di "partecipare" alla virtù divina. In questi due autori, attraverso la mediazione platonica¹², vediamo qui formulato il concetto di "ὁμοίωσις θεῷ", dell'assimilazione a dio, che verrà trapiantata¹³ nel cristianesimo delle origini divenendo cardine centrale di tale dottrina e di conseguenza anche della riflessione filosofica occidentale fino al Novecento.

Quando dunque il nostro storico parla della partecipazione alla virtù divina da parte dell'uomo non compie semplicemente un fugace riferimento di passaggio, ma decide di affidare alla sua opera un messaggio dottrinale il cui valore era sentito come centrale non solo per il pensiero giudaico, ma anche evidentemente per il mondo greco-romano, indipendentemente (*mutatis mutandis*) dalla confessione teologica o filosofica. Fornendo determinate indicazioni per altro Giuseppe palesa un'intenzione che rimarrà invece per lo più implicita nel corso della narrazione vera e propria: l'intento dello storiografo è quello di compiere una riscrittura interpretativa del testo mosaico, fornendo cioè un'ermeneutica dei testi sacri attraverso il dipanarsi del racconto. Sarà la stessa costruzione della vicenda (il seguire o meno il dettato biblico, il propendere per una fonte apocrifia piuttosto che per un'altra, l'impostare una vicenda seguendo un determinato punto di vista ideologico rispetto ad un altro altrettanto plausibile) che tenderà a dimostrare implicitamente l'assunto espresso da Giuseppe nei capitoli proemiali sopra citati e sentito dall'autore stesso come massimo criterio interpretativo dell'opera.

Per questo risulterà necessario compiere un'analisi dei passaggi più significativi in cui il tema della provvidenza occupa un posto di rilievo, così da poter comprendere fino in fondo quale tipo di valore specifico Giuseppe voleva attribuire a quest'ultima e soprattutto per capire il motivo che lo ha indotto a porre il ruolo della provvidenza divina come centrale per l'interpretazione di tutta la sua opera di riscrittura biblica.

Non dimentichiamo infine che all'idea di πρόνοια sono strettamente connessi questioni centrali come la predestinazione, il determinismo e il libero arbitrio umano, ai quali sarà opportuno dedicare il dovuto spazio nella nostra analisi; senza dimenticare di considerare la lunga, stratificata nel tempo e tutt'altro che ideologicamente univoca riflessione

¹¹ Cfr. *Teeteto* 176A.

¹² Che naturalmente ebbe un'influenza più significativa e totalizzante su Filone rispetto a Giuseppe Flavio.

¹³ Cfr. CREPALDI MARIA GRAZIA, *Farsi dio, farsi uomo. La condizione umana tra ragione e fede*, in *Questioni di storia del cristianesimo antico*, di EMANUELA PRINZIVALLI, Roma, 2009, p. 113 ss.

giudaica (che sia apocrifa o veterotestamentaria) precedente a Giuseppe relativamente a tutte queste tematiche.

Cominciamo dunque con l'analisi delle primissime apparizioni del concetto di provvidenza ancora prima quasi che venga espressa compiutamente, cogliendo l'occasione per osservare alcune tipiche strategie retoriche con cui Giuseppe Flavio conduce la sua riscrittura biblica.

2. *La trasgressione nel giardino*

Il concetto di provvidenza all'interno del racconto di Giuseppe appare per la prima volta quando Dio sta per cacciare Adamo ed Eva dall'Eden a causa del loro peccato originale¹⁴. Nella Genesi¹⁵ l'episodio viene narrato in questi termini: Adamo, una volta sentiti i passi di Dio nel giardino, si nasconde per scampare al rimprovero del suo creatore; Dio però lo chiama e lo costringe a confessare, domandandogli chi è stato ad avvisarlo della sua nudità: Τίς ἀνήγγειλέν σοι ὅτι γυμνός εἶ. La requisitoria prosegue incalzante fino al castigo finale: l'episodio è strutturato su una serie di botta e risposta tra Dio, Adamo ed Eva, concludendosi con la predizione della sofferenza a cui l'uomo, la donna ed il serpente sono condannati in virtù del loro peccato.

Giuseppe tratta la prima parte dell'episodio senza modifiche sostanziali rispetto all'originale, ma con alcune accortezze su cui vale la pena soffermarsi:

τοῦ θεοῦ δ' εἰς τὸν κήπον ἐλθόντος ὁ μὲν Ἄδαμος πρότερον εἰς ὁμιλίαν αὐτῷ φοιτῶν συνειδὼς αὐτῷ τὴν ἀδικίαν ὑπεχώρει, τὸν δὲ θεὸν ἐξένιξε τὸ πραττόμενον καὶ τὴν αἰτίαν ἐπυνθάνετο, δι' ἣν πρότερον ἠδόμενος τῆ πρὸς αὐτὸν ὁμιλίᾳ νῦν φεύγει ταύτην καὶ περιίσταται.¹⁶

Ma mentre prima, all'ingresso di Dio nel giardino, Adamo veniva spontaneamente a parlare con Lui, ora conscio dell'ingiustizia se ne sottraeva; Dio si stupiva del suo comportamento e cercava la causa per cui, mentre prima gioiva della Sua familiarità, ora la sfuggiva e tremava.¹⁷

Innanzitutto, è significativo che in Giuseppe τοῦ θεοῦ δ' εἰς τὸν κήπον ἐλθόντος sostituisca il biblico κυρίου¹⁸ τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ¹⁹: ἐλθόντος in luogo di περιπατοῦντος rende più neutrale e meno fisicamente connotato il "camminare" di Dio, cosa che contribuisce a diminuire sensibilmente l'antropomorfizzazione divina, frequentissima nel Pentateuco e che sarebbe stata sicuramente poco apprezzata dai

¹⁴ Ant. 1, 41-51.

¹⁵ Gen. 3,8 ss.

¹⁶ Ant. 1, 45.

¹⁷ Salvo diversa segnalazione, per Giuseppe Flavio seguiremo la traduzione di LUIGI MORALDI: cfr. *Giuseppe Flavio: Antichità Giudaiche* a cura di LUIGI MORALDI, Torino, 2000 (ristampa; prima edizione Novara, 2013).

¹⁸ Per i termini usati da Giuseppe per denominare Dio rispetto ai Settanta, cfr. B. FISCHER: *The Term ΔΕΣΠΟΤΗΣ in Josephus*. In: *Jewish Quarterly Review* 49, 1958-59, pp. 132-138.

¹⁹ Gen. 3,8.

lettori²⁰ di Giuseppe. Giuseppe infatti in *Ant.* 1, 5 dichiara che la sua opera è rivolta τοῖς Ἑλλησιν, dove per Greci si deve intendere quella *intelligentia* greco-romana colta, fortemente ellenizzata ed indebitata con lo stoicismo ed il sincretismo religioso d'Oriente (nonché naturalmente con l'ebraismo), diffusa oramai in tutto il grande bacino orientale del Mediterraneo, dalla Palestina, all'Egitto fino a Roma. Di conseguenza Giuseppe è sempre molto attento ad attenuare e calibrare l'antropomorfismo del dio biblico, poiché esso sarebbe apparso come una concezione rozza e provinciale della divinità: basterà in questo senso l'esempio di *Ant.* 1, 35.

La Genesi²¹ infatti descrive la creazione in questi termini:

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν²².

E Dio modellò l'uomo, polvere presa dalla terra, e soffiò nel suo viso un respiro di vita, e così l'uomo divenne anima vivente.

Nel corrispettivo passaggio del Testo Masoretico Dio soffia nelle narici dell'uomo per vivificarlo, mentre nei LXX le narici diventano εἰς τὸ πρόσωπον. Giuseppe invece, da un lato si allontana dal T.M. decidendo di non fare alcun riferimento a questo fatto poiché percepiva come troppo antropomorfo il fatto che Dio soffiasse nelle narici dell'uomo per instillargli la vita, dall'altro, pur ricalcando *verbatim* la prima parte dei Settanta, se ne distanzia poi significativamente formulando: ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβὼν, καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχὴν: Dio plasma l'uomo prendendo della polvere dalla terra e instilla (ἐνῆκεν) in lui spirito ed anima. Nominando πνεῦμα e ψυχὴ egli si inserisce all'interno di una tradizione antropologica autorevole, risalente al modello platonico²³ e particolarmente familiare al pubblico colto ellenizzato cui Giuseppe intendeva rivolgersi. Πνεῦμα potrebbe essere per altro un chiaro riferimento alla tradizione stoica per la quale il termine indica il sostrato materiale cui è legata l'anima: un riferimento molto significativo che avremo modo di approfondire adeguatamente²⁴.

Tornando all'analisi di *Ant.* 1, 45, emerge un altro importante dato: Giuseppe fa riferimento all'abitudine di Adamo di trascorrere il proprio tempo con Dio, deliziandosi della sua compagnia (πρότερον εἰς ὁμιλίαν αὐτῷ φοιτῶν [...] δι' ἣν πρότερον ἠδόμενος τῆ

²⁰ Per il pubblico delle antichità cfr. STEVE MASON, *Flavius Josephus Translation and Commentary*, III, *Judean Antiquities* 1-4, Leiden, 2000, pp. XIX-XX; e SILVIA CASTELLI, *Il Terzo Libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari, traduzione e commento*, Como 2002, pp. 25-27.

²¹ *Gen.* 2, 7.

²² L'edizione di riferimento per il testo dei LXX, con relativa traduzione italiana, sarà: *La Bibbia dei Settanta*, Opera in quattro volumi diretta da PAOLO SACCHI in collaborazione con LUCA MAZZINGHI, Vol. 1. *Pentateuco*, traduzione di P. LUCCA - E. SGIAROVELLO - G. IBBA - C. TERMINI, Morcelliana, Brescia 2012, p. 119.

²³ Giuseppe potrebbe essere anche stato influenzato dalla tradizione esegetica rabbinica: il *Midrash Lev. Rabbah* 32.2 e il *Midrash Eccl. Rabbah* 10.20 individuano un'antropologia umana tripartita in corpo, spirito e anima; cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), seguiremo il testo greco di Giuseppe Flavio da questa edizione.

²⁴ Vedi il secondo capitolo.

πρὸς αὐτὸν ὁμιλία). Qui l'autore evoca l'immagine dell'essere umano primigenio che amava dilettarsi conversando con gli dèi durante l'età dell'oro, un τόπος letterario a partire almeno da Esiodo:

ἀφνειοὶ μῆλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.²⁵

ricchi di greggi e amici degli dèi beati²⁶.

Presentando Adamo in questo modo Giuseppe rende il primo uomo ed il suo rapporto con Dio più familiare ai lettori greci, soprattutto se si considera che poco dopo²⁷, in un passaggio che non ha paralleli nella Bibbia, sembra fare diretto riferimento proprio all'età dell'oro.

Proseguendo nel testo, notiamo che quasi tutto il resto della narrazione viene riscritto da Giuseppe riportato in discorso indiretto, omettendo così i dialoghi biblici con Dio in cui Adamo ed Eva tentano di disculparsi attribuendo la colpa prima alla donna e poi al serpente. Viene persino detto che Adamo non risponde a Dio a causa della vergogna che prova, e che il signore comprende autonomamente il suo peccato (τοῦ δὲ μηδὲν φθειγγομένου διὰ τὸ συγγινώσκειν ἑαυτῷ παραβάντι τὴν τοῦ θεοῦ πρόσταξιν). Tutto questo contribuisce a creare un importante effetto di drammatizzazione della narrazione, rendendola più scorrevole ed invitante rispetto alla costruzione del testo biblico. Perciò l'unico discorso diretto che Giuseppe inserisce nell'episodio acquisterà ancora maggiore significato e dovrà essere considerato con attenzione; è proprio qui infatti che scorgiamo non solo il tema dell'età dell'oro, ma soprattutto quello della provvidenza per la prima volta:

“ἀλλ' ἔμοι μὲν, εἶπεν ὁ θεός, ἔγνωστο περὶ ὑμῶν, ὅπως βίον εὐδαίμονα καὶ κακοῦ παντὸς ἀπαθῆ βιώσετε μηδεμιᾶ ζαινόμενοι τὴν ψυχὴν φροντίδι, πάντων δ' ὑμῖν αὐτομάτων ὅσα πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ἡδονὴν συντελεῖ κατὰ τὴν ἐμὴν ἀνιόντων πρόνοιαν χωρὶς ὑμετέρου πόνου καὶ ταλαιπωρίας, ὧν παρόντων γῆρας τε θάττον οὐκ ἂν ἐπέλθοι καὶ τὸ ζῆν ὑμῖν μακρὸν γένοιτο²⁸.”

Dio disse: “Avevo deciso per voi che avreste vissuto una vita felice e sgombra da tutti i male, con l'animo libero da ogni preoccupazione, avrei portato a compimento ogni cosa che vi portasse felicità e piacere in modo tale che derivasse automaticamente in accordo con la mia provvidenza senza alcuna vostra fatica e difficoltà. Benedetta con questi doni, la vecchiaia avrebbe ritardato e la vostra vita sarebbe durata più a lungo²⁹.”

Basterà un rapido confronto con *Op.* 90-94:

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων

²⁵ *Op.* v. 120.

²⁶ La traduzione è del sottoscritto.

²⁷ Vedi subito sotto.

²⁸ *Ant.* 1, 46.

²⁹ La traduzione di Moraldi relativa a questo passo non rende merito alla mia traduzione; dunque, in questo caso ho proposto una traduzione personale.

νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἶ τ' ἀνδράσι Κῆρας ἔδωκαν.
αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.

Prima così vivevano le stirpi degli uomini sulla terra,
liberi e lontani da mali, duri travagli,
gravi malattie, che il Fato lascia sopra gli uomini:
poiché presto e tra miserie i mortali invecchiano.

Sembra evidente che qui Giuseppe dipinga la condizione del genere umano prima del peccato originale, prima cioè della perdita di quella originaria beatitudine a cui Dio lo aveva naturalmente predisposto, imbastendo l'immagine di una sorta di età dell'oro particolarmente fedele a quella sviluppata a partire dalla tradizione esiodea³⁰. Accanto a questa rielaborazione colta però l'autore non dimentica di ricordare il contesto specificamente giudaico: fa riferimento alla provvidenza divina (κατὰ τὴν ἐμὴν [...] πρόνοιαν), che dispose l'uomo ad una vita senza affanno (καὶ κακοῦ παντὸς ἀπαθῆ βιώσετε).

Per la prima volta qui vediamo apparire il tema della πρόνοια che proseguendo nell'opera diverrà un concetto chiave delle *Antichità Giudaiche*. Ma cosa intende esattamente Giuseppe per πρόνοια? È un concetto che ricava dalla tradizione giudaica o che deriva direttamente dalla filosofia greca ed in particolar modo dallo stoicismo³¹? Per comprenderne a pieno il significato risulterà prima più opportuno richiamare l'attenzione su alcuni altri passi, badando bene a non far dire a Giuseppe più di quanto abbia effettivamente detto: egli fu uno storico e non un teologo³² e dunque non ci ha fornito una trattazione diffusa su alcuni snodi fondamentali del suo pensiero religioso. Ciò non significa che Giuseppe non fosse ferrato in materia, anzi: come sappiamo egli fu di casta sacerdotale e dunque grande conoscitore dei vari aspetti culturali, religiosi e filosofici della propria cultura giudaica. Se anche egli non compose una trattazione diffusa sulle diverse questioni teologiche come fece invece il contemporaneo Filone, ciò non toglie che la sua opera storica di riscrittura biblica deve essere stata composta secondo una determinata ideologia e con ben precise posizioni teologiche. Esse potranno risultare scomposte, asistematiche, per lo più sottotraccia: nondimeno pensiamo risulterà proficuo tentare di farle emergere.

Per il momento basterà aver evidenziato alcuni dei meccanismi con cui Giuseppe riesce a presentare la storia del popolo ebraico agli occhi del suo pubblico: sappiamo della proverbiale chiusura dei Greci verso altre culture³³ ed è quindi naturale che Giuseppe

³⁰ Il τόπος dell'età dell'oro torna costantemente in tutta la letteratura antica, per esempio cfr. Virgilio, *Ecl.* 4.18-20 e *Geor.* 1.125.

³¹ Non sarà sfuggito infatti che, oltre a πρόνοιαν, anche l'uso di un termine come ἀπαθῆ può costituire un esplicito richiamo allo stoicismo (cfr. per esempio Seneca *Ep.* 90.37, 40).

³² Non a caso alla fine delle *Antichità* (20. 268) dichiara di voler trattare temi come l'essenza di Dio in un lavoro a parte, facendo probabilmente riferimento ad un'opera più orientata al versante teologico.

³³ Cfr. ARNALDO MOMIGLIANO *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*. Prefazione di FRANCESCA GAZZANO, Torino, 1980, p. 19.

abbia attivato certi espedienti come quelli sopra descritti (e non solo) per nobilitare e rendere dignitosamente presentabile le vicende bibliche.

3. *Abramo dimostra l'esistenza di Dio*

Giuseppe, nell'introduzione alla figura di Abramo, produce alcuni paragrafi completamente indipendenti dall'originale biblico nei quali viene dimostrata l'esistenza di un solo ed unico dio³⁴. La questione, essendo presumibilmente stata di una certa importanza per Giuseppe, viene elaborata con estrema raffinatezza, sintetizzando originalmente diverse fonti e tradizioni.

È stato notato che Giuseppe tende a presentare i personaggi biblici di maggiore rilevanza secondo un'impostazione "eroica" e fortemente ellenizzata³⁵: questo vale certamente anche per Abramo ma l'attenzione dedicatagli è concentrata particolarmente sulla sua saggezza filosofico-scientifica, nello specifico verso conoscenze astronomico-matematiche. Abramo viene presentato³⁶ come intellettualmente capace di comprendere ogni argomento (δεινὸς ὧν συνεῖναί τε περὶ πάντων), in grado di persuadere i suoi ascoltatori (καὶ πιθανὸς τοῖς ἀκροωμένοις) e perfino abile nelle deduzioni congetturali (περὶ τε ὧν εἰκάσειεν οὐ διαμαρτάνων). Si dimostra³⁷ poi aperto al confronto coi più grandi sapienti egiziani³⁸, desideroso di ascoltare le loro dottrine sugli dèi e pronto a sposarle nel caso avesse trovato delle verità in esse. Nel fare questo Giuseppe riesce a rielaborare la tradizionale immagine di Abramo consegnatagli dalla sapienza giudaica³⁹, adattandola alle topiche caratteristiche del sapiente greco⁴⁰ che si compiace della discussione filosofica con i propri allievi, riuscendo così a rendere presentabile la figura di tale eroe al pubblico greco senza però discostarsi eccessivamente dalla propria tradizione. L'autore inoltre non perde di vista neppure il suo intento apologetico, sottolineando che altri sapienti greci come Ecateo di Abdera⁴¹ già avevano menzionato la grande cultura di Abramo, mettendo a tacere le proverbiali accuse di provincialismo ed ignoranza che i pagani muovevano contro gli Ebrei.

È questo il quadro in cui si inserisce la sequenza in cui Abramo dimostra l'esistenza di dio, che Giuseppe elabora indipendentemente dall'originale biblico:

³⁴ *Ant.* 1, 154-157.

³⁵ LOUIS H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, pp. 74-131.

³⁶ *Ant.* 1, 154.

³⁷ *Ant.* 1, 161 ss.

³⁸ L'Egitto è per altro il luogo di cultura matematico-astronomica per antonomasia, ed il viaggio del sapiente in Egitto è altrettanto topico: cfr. JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, 1930 (quarta edizione, prima edizione 1892), pp. 15 ss.

³⁹ La sapienza di Abramo, soprattutto nel campo dell'astrologia, è ampiamente attestata dalle fonti giudaiche: cfr. BEN ZION WACHOLDER, *Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abraham*, HUCA 34, 83-113, p. 130.

⁴⁰ FELDMAN, *Josephus's Interpretation*, pp. 223-290.

⁴¹ *Ant.* 1, 159.

διὰ τοῦτο καὶ φρονεῖν μείζον ἐπ' ἀρετῆ τῶν ἄλλων ἠργμένος καὶ τὴν περὶ τοῦ θεοῦ δόξαν, ἣν ἅπασιν συνέβαινε εἶναι, καινίσαι καὶ μεταβαλεῖν ἔγνω. πρῶτος οὖν τολμᾷ θεὸν ἀποφίνασθαι δημιουργὸν τῶν ὄλων ἓνα, τῶν δὲ λοιπῶν εἰ καὶ τι πρὸς εὐδαιμονίαν συντελεῖ κατὰ προσταγὴν τὴν τούτου παρέχειν ἕκαστον καὶ οὐ κατ' οἰκειάν ἰσχύν.

εἰκάζεται δὲ ταῦτα τοῖς γῆς καὶ θαλάσσης παθήμασι τοῖς τε περὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πᾶσι τοῖς κατ' οὐρανὸν συμβαίνουσι: δυνάμεως γὰρ αὐτοῖς παρούσης καὶ προνοῆσαι τῆς κατ' αὐτοὺς εὐταξίας, ταύτης δ' ὑστεροῦντας φανεροὺς γίνεσθαι μηδ' ὅσα πρὸς τὸ χρησιμώτερον ἡμῖν συνεργοῦσι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐξουσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ κελεύοντος ἰσχύν ὑπουργεῖν, ᾧ καλῶς ἔχει μόνῳ τὴν τιμὴν καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀπονέμειν⁴².

Più degli altri uomini incominciò a sentire il valore della virtù e si decise a riformare e cambiare le idee correnti sulla Divinità. Fu il primo ad avere il coraggio di affermare che Dio, creatore dell'universo, è uno solo, e che se vi è qualcosa che contribuisce a una vita felice, tutto avviene per Suo ordine, non per la nostra abilità.

Queste cose egli le argomentava dai cambiamenti ai quali sono soggetti la terra e il mare, dai fenomeni che osservava sul sole e sulla luna, e da tutti gli altri fenomeni celesti; argomentava che se tutto fosse disposto da una forza presente in essi, forza che provvede alla loro regolarità, (essa dovrebbe apparire), ma siccome dimostrano di essere privi di tale forza, e quando operano per il nostro bene, non lo fanno per virtù propria, ma per la forza di chi a loro presiede, è dunque a Lui che si deve rendere omaggio e riconoscenza.

Prima di soffermarci sulle parole di Giuseppe sarà innanzitutto necessario chiedersi perché egli abbia deciso di aggiungere alla sua parafrasi biblica un passo relativo alla dimostrazione dell'esistenza di dio. Possiamo immaginare almeno due ragioni che lo spinsero verso questa direzione.

La prima è di natura ideologica: Giuseppe, similmente a Filone⁴³, aveva chiuso la sua prefazione alle *Antichità*⁴⁴ esplicitando l'esigenza di anteporre ad un'opera storica una ampia sezione dedicata alla filosofia della natura (ἐπὶ τοσοῦτον φυσιολογίας). La storia dell'uomo, e specificamente la storia del popolo ebraico, necessita una fondamentale premessa: vi è una speciale πρόνοια con cui dio accompagna il cammino dei Giudei nella storia e in virtù di tale provvidenza tutta la vicenda di questo popolo acquista senso, anche nei momenti di più brutale sofferenza. Non si potrà parlare di storia allora senza prima aver compiuto una esaustiva premessa relativa alla filosofia della natura: ecco che diventa necessario chiarire prima di tutto che cosa è dio, mentre la natura di questa provvidenza verrà esaltata nel corso di tutta l'opera a dimostrazione che c'è un τέλος anche dietro le più brutali vicende contemporanee⁴⁵.

⁴² *Ant.* 1, 155-156.

⁴³ La prefazione delle *Antichità Giudaiche* e del *De Opificio Dei* filoniano sono accostabili in parecchi punti, tra cui appunto la necessità che ha indotto Mosè a partire prima di tutto dalla "filosofia della natura".

⁴⁴ *Ant.* 1, 18.

⁴⁵ Per la condizione degli ebrei nell'Impero Romano durante il periodo contemporaneo alla stesura delle *Antichità*, cfr. JERRY L. DANIEL, *Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period*. In "Journal of Biblical Literature", Vol. 98, No. 1 (Mar., 1979), pp. 45-65.

La seconda ragione risiede sicuramente nelle fonti esegetiche⁴⁶ giudaiche cui Giuseppe Flavio attingeva (direttamente o memore dei suoi studi giovanili⁴⁷): per esempio la prima parte dell'*Apocalisse di Abramo*⁴⁸ descrive la conversione dal politeismo al monoteismo del patriarca raggiunta tramite autonoma riflessione sulla natura; o lo stesso Filone⁴⁹ colloca la conversione di Abramo ad un'unica divinità solo dopo una attenta analisi di sé stesso⁵⁰; più in generale la tradizione giudaica vedeva in Abramo l'uomo che per primo giunse autonomamente all'idea di monoteismo grazie alla capacità di osservare la natura con discernimento in virtù delle sue grandi conoscenze astronomiche.

Infine, possiamo supporre che Giuseppe avrà colto l'occasione per pronunciarsi relativamente ad una questione di forte interesse⁵¹ per la cultura tardo ellenistica: il dibattito sulla natura del reggitore del cosmo. Le parole di Giuseppe non sono infatti state scelte a caso: il passaggio καὶ φρονεῖν μεῖζον ἐπ' ἀρετῇ sembra riecheggiare le parole di Creonte nell'*Antigone* sofoclea⁵², così come l'utilizzo di un lessema come δημιουργόν doveva necessariamente richiamare il *Timeo* platonico alle orecchie del suo pubblico. Allo stesso modo le parole καὶ τι πρὸς εὐδαιμονίαν συντελεῖ sono evidentemente accostabili all'etica aristotelica (cfr. *Etica Nicomachea* I, 2)⁵³ dalla quale discende gran parte delle considerazioni ellenistiche sull'etica. Notevoli e non casuali sono infine i richiami allo stoicismo⁵⁴: εὐταξία (cfr. Sesto Empirico, *Phys.* 1.26), ed infine προνοῆσαι (ecco la seconda volta che compare il concetto di provvidenza nelle *Antichità Giudaiche*, se pur questa volta espresso senza il sostantivo specifico, ma attraverso il verbo). Feldman ritiene che qui Giuseppe richiami (discostandosene con forte originalità) la dimostrazione dell'esistenza della divinità stoica⁵⁵ che si basava sulle regolarità del cosmo e degli elementi naturali quali sole e stelle per dedurre necessariamente un reggitore divino: Giuseppe al contrario ci dice che Abramo concepì il monoteismo in virtù delle irregolarità dei vari elementi dell'universo. Il nostro autore sembra riferirsi alla dimostrazione stoica prendendone però le distanze, dichiarandola quasi esplicitamente scorretta: non è un caso, infatti, che subito dopo⁵⁶ dirà che Abramo per queste sue dottrine fu allontanato dalla Caldea, i cui abitanti sono per Filone il prototipo degli stoici⁵⁷. Feldman però non

⁴⁶ Per le fonti bibliche ed extrabibliche di Giuseppe si veda H. ST. JOHN THACKERAY, *Josephus: the man and the Historian*, Jewish Institute of Religion Press, New York 1929 pp. 75-100.

⁴⁷ È Giuseppe stesso (*Vita* 8) ad informarci degli eccellenti risultati raggiunti durante la sua educazione a Gerusalemme.

⁴⁸ Un testo apocrifo pseudoepigrafo di genere apocalittico della seconda metà del primo secolo.

⁴⁹ *De Abrahamo* 15, 68-71.

⁵⁰ Cfr. RICCARDO CHIARADONNA (a cura di) *Storia della filosofia antica*, direzione scientifica di MARIO VEGETTI e FRANCO TRABATTONI, IV. *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Roma 2016, pp. 95-110.

⁵¹ Basti pensare a testi come al *De mundo* ((398 ab) pseudo aristotelico e al *De confusione linguarum* (168-170) filoniano.

⁵² V. 768: cfr. FELDMAN, *Josephus's Interpretation*, p. 228.

⁵³ MARIO VEGETTI, *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Edizioni Laterza, 2010, pp. 171-172.

⁵⁴ Riporto alcune delle considerazioni di FELDMAN, *Josephus's Interpretation*, p. 229 ss.

⁵⁵ Cfr. Cicerone, *Nat. Deor.* 2, 14-15. Cleante articola la dimostrazione dell'esistenza di Dio secondo quattro prove: la quarta riguarda proprio l'ordine e la regolarità degli astri del cosmo quali ci appaiono nella bellezza del cielo stellato; anche per la scuola stoica, per altro, l'osservazione astronomica era considerata fondamentale per la comprensione della natura dell'universo.

⁵⁶ *Ant.* 1, 157.

⁵⁷ Cfr. *De Migratione Abrahami* 32.179

chiarisce il motivo di tale presa di posizione, limitandosi a dire che Giuseppe è l'unico autore antico a partorire una dimostrazione di questo tipo⁵⁸.

Non mi sembra però che il distacco dallo stoicismo sia dichiarato in maniera così esplicita: da un lato l'allontanamento dalla Caldea è un fatto biblico cui Giuseppe si attiene⁵⁹ ed è una tendenza prettamente filoniana quella di associare i vari popoli biblici alle diverse filosofie ellenistiche, dall'altro questo distacco sembrerebbe poco coerente con la tendenza generale di Giuseppe a considerare positivamente lo stoicismo⁶⁰. Inoltre, le stesse parole di Giuseppe fanno un brevissimo cenno all'εὐταξία e non sembrano giustificare una presa di posizione così forte contro gli stoici; anzi il lessico usato è per lo più concorde con quello di tale dottrina. Del resto, come detto sopra, una riflessione razionalistica sulla natura degli elementi del cosmo come propedeutica alla comprensione della natura di Dio è una tendenza prettamente stoica: qui Giuseppe sembra essere perfettamente in linea con essa. La distanza tra Giuseppe e gli stoici sarà semmai dovuta all'intrinseca distanza che è presente, malgrado le sicure somiglianze, tra giudaismo e stoicismo: il primo infatti ha la necessità di dimostrare l'esistenza di un dio unico, sovrano e reggitore dell'universo che guida personalmente il corso della storia del proprio popolo; ad una teologia di questo tipo non può essere sufficiente l'intrinseca razionalità dei vari fenomeni naturali, condizionati da necessaria pluralità, per garantire un ordine cosmico superiore. Il labile confine che troviamo qui tra somiglianze e distanze tra giudaismo e stoicismo è dovuto al tentativo, sentito da Giuseppe come necessario, di connettere la provvidenza greca al monoteismo ebraico tentando sempre di rimanere il più possibile ancorato all'ortodossia giudaica.

Se poi si dovesse proprio provare ad analizzare la questione della regolarità o meno del cosmo, sarebbe forse più plausibile ritenere che Giuseppe stia fornendo una rielaborazione razionalistica di un patrimonio ampiamente attestato nella tradizione giudaica: Ginzberg⁶¹ riporta una serie di testi ebraici⁶² in cui Abramo viene ritratto mentre arriva a concepire l'esistenza di dio proprio dall'irregolarità dei fenomeni celesti. Il patriarca infatti, ancora bambino, osserva il continuo manifestarsi e venire meno del sole e della luna, fino a comprendere che dietro questa alternanza senza affidabilità e spiegazione alcuna deve esserci un reggitore superiore. Giuseppe sembra seguire tale tradizione e vede proprio nell'imperscrutabilità delle leggi cosmiche la necessità che dietro a questo abisso vi sia un demiurgo che riporti l'apparente caos ad un senso compiuto. Questo tipo di interpretazione ci permetterebbe per altro di spostarci dal piano fisico a quello etico conservando una certa coerenza di pensiero: proprio in questo senso si potrebbe intendere il tema della πρόνοια così come Giuseppe lo aveva elaborato in sede proemiale, poiché quest'ultima garantisce all'uomo che ci sia un τέλος concepito da dio,

⁵⁸ FELDMAN, *Josephus's Interpretation*, p. 229.

⁵⁹ Anche nella Bibbia Abramo se ne va dalla Caldea, ma la ragione di tale allontanamento che fornisce Giuseppe è effettivamente diversa dall'originale, cfr. *Gen.* 12, 1.

⁶⁰ Il fariseo Giuseppe (cfr. *Vita* 12) compara i Farisei e gli stoici, dicendo che la "setta" dei Farisei è παραπλήσιος (quasi uguale) a quella degli stoici.

⁶¹ GINZBERG LOUIS, *Le leggende degli ebrei*, traduzione a cura di LOEWENTHAL E., vol. 1. *Dalla creazione al diluvio*, Milano 1995.

⁶² Oltre l'*Apocalisse di Abramo* sopra citata, anche alcune fonti rabbiniche (per esempio *Genesi Rabbah* 39), si veda la nota 16 di p. 170 di GINZBERG, *Le leggende degli ebrei*.

anche dietro alle più inspiegabili sofferenze del popolo giudaico. Solo seguendo dio come modello di virtù, malgrado le più inspiegabili sofferenze del popolo giudaico il cui senso a prima vista ci sfugge, si potrà ottenere la giusta ricompensa⁶³: ἡ εὐδαιμονία dell'uomo, individuale e collettiva. Del resto, τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται⁶⁴.

Non dimentichiamo infatti la costante attenzione per la contemporaneità di Giuseppe e quanto la guerra giudaica abbia lasciato un segno sulla sua vicenda biografica: la rivoluzione portata avanti dai suoi compatrioti aveva portato il popolo giudaico alla rovina e dunque egli ritenne necessario richiamare gli Ebrei a sottostare alla provvidenza divina scrivendo un'opera "particularly designed at once to answer critics of the Jews and to instill in Jews a sense of pride in their history and to teach them how to avoid the mistakes of the past and to learn from them"⁶⁵.

Questi due primi brevi passaggi ci sono sembrati sufficientemente esaustivi per introdurre per lo meno a livello generale sia l'impostazione generale con cui Giuseppe tende a rielaborare il dettato biblico sia (e soprattutto) il tema della πρόνοια, centrale nelle *Antichità Giudaiche*; si noti che i due passaggi esaminati, la cacciata dal giardino dell'Eden e la dimostrazione dell'esistenza di dio sono le prime vere e proprie porzioni di testo con un minimo di consistenza (in particolar modo quella riguardante Abramo) che Giuseppe aggiunge all'originale biblico: ci sembra significativo che ciò avvenga proprio quando lo storico inserisca il concetto di provvidenza.

Prima di proseguire con un'analisi puntuale dei passi più significativi, occorrerà ora soffermarsi sulla concezione di provvidenza divina nella letteratura precedente Giuseppe Flavio, sia ellenistica sia giudaica; ponendo particolare attenzione a questioni nodali direttamente connesse con la nostra indagine quali il libero arbitrio e la predestinazione umana.

⁶³ Cfr. *Ant.* 1, 14.

⁶⁴ *Ep. ad Rom.*, 1, 20

⁶⁵ L. H. FELDMAN, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden-Boston-Koln 1998, p. 570.

CAPITOLO 2: PROVVIDENZA, DESTINO E LIBERO ARBITRIO TRA ELLENISMO E GIUDAISMO

1. Cenni sulla storia linguistica e culturale del termine πρόνοια

Originariamente il termine πρόνοια andava ad indicare *previsione, prescienza*, coerentemente col significato letterale del corrispettivo verbo προνοέω¹; quest'ultimo poi a partire dall'idea di *pensare prima* ha assunto il significato traslato di *prevedere, prevenire*, ma infine anche *provvedere, prendersi cura*, semantica che ha finito per divenire la più frequente e diffusa. Πρόνοια ha seguito la stessa evoluzione del verbo tanto che più frequentemente significa *provvidenza, preoccupazione* (per es. Aristot., *Pol.* 4, 16 (1300b 25): περί τε τῶν ἐκ προνοίας καὶ περί τῶν ἀκουσίῳν, «sulle cose previste e quelle imprevedute»), fino a diventare tipica la dizione πρόνοιαν ποιεῖσθαι τινος «prendersi cura di qualcuno». Il passo per arrivare al concetto di provvidenza divina è breve: si passa dall'idea di prescienza divina, in cui sono mantenuti sia la temporalità del prefisso sia il contenuto noetico della radice, ad una sorta di sollecitudine e cura atemporale in virtù della prescienza degli avvenimenti a vantaggio di quanti a dio si sottomettono². Il primo a fare riferimento a questo tipo di concetto è Erodoto³:

τοῦ θεοῦ ἡ πρόνοια, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφία, ὅσα μὲν ψυχὴν τε δεῖλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθίμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγονα.

La provvidenza divina, essendo, com'è naturale, saggia, ha reso prolifici tutti gli animali che sono timidi d'animo e facili prede in modo tale che non si estinguessero venendo divorati, mentre invece ha reso poco prolifici quelli feroci e aggressivi⁴.

Parallelamente a questa evoluzione semantica ha avuto luogo un'elaborazione filosofica del concetto di provvidenza divina all'interno del pensiero greco: l'idea che il mondo sia governato da un principio razionale superiore ha permesso di concepire una provvidenza che agisce per il bene dell'essere umano, di fronte alla quale gli uomini (e soprattutto gli uomini pii) devono mostrarsi obbedienti e fiduciosi in modo tale da poter essere felicemente ricompensati (es. Platone *Repubblica* 10, 612e: τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίνεται, πάντα γίνεσθαι ὡς οἶόν τε ἄριστα, «non dovremo riconoscere che chi è caro agli dèi, qualunque cosa abbia da loro, l'ha nella forma più perfetta possibile?»).

Tale elaborazione filosofica avrà lunga fortuna sia all'interno del pensiero greco *tout court* (durante, cioè, il periodo classico prima ed ellenistico poi) ma anche nelle diverse

¹ Riporto alcune considerazioni relativamente alla voce πρόνοια di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Vol. VII, Brescia 1971, coll. 1197-1220. La voce è stata curata da JOHANNES BEHM ed ERNST WURTHWEIN.

² *Idem*, coll. 1203.

³ Cfr. Herod. III, 108, 2.

⁴ Traduzione mia.

culture influenzate significativamente dalla cultura greca: sia, cioè, la Roma tardo repubblicana e successivamente quella imperiale e sia la cultura giudaico-ellenistica. Occorre dunque, pur nei limiti impostici dalla necessaria brevità concessa ad una digressione funzionale al trattato centrale, dare un'idea di questa complessa evoluzione storica del pensiero greco sulla provvidenza; soprattutto relativamente a quanto può avere avuto un'influenza sulla cultura di Giuseppe Flavio.

La provvidenza divina acquisirà massima rilevanza nella filosofia stoica, la quale concepisce l'idea di un principio divino immanente ad ogni angolo dell'universo che dispone provvidenzialmente materia ed avvenimenti secondo uno scopo razionale e, se anche non in modo lampante a prima vista, finalizzato ad un bene superiore per l'universo:

ὧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλῳ μικροῖς τε φάεσσιν.

Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
πλήν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις⁵.

Con questo (il fulmine) tu reggi la ragione comune, che attraverso tutte le cose
Circola, mescolandosi con la luce delle stelle grandi e piccole,
Senza di te, o Dio, non si fa niente sulla terra,
Né nel divino etere del cielo, né nel mare,
A parte quanto congegnano i malvagi nelle loro follie.

Dio e la sua razionalità pervade tutto quanto il creato, ogni sua parte risulta così legata indissolubilmente l'una con l'altra: ogni fenomeno naturale è guidato dal Νοῦς divino ed è assolutamente necessario per il raggiungimento di un fine superiore, anche laddove appaia assurdo o incomprensibile. La concatenazione reciproca di esseri viventi e fenomeni naturali crea un ordine superiore che visto nella sua totalità appare perfetto e che giustifica ogni apparente male come necessario ad un bene più grande.

Va segnalato che nella loro concezione di provvidenza gli stoici sviluppano un dato originariamente estraneo al pensiero greco: in ambito stoico è diffusa l'idea che gli esseri inferiori siano stati creati in funzione di quelli superiori⁶ e dunque questa provvidenza divina tende specificamente alla cura dell'essere umano, specie superiore a tutte quante. Questo sentimento comincia a venire elaborato a partire dal V-IV secolo, in autori come Senofonte ed Aristotele⁷, per poi venire completamente sviluppato dagli stoici.

In ambito stoico, strettamente connesso al concetto di πρόνοια è quello di εἰμαρμένη⁸. Se tutto l'universo è regolato dalla provvidenza divina che conosce preventivamente ogni

⁵ Cleante, *Inno a Zeus*, vv. 13-17.

⁶ M. POHLENZ, *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze 1967 (*Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959), p. 197.

⁷ Cfr. per esempio Senofonte *Mem.* IV, 3 e Aristotele *Pol.* I, 8 (1256b 21).

⁸ Riguardo il rapporto tra libero arbitrio e predeterminismo nello stoicismo cfr. A. A. LONG, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in "Problems in Stoicism", London 1971, pp. 173-199.

avvenimento e se ogni parte del cosmo è strettamente legata l'una con l'altra al punto che ad ogni minima variazione in un punto deve necessariamente conseguire un effetto anche all'interno del sistema complessivo, risulterà chiaro che il mondo è governato da una rigida necessità. Si crea dunque una eterna catena di cause tutte dipendenti tra loro che agiscono sull'unità del mondo; non c'è alcun modo di opporsi a questa forza di determinazione, agente causale di ogni cosa: tutto il divenire dell'universo, dai fenomeni più insignificanti a quelli più grandi, dipende da essa con la medesima necessità. Quest'ultima viene definita dagli stoici εἰμαρμένη: un termine che recupera l'antichissimo valore di μοῖρα (la parte, il destino assegnato a ciascuno di noi dagli dèi) e lo inserisce nel concetto stoico della serie universale delle cause⁹. Anche in questo caso il pensiero stoico si discosta¹⁰ in parte da quello greco più originario: lo stretto determinismo che deriva da questo tipo di impostazione rischiava di minare il libero arbitrio umano, mai negato dal pensiero greco¹¹.

Questa sorta di destino ineluttabile ha dato origine a diverse critiche contro lo stoicismo da parte di scuole rivali, che portarono gli stoici a formulare alcune argomentazioni nel tentativo di salvare la responsabilità morale degli uomini: il più noto fu quello di Crisippo che tentò di rendere compatibili il determinismo cosmico con la responsabilità morale dell'uomo. Egli, infatti, formula quella che si potrebbe definire la teoria dell'assenso, basata sulla distinzione tra cause promotrici e cause autodeterminanti: secondo tale teoria i giudizi degli uomini derivano dalla percezione degli oggetti esterni (causa promotrice); nondimeno agli uomini rimarrebbe la facoltà di dare o meno il loro assenso alle rappresentazioni che si formano sotto lo stimolo dell'oggetto esterno (causa autodeterminante). Da qui la spiegazione del male come un'errata valutazione dei fatti, la quale porta l'uomo a ritenere come vero ciò che vero non è. Crisippo dunque, tentando di svincolarsi dal rigido determinismo che gravava sulla dottrina stoica a causa della teoria di εἰμαρμένη, elaborò il concetto di rappresentazione («φαντασία»): secondo il filosofo la necessità universale interagisce con l'attività psichica umana attraverso uno stimolo esterno, che viene interpretato dall'anima appunto per mezzo della rappresentazione; quest'ultima, molto spesso fallace ed ingannevole, è capace di sollecitare la volontà istintuale umana e portarla così all'azione. L'uomo però, nel suo più intimo grado, ha la facoltà di scegliere se cedere o meno a questa rappresentazione ed è quindi effettivamente responsabile delle sue decisioni. Indubbiamente però la singola scelta dell'uomo rimane in ogni caso un elemento della serie causale¹², dunque il tentativo di Crisippo riuscì solo a metà. Gli sforzi del filosofo, infatti, non raggiunsero i risultati sperati, se è vero che si arrivò, commentando la sua riflessione sul libero arbitrio, a definire la condizione dell'uomo all'interno della scuola stoica di ἡμιδουλεία («mezza schiavitù»).

Di fronte ad una prospettiva così marcatamente deterministica, l'unica forma di puro libero arbitrio che si riuscì col tempo ad elaborare fu quella dell'adeguamento del singolo alla provvidenza divina: il saggio è libero solo in quanto capace di accettare senza alcuna

⁹ M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, p.255.

¹⁰ M. POHLENZ, *La Stoa*, pp. 204-205.

¹¹ Per esempio, Platone (cfr. Leggi 904cd), pur considerando εἰμαρμένη un fondamentale criterio di regolazione del cosmo come principio di retribuzione delle nostre azioni, esplicita chiaramente che quest'ultime sono frutto della nostra volontà.

¹² M. POHLENZ, *La Stoa*, p. 211.

ribellione morale anche i più duri colpi del destino. Seneca manifesta questo concetto con una sintesi efficace: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*¹³. Anche Cleante del resto, ancora secoli prima, esprime lo stesso concetto:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος: ἦν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἔψομαι¹⁴.

O tu, Zeus, o tu, Fato, conducimi
Ovunque sia stato deciso da voi per me.
Io vi seguirò senza esitare, e qualora io non lo voglia,
nondimeno vi seguirò da vile.

In entrambi i filosofi è esplicito il concetto per cui è impossibile sottrarsi al destino che il fato ha intrecciato per noi e per l'universo: la sola scelta che ci è concessa sta nell'accettare con saggezza questo destino o divenire degli esseri malvagi forzatamente trascinati da esso.

Più in generale potremmo concludere dicendo che l'unico vero spazio di libertà per l'uomo stoico è quello di scegliere liberamente di adeguarsi al disegno divino. Si dovrà comprendere di essere una piccola parte di un meccanismo più grande, inutile sarà quindi tentare di ribellarsi al destino: più saggio piuttosto sarà abbracciare consapevolmente il fato, scegliendo paradossalmente di esservi schiavo. Ancora una volta Seneca ce lo conferma: *deo parere libertas est*¹⁵. Similmente Marco Aurelio:

Ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖα, ἐρᾷ δὲ ὁ σεμνὸς αἰθῆρ, ἐρᾷ δὲ ὁ κόσμος ποιῆσαι ὃ ἂν μέλλῃ γίνεσθαι.
λέγω οὖν τῷ κόσμῳ ὅτι σοὶ συνερῶ. μήτι δὲ οὕτω κάκεινο λέγεται, ὅτι: φιλεῖ τοῦτο γίνεσθαι¹⁶;

La terra ama la pioggia, e ama anche l'etere venerabile, e il cosmo ama fare ciò che deve accadere. Dico dunque al cosmo: «Io amo con te». Del resto, non si dice anche che tal cosa «ama» accadere?¹⁷

Ci furono però tentavi di risolvere l'aporia deterministica ben più riusciti, come alcune riflessioni elaborate dal medio-stoicismo, che avrà massima influenza sullo stoicismo romano tardo repubblicano e del primissimo impero (e dunque quello con cui ebbe modo

¹³ Seneca, *Epistulae* 107, 10.

¹⁴ Cleante, *Inno a Zeus* (SVF 1.525=Epicetus, *Man.* 53). Per un confronto di questi testi con una parte della letteratura giudaica, cfr. CORRADO MARTONE, *Qumran and Stoicism: An Analysis of Some Common Traits*, in *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery 1947-1997*, Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997, pp. 617-622.

¹⁵ *De vita beata* 15, 7.

¹⁶ M. Ant. X, 21.

¹⁷ La traduzione è di G. CORTASSA, *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Torino 1984.

di confrontarsi Giuseppe stesso): i maggiori rappresentanti di questa corrente furono Panezio e Posidonio.

Panezio¹⁸, che significativamente scrisse un'opera andata perduta intitolata Περὶ Προνοίας, sembra ridurre significativamente rispetto allo stoicismo antico il valore attribuito all'astrologia ed alla divinazione, in quello che appare come un tentativo di minimizzare il ruolo che l'εἰμαρμένη gioca nei destini individuali degli uomini¹⁹; inoltre egli distingue due diverse nature all'interno dell'essere umano, quella universale (che corrisponderebbe al Λόγος divino governatore del cosmo) ed una intesa prettamente come un'inclinazione individuale²⁰. In entrambi i casi risulta evidente il tentativo del filosofo di attenuare il fin troppo rigido determinismo dell'antica filosofia stoica, cercando di approdare a porti più aperti alle diverse inclinazioni individuali dei singoli.

Posidonio²¹ tentò a sua volta di mitigare certe ricadute morali conseguenti ai principi fisici su cui la filosofia stoica antica si basava introducendo concetti destinati ad avere lunga fortuna nello stoicismo romano (ma più in generale in tutta la riflessione filosofica tardo antica, quando l'eclettismo filosofico e spirituale, con il fortissimo primato del neoplatonismo, comincia a dominare il pensiero imperiale), quali: la συμπάθεια, secondo cui il cosmo intero viene considerato come un organismo vivente in cui tutte le parti sono strettamente unite e interrelate tra loro; la convinzione che la virtù del saggio non è sufficiente per il perfezionamento morale dell'uomo, questione centrale per gli sviluppi successivi del concetto di provvidenza.

Spostandoci in ambito romano infatti, innanzitutto va ricordato il fondamentale ruolo di Cicerone come una delle più importanti fonti del pensiero stoico riguardante il tema della provvidenza: massima testimonianza di ciò è il già citato *de natura deorum*²², nel quale Cicerone mostra chiaramente l'influenza di Posidonio: nel secondo libro dell'opera infatti l'autore si dilunga nella dimostrazione dell'esistenza degli dei secondo la dottrina stoica e, giunto al termine delle diverse argomentazioni a sostegno della sua tesi, conclude che l'universo sia governato da una natura (la divina provvidenza appunto) dotata di sensibilità (*sentiens*) la quale orienta le parti del tutto secondo un disegno ed un fine ben preciso, intriso di segrete corrispondenze che rimandano l'una all'altra²³; lasciando evidentemente trasparire l'influenza lessicale e dottrinale della συμπάθεια di Posidonio.

¹⁸ Per Panezio cfr. F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994; J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969; E. VIMERCATI, Introduzione, in *Panezio, Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Milano 2002.

¹⁹ Cfr. fr. 71 (Van Straaten) = fr. A64 (Vimercati). Si riportano in corrispondenza le denominazioni dei frammenti presenti in *Panaetii Rhodii, Fragmenta collegit tertioque edidit*, MODESTUS VAN STRAATEN, Leiden 1962 e in *Panezio, Testimonianze e frammenti* cit.

²⁰ Cfr. fr. B 14 (Vimercati), assente nella raccolta VAN STRAATEN.

²¹ Cfr. DRAGONA-MONACHOU, POHLENZ, *Posidonius "Hierarchy" between God, Fate and Nature*, in "Philosophia", 4 (1974), pp. 286-301; E. VIMERCATI, Introduzione, in *Posidonio, Testimonianze e frammenti*, Milano 2004, pp. 1-23.

²² Abbiamo avuto modo di sottolineare nel precedente capitolo l'influenza che secondo Feldman questo testo ha avuto su Giuseppe Flavio nella dimostrazione dell'esistenza di dio che Abramo compie nelle *Antichità Giudaiche*: cfr. p. 15 e ss.

²³ Cfr. Cicerone, *De natura deorum* II 33, 87.

Seneca (autore anch'egli del notissimo *De providentia*²⁴) svilupperà ulteriormente la riflessione di Posidonio relativamente all'insufficienza della virtù del saggio, finendo per contemplare (soluzione inaudita per l'antica Stoa) il suicidio come l'estrema alternativa morale di fronte ad un mondo che non permette più il libero esercizio della virtù. Inoltre l'insufficienza della virtù umana costituirà il punto di partenza che permetterà a Seneca di sviluppare una concezione che ha del vagamente familiare con quanto detto relativamente all'ὁμοίωσις θεῶ che abbiamo evocato nel primo capitolo²⁵ a proposito del proemio delle *Antichità Giudaiche*: il saggio infatti per Seneca può trascendere la natura mortale grazie alla sua libertà dalle leggi dell'umanità e diventare così simile a dio, anzi è capace di superare il dio stesso in quanto il saggio è vincolato dai suoi limiti mortali alla sofferenza ma riesce ad esserne superiore, invece il dio è di natura svincolato da ogni sofferenza mortale.

Pare dunque evidente che la riflessione filosofica sul concetto di provvidenza venne sempre più problematizzata col passare dei secoli, soprattutto a livello morale, raggiungendo il picco proprio tra il I secolo a.C. ed il I d.C: l'epoca immediatamente precedente ai prodromi dell'era cristiana che svilupperà ulteriormente questo concetto proprio a partire dal combinarsi dei propri testi sacri con la riflessione greco-romana; e sarà in quest'ultimo secolo che significativamente Giuseppe Flavio giungerà a Roma. Si potrebbe dire che oramai il terreno fosse fertile per la tappa successiva del percorso evolutivo del concetto di provvidenza: l'uomo non può salvarsi solamente con le proprie forze; dunque, la virtù umana diverrà il mezzo con cui i mortali attirano su di sé la provvidenza divina, ora intesa sempre più come la cura benevola con cui dio orienta la vita degli uomini giusti, pii e virtuosi. Come vedremo, l'unico spazio di libertà umana contro l'ineluttabilità fatale di εἰμαρμένη sarà l'agire virtuoso, il più conformemente possibile alla volontà di dio, così da attirare su sé medesimi lo sguardo salvifico della πρόνοια divina.

Un altro polo significativo della riflessione greca sulla provvidenza fu quello della filosofia platonica. Platone a partire dal *Timeo* spiega come il cosmo sia frutto di un artefice divino buono e fin da subito sottolinea la trama provvidenziale che lo sorregge: il cosmo è infatti metaforicamente rappresentabile come una immagine sacra dell'eterna perfezione dell'essere tutta orientata al fine di porre in atto il disegno razionale con cui il demiurgo lo ha concepito. A titolo di esempio basti citare questo passaggio:

οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.²⁶

Così, dunque, secondo un ragionamento credibile, bisogna in verità affermare che questo cosmo sia stato generato come un essere vivente, animato e dotato di intelligenza attraverso la provvidenza di dio.

²⁴ Cfr. Lucio Anneo Seneca, *La provvidenza*, a cura di A. TRAINA, con un saggio di I. DIONIGI, Milano 2004; M. Cacciari, L. Canfora, P. Serra Zanetti, *L'avvocato di dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, a cura di A. Traina, Bologna 1999.

²⁵ Cfr. p 10.

²⁶ Cfr. Platone, *Timeo* 30b.

Rilevante risulta anche che Platone non sottometta la libertà umana a questo ordine provvidenziale: l'uomo è responsabile della propria condotta in base alla quale seguiranno di fatto premi o castighi *post mortem*²⁷.

Il rapporto tra fato, provvidenza e libero arbitrio interessò sempre più la riflessione filosofica successiva: basti pensare alla circolazione del trattato pseudo aristotelico *De Mundo* che sviluppa massimamente tali tematiche (declinandole anche all'interno della realtà politico sociale dell'epoca). Quest'opera, non pertinente all'ambiente platonico ma a quello aristotelico con alcune influenze stoiche, qui si cita per l'influenza che ha avuto sui successivi sviluppi del platonismo. Noi, infatti, non abbiamo testimonianze dirette di opere affini alla filosofia platonica (o più nello specifico al medio platonismo) del periodo che a noi interessa maggiormente (il I secolo d.C.), se non per l'opera di Plutarco, che comunque compì la sua opera a cavallo tra il I ed il II secolo. Nondimeno, a partire dalle opere medio platoniche del II secolo si possono cogliere quelle che sono le riflessioni finali frutto di una lunga evoluzione di pensiero che di necessità è passata per il I secolo; ed il *De Mundo* pseudo aristotelico esercitò sulla riflessione successiva grande influenza, di cui possiamo cogliere i risultati finali nei testi degli autori medio platonici: basti pensare all'opera di Apuleio (che del *De Mundo* fornì una traduzione) ed o al *Didaskalikos* di Alcino, autore notissimo per aver compiuto un'opera in grado di divincolarsi senza imbarazzo tra la filosofia platonica e quella aristotelica (e in parte anche quella stoica).

Alcino difende con forza il libero arbitrio umano: sebbene il fato sia onnipotente e già stabilito, non significa che tutto sia predestinato²⁸ e che non vi sia alcuno spazio per la libera scelta morale dell'essere umano. Inoltre Apuleio (nel *De Platone et eius dogmate*) subordina esplicitamente il destino alla provvidenza divina: seguendo la trattazione platonica del *Timeo*, nella quale si ipotizzava l'esistenza di divinità minori "aiutanti" del demiurgo²⁹, Apuleio imbastisce una tripartizione secondo cui al primo posto vi è il dio unico, al secondo divinità minori identificate con gli astri ed al terzo i demoni che amministrano l'ordine divino sulla terra; il ruolo del fato viene identificato con il secondo livello, quello degli astri, i quali influenzano necessariamente il corso del cosmo ma rimangono sottoposti al ruolo della provvidenza attribuito al primo livello, ed in ogni caso non vincolano il libero arbitrio umano, il quale per altro è libero di scegliere anche quanto cedere all'influenza dei demoni presenti nel terzo livello³⁰. Se anche queste opere sono cronologicamente superiori all'opera di Flavio Giuseppe, nondimeno rappresentano il punto di arrivo della riflessione greca sulla provvidenza e per questo possono restituirci temi e tendenze del pensiero dei secoli precedenti rimasti più oscuri e frammentari. Anche in questo caso, infatti, vediamo come la concezione della provvidenza divina conquistò un ruolo sempre più egemone, superiore al fato stesso e che

²⁷ Cfr. Platone, *Timeo* 29d-30c e 48e-52c.

²⁸ Famoso l'esempio del capitolo XXVI del *Didaskalikos*: è predestinato che il figlio di Laio ucciderà il suo stesso padre, ma non è stabilito che Laio debba per forza generare un figlio; può scegliere di non farlo.

²⁹ Nozione con cui Filone stesso spiegherà certi verbi plurali riferiti alla divinità, derivanti in realtà dal passaggio traduttivo rispetto all'originale ebraico, cfr. Phil. *De conf. ling.* 168-170.

³⁰ Cfr. ALDO MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico. Da Platone a S. Agostino*, volume II, Vago di Lavagno (VR) 1984.

riesca contemporaneamente a farsi garante del libero arbitrio umano, anzi che lo presupponga, dato che il comportamento umano influenza l'esercizio della provvidenza di Dio sia durante la vita mortale che in quella celeste. Infine, analizzando la concezione di Giuseppe Flavio, avremo modo di notare una certa affinità col pensiero di Apuleio, che relegando l'influenza del destino a livello astrologico, lo sottomette alla provvidenza.

Per riassumere in poche righe l'evoluzione del concetto di provvidenza in ambito greco qui brevemente tracciata è possibile fare affidamento sulle incisive parole di Aldo Magris³¹: “ragiona in anticipo chi considera un certo corso di eventi non ancora avvenuto in quanto ne prevede i nessi logici di causa-effetto accessibili all'intelligenza, [...] mira ad uno scopo futuro positivo”. La πρόνοια è dunque caratterizzata una “razionalità programmatrice” ed una “finalità positivamente qualificata”.

2. La Provvidenza nei LXX

Scorrendo anche solo rapidamente l'opera di Hatch e Redpath³² sotto la voce πρόνοια ci si accorgerà subito che tale lessema è abbastanza infrequente all'interno dei Settanta, così come il corrispettivo verbo προνοέω, che si attesta solamente in una manciata di casi in più. Per l'altro, non tutte le attestazioni presenti fanno sempre riferimento alla provvidenza divina, ma capita che il vocabolo venga utilizzato per la cura dei genitori o di qualche altra faccenda senza connessione alcuna alla divinità.

Inoltre, le ricorrenze di πρόνοια e di προνοέω sono per lo più in libri tardi: *I Esdra*, *Proverbi*, *Sapienza*, *Daniele* e secondo, terzo e quarto libro dei Maccabei³³.

È segnalato anche un caso in cui προνοέω si attesta in *Numeri* 23, 9, dato che sarebbe relevantissimo vista l'antichità del libro in questione; ma si tratta di una variante della tradizione manoscritta difficilmente accettabile: Wevers³⁴ infatti stampa προσνοήσω in luogo di προνοήσω. Quest'ultimo è attestato in un numero non indifferente di testimonianze³⁵, ma che sono piuttosto tarde, raggruppate dal filologo quasi tutte sotto il gruppo *d*, importante per la tradizione manoscritta bizantina ma che contiene testimoni per lo più risalenti ad oltre il X secolo. Προσνοήσω risulta attestato anche nel celebre codice onciale Vaticano Greco 1209, meglio conosciuto come *codex Vaticanus* e segnalato come B, del IV secolo e tra i più antichi e completi manoscritti della Bibbia greca. Il problema però che segnala Wevers in apparato è che in questo punto tale codice risulta essere stato sottoposto a diverse correzioni e rimaneggiamenti e dunque la lettura

³¹ A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico*, volume II, p. 612.

³² EDWIN HATCH, HENRY ADENEY REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, II, Oxford, 1998, p. 1207.

³³ Cfr. *Sap.* 14. 3 e 17. 2; *Da.* 6. 19; *II Ma.* 4. 6; *III Ma.* 4. 21 e 5. 30; *IV Ma.* 9. 24, 13. 19 e 17. 22: questi sono tutti i passi in cui è presente il termine πρόνοια nei Settanta. Per προνοεῖν cfr.: *I Es.* 2.24; *Iob.* 24. 15; *Pr.* 3. 4; *Sap.* 6. 7, 13.16; *Da.* 11. 37; *II Ma.* 14.9; *III Ma.* 3. 24; *IV Ma.* 7. 18.

³⁴ Cfr. *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. III.1, *Numeri*, edidit JOHN WILLIAM WEVERS, adiuvante U. QUAST, Göttingen 1982.

³⁵ Cfr. l'apparato critico di Wevers a pagina 281, in corrispondenza di *Numeri* 23, 9. Per la descrizione dei testimoni cfr. pp. 7-33.

risulta al limite del congetturale³⁶. Προσνοήσω invece è attestato dal codice altrettanto antico e fondamentale per il testo biblico: *il codex Alexandrinus*³⁷. È dunque verisimilmente da preferire la variante della tradizione manoscritta προσθήσει in luogo del pur attestato προνοήσει.

Sarebbe inoltre importante soffermarsi su un altro dato oltre quello relativo alla datazione: occorre distinguere tra i libri scritti direttamente in greco e quelli che hanno alle spalle un originale semitico. Questo ci permetterebbe di distinguere con chiarezza i casi in cui il termine πρόνοια deriva direttamente dalla tradizione greca, dal momento che nei libri che traducono un originale giudaico è necessario controllare a quale parola ebraica il termine in questione si riferisca.

La vicenda dei libri di *Esdra* è molto complessa e non è questa la sede idonea per una trattazione dettagliata: basterà osservare che *I Esdra* manca di un originale ebraico³⁸ ed è caratteristico della Bibbia greca; nondimeno l'unica attestazione di 2. 24 non fa alcun riferimento al concetto di provvidenza divina, ma utilizza il verbo προνοέω ancora con il senso di “guardarsi da”, “badare a”, “vigilare” affinché non accada in nessun modo che venga ricostruita la città di Gerusalemme.

Un altro testo che presenta una analoga complessità nell'analisi della storia della sua trasmissione è il libro di *Daniele* che, pur derivando questa volta da un originale semitico, presenta diverse aggiunte nei LXX (come *Susanna*, *Bel e il serpente*, il *Cantico dei tre giovani* e la *Preghiera di Azaria*) disposte in modi diversi rispetto al libro originale ebraico. La sua originaria natura giudaica condiziona la quasi totale assenza del concetto di provvidenza divina; in 11. 37 infatti il re “non si cura degli dèi padri” (καὶ ἐπὶ τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων αὐτοῦ οὐ μὴ προνοηθῆ): qui προνοέω non ha nessuna connotazione di cura divina provvidenziale per il popolo giudaico. Quando però Daniele viene gettato nella fossa dei leoni³⁹ i LXX formulano “τότε ὁ θεὸς τοῦ Δανιηλ πρόνοιαν ποιούμενος αὐτοῦ ἀπέκλεισε τὰ στόματα τῶν λεόντων”: Dio si prende cura di Daniele e con la sua provvidenza serra la bocca dei leoni. Questo passaggio si presta ad alcune considerazioni: nel testo ebraico non vi è alcun riferimento alla provvidenza divina, ma il re decide semplicemente di liberare Daniele il giorno dopo averlo rinchiuso nella fossa⁴⁰; ciò implica che il riferimento alla provvidenza divina è un probabile intervento dei Settanta. Ci troviamo qui di fronte ad una chiara aggiunta esegetico-interpretativa per altro che si muove pienamente all'interno dell'ortodossia giudaica, ma è significativo che tale operazione sia stata compiuta attraverso lessico e categorie ellenistiche. Ancora più interessante che l'autore del libro greco di Daniele utilizzi uno stilema classico come πρόνοιαν ποιούμενος (il cui significato originario non aveva una connotazione necessariamente filosofica riferita alla sfera del divino) per esprimere un concetto di

³⁶ Wevers in apparato conclude la segnalazione del manoscritto B con un ut *videtur*. Per le sigle riportate in apparato a descrizione del manoscritto cfr. pp. 38-45.

³⁷ Il manoscritto comunemente indicato con A: London, Brit. Mus, Royal 1 D. V. V. JH. del III secolo. Il *codex Sinaiticus*, altro manoscritto fondamentale per il testo biblico, non riporta questo passaggio del libro dei *Numeri*.

³⁸ Cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Opera in quattro volumi diretta da PAOLO SACCHI in collaborazione con CORRADO MARTONE, Vol. II. *Libri storici*, Tomo 2, a cura di PIER GIORGIO BORBONE, p. 951.

³⁹ Cfr. *Da. LXX.* 6. 19.

⁴⁰ Cfr. *Da. TM.* 6. 17 ss; si veda anche *La Bibbia dei Settanta*, Vol. IV. *Profeti*, a cura di LILIANA ROSSO UBIGLI, pp. 1051-1054; si veda anche p. 1116 nota 241.

chiara derivazione stoica: il tutto nel tentativo di reinterpretare categorie di pensiero ebraiche alla luce del pensiero ellenistico. Questo è un tipico (e mi sarà concesso di aggiungere anche felicissimo) esempio di letteratura giudaica ellenistica espressa in tutto il suo complesso spirito. Avremo modo di analizzare in seguito più nel dettaglio il passaggio relativo alla vicenda di Daniele presente nelle *Antichità Giudaiche*, ma per ora basti ricordare che forse non è un caso che proprio durante la conclusione della narrazione dedicata al profeta, Giuseppe aggiunga una riflessione tutta intesa a dimostrare l'assoluta potenza della provvidenza divina: forse questa coloritura "ellenistica" che i LXX diedero all'episodio di Daniele lo influenzarono.

La testimonianza presente nei *Proverbi* non è di grande aiuto poiché è evidente che in 3.4 il verbo $\pi\rho\nu\nu\omicron\epsilon\omega$ è utilizzato in senso di "considerare", "fare attenzione"; inoltre la traduzione è probabilmente frutto di una misinterpretazione dell'originale semitico che in realtà doveva verisimilmente suonare "e troverai grazia e prudenza buona di fronte al Signore" e non, come nei LXX, "e troverai grazia e prenditi cura di ciò che è buono di fronte al Signore"⁴¹.

Gli altri libri - *Sapienza*, secondo, terzo e quarto libro dei *Maccabei* – furono tutti concepiti originariamente in greco e non è un caso che in questi ultimi troviamo espresso il concetto di provvidenza divina in termini più autenticamente ellenisti. Capiamo dunque che le attestazioni utili sono poche e tarde. Del resto, che siano cronologicamente basse testimonianze come proprio dal I secolo a.C. l'influenza greca sulla cultura giudaica si sia fatta sempre più preponderante (si pensi ad Alessandria d'Egitto) fino a culminare proprio nel I secolo d.C.: il secolo di Filone e di Giuseppe Flavio.

3. Il libro della Sapienza

Scarpat ritiene che il libro della *Sapienza* debba collocarsi cronologicamente in un periodo piuttosto tardo⁴², addirittura intorno al 40 d.C.⁴³. Se anche questa data appare troppo bassa, nondimeno ritiene sicura la composizione del testo *post* 30 a.C, anno dell'inizio della dominazione romana in Egitto: la *Sapienza* utilizza significativamente il termine $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\iota\varsigma$, hapax dell'opera e assente nei LXX, come evidente allusione al potere romano giunto in Alessandria d'Egitto. A riprova di una datazione ancora più tarda Scarpat evoca due passaggi ravvicinati, 3,7 e 3,18.

A 3, 7 si dice infatti:

$\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\acute{\alpha}\mu\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$
 $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \sigma\pi\iota\nu\theta\eta\rho\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}\mu\eta\ \delta\iota\alpha\delta\rho\alpha\mu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\iota$

Perciò nel giorno della loro visita, essi risplenderanno e

⁴¹ Cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Vol. III. *Libri poetici*, a cura di CORRADO MARTONE, p. 478 con nota 43.

⁴² L'edizione di riferimento per il Libro della *Sapienza* è l'opera in tre volumi di Giuseppe Scarpat: *Libro della Sapienza Testo, traduzione, introduzione e commento* a cura di GIUSEPPE SCARPAT, Brescia 1989-1999.

⁴³ Cfr. Scarpat: *Libro della Sapienza*, vol. 1, pp. 13-31.

correranno come scintille in un campo di stoppie⁴⁴.

A 3, 18 invece:

ἐάν τε ὀξέως τελευτήσωσιν, οὐχ ἔξουσιν ἐλπίδα
οὐδὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιο.

E se morranno presto, non avranno speranza alcuna
né conforto il giorno del giudizio.

Il confronto dei due passi si basa sulla differenza lessicale dei due stilemi ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς e ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως: come avremo modo di approfondire seguitamente nella nostra trattazione⁴⁵, l' ἐπισκοπή è termine frequentissimo nei LXX per indicare la visita che dio compie verso gli uomini, intesa come un atto giudicante, tanto che finirà per assumere il significato traslato di giudizio⁴⁶; il vocabolo però, utilizzato dapprima in riferimento ai giusti, viene poi sostituito con διάγνωσις quando si passa a trattare degli empi. Quest'ultimo vocabolo, assente nei LXX e hapax nella *Sapienza* è frutto dell'influenza esercitata dello stilema *cognitio extraordinaria* prelevato dall'ambito lessicale giuridico romano: ma le testimonianze di διάγνωσις utilizzate in questo senso sono tarde e tutte collocate oltre la seconda metà del I Secolo d.C. Il libro della *Sapienza*, dunque, ne costituirebbe una delle prime testimonianze ed andrebbe collocato intorno al 40 d.C. in ambiente alessandrino.

Fatto il dovuto, benché minimo, inquadramento storico del libro della *Sapienza*, prendiamo ora in analisi il caso di 6,7:

οὐ γὰρ ὑποστελεῖται πρόσωπον ὁ πάντων δεσπότης
οὐδὲ ἐντραπήσεται μέγεθος,
ὅτι μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν
ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων.

poiché il Signore dell'universo non guarderà in faccia a nessuno,
né avrà riguardi per la grandezza,
egli infatti creò il piccolo e il grande
e a tutti provvede in ugual modo.

L'utilizzo dello stilema ὁ πάντων δεσπότης è sicuramente polemico⁴⁷ contro quanti tra gli uomini si considerano δυνατοί (nominati nello stico successivo), i potenti del mondo, e non può che evocare l'autorità dell'imperatore romano che pretendeva onori divini dai giudei⁴⁸ ma che ai loro occhi non poteva che risultare un impostore rispetto all'unico

⁴⁴ La traduzione dei passaggi scelti del Libro della *Sapienza* sarà quella di Scarpat.

⁴⁵ Cfr. più oltre, p.46.

⁴⁶ Non ci siamo dilungati nella trattazione del vocabolo ἐπισκοπή poiché esso sarà diffusamente trattato a partire da p. 46.

⁴⁷ Cfr. Scarpat: *Libro della Sapienza*, vol. 1, p. 382.

⁴⁸ Cfr. Filone, *legat.* 356.

signore divino che governa il mondo. In questo senso la *Sapienza* declina mirabilmente un concetto già stoico con termini squisitamente biblici: i re sono solo ὑπηρέται⁴⁹, ministri e servi del regno di dio, il loro potere rimane sempre e comunque un potere delegato che in quanto tale necessiterà sempre di rendiconto da parte della divinità. Allo stesso modo l'unico vero re per la filosofia stoica è il *sapiens* poiché *imperare sibi maximum imperium est* (Sen. *ep.* 113,30); ed il filosofo secondo Epitteto deve essere un “servitore di Giove, il padre comune” (τοῦ κοινοῦ πατρός ὑπηρέτης τοῦ Δίος⁵⁰). Re e sapienti divengono così servitori dell'unico regno divino, entrambi capaci di ottenere la “sovranità” tramite la pratica della virtù.

In questo passo possiamo inoltre notare come il concetto di πρόνοια cominci ad entrare nei testi giudaico-ellenistici con le caratteristiche stoiche: ormai ha perso la temporalità cui era legata la semantica del suo prefisso ma è già completamente passato al significato di “provvedere a” e specificamente relazionato all'azione del dio. Possiamo scorgere in queste parole, *mutatis mutandis*, un utilizzo simile del concetto di provvidenza divina a quello evidenziato sopra nell'*Inno a Zeus* di Cleante: la cura divina è indirizzata ad ogni uomo ed essa si occupa di chiunque senza distinzione alcuna, è onnipotente ed agisce volontariamente secondo un fine orientato al bene. Qui, infatti, il verbo προνοεῖν esprime il concetto tipicamente ellenistico ed in particolare stoico della provvidenza divina nei confronti del cosmo; è poi significativo che essa sia messa in relazione con ἐποίησεν⁵¹, che esprime una idea prettamente biblica della creazione⁵². Tale verbo, dunque, serve ad inserire la πρόνοια stoica in una concezione eminentemente biblica: il dio degli ebrei si cura di quanto ha “creato” con zelo paterno.

Una situazione analoga appare anche in *Sapienza* 14, 1 ss.:

Πλοῦν τις πάλιν στελλόμενος καὶ ἄγρια μέλλων διοδεύειν κύματα
 τοῦ φέροντος αὐτὸν πλοίου σαθρότερον ξύλον ἐπιβοᾶται.
 ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὄρεξις πορισμῶν ἐπενόησεν,
 τεχνίτις δὲ σοφία κατεσκεύασεν·
 ἢ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια,
 ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσῃ ὁδὸν
 καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ
 δεικνὺς ὅτι δύνασαι ἐκ παντὸς σῶζειν,
 ἵνα κἂν ἄνευ τέχνης τις ἐπιβῆ.

Inoltre, chi si accinge a una spedizione per mare e sta per solcare grida invocando un idolo di legno che è più fragile dell'imbarcazione che lo porta; questa fu ideata certo dalla sete di lucro, e costruita dalla sapienza con abilità artigiana; ma la tua provvidenza, padre, la guida; perché tu apristi anche nel mare una via

⁴⁹ Cfr. *Sap.* 6,4.

⁵⁰ Cfr. Epitteto, *Diss.* 3, 22, 81-82.

⁵¹ Cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Vol. III. p. 893 (si veda anche la nota 83).

⁵² Non a caso infatti Giuseppe, che tende ad ellenizzare per il suo pubblico la storia biblica, in *Ant.* 1, 27 utilizza la forma ἔκτισεν, dando un colorito prettamente platonico all'episodio della creazione dell'universo.

e nelle onde un sentiero sicuro
e mostri così che da ogni pericolo puoi salvare,
tanto che uno - anche senza esperienza - possa imbarcarsi.

Il riferimento⁵³ alla nave qui potrebbe indicare un evento specifico: non ci troviamo di fronte ad una massima di carattere generale, ma vi è un probabile rimando all'episodio dell'arca di Noè (egli, infatti, creò l'arca seguendo le istruzioni di Dio, senza conoscenze specifiche), nonché, nelle parole ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσῃ ὁδὸν, verisimilmente anche alla divisione del Mar Rosso di Mosè. Nondimeno, ci troviamo per la prima volta di fronte al termine πρόνοια nei LXX, evidentemente preso dalla terminologia stoica e platonica, subito dopo per altro il versetto 13 dove era apparso a sua volta per la prima volta il termine ἐμπειρία: più in generale il lessico è fortemente connotato da un colorito razionalistico, tipico della tradizione greca (ἐπενόησεν, διακυβερνᾷ πρόνοια, τεχνίτις δὲ σοφία). A proposito del verbo διακυβερνᾷν va segnalato come il suo utilizzo, fin da Platone⁵⁴, fu legato all'immagine di governare l'imbarcazione (πλοῖον appunto) servendosi dell'ausilio "timone della ragione"⁵⁵ che non deve essere abbandonato nell'attraversamento del mare della vita. Inoltre, il tema dei rischi legati alla navigazione seguito dalla *deprecatio* della follia umana che non è in grado di darsi dei limiti è τόπος letterario tradizionale⁵⁶, trattato sovente dalla diatriba cinico-stoica. È pertanto evidente che l'autore della Sapienza si muove all'interno di un patrimonio letterario e retorico comune, ma ancora una volta riesce a declinarlo secondo la prospettiva biblica; solitamente infatti i rischi della navigazione, che venissero deprecati realmente o come metafore della condotta di vita degli uomini, oscillavano sempre tra due poli dai quali dipendeva il successo o meno della traversata del mare: la ragione o meglio più generalmente la Τέχνη, l'abilità umana e la Τύχη, la sorte capricciosa ed imprevedibile⁵⁷. Ebbene qui invece l'autore del testo esalta in palese polemica la πρόνοια come conducente dell'imbarcazione: non più il destino ineluttabile, ma la guida della provvidenza divina che orienta il popolo eletto verso una meta ben precisa e programmata. Ancora una volta fu lo stoicismo l'influenza per questo passaggio, a cui cara era l'immagine della vicenda umana espressa metaforicamente dall'imbarcazione guidata dalla πρόνοια divina, sebbene questo valesse ancora solamente per i pochissimi eletti: i saggi filosofi⁵⁸. Dunque, la concezione di provvidenza divina qui tratteggiata appare ancora una volta sovrapponibile in più punti a quella elaborata dallo stoicismo⁵⁹.

⁵³ Cfr. le note di commento al passo in *La Bibbia dei Settanta*, Vol. III. *Libri poetici*, p. 925.

⁵⁴ Cfr. Tim. 42e; Leg. 709b.

⁵⁵ L'espressione deriva ancora da Platone, cfr. *Clitoph* 408 b: "πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλω"; ma che avrà lunga fortuna, cfr. Agostino, *De beata vita*, 4: "diu gubernacula mea [...] *Academici tenuerunt*"; cfr. anche Basilio di Cesarea, *Discorso ai Giovani*, 1, 6.

⁵⁶ Un esempio illustre è l'ode I, 3 di Orazio.

⁵⁷ Cfr. Plat. Leg. 709-b.

⁵⁸ Cfr. Scarpat: *Libro della Sapienza*, vol. 3, p. 116-117.

⁵⁹ Per la relazione tra lo stoicismo e la sapienza di Ben Sira cfr. R. PAUTREL, *Ben Sira et le stoïcisme*, *Recherches de Science Religieuse* 51 (4):535 (1963); va segnalato però che non manca chi è dell'opinione contraria e che nega quasi completamente tale relazione: SHARON LEA MATTILA, *Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence*, *Journal of Biblical Literature*, Autumn, 2000, Vol. 119, No. 3, pp. 473-501.

Significativamente, infatti, Filone parlare del Logos divino dicendo: “κυβερνήτης τοῦ παντός”⁶⁰.

Nel libro della *Sapienza* possiamo trovare anche alcune riflessioni utili per sviluppare un ragionamento sull’idea del male e sulla libertà umana, necessariamente connessi al tema della provvidenza. Si prenda come esempio l’*incipit* del testo:” Amate la giustizia, voi che governate la terra”. La δικαιοσύνη a cui si fa qui riferimento è ovviamente la giustizia divina⁶¹ che dio applica sugli uomini a seconda della loro condotta: dio esercita la sua giustizia come fonte di correzione verso gli empi e di salvezza e misericordia verso gli uomini pii; la strada tracciata da dio per gli uomini è quella della Sapienza, che consiste nella conoscenza dell’unico vero dio. Solamente riconoscendo questa verità si potrà concepire la retta giustizia di dio e beneficiare così della sua misericordia:

Σὺ δέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, χρηστὸς καὶ ἀληθής,
μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα
τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὀλόκληρος δικαιοσύνη,
καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ρίζα ἀθανασίας.

Tu, nostro Dio, buono e vero,
magnanimo che con misericordia governi l'universo,
perché perfetta giustizia sta nel conoscere te
e radice dell'immortalità è conoscere la tua potenza⁶².

Scarpat⁶³ nota in questo passo la cura lessicale con cui l’autore sceglie alcuni vocaboli che ancora una volta fonde squisitamente dottrine stoiche e religiosità ebraica: διοκεῖν è verbo per eccellenza riferito alla πρόνοια stoica per esprimere tecnicamente l’azione governatrice della provvidenza, qui utilizzato con la stessa accezione stoica ma riferito ad un soggetto divino tipicamente ebraico, magnanimo e misericordioso (μακρόθυμος καὶ ἐλέει); inoltre εἰδέναι, verbo tipico dell’atteggiamento raziocinante dei greci, è qui inserito in un contesto prettamente giudaico: l’unica vera giustizia è la retta conoscenza di dio (e di conseguenza della sua Legge) attraverso la quale, per quanti si imbarcano in questa strada di Sapienza, si apre l’accesso alle porte dell’immortalità. Risulterà interessante citare un passo dal *Vangelo di Matteo* dove si scorgerà significativamente la stessa concezione di δικαιοσύνη come retta conoscenza del dio e della Legge: “Vi dico che se la vostra giustizia (δικαιοσύνη) non sorpasserà quella degli Scribi e dei Farisei non entrerete nel regno dei cieli» (Mt. 5,19-20)⁶⁴.

⁶⁰ Cfr. Fil. *Cher.* 36; riprendendo per altro un’espressione del tutto platonica: cfr. *Polit.* 272e.

⁶¹ Cfr. Scarpat: *Libro della Sapienza*, vol. 1, pp. 47 ss. Che δικαιοσύνη sia da intendersi come giustizia divina non è fatto scontato, per i greci fin dalla repubblica platonica essa era intesa come una virtù eminentemente politica, umana e sociale e con tale orientamento lessicale fu recepita anche da autori giudaico-ellenistici come Filone; non era dunque scontato che il libro della *Sapienza* declinasse il termine in questo modo, si veda il capitoletto di Scarpat citato per un approfondimento dettagliato sulla questione.

⁶² Cfr. *Sap.* 15, 1-3. La traduzione rimane quella di Scarpat.

⁶³ Cfr. Scarpat: *Libro della Sapienza*, vol. 1, p. 54.

⁶⁴ Riportiamo il passo così come segnalato da Scarpat.

Da tutto ciò consegue implicitamente una considerazione positiva del libero arbitrio umano: l'uomo è libero di scegliere la via della virtù e ad essere virtuoso è l'uomo che segue la verità della Sapienza divina, manifestatasi in terra attraverso la dottrina della Legge; uomini a tal punto pii saranno ricompensati dalla misericordia divina con l'immortalità ultraterrena e la beatitudine eterna nei cieli a fianco di dio:

Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ,
καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος.
ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι,
καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἢ ἔξοδος αὐτῶν
καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα,
οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ
καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν,
ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·
καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται,
ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς
καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ.⁶⁵

L'anima dei giusti è nelle mani di Dio,
e nessun tormento li toccherà.
Agli occhi degli stolti parvero morti
e la loro fine fu considerata un castigo,
e la loro dipartita da noi un annientamento;
essi, invece, sono nella pace.
Perché, quando agli occhi degli uomini vengono castigati,
la loro speranza resta piena d'immortalità,
essi per una breve sofferenza, riceveranno grandi benefici
poiché Dio li ha messi alla prova
e li ha trovati degni di sé.

Questo passo ci illumina anche relativamente alla concezione dell'idea del male: le sventure che capitano agli uomini vengono essenzialmente intese come prove mandate da Dio (ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς) per saggiare la loro virtù; senza tali prove, infatti, dio non può constatare fino a che punto gli uomini siano degni della misericordia divina (εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ). È evidente anche in questo caso la profonda ellenizzazione che ha condizionato l'elaborazione di questi concetti; come vedremo infatti in seguito attraverso fonti meno "grecizzanti", questa non è l'unica via ideologica che il pensiero semitico ha percorso. Si è già detto⁶⁶ che il saggio stoico è servitore di dio al pari degli uomini pii (e dei re) presenti nel libro della *Sapienza*, ebbene allo stesso modo il *Sapiens* elaborato dalla Stoa viene continuamente messo alla prova da dio attraverso quello che agli uomini appare come il male, dunque quest'ultimo è concepito anche qui come un modo per saggiare la dignità degli uomini saggi, una prova a cui resistere ostinatamente

⁶⁵ *Sap.* 3, 1-5. La traduzione è di Scarpat.

⁶⁶ Cfr. a partire da p. 21 ss.

malgrado l'estrema sofferenza della vita; la conoscenza del bene "divino" come forma di perfezionamento della virtù morale è dottrina già platonica formalizzata ampiamente attraverso l'intellettualismo etico (a cui di fatto si rifecero anche gli stoici stessi).

Ancora in questo caso si segnala che l'analisi dei testi di Giuseppe Flavio ci porterà a conclusioni molto simili a quanto fatto emergere qui in merito alla concezione della provvidenza nel libro della *Sapienza*.

4. *Il IV libro dei Maccabei e la Lettera di Aristeo*

I libri dei Maccabei contengono passaggi che fanno palese riferimento alla πρόνοια utili alla nostra riflessione⁶⁷. Le testimonianze presenti nel secondo libro non sono rilevanti, dato che presentano un utilizzo del sostantivo πρόνοια e del verbo προνοεῖν senza che siano riferiti specificamente ad un intervento di Dio o comunque alla sfera divina⁶⁸. Quelle presenti invece nel III e nel IV⁶⁹ libro risultano più significative per la nostra trattazione: in questa analisi ci concentreremo specificamente sul IV libro⁷⁰; inoltre, le testimonianze utili in questi due libri sono molto simili e quanto detto per uno vale sostanzialmente anche per l'altro; dunque, il IV libro può considerarsi una buona parte portavoce per il tutto. Per il III libro⁷¹ ci si limiterà ad osservare la forte creatività lessicale dell'autore, lo stile aderente al greco della koinè con forti affinità alla letteratura del giudaismo ellenistico, specialmente con la *Lettera di Aristeo*, ma in grado anche di attingere allo stile classico con particolare attenzione al lessico tragico di Eschilo.⁷² Non sarà casuale, dunque, la predisposizione dell'autore a servirsi del concetto di πρόνοια stoica per indicare la provvidenza di Dio.

La decisione per cui si è scelto di concentrarsi principalmente sul *IV libro dei Maccabei* è dovuta al lavoro di Scarpat che è recentemente tornato sulla questione dell'attribuzione dell'opera a Giuseppe Flavio, che si era oramai da qualche tempo accantonata⁷³: lo studioso, dopo un attento esame lessicale volto a verificare alcune corrispondenze linguistiche tra il *IV libro dei Maccabei* e il *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio, è giunto alla conclusione che le due opere, presentando entrambe lo stesso intento apologetico, sono venute alla luce nel medesimo ambiente culturale. Scarpat colloca l'opera nell'ultimo decennio del I secolo d.C., composta da un giudeo che frequentava la sinagoga e che aveva una certa dimestichezza con autori come Filone e Giuseppe. Lo stile, coerente con l'intento parenetico ed apologetico, tende ad essere elevato e sostenuto, facile da ricondurre linguisticamente alla letteratura ellenistica, vista la familiarità

⁶⁷ Per i libri dei Maccabei, cfr. A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera* cit.; M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, a cura di S. Monaco, Brescia 2001.

⁶⁸ Cfr. *II Ma.* 4. 6 e 14.9;

⁶⁹ Cfr. *III Ma.* 4. 21 e 5. 30; *IV Ma.* 9. 24, 13. 19 e 17. 2;

⁷⁰ Per un'accurata traduzione e commento del Quarto libro dei Maccabei cfr. *Quarto libro dei Maccabei*, a cura di G. SCARPAT (BTS9), Brescia 2006.

⁷¹ Per il terzo libro dei Maccabei cfr. M. HANDS (ed.), *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Harper, Philadelphia 1953 (rist. New York 1976).

⁷² Cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Vol. II/2. *Libri storici*, p. 1540.

⁷³ Cfr. G. SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, pp. 42-47.

dell'autore con Plutarco, Dione di Prusa⁷⁴ e pure con il *Gorgia* Platonico⁷⁵. Se dunque l'ideologia sottesa al testo è profondamente legata al giudaismo della sinagoga con caratteri dichiaratamente anti-ellenistici, la lingua invece non riesce a sfuggire all'influenza culturale greca.

Un esempio interessante da cui partire è *IV Ma.* 13, 19 «ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια» che fa esplicito riferimento al carattere razionalistico di questa provvidenza: in quel πάνσοφος si intravede implicitamente la stessa equazione tra giustizia, sapienza e provvidenza che emerge più chiaramente, come già visto, nel *libro della Sapienza*⁷⁶. Inoltre, in questo passaggio vediamo come il lessema πρόνοια venga utilizzato come sinonimo sostanzialmente indifferente per indicare la divinità stessa, ὁ δεσπότης: L'eterna provvidenza è ormai puro sinonimo di dio. Questo dato, assieme al carattere fortemente razionalistico con cui viene concepita la provvidenza, palesa significativamente una forte influenza ellenistica⁷⁷. Inoltre, la πρόνοια è specificamente appannaggio del popolo d'Israele, anzi, per via della vicenda storica che viene narrata nei Maccabei, essa gioca un ruolo significativo nella dialettica tra giudei ellenizzati e giudei rimasti fedeli alle leggi patrie. Il distacco dalla legge mosaica e l'adesione all'ellenismo vengono puniti dalla divinità attraverso l'esercizio della provvidenza volto ad orientare la storia d'Israele secondo il disegno salvifico per il quale Dio non abbandona mai il suo popolo:

[...] καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας. καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἰλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν⁷⁸.

E (che) il tiranno è stato punito e la patria purificata, avendo reso la loro vita in cambio del peccato del popolo. Attraverso il sangue di questi devoti e l'offerta espiatoria della loro morte, la provvidenza divina ha salvato Israele dall'oppressione che lo costringeva⁷⁹.

La vicenda narrata dai Maccabei vuole dunque orientare pedagogicamente i Giudei al rifiuto dell'ellenismo che viene introiettato attraverso l'esplicitarsi della provvidenza divina, che punisce quanti si distanziano dalla Legge; ne consegue un'etica fondata sulla teologia divina più che sull'antropologia umana: sono la provvidenza e la grazia divina i principi macroscopici che regolano il cosmo e l'individualità del singolo, le quali non mancheranno di far cadere rovinosamente la sorte degli uomini che eserciteranno il proprio libero arbitrio discostandosi da esse; questo in virtù del carattere razionalistico della provvidenza che ha imbastito un preciso percorso per il proprio popolo eletto. Risulterà interessante dunque la complessità quasi paradossale con cui i *Maccabei* concepiscono la πρόνοια: essa ha ormai assunto le specificità della provvidenza ellenistica stoica, sia per il lessema scelto per indicarla sia per il modo con cui viene

⁷⁴ Cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Vol. II/2. *Libri storici*, p.1595.

⁷⁵ Cfr. G. SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 47 ss.

⁷⁶ Cfr. Scarpat: *Libro della Sapienza*, vol. 1, p. 54.

⁷⁷ Cfr. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico*, coll. 1214-1215.

⁷⁸ *IV Mac*, 17.21-22.

⁷⁹ Per la traduzione cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Vol. II/2. *Libri storici*, p. 1645.

concepita, essendo essa intesa come un principio razionale identificata con la divinità stessa che regge e guida benevolmente il mondo verso un fine positivo e sensato; allo stesso tempo però il disegno tracciato da tale provvidenza è calato in una prospettiva eminentemente giudaico-centrica, dove il contatto con lo straniero greco viene sentito come colpevole, corruttore e causa dell'allontanamento dai principi costitutivi della Legge. Si è ormai interiorizzato un concetto di provvidenza che si porta dietro grossi debiti con quello elaborato dal pensiero greco ma esso si utilizza paradossalmente come garante che allontana il popolo semitico dalla contaminazione con l'ellenismo, quasi fosse la stessa provvidenza greca a guidare i giudei verso la conquista della purezza priva di qualunque mescolanza con lo straniero greco. Avere descritto brevemente la concezione della provvidenza presente in quest'opera risulterà utile una volta intrapresa l'analisi dei testi di Giuseppe: in quest'autore si potranno cogliere degli evidenti parallelismi con quanto detto sul quarto dei *Maccabei*, se pur con toni decisamente meno estremisti e più aperti all'ellenizzazione, in quanto anch'egli declina la provvidenza stoica secondo un messaggio teologico prettamente giudaico e vede l'allontanamento dalla tradizione della Legge come un peccato che verrà punito da Dio, molto più di autori come Filone che fu più "compromesso" con la filosofia greco-ellenistica.

La *Lettera di Aristeo*⁸⁰ si apre invece alla prospettiva opposta, quella cioè del dialogo con l'altro e della tolleranza reciproca. Se infatti il lemma⁸¹ πρόνοια non viene mai riferito direttamente alla divinità ma viene utilizzato per lo più per esprimere la cura con cui il sovrano⁸² d'Egitto esercita la sua funzione⁸³, possiamo comunque scorgere una concezione provvidenziale ancora una volta non così dissimile da quella ellenistica in passi come:

μόνος ὁ θεός ἐστι, καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, πεπληρωμένου παντός τόπου τῆς δυναστείας, καὶ οὐθέν αὐτὸν λανθάνει τῶν ἐπὶ γῆς γινομένων ὑπ' ἀνθρώπων κρυφίως, ἀλλ' ὅσα ποιεῖ τις αὐτῷ φανερὰ καθέστηκε, καὶ τὰ μέλλοντα γίνεσθαι.⁸⁴

Dio è uno e la sua potenza è evidente in tutte le cose e ogni luogo è pieno del suo domino; nulla di ciò che l'uomo compie segretamente sulla terra gli sfugge, ma tutto ciò che uno fa e tutto ciò che avverrà, gli è manifesto⁸⁵

⁸⁰ Per la lettera di Aristeo cfr. F. CALABI, *Aristea e il Tempio di Gerusalemme*, "Quaderni di storia", 38 (1993), pp. 47-64; L. TROIANI, *Il libro di Aristeo e il giudaismo ellenistico* in AA. VV., *Studi Ellenistici II*, a cura di B. Virgilio, Pisa 1987, pp. 31-61.

⁸¹ Per la lingua della *lettera di Aristeo* cfr. H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas: A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible*, Manchester 1935.

⁸² La coincidenza tra provvidenza e regalità è del resto sintomo della profondissima ellenizzazione dell'opera.

⁸³ Cfr. *Epistula Aristeae*, 30, 5; 80, 3; 201, 2. Anche questo in perfetta corrispondenza con la temperie dell'epoca (II secolo a.C), il sovrano ellenistico veniva percepito specularmente all'entità divina a cui il cosmo era sottoposto: entrambi guidavano i rispettivi "sudditi" secondo un disegno coerente coi principi razionali ed illuminati (un'opera come il *De mundo* ne è un esempio lampante).

⁸⁴ Cfr. *Epistula Aristeae*, 132.

⁸⁵ Per la traduzione Cfr. *Lettera di Aristeo a Filocrate*. Introduzione, traduzione e note di F. CALABI, Milano 1995.

Ma in quest'opera la prospettiva non è esclusivamente giudaica, tutto il racconto infatti della traduzione è all'insegna della collaborazione tra greci e giudei, avvenuta in uno spazio irenico evidentemente idealizzato ed in parte quasi utopistico, e prospetta un incontro proficuo tra le due culture, arricchente e di mutuo rispetto che rifugga la chiusura culturale solipsistica e l'intolleranza reciproca: Demetrio infatti dirà al re “διὰ τὸ καὶ φιλοσοφώτερον εἶναι καὶ ἀκέραιον τὴν νομοθεσίαν ταύτην, ὡς ἂν οὕσαν [...] διὰ τὸ ἀγνήν τινα καὶ σεμνήν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν”. Secondo la *Lettera di Aristea*, dunque, un greco vissuto a cavallo tra IV e III secolo d. C. come Demetrio Falereo non avrebbe avuto alcun indugio nel definire la Legge mosaica una legislazione pura, filosoficamente valida, sacra e degna di reverenza.

Tale sarà la ragione per la quale la provvidenza di dio non sarà un'esclusiva del popolo eletto, ma di tutti quanti decideranno di accettare la filosofia e la religione mosaica narrata nella Legge: la distinzione non verte più tra giudei e non giudei, ma tra uomini di dio (ἄνθρωποι θεοῦ προσονομάζουσιν ἡμᾶς) e tra coloro che, non riconoscendo la veneranda verità dell'unico dio, (εἰ μὴ τις σέβεται τὸν κατὰ ἀλήθειαν θεόν) si dedicano ai piaceri effimeri del corpo (ἀλλ' εἰσὶν ἄνθρωποι βρωτῶν καὶ ποτῶν καὶ σκέπη)⁸⁶. Anche in questo caso tale testimonianza ci tornerà utile nell'analisi delle *Antichità Giudaiche*: vedremo infatti che in quest'opera manca un lessico specificamente adeguato ad esprimere un'idea forte dell'Alleanza e del patto tra Dio ed il popolo giudaico. Tra costoro vi è certamente una relazione speciale, ma più come conseguenza della straordinaria virtù dei patriarchi semitici⁸⁷.

5. Il libro di Giobbe ed il Qoelet

Il termine πρόνοια risulta attestato anche nel libro di *Giobbe*, ma due ordini di problemi rendono la testimonianza poco utile per la nostra indagine: non solo ci troviamo di fronte, infatti, ad un caso di variante manoscritta da non preferire, ma anche il contesto non fa alcun riferimento al concetto di provvidenza divina. In *Giobbe* 24, 15 infatti troviamo scritto:

καὶ ὀφθαλμὸς μοιχοῦ ἐφύλαξεν σκότος
λέγων οὐ προσνοήσει με ὀφθαλμός
καὶ ἀποκρυβὴν προσώπου ἔθετο.

L'occhio dell'adultero osserva la tenebra
dicendo: “Occhio non mi vedrà”,
e si è coperto il volto⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. *Epistula Aristee*, 140.

⁸⁷ Cfr. Il terzo capitolo di questo elaborato.

⁸⁸ Per la traduzione cfr. *La Bibbia dei Settanta*, Vol. III, *libri poetici*, p. 795.

Discutere filologicamente la variante della tradizione *προνοήσει* non ci pare utile in questa sede visto che il contesto del passo esula dal campo della provvidenza divina, in ogni caso si rimanda al vaglio critico compiuto da Ziegler⁸⁹.

Nonostante la quasi completa assenza del lemma *πρόνοια* all'interno del libro di *Giobbe*, impostare una riflessione più generale su quest'opera in merito alla provvidenza può risultare utile alla nostra indagine.

Si è detto⁹⁰ dell'equazione che il libro della *Sapienza* mette in atto tra giustizia divina, conoscenza dell'unico dio e misericordia con cui il dio stesso esercita la sua giustizia. Il fatto che il ruolo di giudice venga esercitato da dio con misericordia non fu però una posizione teologica scontata: appare semmai una faticosa conquista ideologica raggiunta attraverso uno sforzo interpretativo necessario per superare alcune aporie religiose molto stringenti, elaborate da testi precedenti all'epoca della *Sapienza* quali furono il *libro di Giobbe* ed il *Qoelet*.

La traduzione greca del *libro di Giobbe*⁹¹ diventò probabilmente disponibile intorno alla metà del II secolo a.C., forse composta vicino agli anni della rivolta maccabaica del 167 a.C. e di origine alessandrina.⁹² L'opera problematizza in modo serio e lucido alcuni fondamenti religiosi che l'ebraismo dava ormai per scontati, manifestando un'esigenza di superamento di alcune posizioni sentite sempre più anacronistiche e legate alla tradizione piuttosto che effettivamente persuasive.

Quest'opera, infatti, nasce da una crisi dottrinale: *Giobbe* non riesce più ad accettare il principio di retribuzione su cui si basava la teodicea semitica; non è vero che i giusti vengono premiati ed i peccatori puniti. *Giobbe* stesso infatti costituisce un esempio lampante in quanto la sofferenza che subisce non ha nessuna apparente giustificazione: era sempre stato un devoto giudeo, rispettoso della Legge e pio verso la divinità; nondimeno è stato schiacciato dalle innumerevoli quanto incomprensibili disgrazie la cui causa risulta essere evidentemente l'arbitrio imperscrutabile di dio. *Giobbe* obietta la sua innocenza demolendo con lucidissima acutezza uno dei capisaldi della religione ebraica: il Patto tra uomo e dio; quest'ultimo, infatti, non si basa su un accordo equo in cui entrambe le parti hanno lo stesso peso, perché dio può decidere arbitrariamente di venire meno al Patto stesso. Dio è un giudice che non è vincolato da nessuna legge:

οὐ γὰρ εἶ ἄνθρωπος κατ' ἐμέ, ᾧ ἀντικρινοῦμαι,
ἵνα ἔλθωμεν ὁμοθυμαδὸν εἰς κρίσιν.
εἶθε ἦν ὁ μεσίτης ἡμῶν καὶ ἐλέγχων
καὶ διακούων ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων⁹³

(Dio) non è infatti un uomo come me a cui ribattere

⁸⁹ Cfr. *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XI.4, *Job*, edidit JOSEPH ZIEGLER, Göttingen 1982.

⁹⁰ Cfr. Il paragrafo dedicato al libro della *Sapienza* a partire da p. 20 ss.

⁹¹ Per il *libro di Giobbe* cfr. Stefano Virgulin, *Giobbe*, Nuova versione della Bibbia dai testi originali, Edizioni San Paolo, 1997.

⁹² Per la datazione del *libro di Giobbe* dei LXX cfr. U. PACE, *ILXX di Giobbe: metodologia e possibilità di datazione attraverso l'analisi delle tecniche di traduzione*, in "ACME" 45, 1992 pp. 5.24.

⁹³ Cfr. *Job*. 9,32

di andare in giudizio alla pari,
perché non c'è in mezzo a noi un arbitro che
ascolti e giudichi⁹⁴.

La prospettiva è dunque fortemente pessimista, dove non vi è spazio per la provvidenza di dio ed anche nel caso ve ne fosse, essa rimane irrimediabilmente imperscrutabile: l'uomo, condannato ad una condizione antropologica di impurità⁹⁵, non può concepire il senso dell'ipotetico disegno superiore poiché è limitato alla ricerca di una spiegazione razionale delle cose, ma il quadro divino supera gli angusti vincoli della ragione. L'uomo può solamente percepire un forte senso di ingiustizia con cui dio governa il mondo e distribuisce premi e punizioni, l'unico spazio di libertà rimastogli è domandarsi lecitamente di fronte a dio se ci sia giustizia e senso in questo abisso di sofferenza che è la condizione umana.

Il male viene così concepito come connaturato alla natura umana condizionata da una impurità di fondo a cui è impossibile sfuggire⁹⁶; e come se non bastasse è previsto anche che il male possa originarsi esternamente all'uomo, in *Giobbe* infatti vediamo già formata l'idea del diavolo, immaginato come un angelo di dio che discute con una certa disinvolta libertà con dio, e contratta il male che gli sarà concesso portare a Giobbe: un modo implicito e sottile per attribuire a dio la colpa e l'origine del male del mondo, poiché a questo diavolo non si oppone ed anzi acconsente alla sua richiesta di portare dolore⁹⁷.

Il finale⁹⁸, pur tentando di rientrare in prospettive più rassicuranti, rimane comunque vincolato all'eco delle domande lasciate irrisolte nel corso di tutto il testo, alle quali l'unica risposta plausibile rimane quella di accettare supinamente la sofferenza senza capirne il senso. Riporto le efficacissime parole di Paolo Sacchi in merito a questo splendido testo: "il libro affronta il problema del dolore da tutte le parti con un'acutezza che ne fa un capolavoro della religiosità umana, che interroga un Dio che non capisce. Il libro è segnato dalla ricerca, piena di pathos, dell'uomo che si interroga sul suo destino in mezzo alle cose del mondo".⁹⁹

Anche il *Qoelet*¹⁰⁰, che possiamo collocare circa nel III sec. a. C.¹⁰¹, si colloca in seno alla medesima crisi religiosa che caratterizza *Giobbe*, portando però alle estreme conseguenze alcuni concetti ancora embrionali presenti in quest'ultima opera: con *Qoelet* pare ormai assodata l'impossibilità di comprendere dio. L'*incipit* dell'opera in questo senso è istruttivo, anche per il legame che lo accumuna con il libro di *Giobbe*:

Ἐγὼ Ἐκκλησιαστὴς ἐγενόμην
βασιλεὺς ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλὴμ·

⁹⁴ La traduzione è mia.

⁹⁵ Cfr. *Job*. 14, 1-4.

⁹⁶ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 329.

⁹⁷ Cfr. *Job*. 2, 1.

⁹⁸ Cfr. *Id.* 42, 5 ss.

⁹⁹ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 185.

¹⁰⁰ Cfr. PAOLO SACCHI *Qoelet*, Nuova versione della Bibbia dai testi originali, settima edizione, Edizioni San Paolo, 2005.

¹⁰¹ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 188.

καὶ ἔδωκα τὴν καρδίαν μου τοῦ ἐκζητῆσαι
καὶ τοῦ κατασκέψασθαι ἐν τῇ σοφίᾳ περὶ πάντων
τῶν γινομένων ὑπὸ τὸν οὐρανόν¹⁰².

Io, Qoelet, sono stato
re d'Israele in Gerusalemme.
Ho dedicato tutto il mio senno ad indagare
e ad esaminare quanto c'è da sapere
di tutto ciò che accade sotto il cielo¹⁰³.

Il punto di partenza dell'autore è chiaramente l'osservazione empirica del mondo che lo circonda, che manifesta un atteggiamento nuovo rispetto alla tradizione precedente: quello della libera ricerca ed osservazione delle cose, nel tentativo di rispondere alla domanda sul senso e sulla natura dell'essere e dell'universo. L'accento posto sull'esperienza attenta del mondo circostante si ritrova significativamente anche in *Giobbe*, il quale testimonia un approccio alla conoscenza di tipo nuovo, più critico e razionalistico, ignoto alla precedente società ebraica; all'inizio del capitolo 12 *Giobbe* dice agli amici, che credono di detenere tutta quanta la sapienza dentro di loro, di essere dotato della loro stessa intelligenza (“κάμοι μὲν καρδία καθ’ ὑμᾶς ἐστίν”), arrivando a dire:

ἰδοὺ ταῦτα ἑώρακέν μου ὁ ὀφθαλμὸς
καὶ ἀκήκοέν μου τὸ οὖς·
καὶ οἶδα ὅσα καὶ ὑμεῖς ἐπίστασθε,
καὶ οὐκ ἀσυνετώτερός εἰμι ὑμῶν¹⁰⁴.

Ecco, tutte queste cose ha visto il mio occhio
e ha udito il mio orecchio,
e so quanto sapete anche voi,
e non sono più ignorante di voi¹⁰⁵.

Ed è proprio questa osservazione razionale che permetterà a *Giobbe* di mettere in crisi il principio di retribuzione: si può osservare empiricamente che non è vero che chi soffre lo merita in nome di una qualche colpa, poiché ci sono giusti a cui sono capitate indicibili disgrazie. Capiamo bene dunque come *Qoelet* parta proprio dal medesimo spirito d'osservazione critico rispetto al mondo circostante per giungere, trasportando il discorso dalla crisi di coscienza individuale all'intera collettività, a conclusioni ben più radicali e pessimiste.

Postosi il problema del sapere, metodologicamente inteso come accumulo di esperienza, *Qoelet* non poteva che rendersi conto dei limiti costitutivi al sapere stesso,

¹⁰² Cfr. *Qoelet*, 1, 12-13.

¹⁰³ Traduzione mia.

¹⁰⁴ Cfr. *Giobbe*, 13 1-2.

¹⁰⁵ Traduzione mia.

dovuti alla natura mortale, cioè, finita, che grava sull'essere umano. L'aspirazione umana è la totalità della sapienza: scandagliare l'opera di dio attraverso l'esperienza sensibile; ma appare chiaro che l'accumulo di tale esperienza non finisca mai di espandersi, che ogni giorno sia occasione di nuove prospettive di sapere che ipoteticamente si potrebbe espandere all'infinito. La vita umana rimane però finita; perciò l'aspirazione alla totalità è destinata a rimanere insoddisfatta: in questo senso è proprio lo spettro della morte a porre ogni ricerca conoscitiva sotto il sigillo della vanità. La morte è percepita come il limite costitutivo all'esperienza, l'abisso oscuro oltre il quale non è dato sapere più nulla; essa diviene lo spettro sotto cui l'intera esistenza diviene insensata: anche nel caso in cui l'essere umano detenesse un qualche tipo di libero arbitrio, la morte diviene la negazione stessa di tale libero arbitrio, dal momento che ogni forma di volontà e libertà viene posta sotto l'insegna della "polvere" che sta aspettando il nostro ritorno, perché polvere siamo e polvere torneremo. Se infatti l'unica dignità umana consiste proprio in questo libero slancio alla ricerca empirica, una volta che tale slancio perde di valore per via della morte anche la stessa dignità finisce per spegnersi: la morte toglie valore alla vita umana e la priva di ogni tentativo di attribuirne qualche senso. Spenta la possibilità di cercare oltre, che equivale allo spegnimento della stessa coscienza umana, l'esistenza degli uomini non ha più nessun senso¹⁰⁶.

Pare chiaro che ci troviamo ancora in una fase cronologica in cui vi è una concezione della morte senza prospettive consolatorie ultraterrene, ma la fine della vita è percepita come l'ombra del *se'ol*¹⁰⁷ dove tutti, uomini ed animali assieme, finiremo:

ὅτι συνάντημα υἰῶν τοῦ ἀνθρώπου
καὶ συνάντημα τοῦ κτήνους,
συνάντημα ἐν αὐτοῖς·
ὡς ὁ θάνατος τούτου, οὕτως ὁ θάνατος τούτου,
καὶ πνεῦμα ἐν τοῖς πᾶσιν·
καὶ τί ἐπερίσσευσεν ὁ ἄνθρωπος παρὰ τὸ κτήνος;
οὐδέν, ὅτι τὰ πάντα ματαιότης.
τὰ πάντα πορεύεται εἰς τόπον ἕνα·
τὰ πάντα ἐγένετο ἀπὸ τοῦ χοῦς,
καὶ τὰ πάντα ἐπιστρέφει εἰς τὸν χοῦν·
καὶ τίς οἶδεν πνεῦμα υἰῶν τοῦ ἀνθρώπου
εἰ ἀναβαίνει αὐτὸ εἰς ἄνω,
καὶ πνεῦμα τοῦ κτήνους
εἰ καταβαίνει αὐτὸ κάτω εἰς γῆν;
καὶ εἶδον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν
εἰ μὴ ὃ εὐφρανθήσεται ὁ ἄνθρωπος
ἐν ποιήμασιν αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸ μερὶς αὐτοῦ.¹⁰⁸;

Il destino dei figli dell'uomo

¹⁰⁶ Cfr. *Qoelet*, 8.7; 9.10; 12. 2-6;

¹⁰⁷ Pe questo concetto cfr. a partire da p. 46 ss.

¹⁰⁸ Cfr. *Qoelet*, 3.19-22.

ed il destino del bestiame,
esso è unico per tutti:
come muoiono questi, così muoiono quelli.
In tutti questi vi è uno stesso soffio vitale,
ed in che cosa l'uomo è superiore alla bestia?
In niente: tutto è vanità.
Tutto va a finire nello stesso luogo.
Tutto nasce dalla polvere
e tutto ritorna alla polvere.
Chi sa se lo spirito dei figli dell'uomo sale in alto
e quello della bestia scende sotterra?
Così ho concluso che non c'è alcun bene,
se non che l'uomo goda
delle sue opere, perché questo gli è stato assegnato¹⁰⁹.

Le poche briciole di libero arbitrio lasciate all'essere umano nella vana ricerca della verità sono per altro costantemente minacciate, oltre che dall'implacabile legge di natura per la quale l'essere umano e più in generale tutti gli esseri viventi tendono a ripetere continuamente determinati schemi di comportamenti che paiono confondibili con derive deterministe¹¹⁰, anche dall'arbitrio completamente libero di dio: come nel libro di *Giobbe* anche in questo caso l'uomo comincia a percepire l'incommensurabile distanza tra la natura divina e umana, persuadendosi in questo modo che nulla può superare la volontà di Dio alla quale tutto soggiace senza possibilità di appello.¹¹¹ Conseguentemente la libertà umana diviene schiacciata dalla libertà divina che pare orientare le vicende umane e del cosmo secondo un disegno incomprensibile agli occhi umani, che non riescono a scovare nessuna provvidenza con cui Dio guida le segrete trame dell'universo. Non c'è alcuna diretta conseguenza, infatti, tra azione e retribuzione; premi, ricompense, posizioni prestigiose non sono conseguenze di comportamenti virtuosi o di nature nobili: tutto sembra in balia del caso o, meglio, dell'arbitrio di dio che par più giocare con la sorte degli uomini che orientarla veramente verso un qualche scopo:

ἔστιν δίκαιος ἀπολλόμενος ἐν δικαίῳ αὐτοῦ,
καὶ ἔστιν ἀσεβῆς μένων ἐν κακίᾳ αὐτοῦ¹¹².

C'è il giusto che muore malgrado il suo esser giusto,
e c'è l'empio che sopravvive malgrado i suoi misfatti¹¹³.

E ancora:

Καὶ ἔτι εἶδον ὑπὸ τὸν ἥλιον [..]

¹⁰⁹ La traduzione è mia.

¹¹⁰ Cfr. *Qoelet*, 1.15; 2.12.

¹¹¹ Cfr. *Id.* 4. 13-16.

¹¹² Cfr. *Qoelet* 7.15.

¹¹³ Traduzione mia.

καὶ τόπον τοῦ δικαίου, ἐκεῖ ὁ ἀσεβής.
εἶπα ἐγὼ ἐν καρδίᾳ μου
Σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ κρινεῖ ὁ θεός,
ὅτι καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι
καὶ ἐπὶ παντὶ τῷ ποιήματι¹¹⁴.

E ancora ho visto che sotto il sole
Si trova l'empio al posto del giusto.
Allora mi sono detto che
Dio giudicherà sia il giusto sia l'empio
Dal momento che c'è un momento
Per ogni azione e per ogni faccenda¹¹⁵.

Non c'è Patto tra uomo e dio, non c'è Legge, non c'è misericordia divina che offrano consolazione o appiglio alcuno per salvare il rapporto tra uomo e dio: c'è solo il timore di dio che pare l'unico fondamento dello spirito religioso di *Qoelet*, basato sulla comprensione dell'infinita distanza tra uomo e divinità che esclude ogni possibilità di ideologia, filosofia o consolazione accademica.¹¹⁶

Di fronte al male che incombe necessariamente su di ogni creatura mortale nata in questo mondo, l'unica prospettiva consolatoria che rimane al genere umano è quella, cara per altro anche alla tradizione greca¹¹⁷, di non essere mai nati:

καὶ ἐπήνεσα ἐγὼ σὺν τοῖς τεθνηκότας
τοὺς ἤδη ἀποθανόντας ὑπὲρ τοὺς ζῶντας,
ὅσοι αὐτοὶ ζῶσιν ἕως τοῦ νῦν·
καὶ ἀγαθὸς ὑπὲρ τοὺς δύο τούτους
ὅστις οὐπω ἐγένετο,
ὃς οὐκ εἶδεν σὺν τὸ ποιήμα τὸ πονηρὸν
τὸ πεποιημένον ὑπὸ τὸν ἥλιον¹¹⁸.

Ed io lodai i morti che sono già morti,
più di quanti, vivi, vivono fino ad ora; ¹¹⁹.
ma felice ancor più di questi due è
chi non è ancora nato
che non ha visto il male
che è stato fatto sotto il sole¹²⁰.

¹¹⁴ Cfr. *Qoelet* 3.16-17.

¹¹⁵ Traduzione mia.

¹¹⁶ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 197.

¹¹⁷ Cfr. UMBERTO CURI, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Nuova cultura, Torino 2008.

¹¹⁸ Cfr. *Qoelet*, 4.2-3.

¹¹⁹ Cfr. *Qoelet*, 4.2-3.

¹²⁰ Traduzione mia.

6. *La provvidenza nell'originale semitico*

L'Antico Testamento non era estraneo al concetto di provvidenza divina ma non era riuscito, né in originale né in traduzione greca, ad elaborare un lessico¹²¹ specificamente orientato a designare questo concetto. Quando poi l'incontro tra ellenismo e giudaismo partorì quel fecondissimo panorama di reciproca influenza culturale, la stessa idea di provvidenza divina appartenente alla tradizione giudaica cominciò ad "ellenizzarsi" e ad assumere alcune delle caratteristiche tipiche della tradizione filosofica che andava da Platone allo Stoicismo; così i Giudei della diaspora del primo secolo a.C. trovarono nel lessema *πρόνοια* un vocabolo adatto per indicare il nuovo concetto creatosi: per questo motivo quest'ultimo è assente nei libri più antichi dei Settanta.

Ciò non significa che il concetto di provvidenza divina non fosse concepito nell'Antico Testamento prima dei libri più tardi: esso aveva però caratteri diversi (più specificamente ebraici) e veniva indicato con una terminologia ancora poco connotata e fluida. Il termine ebraico con cui si tende ad esprimere il concetto più prossimo a quello di provvidenza divina è *paqad*¹²²: nel T.M. la radice è frequentissima (383 volte) e il significato originario del verbo *pqd* si potrebbe tradurre con "osservare con esattezza": per esempio in 1 *Sam.* 14,17 Saul si accorge dell'assenza di Gionata e dello scudiero dopo aver ordinato di controllare (*pqd*) se qualcuno mancasse all'appello. Questo significato poi si specializza in numerosi passi dove indica l'appello, l'ispezione o il censimento dell'esercito: da qui naturale è l'evoluzione semantica in "chiedere di qualcuno, cercare qualcuno, interessarsi e preoccuparsi di qualcuno"¹²³. In questo caso il soggetto può anche essere la divinità stessa facendo assumere a tale radice un senso teologico: per esempio, in *Ex.* 4,31: «Il popolo udì che Jhwh si era interessato (*pqd*) degli Israeliti e aveva visto la loro miseria»; Giuseppe poi in *Gen.* 50,24 s. dice: «Dio si occuperà (*pqd*) di voi e vi guiderà fuori di questo paese. E se Dio si prenderà cura di voi, allora portate con voi le mie ossa via da qui!». Dalla preoccupazione divina si passa conseguentemente all'idea di "fare visita" all'uomo proprio in virtù di questo interesse di Dio verso il genere umano, durante la quale Dio manifesta attraverso l'ira o la misericordia la sua volontà: così il valore di tale radice si evolve ulteriormente a indicare il giudizio divino, sia positivo sia negativo, diventando una risorsa di prassi per indicare l'intervento di Dio come giudice della storia che fornisce premi o sentenze a seconda del comportamento umano, orientando così il corso degli eventi storici. In questo modo il tempo storico, soggetto alla volontà di Dio, diventa pura espressione della provvidenza divina, che dirige il corso della storia e guida l'uomo verso il suo destino¹²⁴. Ne consegue per altro una concezione provvidenziale prettamente diversa da quella ellenistica: se in alcuni autori stoici si

¹²¹ Cfr. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico*, coll. 1211-1213. La voce *πρόνοια* è stata curata da JOHANNES BEHM ed ERNST WURTHWEIN.

¹²² Seguiremo alcune considerazioni fatte sotto la voce *paqad* di HEINZ-JOSEF FABRY e HELMER RINGGREN, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di Pier Giorgio Borbone, Volume VII (*et – qorban*), Brescia 2007 pp. 286 ss.

¹²³ Cfr. *Iud.* 15,1.

¹²⁴ Cfr. LUDWIG KOHLER, *Old Testament Theology*, Translated by A. S. TODD, Lutterworth Press, 1957 pp. 85-95.

possono cogliere tracce di misticismo e toni dai caratteri fideistici rivolti verso la πρόνοια divina, nondimeno la natura di tale “fede” rimane essenzialmente razionale e basata su solidi principi fisici e si costituisce come profondamente antropocentrica; la divinità dell’Antico Testamento agisce invece volontaristicamente e gestisce il corso della storia in maniera teocentrica¹²⁵. Un’altra differenza rispetto alla concezione greco-romana è quella del rapporto con un Dio personale, tutt’altro che neutrale od astratto, che plasma la storia del popolo eletto secondo un piano prestabilito per condurlo alla salvezza.

Nei LXX il termine con cui più frequentemente si tende a tradurre *paqad* è ἐπισκοπή¹²⁶, termine frequentissimo¹²⁷ (così come i suoi corradicali) nell’Antico Testamento greco e la cui evoluzione di significato ricalca sostanzialmente quello della radice ebraica¹²⁸: da “guardare, indagare, passare in rassegna” alla “cura, riguardo, protezione” con cui Dio dirige la vicenda storica del popolo ebraico. Tale termine appare fin dai libri più antichi dei LXX: per esempio in *Deut.* II, 12 troviamo ἐπισκέπτομαι parlando della terra di Canaan «ἦν κύριος ὁ θεός σου ἐπισκοπεῖται, «sulla quale Dio posa lo sguardo con bontà». Questa traslazione semantica è tutta contenuta nel passaggio intermedio di “visita” esattamente come per la radice ebraica: Dio esercita la sua attenzione per il singolo individuo, dirige la storia del popolo ebraico proprio attraverso l’ἐπισκοπή, la «visita» intesa come intervento divino sia per soccorrere sia per giudicare e punire:

θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν,
ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπή ἐκ λόγων αὐτοῦ¹²⁹.

Condanniamolo ad una morte infame,
infatti, stando alle sue parole, Dio lo soccorrerà.

Letteralmente, infatti, la traduzione sarebbe “ci sarà una visita”, ma ormai il termine si è specializzato in questo senso assumendo persino un connotato escatologico¹³⁰: una visita che funge da esame per il conseguente premio (o punizione) alla fine dei tempi. Non a caso il sintagma ἡμέρα τῆς ἐπισκοπῆς (*Is.* 10, 3) indica il “giorno della visita del signore”, assumendo il colorito apocalittico del giorno del giudizio¹³¹. Solo successivamente dunque, come anticipato sopra, è avvenuta una radicalizzazione del significato di ἐπισκοπή che, per via dell’influenza della tradizione ellenistica con la quale era venuto a contatto il giudaismo, ha cominciato ad essere indicata col termine πρόνοια assumendo così anche alcune caratteristiche tipiche della provvidenza così come era stata concepita in ambito stoico.

¹²⁵ Cfr. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico*, coll. 1211.

¹²⁶ Per la relazione tra ἐπισκοπή e *pqd* cfr. H.S. GEHMAN, *Ἐπισκέπτομαι, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος, and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to pqd and Other Hebrew Roots - a Case of Semantic Development Similar to that of Hebrew*. VT 22 (1972), pp. 197-207.

¹²⁷ Cfr. E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, I, p. 528.

¹²⁸ Cfr. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico*, vol. III coll. 731 ss.

¹²⁹ *Sap.* 2, 20

¹³⁰ *La Bibbia dei Settanta*, Vol. III. *Libri poetici*, p. 880 nota 35.

¹³¹ Cfr. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico*, vol. III coll. 752.

L'ἐπισκοπή, dunque, è dio che si manifesta, che si fa vedere ed interrompe con la sua visita il corso naturale della storia per orientarlo secondo il suo disegno; essa ha un significato così concreto da rendere tangibile con i sensi questa esperienza di "visita": per questo Giobbe, dopo aver ricevuto una ἐπισκοπή da Dio in persona, potrà dire in quegli splendidi versetti:

ἀκοὴν μὲν ὠτὸς ἤκουόν σου τὸ πρότερον
νυνὶ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς μου ἐόρακέν σε,
διὸ ἐφαύλισα ἑμαυτὸν καὶ ἐτάκην,
ἤγημαι δὲ ἑμαυτὸν γῆν καὶ σποδόν.

Prima ti sentivo solo con l'udito delle orecchie;
ma adesso il mio occhio ti ha visto:
perciò ho disprezzo di me stesso e mi consumo,
e considero me stesso come terra e cenere¹³².

7. *Il determinismo e l'idea del male nel medio giudaismo: il Primo Libro di Enoch*

Tentiamo ora di allargare la nostra prospettiva rispetto al concetto di provvidenza: sarà utile soffermarci su tematiche ad essa connesse quali l'idea del male, il destino e la libertà di dio e dell'uomo. Queste ultime risultano questioni centrali per tutta la letteratura "medio-giudaica"¹³³ e ci sembrano imprescindibili laddove si stia affrontando un discorso sulla provvidenza divina.

Argomenti così dirimenti, attorno ai quali ruota tutta la riflessione culturale di un'epoca importantissima della storia del pensiero giudaico, non possono che presentarsi secondo posizioni ideologiche tutt'altro che univoche e che differiscono sia in base alla cronologia ma anche in base alla specifica "scuola" di pensiero. Sarà opportuno, infatti, ricordare come il medio giudaismo sia stato un momento delicatissimo per la storia culturale ebraica: si può parlare di una profonda crisi intellettuale che pone le sue radici nella grande vitalità di pensiero che nasce in questo periodo; la riflessione matura su tematiche importanti del giudaismo raggiunge vette intellettuali profonde che però finiscono immancabilmente per creare divergenze filosofiche via via più marcate. Se il rigido monoteismo e la fedeltà ai costumi patri sono conquiste dottrinali sicure, esse divengono oramai le ultime garanzie ideologiche che permettono agli Ebrei di tenere salda la coscienza di considerarsi come un popolo unitario: per il resto, le divisioni teologiche furono così intense da sfociare in veri e propri gruppi e fazioni in lotta armata. Si parla dunque di "frantumazione della tradizione religiosa giudaica".¹³⁴

¹³² *Iob.* 42, 5-6.

¹³³ Per tale denominazione cronologica, si rimanda all'esposizione di GABRIELE BOCCACCINI, *Middel Judaism, Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis, p. 24 ss.

¹³⁴ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio, Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, nuova edizione a cura di LUCA MAZZINGHI, presentazione di ROMANO PENNA, Torino, 2019 (prima edizione 1994), p. 301.

Cerchiamo di inquadrare l'evoluzione di queste diverse posizioni filosofiche secondo una prospettiva cronologica. Occorre prima di tutto soffermarsi sull'idea del male, in quanto inevitabilmente connessa con il determinismo: a seconda, infatti, del tipo di concezione del male si avrà conseguentemente anche una idea ben precisa della libertà dell'uomo di modificare il proprio destino e la storia individuale ed universale. La questione del male è da sempre un problema teologico spinoso poiché in gioco c'è il rischio di concepire una divinità capace di essere la causa del male nel mondo. La *Genesi*¹³⁵, infatti, concepisce un dio creatore della luce contrapposta alle tenebre evidentemente preesistenti ad essa; in questo modo viene salvata la bontà di Dio, ponendo però qualcosa al di fuori della creazione; il *Secondo Isaia*¹³⁶ invece salvaguardava l'unità della creazione considerando la divinità creatrice sia della luce che della tenebra, concependo così però un Dio creatore del male¹³⁷. Una successiva elaborazione della questione sarà formulata nel *Libro dei Vigilanti*¹³⁸, stratificazione più antica all'interno del *Primo libro di Enoch*¹³⁹. Il *Libro dei Vigilanti* narra della ribellione contro Dio messa in atto dagli angeli che scesero sulla terra per accoppiarsi con le donne, generando così i cosiddetti *nefilim*, che Dio provvide a distruggere relegando contemporaneamente all'inferno gli angeli ribelli¹⁴⁰. Le anime dei *nefilim* rimasero però sulla terra sotto forma di spiriti maligni considerati come la causa del male contemporaneo che stava capitando al popolo giudaico. Da questo racconto possiamo ricavare due importanti aspetti: l'immortalità delle anime e l'idea del male come contaminazione esterna al creato:

Queste belle località (ci sono) affinché, in esse, si radunino gli spiriti, le anime dei morti. [...] E questi luoghi dove le si fanno stare (li) si son fatti per loro fino al giorno del loro giudizio e fin quando (durerà) il loro tempo. [...] Questi tre (monti) sono stati fatti per dividere gli spiriti dei morti. E in egual modo sono state separate le anime dei giusti. Questa è una sorgente di acqua di luce. Nella stessa maniera è stato creato un (luogo) per i peccatori allorché muoiono e vengono sepolti nella terra e, durante la loro vita, non c'è stato il giudizio contro di loro¹⁴¹.

Il testo fa espressamente riferimento alla natura "spirituale" dell'uomo, composto, oltre che dal corpo corruttibile, anche da un'anima immortale: alle anime dei giusti sono riservate località amene dove trascorrere l'eternità, separate da quelle degli uomini cattivi che invece vengono punite. La concezione della vita dell'anima dopo la morte non fu un fatto scontato per i giudei: anticamente morire significava finire nello *se'ol*, un mondo sotterraneo lontano da YHWH, immerso nelle tenebre:

¹³⁵ VI sec. a. C.

¹³⁶ Fine VI sec. a. C.

¹³⁷ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 333.

¹³⁸ La datazione del *Libro dei Vigilanti* è discussa, si concorda però sulla sua anteriorità rispetto al 200 a. C.

¹³⁹ Per un'introduzione al *Primo Libro di Enoch*, cfr. E. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino 2004, p. 59 ss. Più in generale per un approfondimento complessivo sulla letteratura medio giudaica cfr. MICHAEL E. STONE, *Jewish writings of the Second Temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, sectarian writings, Philo, Josephus*, Assen-Philadelphia 1984.

¹⁴⁰ Cfr. I *Hen* XV-XVI.

¹⁴¹ *Ivi* XXII 3-10. Per la traduzione italiana cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, volume I, a cura di PAOLO SACCHI, Torino 2006, pp. 500-501.

Essi scesero vivi nello se'ol coi loro beni: poi la terra si richiuse sopra di loro ed essi scomparvero di mezzo alla comunità¹⁴².

In questo abisso senza speranza ci finivano tutti gli uomini senza distinzione alcuna e senza possibilità di salvezza; mancava infatti l'idea di un giudizio delle anime dopo la morte¹⁴³: la morte era semplicemente buio, privazione di vita, uno sprofondare negli abissi oscuri del sottosuolo; il *Libro dei Vigilanti*, dunque, attesta per la prima volta una concezione di vita ultraterrena. Il secondo aspetto interessante è la soluzione di compromesso con cui l'autore di tale scritto presenta l'idea del male: esso è frutto di un'impurità, di un libero peccato angelico che risiede dunque esternamente al creato; anzi si presenta come una gradazione sciupata del creato stesso. Una divinità così concepita sarà causa solamente del bene, mentre il male sarà il frutto della degradazione, del libero allontanamento dal dio stesso. Questo implica inoltre che non vi è traccia alcuna di predeterminismo e che il libero arbitrio umano (e divino) viene garantito.

Successivamente però, date le sventure subite dal popolo giudaico, non fu più possibile permanere in questo tipo di "ottimismo": il *Libro dei Sogni*¹⁴⁴, porzione di testo più recente¹⁴⁵ sempre appartenente al *Primo Libro di Enoch*, elabora un vero e proprio principio del male rappresentato dal capo degli angeli ribelli a dio, il quale diviene la causa del continuo e crescente male che gli ebrei subiscono nel dispiegarsi della loro storia, col disastroso culmine dell'esilio babilonese. La storia appare regolata da Dio che orienta il corso degli eventi guidando il popolo ebraico alla salvezza attraverso il continuo ed imperterrito aumento del male, fino al punto in cui esso finirà per estinguersi autonomamente oppure distrutto direttamente da dio stesso. Comincia quindi a delinearsi la figura del vero e proprio "diavolo" ed il corso della storia si presenta predeterminato, pur lasciando uno minimo spazio di libertà per il destino individuale¹⁴⁶.

La tendenza deterministica sembra svilupparsi sempre più col procedere dei testi presenti nel *Primo Libro di Enoch* raggiungendo il culmine nel *Libro delle Parabole* (siamo ormai nel I secolo a. C.): esso è infatti caratterizzato da una prospettiva teologica sempre più marcatamente determinista dove persino la storia comincia a passare in secondo piano spostando tutto il baricentro nel destino individuale dell'uomo. Se nell'*Epistola di Enoch* (testo sempre appartenente al *Primo Libro di Enoch* di poco precedente al *Libro delle Parabole*) la storia finisce per essere già tutta scritta da Dio e concepita con una visione degenerativa (il male è destinato cioè ad espandersi sempre più nel corso del tempo¹⁴⁷), nel *Libro delle Parabole* la prospettiva storica scompare del tutto

¹⁴² Num. 16,33. Per la traduzione italiana cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 410.

¹⁴³ Cfr. PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, p. 410.

¹⁴⁴ Per una panoramica generale sull'apocalittica giudaica, cfr. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990.

¹⁴⁵ Ca 160 a. C.

¹⁴⁶ Per una analisi più approfondita del Primo Libro di Enoch impostata secondo un'indagine sull'"evoluzione" del predeterminismo nel pensiero giudaico cfr. CHIARA DELLA PUTTA *La concezione della πρόνοια divina tra male e libertà morale in Filone Alessandrino e nel mediogiudaismo*, Università degli studi di Padova, Scuola di Dottorato di ricerca in Filosofia, indirizzo Filosofia e Storia delle Idee, Ciclo XXIII, p. 48 ss.

¹⁴⁷ Cfr. I Hen. XCI 15.

ed il male sembra capitare all'uomo in modo del tutto arbitrario, la stessa possibilità di scegliere se peccare o meno sembra svanita, ma dipendente piuttosto dall'elezione divina¹⁴⁸. Appare dunque il tema dell'Eletto, massima forma di predeterminismo non solo in riferimento al destino storico, ma anche a quello individuale: il libero arbitrio umano diviene sempre più inconsistente e la salvezza individuale si gioca tutta in base all'arbitrio e alla prescienza divini. Basterà l'esempio di *I Hen.* XLI 8:

[...] nel nome del Signore che ha creato la metà di luce e la metà di tenebre, che ha diviso gli spiriti degli uomini e ha stabilito gli spiriti dei giusti nel nome della sua giustizia.¹⁴⁹

Sembra chiaro che, malgrado in questi testi la questione maggiormente dibattuta sia il problema del male e della sua origine, la prescienza e dunque la provvidenza divina siano presupposti di partenza dati per scontato.

8. *I manoscritti di Qumran*

Gabriele Boccaccini¹⁵⁰ vede nel *Primo Libro di Enoch* una sorta di manifesto dell'evoluzione del pensiero teologico del movimento essenico: la parte più antica corrisponderebbe alla teologia per così dire primigenia degli esseni (corrispondente al *Libro dei Vigilanti*) che si sarebbe poi evoluta trovando la propria elaborazione ultima nell'*Epistola di Enoch*. Ovviamente non bisogna dimenticare che non si tratta di un percorso di pensiero univoco esente da spinte centrifughe: centrale sarà la mediazione del *Libro dei Giubilei* che porterà ad una vera e propria rottura con l'impostazione di pensiero che andava formandosi all'interno del movimento essenico. Il *Libro dei Giubilei*, opera del II sec. a. C di un autore giudeo vicino ad ambienti il cui pensiero si potrebbe accostare a quello che successivamente sarà appunto caratteristico dell'essenismo, può essere efficacemente considerata "un esempio di rewritten Bible" – nel senso che essa si configura come una rilettura della Genesi e dei primi capitoli dell'Esodo – che ospita al proprio interno aperture di stampo apocalittico, storiografico, fino a passi parenetici del genere dei *Testamenti*¹⁵¹. Questo testo presenta una posizione più mediata e edulcorata relativamente alla responsabilità umana ed al destino dell'uomo rispetto al rigido determinismo che andava via via maturando in testi più tardi del Pentateuco enochico come l'*Epistola di Enoch*: si potrebbe dire che "Il nostro autore si trova pertanto in una via di mezzo tra concezioni una volta autonome: quella che spiegava il male come trasgressione e quella che spiegava il male come conseguenza di una contaminazione prodotta da esseri superiori all'uomo. Nasce così una visione nuova delle cose: esiste la libera volontà dell'uomo che trasgredisce la Legge, ma esistono anche forze maligne che spingono l'uomo a peccare e soprattutto esiste una conseguenza del peccato, comunque

¹⁴⁸ Cfr. *I Hen.* XXXVIII.

¹⁴⁹ Per la traduzione italiana cfr. SABINO CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc, testo e commento*, Studi biblici 117, 1997, p. 93.

¹⁵⁰ Cfr. GABRIELE BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis, The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, MICHIGAN - CAMBRIDGE 1998.

¹⁵¹ DELLA PUTTA, *La concezione della πρόνοια* cit. p. 59.

e da chiunque commesso, uno sciuparsi della natura il cui segno più evidente è la diminuzione della durata della vita”.¹⁵² Il *Libro dei Giubilei* per altro elabora in modo sostanzialmente definitivo il concetto di diavolo: al principe del male viene infatti assegnata una porzione di spazio concreta su cui regnare e da cui, in quanto regnante, potrà esercitare una certa influenza sulla propagazione del male sulla Terra, rimanendo però sempre sottoposto all’onnipotenza benevola di Dio e pure non in grado di sconfiggere completamente il libero arbitrio umano¹⁵³. Inoltre, il testo comincia a declinare l’idea del male inteso come impurità (così come era presente nel *Libro dei Vigilanti*) secondo una impostazione più moraleggiante: l’impurità inizia ad essere intesa come generata da peccati di tipo sessuale.

Proprio da questa “via mediana” nascerà poi un testo come il Testamento dei *Dodici Patriarchi*¹⁵⁴ che finirà per rappresentare una netta alternativa al determinismo: quest’ultimo si sbilancia considerevolmente in favore del libero arbitrio umano, del male come impurità sessuale che deriva da una scelta umana (l’origine del male viene attribuita alle donne considerate ora la causa tentatrice degli angeli ribelli che sono scesi sulla terra per accoppiarsi con loro ribellandosi a Dio), e di una benevola provvidenza con cui Dio orienta il corso della storia; basti questa porzione di testo come esempio:

Ἐπίγνωτε οὖν, τέκνα μου, ὅτι δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης· καὶ μέσον ἐστὶ τὸ τῆς συνέσεως τοῦ νοός, οὗ ἐὰν θέλῃ κλῖναι. Καί γε τὰ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ τῆς πλάνης γέγραπται ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ἐν ἑκάστων αὐτῶν γνωρίζει Κύριος. Καὶ οὐκ ἔστι καιρός, ἐν ᾧ δυνήσεται λαθεῖν ἀνθρώπων ἔργα· ὅτι ἐν στήθει ὀστέων αὐτὸς ἐγγέγραπται ἐνώπιον Κυρίου. Καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ πάντα, καὶ κατηγορεῖ πάντων, καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἀμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας, καὶ ἄραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν¹⁵⁵.

Sappiate, dunque, figli miei, che due spiriti seguono l’uomo, quello della verità e quello dell’inganno. E di mezzo c’è quello dell’intelligenza dell’animo, che è capace di volgersi dove vuole. Tutto ciò che riguarda la verità e tutto ciò che riguarda l’inganno sta scritto nel petto dell’uomo. Dio conosce ogni cosa di loro. E non c’è attimo, nel quale le opere dell’uomo possano restare nascoste, perché stanno scritte nel suo petto davanti al Signore. Lo spirito di verità rende testimonianza di tutto e tutti accusa; così il peccatore arde dal suo stesso cuore e non può alzare lo sguardo verso il giudice¹⁵⁶.

È evidente che il libero arbitrio umano risulta garantito: l’uomo può scegliere se cedere o meno al peccato, in questo modo egli è il primo fautore della sua stessa salvezza.

¹⁵² P. SACCHI, Introduzione del curatore in *Apocrifi dell’Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, I, Torino 2006, 206-207.

¹⁵³ Tale concezione del male e del “diavolo” eserciterà una influenza molto importante sul pensiero giudaico, per esempio sarà la medesima che è possibile scorgere nel libro di *Giobbe*, a tal proposito si veda p. 39.

¹⁵⁴ Opera stratificata composta tra II e I sec. a. C.

¹⁵⁵ *Test. Giuda* XX 1-5

¹⁵⁶ Per la traduzione del passo cfr. P. SACCHI, *Apocrifi dell’Antico Testamento*, p. 823

In questo contesto occorre prendere in considerazione i manoscritti di Qumran, concepiti da Boccaccini come manifesto di un gruppo che avrebbe inizialmente condiviso il pensiero espresso dai testi del Pentateuco enochico, ma che se ne sarebbe poi allontanato proprio in nome di una ideologia più marcatamente determinista; producendo così una impostazione filosofica per certi aspetti accostabile a quella presente nell' *Epistola di Enoch*, da cui invece il *Libro dei Giubilei* e il *Testamento dei Dodici Patriarchi* si erano distanziati.

Seguendo l'ipotesi della scuola di Gröningen¹⁵⁷ dunque, Boccaccini vede nei testi di Qumran il risultato di uno scisma all'interno del movimento degli esseni: tale faida nacque proprio per una divergenza ideologica relativamente alla posizione nettamente determinista che aveva assunto il gruppo di Qumran. I testi di Qumran, infatti, dipingono l'essere umano completamente in balia di forze incontrastabili: il suo destino dipende esclusivamente dalla grazia divina che ha predeterminato, indipendentemente dalla condotta morale umana, quanti saranno i salvati e quanti i sommersi:

Poiché all'uomo non (appartiene) la sua via,
né all'essere umano stabilire il suo passo,
dal momento che il giudizio appartiene a Dio,
e dalla sua mano proviene la perfezione della via,
per mezzo della sua conoscenza esisterà tutto,
e tutto ciò che esiste
è lui che lo stabilisce con i suoi calcoli,
e nulla si fa senza di lui¹⁵⁸.

La condizione antropologica umana che ne consegue risulta estremamente negativa: l'uomo è privo di ogni tipo di libertà ed è irrimediabilmente contaminato dal peccato originale senza possibilità d'appello; l'unica speranza è la miracolosa grazia divina, imperscrutabile e predeterminata *ab aeterno*. Gli esempi che si potrebbero addurre a tal proposito sono moltissimi, ne selezioniamo alcuni seguendo la trattazione di Corrado Martone¹⁵⁹, come per esempio 1QS III, 15-17:

15... From the God of Knowledge stems all there is and all there shall be. Before they existed he made all their plans

16 and when they come into being they will execute all their works in compliance with his instructions, according to his glorious design without altering anything. In his hand are

¹⁵⁷ Cfr. F. GARCÍA, A.S. VAN DER WOUDE, *A Gröningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, "Revue de Qumrân", 14 (1990), pp. 512-541.

¹⁵⁸ I QS XI 10-11. Il testo di riferimento per la traduzione di questo frammento di Qumran è *Testi di Qumran*, a cura di F. G. MARTÍNEZ, trad. it. di C. MARTONE, Brescia 2003. Per la traduzione degli altri frammenti riportati ed il loro testo originale vedi la nota seguente.

¹⁵⁹ Cfr. CORRADO MARTONE, *Qumran and Stoicism: An Analysis of Some Common Traits*, in *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery 1947-1997*, Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997, pp. 617-622. In questo saggio si potranno recuperare anche i testi originali dei frammenti portati in traduzione: da qui in avanti i frammenti riportati seguiranno la traduzione del saggio stesso, che fa riferimento al testo di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden:Brill, 1994.

17 the laws of all things and he supports them in all their things..

Il quadro dipinto riproduce una divinità che ha predeterminato ogni piccola azione degli uomini ancora prima della loro stessa venuta al mondo: gli esseri umani non hanno la minima possibilità di alterare il corso di quanto stabilito e sono condannati ad eseguire meccanicamente quanto dio ha stabilito per loro. In queste parole si riesce anche a cogliere un piccolo riferimento alla provvidenza con cui la divinità supporta il suo creato e dunque gli uomini; nondimeno il testo ci catapulta in una prospettiva senza spazio per il libero arbitrio umano.

Un altro significativo esempio si trova in 1 QH 1,8:

[Without you nothing] is done, and nothing is known without your will.

L'estremo approdo al determinismo è palese e ricavabile già ad una prima lettura di questi testi: l'agire divino consta di infinita libertà, quello umano è invece condannato all'assenza della stessa; la possibilità divina si espande infinitamente a discapito di quella umana che ne esce di fatto schiacciata. Una prospettiva di questo tipo si presta bene ad un confronto proficuo con il concetto stoico di εἰμαρμένη; si potrebbe dire che i testi di Qumran sviluppano completamente alcune premesse ideologiche presenti nella filosofia stoica. Lo stoicismo, infatti, si era preoccupato di mediare il suo pensiero determinista tentando di salvare la libertà umana con risultati per lo più poco convincenti: la filosofia di Qumran invece, forse più coerentemente, non tenta nessuna mediazione ed approda ad una ideologia ancor più marcatamente determinista togliendo di fatto ogni libertà all'essere umano. Sembra proprio che sia il libero arbitrio il punto in cui vi è la più vistosa divergenza tra le due correnti di pensiero. Se gli stoici tentarono con Crisippo di salvare la libertà umana senza riuscire pienamente nell'impresa, dai frammenti di Qumran sembra non ci sia alcun interesse per il libero arbitrio¹⁶⁰: non c'è alcun tentativo di "salvare" la libertà umana né di renderla applicabile all'impalcatura determinista imbastita dai testi di Qumran; solo la grazia divina può salvare quanti vengono "eletti" da Dio senza alcuna possibilità di influenzare il destino con le proprie opere; basti l'esempio del frammento 1QH XII, 23: "Only by your goodness is man acquitted".

Un altro aspetto comune sia alla filosofia stoica sia ai testi di Qumran è la loro comune applicabilità all'astrologia. Secondo gli stoici infatti la provvidenza divina governa l'intero cosmo in cui l'individualità del singolo è inserito, in questo modo essa guida parallelamente l'universo e l'essere umano verso un fine superiore: il generale cosmico e il particolare personale sono dunque strettamente connessi l'uno con l'altro; da ciò deriva la possibilità di interpretare la vita umana attraverso l'osservazione del cielo, e più in generale la mantica come frequente pratica utile all'uomo per cogliere i segni della divinità retrice sparsi nell'universo. Allo stesso modo alcuni frammenti di Qumran sembrano porre in stretta relazione il determinismo e l'astrologia: nel frammento 4Q 186¹⁶¹, in un contesto incentrato sull'opposizione tra "Sons of Light" e "Sons of Darkness" (sui quali è maggiormente incentrato il concetto di determinismo nei testi di

¹⁶⁰ Cfr. MARTONE, *Qumran and Stoicism*, pp. 619-620.

¹⁶¹ Martone cita dal frammento 1 coll. II, linea 7-9.

Qumran: gli uomini si dividono in queste due categorie senza alcuna istanza di libero arbitrio, solo quanti sono baciati dalla grazia divina possono salvarsi dal peccato connaturato nella natura umana e sfuggire così alla punizione divina), si colgono i segni della nascita e delle caratteristiche dell' "unborn child" grazie ai segni celesti:

8... And this is the sign in which he was born:
9 the foot of Taurus...

Non casuale sarà perciò stata la tendenza della tradizione giudaica a concepire Abramo come esperto di conoscenze astronomiche (ed astrologiche), grazie alle quali egli riuscì a raggiungere la verità riguardo la divinità, così come abbiamo evidenziato nel capitolo precedente. Quest'ultima osservazione per altro si sposa bene con la teoria di Boccaccini che vede nei testi di Qumran un legame con il primo enochismo prima delle divergenze relative alla questione del predeterminismo: anche l'enchismo, infatti, terrà in grande considerazione l'astronomia come la base per l'acquisizione di ogni sapere¹⁶² e lo investirà di un enorme valore conoscitivo all'interno della propria corrente di pensiero. Va inoltre sottolineato che questa tendenza non si sia manifestata fin da subito: l'enchismo delle origini riconduceva invece l'astronomia con il problema del male. Nel capitolo 8 del *Libro dei Vigilanti*, infatti, l'origine del male è dovuta al disvelamento delle scienze agli uomini da parte di un angelo, che avrebbero dovute rimanere esclusivo appannaggio divino; e tra i saperi condannati vi compare anche l'astronomia. L'idea della conoscenza come male per gli uomini, di lunga fortuna nella tradizione culturale sia occidentale che orientale, si ritrova del resto anche nel mito di Adamo ed Eva della *Genesi*.

Del resto, lo stesso Giuseppe Flavio mette in scena la dimostrazione dell'esistenza di Dio da parte di Abramo (basata sull'osservazione dei fenomeni celesti) proprio in Caldea, luogo che l'antichità associava alla pratica astrologica stoica. Anche in questo caso avremo modo di questa concezione "astrologica" del destino visto con sfumature fortemente pessimiste ci tornerà utile nell'analisi dei testi di Giuseppe.

Martone¹⁶³ in conclusione del suo articolo ipotizza un sostrato orientale (nello specifico lo studioso parla di una origine babilonese) comune alle diverse costanti di pensiero riscontrabili tra stoicismo e frammenti di Qumran: deriverebbe dunque da una matrice orientale di partenza comune la forte tendenza al determinismo di entrambe le correnti di pensiero. Ma gli aspetti esaminati finora non sono gli unici punti di contatto tra la filosofia stoica ed il pensiero giudaico: Pohlenz¹⁶⁴, nel tentativo di dimostrare l'origine orientale e "semitica" dello stoicismo, individuò alcune importanti relazioni tra le due tradizioni di pensiero, che riportiamo brevemente per completezza e che sono riassumibili in linee generali secondo questi termini¹⁶⁵:

¹⁶² PAOLO SACCHI *Storia del Secondo Tempio*, pp. 326-327.

¹⁶³ Cfr. MARTONE, *Qumran and Stoicism*, p. 620.

¹⁶⁴ MAX POHLENZ *Stoa und Semitismus*, in «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», II, 1926, pp. 257-269.

¹⁶⁵ Nell'enunciare questi punti seguiremo la trattazione di LUCIANO BOSSINA *Stoa, Ellenismo e catastrofe tedesca*, Bari, 2012, pp. 20 ss.

- la comune tendenza a vivere la religiosità come una esperienza intima e personale, dove è centrale la fede nella provvidenza vissuta con uno spiccato senso di antropocentrismo, secondo il quale tutto l'universo esiste in funzione dell'essere umano (questo per lo meno nella Stoa originaria);
- il creazionismo era un concetto estraneo alla greicità, comune invece alla tradizione orientale semitica e stoica, da cui discenderebbe la tendenza ad esprimere in termini "materialmente" connotati concetti che il pensiero greco avrebbe inteso invece astrattamente (si pensi al concetto di Pneuma stoico o all'abitudine, nell'Antico Testamento, di esprimere il sentimento di ira come "soffio del naso");
- la forte tendenza al fatalismo che mina sistematicamente lo spazio della libertà umana da cui consegue necessariamente un impellente senso del dovere e di rigorismo morale estraneo al pensiero greco, che invece è per lo più tendente a rifuggire gli eccessi.

In questo senso il problema dell'autodeterminazione dell'uomo ed il libero arbitrio divengono punto focale di convergenza e divergenza tra cultura orientale e occidentale, tra greci e semiti in mezzo ai quali si pone la filosofia stoica: i Greci, pur ben consapevoli della forza ineludibile del fato, mai si sono lasciati piegare da esso né mai hanno rinunciato alla loro libertà di agire; anzi la storia stessa dei greci diviene la rappresentazione della lotta per la libertà umana ostinata contro un fato avverso ed inflessibile¹⁶⁶, di cui la tragedia è massima formalizzazione letteraria. Ben diversa invece fu la situazione orientale, più spiccatamente fatalista e con pochissimo spazio lasciato alla libertà umana; ed in questo senso lo stoicismo, di origine appunto orientale e semitica, si è trovato a dover conciliare una concezione determinista con l'anelito greco alla libertà umana: questa fu la sua più grande sfida, che forse non riuscì del tutto a vincere. La diffusione della cultura greca oltre i confini orientali, che raggiunse le vette più alte con l'avanzare dell'Impero Romano, fomentò ancora di più le reciproche influenze che sfoceranno nel sincretismo religioso diffuso tra i due grandi poli di Alessandria d'Egitto e di Roma. Di lì a poco prenderà il via la lenta ma capillare omologazione portata dalla diffusione del cristianesimo; ma prima di ciò, quando ancora le diverse correnti filosofiche e religiose si distinguevano ed al contempo si influenzavano reciprocamente in un amalgama spirituale vastissimo al suo interno, visse, proprio tra la Giudea e Roma, Giuseppe Flavio ed in questo contesto culturale riscrisse la storia biblica con le sue *Antichità Giudaiche*.

¹⁶⁶ M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947 (trad. it. *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962; ristampato, con introd. di G. REALE, Milano 2006).

CAPITOLO 3: LA PROVVIDENZA NELLE ANTICHITÀ GIUDAICHE

1. Una panoramica

Parlare della πρόνοια in Giuseppe Flavio pone fin da subito una difficoltà seria: la grande disparità della frequenza del vocabolo tra le sue opere. Nel *Bellum*, infatti, si possono contare non più di una manciata di casi per libro in cui appare la parola πρόνοια, mentre invece spostandoci nelle *Antichità*¹ vediamo che già alle soglie del terzo libro tale lemma ha superato le occorrenze di tutti i sette libri dell'opera precedente². Inoltre, Giuseppe Flavio nei suoi studi di lingua greca e del pensiero greco ebbe certamente modo di familiarizzarsi col concetto di εἰμαρμένη, ma anche in questo caso disturba la discrepanza con cui ne fa utilizzo: se il *Bellum* ne registra una frequenza simile a quella di πρόνοια, nelle *Antichità* scompare almeno fino al dodicesimo libro e rimane comunque un vocabolo sporadico³. Più in generale si può parlare di una vera e propria discontinuità tra *Bellum* e *Antichità* nel loro uso della terminologia legata alla divina provvidenza: nel *Bellum*, infatti, oltre al già citato εἰμαρμένη, è piuttosto frequente un lessico che fa riferimento al destino ed al fato con vocaboli come τύχη e χρεών, terminologia molto più rara nelle *Antichità*.

Inoltre, un così ricco e massiccio utilizzo di vocaboli teologici appare una novità rispetto alla letteratura ebraica precedente, come abbiamo avuto modo di analizzare nel secondo capitolo di questo lavoro. Si avvicinano solamente le opere di Filone⁴ o il libro della *Sapienza*⁵, ma nel primo caso la provvidenza è trattata secondo una prospettiva eminentemente filosofica e coerente con lo spirito del pensiero greco *tout court* e dunque quasi mai, a eccezione di qualche caso, sovrapponibile al carattere “storiografico” presente in Giuseppe; ⁶ nel secondo caso invece l'utilizzo è molto più sporadico e senza la regolare associazione con il principio di retribuzione, come avviene invece nelle *Antichità*. Si può ritrovare, se pur ovviamente senza riscontri lessicali, una impostazione storica simile a quella delle *Antichità* anche in alcuni libri più antichi dell'*Antico Testamento*, in particolare nel *Deuteronomio*, rispetto alla cura provvidenziale con cui

¹ Le altre opere di Giuseppe, la *Contro Apione* e la *Vita*, saranno evocate in relazione alla provvidenza ogni qual volta risulterà necessario ai fini della nostra trattazione.

² RENGSTORF KARL HEINRICH, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Volume 3, Leiden, 1979, pp. 538-540.

³ RENGSTORF KARL HEINRICH, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Volume 2, Leiden, 1975, p. 26.

⁴ Per la πρόνοια in Filone cfr. CHIARA DELLA PUTTA *La concezione della πρόνοια divina tra male e libertà morale in Filone Alessandrino e nel mediogiudaismo*, Università degli studi di Padova, Scuola di Dottorato di ricerca in Filosofia, indirizzo Filosofia e Storia delle Idee, Ciclo XXIII, p. 95 ss.

⁵ Si veda il secondo capitolo.

⁶ Negli scritti legati al pogrom del 38 Filone ricorre al concetto di πρόνοια proprio in termini storiografici: una storiografia filosofica, ma pur sempre ancorata alla storia; cfr. *In Flaccum* e *De legatione ad Gaium*.

Dio guida la vicenda del popolo ebraico⁷: aspetto che ebbe una naturale influenza su Giuseppe e da lui sempre tenuto in gran conto⁸.

Perché Giuseppe utilizza con così tanta insistenza il termine πρόνοια nelle *Antichità* rispetto al *Bellum*? Perché l'influenza di εὐμαρμένη sembra via via cedere il passo alla provvidenza divina da un'opera all'altra? Che tipo di valore e di significato finiscono per assumere questi due vocaboli nelle *Antichità Giudaiche*?

Credo che queste domande siano fondamentali se si vuole avere una idea della prospettiva con cui Giuseppe Flavio considerava tematiche quali il libero arbitrio, il determinismo e la provvidenza divina; si ricordi per altro che quest'autore, come già detto, è restio alle concettualizzazioni ed alle trattazioni schematiche⁹, ma lascia per lo più che il suo pensiero emerga implicitamente nel corso della sua opera: per dare una risposta seria a queste domande bisogna tenere conto anche di questa sua scelta compositiva.

Tentiamo ora di elencare alcune delle possibili ragioni che hanno spinto il nostro autore a prediligere l'utilizzo del termine πρόνοια nelle *Antichità* rispetto al *Bellum*.

Una prima ragione si può ricondurre alla volontà di Giuseppe di adeguarsi alla sensibilità ellenistica con cui il termine πρόνοια veniva percepito: negli ultimi secoli del pensiero greco la provvidenza divina era stata distinta sempre più specificamente dal concetto di caso, sorte e destino; concetti che invece ai primordi della filosofia greca non erano sentiti così differenti tra loro. All'epoca di Giuseppe πρόνοια era ormai vocabolo diffusissimo per indicare la cura divina del cosmo, e dunque egli non poteva trovare lessico più adeguato alla sua riscrittura biblica, in quanto storia del popolo eletto da dio. Quest'argomento è però valido anche per il *Bellum*: anche quest'ultimo avrebbe ben potuto caricarsi di questo modello narrativo dal momento che è la storia di una sconfitta prevista e di fatto legittimata da Dio stesso.

Una seconda ragione deve essere ricercata nei modelli letterari precedenti a Giuseppe, soprattutto nell'opera di Dionigi di Alicarnasso, il quale fu modello storiografico fondamentale¹⁰ per il nostro autore che ne fu influenzato fin dalla scelta del titolo delle *Antichità Giudaiche*. Nelle *Antichità Romane* si trovano delle pagine molto affini a quelle di Giuseppe, dove vi è manifestata la medesima concezione di intervento divino in favore degli uomini giusti e pii:

⁷ Cfr. LUDWIG KOHLER, *Old Testament Theology*, Translated by A. S. TODD, Lutterworth Press, 1957 pp. 85-95. Anche di questo abbiamo parlato nel secondo capitolo, p. 33; Cfr. anche M. NOTH, *The Deuteronomistic History*, Journal for the study of the Old Testament, Supplement series. Vol. 15. Sheffield, pp. 89-99.

⁸ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, pubblicato da Scholars Press, Harvard Theological Review, 1976, p. 90 ss.

⁹ Questo fatto fu sicuramente dovuto anche alla delicata posizione di "confine" che Giuseppe finì per assumere tra Giudei e Romani, considerato un odioso traditore dai primi ed un sospettoso straniero a corte per i secondi.

¹⁰ Cfr. in merito D.L. BALCH, *Two Apologetic Encomia: Dionysius on Rome and Josephus*, in JSJJSJ 13/1982, pp. 102-122; T. RAJAK, *Josephus. The Historian and His Society*, London, 1983, pp. 11-64; HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, pubblicato da Scholars Press, Harvard Theological Review, 1976, pp. 29-66.

ὅσοι μὲν οὖν τὰς ἀθέους ἀσκοῦσι φιλοσοφίας, εἰ δὴ καὶ φιλοσοφίας αὐτὰς δεῖ καλεῖν, ἀπάσας διασύροντες τὰς ἐπιφανείας τῶν θεῶν τὰς παρ’ Ἑλλησιν ἢ βαρβάροις γενομένας καὶ ταύτας εἰς γέλωτα πολὺν ἄξουσι τὰς ἱστορίας ἀλαζονείαις ἀνθρωπίναις αὐτὰς ἀνατιθέντες, ὡς οὐδενίθεῶν μέλον ἀνθρώπων οὐδενός.

ὅσοι δ’ οὐκ ἀπολύουσι τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιμελείας τοὺς θεούς, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγαθοῖς εὐμενεῖς εἶναι νομίζουσι καὶ τοῖς κακοῖς δυσμενεῖς διὰ πολλῆς ἐληλυθότες ἱστορίας, οὐδὲ ταύτας ὑπολήφονται τὰς ἐπιφανείας εἶναι ἀπίστους¹¹.

Quanti dunque professano filosofie atee, se anche sono da chiamare filosofie, ridicolizzando tutte le manifestazioni divine avvenute sia presso i greci che presso e barbari, rideranno moltissimo anche di queste storie riconducendole all’inganno umano, dal momento che non c’è nessuna cura da parte degli dèi per nessun essere umano. Ma quanti invece non assolvono gli dèi dalla cura per gli esseri umani, ma, dopo aver osservato attentamente la storia, ritengono che essi siano favorevoli con quanti sono virtuosi ed ostili con quanti invece sono empi, non sospetteranno queste epifanie come incredibili¹².

La seconda motivazione va dunque ricondotta all’adesione a modelli storiografici precisi a cui Giuseppe si rifece per la composizione della sua opera¹³. Del resto, questo tipo di impostazione si inquadra bene con la tendenza della storiografia antica (specialmente quella romana) alla moralizzazione costante dei personaggi storici che vengono evocati durante la narrazione degli eventi, positivi o negativi che siano¹⁴.

La terza ragione si ritiene essere di natura ideologica; si partirà da un assunto fondamentale: un vocabolo che registra una così alta frequenza in un’opera letteraria non può che occupare una posizione centrale nella regia costitutiva del testo; si può a ragione parlare del “motivo” della provvidenza come una delle strutture portanti dell’opera nonché veicolo principale del messaggio che si vuole fornire al lettore¹⁵. Quella di Giuseppe è una scelta “editoriale” attraverso cui vuole rielaborare la vicenda biblica che acquista ancora maggiore rilevanza se pensiamo alla quasi completa assenza, soprattutto nei libri più antichi, del termine πρόνοια nei LXX. Giuseppe ha deciso significativamente di presentare la storia biblica all’insegna della provvidenza divina, laddove, come abbiamo visto nel capitolo precedente, i testi a cui egli faceva riferimento, originali, greci o apocrifi che fossero, non avevano dato ad essa questa centralità¹⁶.

Riassumendo, Giuseppe rielabora la tradizione giudaica alla luce delle più recenti conquiste della filosofia giudaico-ellenistica e del pensiero greco-romano in generale, mescolando sapientemente tutte queste diverse spinte ideologiche, anche potenzialmente opposte fra loro, non dimenticandosi della tradizione letteraria con cui la sua opera

¹¹ Cfr. *Ant. Rom.* 2, 68.1-2. Cfr. anche 8, 26.3; 4, 26.2; 5, 54.1; 8, 26.3; 8, 56.1.

¹² Traduzione mia.

¹³ Modelli che non si fermano solo al caso di Dioniso di Alicarnasso, per un inquadramento più completo a riguardo cfr. LOUIS H. FELDMAN *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlino 1984, p. 392 ss. Per un aggiornamento più recente cfr. anche la parte introduttiva relativa alle fonti di SILVIA CASTELLI, *Il Terzo Libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari, traduzione e commento*, Como 2002.

¹⁴ Si veda p. 8 con nota 7.

¹⁵ Si veda a tal proposito il primo capitolo.

¹⁶ Si veda il secondo capitolo.

storiografica in lingua greca doveva fare i conti: il tutto messo però sempre al servizio di un messaggio autoriale rivolto al suo popolo d'origine ed all'insegna della tradizione giudaica.

In questo capitolo si prenderanno in analisi quelli che si considerano tra i passaggi più significativi delle *Antichità* in cui appare il tema della πρόνοια, nel tentativo di ricostruirne il valore che essa assume all'interno dell'opera e di conseguenza nell'ideologia dell'autore. Si darà maggior spazio ai passi in cui Giuseppe si discosta maggiormente dall'originale biblico, così da evidenziare come la particolare concezione di provvidenza che l'autore elaborò e che volle veicolare al proprio pubblico condizionò la stessa rielaborazione del dettato biblico. Successivamente si prenderanno in esame anche alcuni passi scelti da altre opere dell'autore dedicate specificamente all'εἰμαρμένῃ, in modo da sviluppare qualche riflessione sul rapporto che Giuseppe istituisce tra quest'ultimo concetto e la πρόνοια. L'obbiettivo sarà dunque quello di trarre qualche conclusione sulle posizioni che Giuseppe ebbe riguardo tematiche quali la provvidenza divina, il suo ruolo nella vita del singolo individuo e della collettività umana, il suo rapporto con il destino e con il libero arbitrio umano. Si ricorda infine che la nostra prospettiva è specificamente orientata all'analisi delle *Antichità Giudaiche* e vuole porsi come un sussidio interpretativo, in merito alla tematica della provvidenza, di quest'unica opera dell'autore.

Veniamo dunque ai testi.

2. Il sacrificio di Isacco

“Da una parte fenomeni a tutto tondo, ugualmente illuminati, delimitati nel tempo e nello spazio, collegati fra loro senza lacune, in primo piano, pensieri e sentimenti espressi, avvenimenti che si compiono con agio e senza eccessiva tensione. Dall'altra parte, dei fenomeni vien manifestato solo quel tanto che importa ai fini dell'azione, il resto rimane nel buio; vengono accentuati soltanto i punti culminativi e decisivi dell'azione; le cose interposte non acquistano esistenza; luogo e tempo sono indefiniti e bisognosi di chiarimento; i pensieri e i sentimenti restano inespressi, vengono suggeriti soltanto dal tacere e dal frammentario discorso; l'insieme, diretto con la massima e ininterrotta tensione a uno scopo, e perciò molto più unitario, rimane enigmatico e sullo sfondo”¹⁷. Così Erich Auerbach confrontava con accuratissime parole i contrasti stilistici emersi dal confronto fra l'episodio del riconoscimento della cicatrice d'Ulisse nel XIX libro dell'*Odissea* e il sacrificio d'Isacco della *Genesi*. Tali differenze dovettero saltare all'occhio anche a Giuseppe Flavio, se pur chiaramente con meno lucidità critica e probabilmente a livello più inconscio: nondimeno dovette rendersi conto di come i poemi omerici e più in generale la letteratura greca apparissero più elaborati nella “cultura visiva, linguistica e soprattutto sintattica”¹⁸; il nostro autore per questo si sforzò di colmare le distanze stilistiche del dettato biblico rispetto all'epica arcaica greca, senza

¹⁷ ERICH AUERBACH, *Mimesis, Il realismo nella letteratura occidentale*, volume primo, traduzione di ALBERTO ROMAGNOLI, Torino, 2000 (prima edizione 1956), p. 13.

¹⁸ *Ibid.*

però rinunciare, come invece ritiene Feldman¹⁹, all'enfasi necessaria sugli aspetti teologici e riguardanti la teodicea richiesti da un episodio così rilevante. È certamente vero che Giuseppe ha composto la sua riscrittura biblica all'insegna della pacificazione ideologica, evitando di affrontare dispute teologiche che rischiasse di sfociare in posizioni aporetiche, per annullare le possibili critiche che un pubblico pagano avrebbe potuto rivolgere agli ebrei vista la natura "dispotica" di Dio, così come appare nell'Antico Testamento. Nondimeno ci risulta, come già detto e come tenderemo di far emergere con la seguente analisi, che Giuseppe ponga la questione della provvidenza divina come veicolo centrale delle sue posizioni teologiche.

L'episodio del sacrificio di Isacco²⁰ è la prima porzione di testo piuttosto ampia²¹ nella quale Giuseppe si distacca significativamente nell'originale biblico. Innanzitutto, il nostro autore presenta la vicenda allestendo un vero e proprio δράμα al pari dell'*Ippolito* di Euripide o al libro di *Giobbe*²², con tanto di "prologo divino", peripezia e capovolgimento finale inaspettato; riallacciandosi in questo modo non solo alla tradizione letteraria precedente, rendendo così il testo più fruibile al suo pubblico, ma anche a quanto aveva detto nel prologo²³ dell'opera stessa: la provvidenza di dio si manifesta proprio nell'ultimo istante prima della catastrofe quando le speranze dell'essere umano sono ormai venute meno. Giuseppe inoltre studia accuratamente la prospettiva con cui la vicenda viene presentata in modo tale da enfatizzare l'ironia tragica del testo, non tanto per sottolineare l'ignoranza di Abramo o di Isacco, ma per esaltarne la virtù e la fede in dio, istituendo per altro una forte empatia tra il lettore ed i personaggi in scena.

L'empatia è ottenuta attraverso alcune piccole accortezze retoriche percepibili semplicemente già dalla prima proposizione che introduce la vicenda:

Ἰσακὸν δὲ ὁ πατὴρ Ἀβραάμ οὐκ ἔβλεπε ἄλλο μόνον υἱὸν ἑαυτοῦ καὶ ἐπὶ γῆρας οὐδὲ κατὰ δωρεάν αὐτῷ τοῦ θεοῦ γενόμενον²⁴.

Abramo, il soggetto del testo, è significativamente circondato dall'oggetto Ἰσακὸν e dall'aggettivo ad esso riferito μόνον υἱὸν: il padre, che vede tutta la sua felicità nel figlio²⁵, viene figurativamente abbracciato dal figlio a sottolineare come sia Isacco stesso a sostenerlo ed a fornirgli la gioia necessaria per vivere; non a caso Abramo viene identificato, ancor prima di essere nominato direttamente, nel suo ruolo di πατὴρ, apposizione esaltata dall'aggettivo scelto per definire Isacco, μόνον υἱὸν: non solo "figlio" in piena corrispondenza con πατὴρ, ma "unico figlio" enfatizzando ancora di più la

¹⁹ Cfr. LOUIS H. FELDMAN, *Josephus as a Biblical Interpreter: the Aqedah*, in *The Jewish Quarterly Review*, LXXV, No. 3, gennaio, 1985, pp.212-252, p. 212.

²⁰ Per un approfondimento del rapporto tra il testo di Giuseppe e l'originale biblico, cfr. Thomas W. Fraxman, *Genesis and the Jewish Antiquities of Flavius Josephus*, Biblical Institute Press, Roma 1979.

²¹ Molto più della dimostrazione dell'esistenza di Dio da parte di Abramo che abbiamo analizzato nel primo capitolo.

²² *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 686.

²³ Si veda il primo capitolo di questo lavoro per l'interpretazione del prologo delle *Antichità Giudaiche*.

²⁴ *Ant.* 1, 222.

²⁵ Cfr. *Ant.* 1, 223.

tragicità del rischio di perderlo. La scelta del lessico e la disposizione sintattica sottolineano prima di tutto il legame familiare tra padre e figlio. Le quattro parole sono inoltre disposte secondo un chiasmo incrociato (sostantivo1 apposizione2 sostantivo2 aggettivo1), raffinatissima elaborazione retorica che prefigura immediatamente tutto il πάθος che caratterizzerà l'episodio. Anche la scelta del verbo contribuisce ad empatizzare coi personaggi dato l'utilizzo del preverbio intensivo ὑπερ che esprime il fortissimo amore, quasi oltre il lecito o comunque superiore all'usanza comune, che lega padre e figlio.

Il tutto viene impreziosito ulteriormente dal tassello ἐπὶ γήρωσ οὐδῶ, pericope tipica dell'epica arcaica e ripresa continuamente in tutta la letteratura greca successiva²⁶. Che Giuseppe la usi consapevolmente è certo vista la presenza di questo stilema anche in Dionigi di Alicarnasso²⁷, ma essa era ormai divenuta tipica ed entrata nell'uso attraverso una lunghissima tradizione letteraria che trovava l'illustre capostipite in Omero: tra i vari passi utili ci limitiamo a ricordare il passaggio di *Iliade* 24.487, dove Omero usa la stessa frase quando Priamo si rivolge ad Achille, pregandolo di restituire il corpo di suo figlio Ettore, ricordandogli la vecchia età che accomunava suo padre a Priamo stesso: “sulla soglia mortale della vecchiaia” (ὄλοῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ). Giuseppe utilizza una espressione sicuramente molto familiare per il suo pubblico che contribuisce ad incrementare ulteriormente il carattere patetico del testo, dal momento che riecheggia uno degli episodi più intensamente emotivi di tutta l'*Iliade* incentrato proprio sulla perdita del figlio da parte di un padre. Il passaggio citato ricorda infine che Isacco è stato un dono venuto direttamente da Dio, date le particolari condizioni di vecchiaia del padre al momento del concepimento: con questo piccolo inciso Giuseppe parrebbe insinuare una giustificazione del comportamento di Dio; egli dà e toglie secondo puro arbitrio personale e all'uomo non è concessa la facoltà di comprendere le sue decisioni potendo solamente sottostare alla sua imperscrutabile volontà senza possibilità di cambiare il corso degli eventi. Come abbiamo visto nel capitolo precedente alcune correnti di pensiero aderirono convintamente a questo tipo di concezione; dunque, sottolineare da parte di Giuseppe lo statuto “precario” di Isacco in quanto dono di Dio, intensifica la dose di pateticità del racconto per il lettore accorto, che sa quanto Dio sta per chiedere ad Abramo.

L'ironia tragica invece emerge a partite dal paragrafo subito successivo:

Ἄβραμος δὲ τὴν ἰδίαν εὐδαιμονίαν ἐν μόνῳ τῷ τὸν υἱὸν ἀπαθῆ καταλιπὼν ἐξελθεῖν τοῦ ζῆν ἐτίθετο. τούτου μέντοι κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἔτυχεν²⁸.

Abramo poneva la sua felicità nella speranza di lasciare libero da ogni male il suo unico figlio quando lui se ne fosse andato da questa vita. Questo l'aveva ottenuto secondo il volere di Dio²⁹.

²⁶ Feldman ricostruisce questa lunga tradizione letteraria: cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 677.

²⁷ Cfr. *Ant. Rom.* 8.35.3

²⁸ *Ant.* 1, 223.

²⁹ Per la traduzione cfr. *Giuseppe Flavio: Antichità Giudaiche* a cura di LUIGI MORALDI, Torino, 2000, d'ora in avanti sarà segnalata solo nel caso in cui ci si distanzierà da tale traduzione.

Giuseppe aggiunge accortamente rispetto all'originale biblico una frase che sottolinei l'attaccamento di Abramo verso il figlio, di come il bene per Isacco sia l'unica felicità concepita dal padre che appare sicuro di morire per primo. L'ironia tragica si fa palese vista l'inconsapevolezza con cui Abramo concepisce questi pensieri. Si noti per altro che utilizzando parole come εὐδαιμονία e ἀπαθής Giuseppe riprende il passaggio della cacciata di Adamo ed Eva dal giardino dell'Eden³⁰. Dio aveva infatti formulato la felicità della prima coppia di esseri umani allo stesso modo: egli aveva avuto cura che i progenitori dell'umanità potessero raggiungere la felicità liberi da ogni male. Feldman³¹ vede in questo tipo di vocabolario un richiamo alla filosofia stoica (presente, secondo lui, di conseguenza anche nella stessa rappresentazione della felicità umana nel giardino dell'Eden): Giuseppe presenterebbe Abramo come un saggio stoico che tenta di far raggiungere la tanto agognata ἀπάθεια al proprio figlio Isacco, che per gli stoici coinciderebbe proprio con l'εὐδαιμονία. Si è detto della particolare "simpatia" con cui Giuseppe guardava alla filosofia stoica³² ed è certamente vero che parte del suo pubblico doveva avere una certa familiarità con questo tipo di lessico stoico e che Giuseppe stesso, giudeo trasferitosi a Roma che decise di scrivere le sue opere in lingua greca³³, subì una certa influenza linguistica, filosofica e culturale dal tardo stoicismo. Il riferimento poi alla massima felicità per un uomo concepita come lasciare i propri figli liberi da ogni male era un τόπος letterario ben definito all'interno della letteratura greca almeno dall'aneddoto erodoteo³⁴ relativo a Solone e Creso³⁵. Nel celebre dialogo tra i due relativo alla ricerca della felicità, Solone racconta di Tello di Atene, considerato il più felice fra gli uomini per la ricchezza della propria città, per la virtù dei figli e per essere sopravvissuto abbastanza a lungo da vedere i propri figli diventare genitori senza vivere la disgrazia di essere testimone della loro morte. In questo modo il paragone con Priamo evocato in precedenza a proposito del sintagma ἐπὶ γήρωσ οὐδῶ³⁶ è sviluppato ulteriormente: il re di Troia è stato testimone della morte di tutti i suoi figli mentre ancora era in vita, così Abramo, che pone la più grande felicità proprio nel morire sapendo che suo figlio sarà esente da danni, sta per trovarsi di fronte ad una situazione simile. L'effetto patetico raggiunto diventa così ancora più intenso.

Rimane certamente vero, dunque, che il passo in questione sia stato scritto secondo toni e stilemi prettamente ellenistici, va però aggiunto che tutto l'episodio del sacrificio di Isacco è all'insegna dell'imperturbabile obbedienza di Abramo a Dio, malgrado le perplessità e le difficoltà atroci nel compiere il gesto richiesto. Tale è il senso dell'episodio anche nell'originale biblico: se dunque Giuseppe utilizza una terminologia stoica, lo fa ancora una volta adattandola allo spirito puramente ebraico della vicenda di

³⁰ Cfr. *Ant.* 1,54

³¹ cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 684.

³² Cfr. Il primo capitolo.

³³ Detto in altri termini: in quanto rappresentante fondamentale della letteratura giudaico-ellenistica.

³⁴ Erodoto fu autore di grande influenza per Giuseppe, cfr. BERNHARD BRINE, *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume*, in *griechisch-romischen Welt*, Gutersloh, 1913, pp. 164-168.

³⁵ Cfr. *Erodoto*, 1, 30 ss.

³⁶ Del resto, tale sintagma si ritrova anche in Erodoto, cfr. 3, 14.

Isacco. Ci sembra per altro lecito supporre che Giuseppe, collegando lessicalmente questo passo con quello della cacciata dall'Eden, potrebbe voler implicitamente suggerire anche un altro messaggio: non sarà che quella felicità perduta tanto desiderata dagli uomini sia ancora raggiungibile, se sapranno attirare su di sé la provvidenza divina e rimettersi così ad essa?

La frase in chiusura anticipa drasticamente il finale dell'episodio, esplicitando fin da principio che l'epilogo risulterà positivo e che Abramo vedrà avverati tutti i suoi desideri. Questa anticipazione risponde all'esigenza di Giuseppe di presentare il Dio dei giudei in termini quanto più digeribili possibile ad un pubblico fortemente ellenizzato: premettere infatti che non avverrà nessun sacrificio, scagionando fin da subito Dio dalla possibile accusa di una eccessiva crudeltà, è una forma di rassicurazione in merito alla natura di questa divinità loro estranea. Inoltre, questo era un espediente a cui il pubblico greco-romano era fortemente abituato: per esempio la letteratura tragica si basava proprio sulla messa in scena di vicende tratte da un repertorio mitologico ampiamente conosciuto dal pubblico; in questo modo spesso nella tragedia diveniva centrale il contrasto tra quanto saputo dall'uditorio e quanto saputo effettivamente dall'eroe tragico, destinato ad opporsi contro un fato già stabilito a cui era in realtà impossibile svincolarsi. Il medesimo effetto di drammatizzazione è ottenuto qui anche da Giuseppe; infatti, molto del patetismo presente nel passo è dovuto al contrasto tra i desideri di Abramo per il figlio e la sua ignoranza di fronte a quanto Dio sta per richiedergli, o al contrasto, come vedremo, tra le domande zelanti di Isacco relative agli aspetti più organizzativi del sacrificio e la sua inconsapevolezza di esserne la vittima. Si potrebbe infine aggiungere che ancora una volta Giuseppe tiene presente la tradizione letteraria greca come possibile punto di riferimento in cui il pubblico gentile possa riconoscersi per poi però compiere sempre un passo ulteriore di superamento: l'eroe tragico si ribella al proprio destino rimanendovi così schiacciato, l'eroe giudaico accetta lo scenario tragico che Dio gli pone davanti confidando nella sua benevola provvidenza riuscendo così a salvarsi.

Niehoff³⁷ vede poi in quel ἔτυχεν un modo per attribuire la fortuna di Abramo nell'aver ottenuto quanto sperava grazie alla buona sorte (e quindi alla volontà di dio) più che alla virtù del patriarca. Citiamo le parole della studiosa per intero: "The term τυγχάνω implies a certain degree of chance (τύχη) and is also used in the context of chance-meetings. Using this word, Josephus seems to minimize the notion of Abraham's right to the fulfilment of his above mentioned hopes. According to Josephus, it is rather his good fortune—and God's good will—on account of which he attains them". Va però ricordato che invece Giuseppe dichiara esplicitamente in *Ant.* 1, 183 che Abramo viene premiato da dio in nome delle sue buone gesta, e tra i premi che riceve vi è anche il figlio Isacco. Dunque, il favore divino che si posa sull'uomo donandogli premi e fortuna è sì voluto da Dio e di conseguenza strettamente dipendente da esso ma rimane comunque una conseguenza al carattere straordinariamente virtuoso delle azioni di Abramo, che è riuscito così ad attirare su di sé la provvidenza divina come ricompensa. Con l'utilizzo di quel verbo ci sembra piuttosto che ancora una volta Giuseppe voglia anticipare l'imminente dramma conferendo un senso di precarietà ai doni ricevuti da Dio: qualcuno

³⁷ MAREN R. NIEHOFF, *Two Examples of Josephus' Narrative Technique in his 'Rewritten Bible'*, *Journal for the Study of Judaism* 27 (1996) 31-45, p. 35 nota 22.

potrebbe lecitamente ritenere che quanto è stato donato dalla divinità, possa anche essere richiesto indietro. Non crediamo però che Giuseppe sposi seriamente questa opinione, pena l'incoerenza stessa dell'episodio:

ὅς διάπειραν αὐτοῦ βουλόμενος λαβεῖν τῆς περὶ αὐτὸν θρησκείας ἐμφανισθεὶς αὐτῷ καὶ πάντα ὅσα εἶη παρεσχημένος καταριθμησάμενος, ὡς πολεμίων τε κρείττονα ποιήσειε καὶ τὴν παροῦσαν εὐδαιμονίαν ἐκ τῆς αὐτοῦ σπουδῆς ἔχοι καὶ τὸν υἱὸν Ἰσακὸν, ἦται τοῦτον αὐτῷ θῦμα καὶ ἱερεῖον αὐτὸν παρασχεῖν ἐκέλευέ τε εἰς τὸ Μώριον ὄρος ἀναγαγόντα ὀλοκαυτῶσαι βωμὸν ἰδρυσάμενον: οὕτως γὰρ ἐμφανίσειν τὴν περὶ αὐτὸν θρησκείαν, εἰ καὶ τῆς τοῦ τέκνου σωτηρίας προτιμήσειε τὸ τῷ θεῷ κεχαρισμένον³⁸.

(Egli) volle mettere alla prova la sua pietà verso di Lui; gli apparve enumerando tutti i benefici che gli aveva concesso: come lo avesse reso più forte di tutti i suoi nemici; la benevolenza che gli dimostrava con la presente felicità; e suo figlio Isacco. Gli domandò che di propria mano l'offrisse in sacrificio a Lui. Gli ordinò di prendere il fanciullo e condurlo sul monte Moriah, quivi innalzasse un altare e l'offrisse in olocausto. Così egli doveva manifestare la sua pietà verso di Lui mostrando di sapere anteporre ciò che è gradito a Dio, anche al di sopra della vita di suo figlio.

Anche questo passaggio è frutto di una rielaborazione di Giuseppe: nell'originale, infatti, manca il riferimento al monte Moriah e soprattutto tutta la parte in cui Dio elenca i benefici concessi ad Abramo prima di esprimere la sua richiesta. Il passo in questione viene solitamente interpretato come il tentativo di Giuseppe di edulcorare l'immagine di Dio³⁹ che rischierebbe altrimenti di passare come troppo spietata e crudele se si lasciasse ingiustificata una richiesta così atroce come quella di uccidere il proprio stesso figlio. Per questo Dio antepone l'elenco dei premi donati al patriarca, così da "giustificare" la sua volontà di sacrificio. È certamente vero che presentare la divinità in questi termini avrebbe potuto suonare più familiare ad un pubblico greco-romano, abituato ad immaginarsi i rapporti con la divinità in termini contrattuali⁴⁰: la richiesta è infatti posta secondo i termini di una transizione così da presentare ai gentili una divinità ragionevole e non inutilmente crudele. Ed è altrettanto certo che Giuseppe Flavio abbia composto la sua riscrittura biblica avendo sempre cura di evitare discussioni e dispute teologiche troppo specifiche all'insegna della volontà di sanare le possibili contraddizioni interne al testo biblico, presenti sia a livello narrativo sia ad un piano più strettamente filosofico-religioso; il rapporto rappresentato tra Dio e uomo nel corso dell'opera ne è un esempio: Giuseppe si sforza continuamente di fornire un'immagine ed un'idea di Dio per lo più coerente e priva di contraddizioni. Nondimeno non crediamo che la ragione che ha

³⁸ *Ant.* 1, 224.

³⁹ Cfr. MAREN R. NIEHOFF, *Two Examples of Josephus' Narrative Technique in his 'Rewritten Bible'*, *Journal for the Study of Judaism* 27 (1996) 31-45, p. 36; *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 688.

⁴⁰ Più in generale si è parlato di una relazione patrono-cliente per l'intera rappresentazione del rapporto tra Dio ed Israele nelle *Antichità*: cfr. PAUL SPILSBURY *God and Israel in Josephus: A Patron-Client Relationship*, in *Understanding Josephus. Seven Perspectives* edited by STEVE MASON, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 32, Sheffield, 1998, pp. 172-194.

condotto Giuseppe ad anteporre l'elenco dei benefici fatti da Dio sia semplicemente questa.

Giustificare la richiesta del sacrificio non ci sembra una intenzione di Giuseppe né tanto meno nelle intenzioni dell'episodio originale: che senso avrebbe cercare di giustificare convintamente una richiesta che non si pretende venga veramente esaudita? Perché trovare delle ragioni teologicamente valide (il *do ut des*) per accettare il sacrificio del figlio imposto da Dio, se nemmeno Dio stesso vuole davvero che ciò si compia? Dio vuole *mettere alla prova* la pietà di Abramo (ed in questo Giuseppe si attiene all'interpretazione tradizionale dell'episodio), non pensa di permettere veramente l'estremo gesto. Per tale ragione ogni giustificazione della richiesta, utile semmai come strategia retorica usata da Giuseppe per persuadere Abramo (ed il pubblico delle *Antichità*) della plausibilità dell'episodio, cade e viene meno. I benefici che Dio ricorda ad Abramo per convincerlo non sono in realtà abbastanza per un gesto simile e sarà la divinità stessa ad esplicitarlo poco dopo:

κὰν ἐπράχθη τὸ ἔργον μὴ στάντος ἐμποδῶν τοῦ θεοῦ: βοᾷ γὰρ ὀνομαστὶ τὸν Ἄβραμον εἵργων τῆς τοῦ παιδὸς σφαγῆς. οὐ γὰρ ἐπιθυμήσας αἵματος ἀνθρωπίνου τὴν σφαγὴν αὐτῷ προστάζει τοῦ παιδὸς ἔλεγεν, οὐδὲ οὗ πατέρα ἐποίησεν αὐτὸς ἀφελέσθαι τούτου βουλόμενος μετὰ τοιαύτης ἀσεβείας, ἀλλὰ δοκιμάσαι θέλων αὐτοῦ τὴν διάνοιαν, εἰ καὶ τοιαῦτα προστασόμενος ὑπακούοι⁴¹.

Il fatto sarebbe avvenuto se non fosse intervenuto Dio, il quale gridò chiamando Abramo per nome vietandogli l'uccisione del figlio. Non era per cupidigia di sangue umano che Egli aveva comandato di sacrificare il figlio, né Egli l'aveva fatto padre per poi rapirgli così barbaramente il figlio, ma fu con la volontà di provarlo e vedere se era pronto a osservare anche simili ordini.

Dio non pretendeva il sacrificio come ritorno ai benefici concessi, ma semmai voleva osservare fino a che punto la straordinaria pietà di Abramo verso di lui si sarebbe spinta per seguirne la volontà. Ancora una volta Giuseppe non si imbarca in riflessioni teologiche esplicite, ma sembra suggerire l'intento di confutare l'interpretazione dell'episodio per cui l'uomo deve sottostare al capriccioso ed incostante arbitrio divino anche quando se ne abbozza una giustificazione. Lo stesso Abramo formulerà un retoricamente elaboratissimo discorso, assente nell'originale, in cui finirà per convincersi che la volontà espressa da Dio sia giusta. Le parole del patriarca sono cariche di un'intensa emotività fin dall'*incipit* dove si ricorda la cura e la sollecitudine con cui il padre ha amato il figlio, ponendo ogni suo sforzo nella felicità di quest'ultimo: parole che servono a porre il lettore davanti al dramma di una scelta del genere, alla tragedia di una volontà divina imperscrutabile. Subito dopo infatti Abramo sviluppa il discorso tentando ancora una volta di giustificare Dio, pensando che a diritto voglia ricevere indietro il suo dono, dal momento che tanti erano i favori ed i premi concessi ad Abramo dalla divinità, trovando per altro delle magre consolazioni a quell'inaudita richiesta quali la coerenza di una morte "straordinaria" del figlio così come straordinaria era stata la sua nascita, o la

⁴¹ *Ant.* 1, 233.

possibilità stessa che il figlio “vegli” sul povero padre rimasto tra i vivi una volta raggiunto il cielo secondo la volontà di dio.⁴²

Ci sembra però che l'intento dell'autore, come già accennato, sia proprio quello di confutare questa concezione: donare Isacco ad Abramo non è stato frutto di una misericordia divina momentanea ritrattabile in qualunque istante, ma un premio dovuto ad Abramo in nome delle azioni virtuose da lui compiute.⁴³

In questo senso sarà utile spendere due parole anche relativamente quell'ἐμποδών. Feldman⁴⁴ si è accuratamente speso nell'istituire paragoni tra letteratura greca e questo episodio narrato da Giuseppe Flavio tentando di fornire una sorta di grammatica letteraria di base sulla quale il nostro autore si sarebbe basato per costruire la vicenda in termini familiari al pubblico greco-romano. Noi abbiamo cercato di far emergere queste “fonti” laddove ci sembrava che il richiamo ai classici greci potesse avere una qualche rilevanza per la nostra trattazione principale: quando dunque Giuseppe, attraverso la citazione dotta e (soprattutto) lo scarto da essa e quindi il suo stesso superamento, sembra voler veicolare messaggi che hanno un loro valore teologico. Tra i vari testi su cui Feldman richiama l'attenzione, spicca in particolare per i numerosi parallelismi narrativi l'*Efigenia in Aulide* di Euripide. Non ci sembra opportuno richiamare tutti i diversi passaggi interessati nel confronto istituito dallo studioso, basterà sapere che il sacrificio di Efigenia può essere stato un forte modello d'ispirazione per Giuseppe nella narrazione del sacrificio di Isacco, di modo che l'uditorio gentile potesse ricondurre facilmente la lettura del passo alla propria letteratura tradizionale. Rispetto a quest'ultimo passaggio delle *Antichità* vale la pena notare che quell'ἐμποδών secondo Feldman sarebbe l'ennesimo richiamo alla tragedia euripidea: al verso 1396 Efigenia, constatando l'impossibilità di opporsi alla volontà del Dio data la sua natura mortale, dice: “ἐμποδών γενήσομαι ἰγὼ θνητὸς οὖσα τῇ θεῷ;”. Se Efigenia non può stare “tra i piedi” (ἐμποδών) della decisione divina impedendo così il sacrificio, in Giuseppe Flavio sarà Dio stesso che mettendosi proprio “tra i piedi” (ancora una volta ἐμποδών), scongiurerà il folle gesto. I numerosi parallelismi tra i due testi assumono ancora più forza semantica di fronte a questo scarto di natura prettamente teologica: l'uomo non è più lasciato solo con la sua tragica esistenza.

Dio *provvede* benevolmente a quanti si dimostrano essere uomini e donne di grande virtù, ed Abramo non ha dunque motivo di pensare che il sacrificio di Isacco possa rappresentare per lui un male; egli si è dimostrato uomo di straordinaria virtù di fronte a Dio e sa benissimo che per questo la divinità esercita la sua provvidenza verso di lui con favore:

Ἄβραμος δὲ ἐπὶ μηδενὶ κρίνων παρακούειν τοῦ θεοῦ δίκαιον ἅπαντά θ' ὑπουργεῖν ὡς ἐκ τῆς ἐκείνου προνοίας ἀπαντῶντων οἷς ἂν εὐμενῆς ᾖ.⁴⁵

⁴² Cfr. *Ant.* 1, 228-231.

⁴³ Cfr. *Ant.* 1, 183. Si noti per altri che in questo passaggio Giuseppe espanda il dettato biblico, esplicitando rispetto a *Gen.* 15,2 il motivo per cui dio abbia deciso di premiare Abramo, e cioè la sua virtù.

⁴⁴ LOUIS H. FELDMAN, *Josephus as a Biblical Interpreter: the Aqedah*, in *The Jewish Quarterly Review*, LXXV, No. 3, gennaio, 1985, pp.212-252.

⁴⁵ *Ant.* 1, 225.

Abramo, dunque, per nessun motivo giudicando lecito trascurare l'obbedienza a Dio, ritenendo anzi di dovere essergli sottomesso in tutto come a Colui la cui provvidenza fa vivere tutti coloro ai quali Egli è favorevole.

La provvidenza divina non è l'arbitrario esercizio della volontà divina, ma coincide di fatto con il principio di retribuzione secondo cui Dio amministra la giustizia: quasi in risposta alle domande aporetiche di *Giobbe*, che metteva in discussione il principio di retribuzione proprio in virtù dell'apparente incomprendibilità dell'esercizio della giustizia divina, Giuseppe risponde che quel principio si esplica attraverso la πρόνοια che è profondamente connessa con la sfera morale umana. Avremo modo di approfondire ulteriormente la questione nell'analisi di altri passi in relazione all' εἰμαρμένη, ma per il momento basti notare che all'arbitrio imperscrutabile di Dio cui la libertà umana deve soggiacere inerme, Giuseppe oppone la libertà umana di attirare su di sé la provvidenza divina e di seguirla poi con fiducia. Dio dice chiaramente di voler mettere alla prova Abramo (ἀλλὰ δοκιμάσαι θέλων αὐτοῦ τὴν διάνοιαν), ma in cosa consiste allora questa prova? Ciò che Dio vuole testare è proprio la fiducia di Abramo nella provvidenza divina: l'assunto principale è che Dio è misericordioso ed esercita la sua provvidenza in favore di quanti virtuosamente la meritano; essa si manifesta proprio quando tutto sembra perduto con incredibili capovolgimenti di sorte (παράλογοι περιπέτεια)⁴⁶ ed oltre ogni credibilità (πέρα πίστεως).

A questo proposito non sarà inutile soffermarsi sul verbo δοκιμάζω che quasi stupisce usato in questo contesto: ci si sarebbe potuti aspettare più verosimilmente il verbo πειράω. In realtà è proprio lo stretto legame tra provvidenza e principio di retribuzione presente nel testo che spiega δοκιμάζω: πειράω, "mettere alla prova", ha una dimensione rivolta verso il futuro: si viene testati per verificare le conseguenti scelte che andremo a compiere. Δοκιμάζω si rivolge invece al passato: si tratta di mettere sotto verifica per assicurarsi la buona gestione di quanto è stato concesso precedentemente⁴⁷; allo stesso modo funziona il principio di retribuzione (e qui la provvidenza) che scatta dopo la verifica delle azioni compiute precedentemente dal soggetto.

Per questo Abramo non deve dubitare della πρόνοια divina, perché sa che non può essere in suo sfavore, dunque anche quell'assurda richiesta rivelerà, se Abramo sarà in grado di non perdere la fede nella misericordia di Dio⁴⁸, la sua natura provvidenziale e benevola nei confronti del patriarca. È un vero e proprio scacco alla filosofia che emerge nel libro di *Giobbe*⁴⁹: *Giobbe* perde tutto immeritadamente poiché fu sempre pio e virtuoso, dunque la causa della sua miseria è la stessa volontà divina che agisce secondo un disegno oscuro che non si cura dell'infelicità del singolo individuo; nell'Abramo di Giuseppe vi è invece la fede che Dio agisca esplicitamente in favore del singolo virtuoso e che anche la disgrazia apparentemente più tragica in realtà si capovolgerà mirabilmente nel premio più grande.

⁴⁶ Ant. 1, 14.

⁴⁷ Si pensi banalmente al processo per docimasia.

⁴⁸ Si è usata la parola fede di proposito: cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history* p. 89 nota 3.

⁴⁹ Inutile dire che la teologia di Giuseppe secondo la proposta della nostra analisi supera anche i termini contrattualistici con cui veniva presentata inizialmente nel discorso di Dio rivolto ad Adamo.

Questo succede infatti ad Abramo:

μαθὼν δὲ αὐτοῦ τὸ πρόθυμον καὶ τὴν ὑπερβολὴν τῆς θρησκείας ἤδεσθαι μὲν οἷς αὐτῷ παρέσχεν, οὐχ ὑστερήσειν δὲ αὐτὸν ἀεὶ πάσης ἐπιμελείας καὶ τὸ γένος ἀξιοῦντα, ἔσεσθαι τε τὸν υἱὸν αὐτοῦ πολυχρονώτατον καὶ βιώσαντα εὐδαιμόνως παισὶν ἀγαθοῖς καὶ γνησίοις παραδώσειν μεγάλην ἡγεμονίαν. προεδήλου τε τὸ γένος τὸ αὐτῶν εἰς ἔθνη πολλὰ καὶ πλοῦτον ἐπιδώσειν, καὶ μνήμην αἰώνιον αὐτῶν ἔσεσθαι τοῖς γενάρχαις, τὴν τε Χαναanaίαν ὅπλοις κατακτησαμένουσ ζηλωτοὺς ἔσεσθαι πᾶσιν ἀνθρώποις⁵⁰.

Ora che ha compreso le sue disposizioni e la sua profonda pietà, si compiace di quanto Egli gli aveva concesso, e per l'avvenire avrà ogni cura di lui e della sua stirpe. Il figlio vivrà a lungo e, dopo una vita felice, lascerà grandi beni a una discendenza virtuosa e legittima. Gli manifesta che la sua discendenza crescerà in una moltitudine di nazioni sempre più ricche i cui fondatori godranno di una fama perpetua, e con le armi conquisteranno Canaan e con l'invidia di tutti gli uomini.

Questo tipo di interpretazione può aiutare il lettore delle *Antichità* a comprendere il motivo per cui Giuseppe non fa mai riferimento all'Alleanza tra Dio ed Ebrei nella sua opera, né vi si trova all'interno un lessico adatto per esprimere il patto che sta alla base del credo semitico. Numerosi sono i passaggi in cui sembra che Giuseppe abbia volutamente evitato di riferirsi a questo specifico legame: nel caso di Noè viene tolto tutto il materiale esplicitamente rivolto al patto⁵¹; ed anche nel caso della circoncisione, essa viene presentata come una scelta caratteristica della discendenza di Abramo⁵² anziché come un segno manifestante l'alleanza con Dio, in contrasto con quanto enunciava la *Genesi* dove veniva intesa proprio con quel significato⁵³. Ciò non significa che una relazione speciale tra Giudei e Dio non sia presente nelle *Antichità*, ma piuttosto che essa rimane sempre in secondo piano rispetto alle potenzialità universali della provvidenza divina verso gli uomini: Dio premia qualunque essere umano virtuoso che si affida alla sua cura; la predilezione che la divinità sembra avere per il popolo giudaico non è dovuta alla loro nazionalità, ma semmai alle doti eccezionali degli antichi patriarchi che si distinsero per straordinaria virtù e dunque si attirarono il beneficio divino⁵⁴. Del resto, una delle più tipiche accuse che i pagani rivolgevano agli ebrei era la particolare assenza di modelli di uomini "eroici" presenti nella loro antica tradizione⁵⁵, al contrario dei numerosi esempi della mitologia greca: Giuseppe si impegnò molto per dimostrare il contrario e fu ben felice di farlo⁵⁶.

⁵⁰ *Ant.* 1, 234-235.

⁵¹ Rimane solo il riferimento all'arcobaleno, cfr. *Gen* 9.8-12 e *Ant.* 1, 103.

⁵² Cfr. *Ant.* 1, 192.

⁵³ Cfr. *Gen* 17. 9-10,

⁵⁴ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history*, p.79-83.

⁵⁵ Cfr. *Contro Apione*, 2.13

⁵⁶ Cfr. LOUIS H. FELDMAN, *Abraham the Greek Philosopher in Josephus*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99 (1968), The Johns Hopkins University Press, pp. 143-156.

Sempre secondo questa interpretazione si potrà anche chiarire l'oscura menzione che Giuseppe fa del monte Moriah⁵⁷, indicandolo come luogo del sacrificio di Isacco. La precisa indicazione di questo monte è un'aggiunta rispetto all'originale biblico⁵⁸, sia greco che semitico, in quanto i LXX non fanno alcuna menzione di Moriah (εις την γην την ύψηλήν) e nel testo ebraico vi è un più generale riferimento alla “terra di Moriah”. Giuseppe aggiunge poi un altro dato significativo: dice esplicitamente che proprio in questo monte dove Abramo deve compiere il sacrificio Salomone anni più tardi costruirà il Tempio⁵⁹. L'identificazione⁶⁰ tra questi due luoghi pare un'aggiunta rispetto all'originale molto significativa e che potrebbe avere anche delle ricadute relative alla storia contemporanea: quel Tempio, infatti, era stato il principale luogo di culto e di identificazione comunitaria e religiosa per gli Ebrei fino al 70, l'anno della sua distruzione. Agli occhi dei contemporanei quell'evento era evidentemente stato di grande impatto e fu certamente sentito anche da Giuseppe visto il ruolo centrale che la Guerra Giudaica svolse nella sua vicenda biografica. Perché la decisione di inserire nel testo questo collegamento?

Una prima ragione fu quella tradizionale, cioè quella di istituire un paragone tra il sacrificio di Isacco ed i diversi sacrifici che venivano fatti al Tempio, che venivano considerati in questo modo dei “surrogati” di quel primo importante sacrificio mancato; così, infatti, spiegano le fonti su cui Giuseppe basò questo collegamento⁶¹ che associano tale identificazione collegando il sacrificio di Abramo con i sacrifici rituali che venivano fatti al Tempio in onore della Pasqua. Il fatto che Giuseppe non ne faccia esplicitamente riferimento deriverebbe dalla sua tendenza di evitare annose questioni teologiche all'insegna della “pacificazione” ideologica⁶².

Ma una seconda ragione potrebbe collegarsi a quanto già detto sulle posizioni teologiche con cui Giuseppe presenta questo episodio; si potrebbe infatti scorgere un sottile messaggio politico in questa identificazione: Giuseppe volle dichiaratamente pubblicare le *Antichità Giudaiche* come stimolo per i giudei a riconciliarsi con Dio malgrado la recente disfatta contro i Romani, spronandoli a non ricadere negli stessi errori che li hanno condotti alla catastrofe. In questo senso ripercorrere la storia del popolo giudaico riscrivendola e reinterpretandola significava anche guardare al proprio passato per darsi delle spiegazioni dello stato delle cose presenti. Per evitare una “nuova” distruzione del Tempio, bisognava imparare dalla virtù dei patriarchi e capire come la provvidenza divina si posa benevolmente sugli uomini pii e virtuosi. Certo bisogna sempre mettere in conto il ruolo del “destino”⁶³ contro cui bisogna misurarsi, nondimeno la provvidenza divina rimane una guida sicura da non tralasciare. Ricordare al proprio pubblico che il luogo dove Dio fece una richiesta apparentemente crudele e spietata

⁵⁷ Cfr. *Ant.* 1, 224.

⁵⁸ Cfr. *Gen.* 22.2

⁵⁹ Giuseppe parla di re David, ma in realtà sappiamo che fu Salomone; cfr. *Ant.* 1,226.

⁶⁰ Per questa identificazione Giuseppe si basò sicuramente su altre fonti giudaiche extra bibliche: cfr. *Midrash Gen. Rabbah* 55.9.

⁶¹ Cfr. anche *Book of Jub.* (17:15-16, 18:3, 49:1).

⁶² Cfr. ROBERT J. DALY, *The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac*. In: *Catholic Biblical Quarterly* 39, 1977, pp. 45-75.

⁶³ Sulla dialettica tra destino e provvidenza avremo modo di soffermarci successivamente.

all'uomo, ponendolo di fronte alla tragicità di una scelta impossibile, è il medesimo dove un tempo campeggiava il luogo di culto di riferimento per il popolo ebraico, costretto anch'esso ad una fine tragica ed apparentemente inconciliabile con l'idea di un Dio giusto e misericordioso, significava ricordare ai giudei il modello di comportamento di Abramo: anche davanti alla disgrazia più grande non esitò per un attimo ad affidarsi alla provvidenza divina, sicuro che mai Dio l'avrebbe veramente abbandonato. Il monito di Giuseppe appariva per altro drammaticamente urgente, visto che nel periodo di scrittura e pubblicazione delle *Antichità Giudaiche* le tensioni in Giudea stavano ripresentandosi pericolosamente⁶⁴: era bene dunque scongiurare il rischio dell'ennesima catastrofe. Questo spiegherebbe inoltre la forte connotazione rituale con cui Giuseppe imbastisce l'episodio, quasi fosse un vero e proprio rito sacro quello che sta per verificarsi: non a caso, infatti, Abramo manda via i servi prima di salire sul monte di modo che non assistano a quello che parrebbe loro a tutti gli effetti un rito sacrilego in quanto relativo ad un sacrificio umano, pratica inesistente nel mondo ebraico⁶⁵; in modo tale da non dare l'idea di voler assumere questo tipo di pratiche rituali nell'economia culturale giudaica.

L'ultima grande differenza di quest'episodio così come appare in Giuseppe rispetto all'originale biblico riguarda la gestione della figura di Isacco:

ἔφερον δὲ σὺν αὐτοῖς ὅσα λοιπὰ πρὸς τὴν θυσίαν ἦν πλὴν ἱερείου. τοῦ δ' Ἰσαάκου πέμπτον τε καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἔχοντος τὸν βωμὸν κατασκευάζοντος καὶ πυθομένου, τί καὶ μέλλοιεν θύειν ἱερείου μὴ παρόντος, τὸν θεὸν αὐτοῖς παρέξιν ἔλεγεν ὄντα ἰκανὸν καὶ τῶν οὐκ ὄντων εἰς εὐπορίαν ἀνθρώποις παραγαγεῖν καὶ τὰ ὄντα τῶν ἐπ' αὐτοῖς θαρρούντων ἀφελέσθαι: δώσειν οὖν κἀκείνῳ ἱερεῖον, εἴπερ εὐμενῆς μέλλει τῇ θυσίᾳ παρατυγχάνειν αὐτοῦ⁶⁶.

Portavano con sé tutte le cose necessarie al sacrificio, eccetto la vittima. Isacco, che aveva venticinque anni. Il padre rispose che Dio avrebbe provveduto per loro, poiché Egli ha il potere di dare agli uomini in abbondanza quanto essi non hanno e di privare di quanto hanno coloro che si sentono sicuri per quanto posseggono: Egli, perciò, gli provvederà anche la vittima, se onorerà con la Sua presenza il suo sacrificio.

E ancora:

Ἰσαακὸς δέ, πατὴρ γὰρ ἦν οἴου τετυχηκότα γενναῖον ἔδει τὸ φρόνημα εἶναι, δέχεται πρὸς ἡδονὴν τοὺς λόγους καὶ φήσας, ὡς οὐδὲ γεγονέναι τὴν ἀρχὴν ἦν δίκαιος, εἰ θεοῦ καὶ πατρὸς μέλλει κρίσιν ἀπωθεῖσθαι καὶ μὴ παρέχειν αὐτὸν τοῖς ἀμφοτέρων βουλήμασιν ἐτοιμῶς, ὅτε καὶ μόνου τοῦ πατρὸς ταῦτα προαιρουμένου μὴ ὑπακούειν ἄδικον ἦν, ὥρμησεν ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ τὴν σφαγὴν⁶⁷.

Il figlio di tale padre, non poteva che essere coraggioso, e Isacco accolse queste parole con gioia, ed esclamò che non sarebbe stato bene neppure nascere, se poi avesse respinto le decisioni

⁶⁴ Cfr. LUCIANO CANFORA, *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, uscito per la collana *Piccoli Saggi*, Roma 2021 pp. 31-34.

⁶⁵ Cfr. *Lv.*, 18, 21; 20, 2-5; 2 *Re*, 25, 1

⁶⁶ *Ant.* 1, 227.

⁶⁷ *Ant.* 1, 232.

di Dio e di suo padre, invece di seguirle prontamente ambedue, quando sarebbe stato empio disobbedire anche solo al volere del padre; e si avvicinò all'altare e alla sua sorte.

Si noterà il forte patetismo con cui Giuseppe costruisce la scena: facendo costruire ironicamente ad Isacco l'altare per un sacrificio di cui sarà inconsapevolmente vittima; immaginando Isacco formulare la drammatica domanda al padre "quale sarà la vittima" proprio davanti all'altare stesso; ed anche portando Abramo ad elaborare una risposta quasi oracolare, tipicamente ambigua e che assume completo senso solo essendo a conoscenza della verità dei fatti, di cui Isacco è ancora all'oscuro; o ancora nell'eroica scena di Isacco che accetta il suo destino senza esitazione ma anzi partecipandoci volontaristicamente in nome di una mirabile devozione a Dio ed al padre. Questi dispositivi retorici, ammirevoli ed efficaci a costruire un episodio altamente patetico, rimangono però coerenti con quanto già fatto emergere nella nostra analisi nei paragrafi precedenti relativamente all'effetto di drammatizzazione con cui Giuseppe mira a dipingere la scena.

Si noti per altro che qui troviamo una sentenza di forte sapore gnomico che richiama palesemente il proemio delle *Antichità Giudaiche*. Più in generale la costruzione dell'episodio e dunque il modo con cui viene narrato l'esercizio della provvidenza divina è perfettamente coerente con quanto Giuseppe aveva preannunciato in sede proemiale. Si era detto infatti che Dio beneficia gli uomini meritevoli con la sua provvidenza capace di mutare le sorti degli uomini proprio sul più bello, facendo avvenire dei rivolgimenti drammatici quasi impossibili da ritenere veri⁶⁸. In questo episodio la provvidenza gioca il suo ruolo coerentemente a questo schema annunciato nell'*incipit*: non solo Isacco passa da giocare il ruolo di vittima sacrificale ad ottenere da Dio la salvezza e la prefigurazione di un futuro radioso proprio al culmine della tensione drammatica, Dio infatti ferma il folle gesto nell'esatto istante in cui il sacrificio stava per consumarsi; ma vi è anche presente all'interno della narrazione stessa una sentenza gnomico che riprende quanto detto nel proemio. Nel primo dei due passaggi sopra citati Abramo formula un enunciato di carattere generale (καὶ τῶν οὐκ ὄντων εἰς εὐπορίαν ἀνθρώποις παραγαγεῖν καὶ τὰ ὄντα τῶν ἐπ' αὐτοῖς θαρρούντων ἀφελῆσθαι) in cui ribadisce quello che Giuseppe in sede proemiale aveva considerato come il messaggio principale delle *Antichità*: Dio, attraverso l'esercizio della sua provvidenza che premia i virtuosi e punisce i peccatori, sovverte le sorti degli uomini proprio in quei momenti in cui la drammaticità raggiunge il suo culmine.

Abramo, tra l'altro, con questa espressione prefigura senza saperlo il vero esito della vicenda: si esprime vagamente di proposito perché non vuole dire la tragica verità ad Isacco e formula questa sentenza quasi come un tentativo di auto persuasione che tenta di rivolgere a sé stesso. Egli, infatti, non pensa minimamente che Dio interverrà *in extremis* a salvare la situazione e perciò si ripete questa massima per non cadere nella tentazione di disubbidirgli. La domanda del figlio infatti, così inconsapevolmente zelante, deve avere avuto un grande effetto emotivo sul padre e per questo egli sente il bisogno di ricordare a sé stesso l'onnipotenza divina. Con questa brevissima sentenza Giuseppe, dunque, da una parte riesce a far emergere mirabilmente dettagli della psicologia dei due protagonisti

⁶⁸ Ant. 1,14.

accennati con estrema delicatezza ed allo stesso tempo accuratissimi; dall'altra non si lascia sfuggire l'occasione per fornire una parentesi parenetica coerente con il messaggio principale che l'opera vuole veicolare.

Inoltre, in questi due passaggi emergono anche due differenze significative rispetto al dettato biblico: l'età di Isacco e la sua ferrea prontezza ad accogliere il sacrificio impostogli quasi con gioia, visto che proviene da una richiesta di Dio. Dire che Isacco in quel momento avesse venticinque anni è in definitiva una delle maggiori aggiunte e modifiche al testo biblico, dato che in ebraico egli viene rappresentato come un ragazzo (in ebraico נער)⁶⁹, i LXX usano il termine παιδάριον e Filone si serve invece di παιδός⁷⁰. Perché Giuseppe decide di rappresentarlo invece come un adulto?

Sicuramente Giuseppe non può essersi inventato un cambiamento del genere *ex novo* ma dovrà essersi rifatto ad una tradizione esegetico interpretativa del testo oppure a qualche scritto apocrifo. Feldman⁷¹ in effetti segnala alcuni testi semitici in cui si ritrova l'idea che Isacco al momento del sacrificio fosse un adulto di ventitré o di ventisei anni. Giuseppe potrebbe aver seguito queste tradizioni nell'elaborazione del suo testo ma questo comunque non chiarisce il perché della sua scelta: alla base di questo cambiamento rispetto al testo della *Genesi* ci deve essere stata una qualche sorta di volontà autoriale nel veicolare un qualche tipo di messaggio.

Una prima ragione si potrebbe identificare nel voler presentare Isacco come un vero e proprio adulto, capace di autonomia decisionale rispetto al padre: in questo modo la sua partecipazione volontaristica al sacrificio acquista maggiore forza; avesse scelto di presentarlo come un bambino Giuseppe avrebbe difficilmente potuto rendere credibile l'eroismo di quella scena in cui Isacco accetta il proprio destino sprezzante del pericolo quasi con la forza d'un martire. Essere adulto risulta evidentemente funzionale al patetismo ed alla credibilità dell'episodio stesso, che in questo modo acquista toni molto più drammatici ed epici. Inoltre, un personaggio adulto avrebbe potuto risultare più empatico al pubblico gentile greco-romano: un giovane adulto che segue senza esitazione le indicazioni del padre nel sacrificare la sua vita, mostrando una devozione totale verso la figura genitoriale e la divinità risultava ben appetibile all'uditorio imperiale romano, la cui tradizione storiografica si sforzò sempre di esaltare moralisticamente il cittadino pio verso dei, genitori e patria, pronto a sacrificarsi per Roma. In questo senso basti pensare all'emblematica figura dei Decio Mure: una intera famiglia che si era distinta per la sua particolare predisposizione al sacrificio per Roma, qualità emersa addirittura per tre generazioni di fila. Questo spiegherebbe anche la scena gloriosa imbastita da Giuseppe nel sottolineare così insistentemente, distanziandosi dall'originale biblico, la prontezza eroica di Isacco a compiere il sacrificio: tutte le modifiche sarebbero state guidate dalla volontà di esaltare pateticamente la grande virtù di Isacco.

⁶⁹ Cfr. *Gen.* 22.5

⁷⁰ Cfr. *De Abramo* 32.176.

⁷¹ Cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 702.

Un contributo interessante in merito alla questione dell'età di Isacco ce lo forniscono Davies e Chilton⁷²: anche costoro citano come due importanti novità apportate da Giuseppe al racconto biblico i venticinque anni attribuiti ad Isacco e la grande prontezza con cui il giovane accoglie il sacrificio, appreso per altro, aggiungono, proprio un attimo prima del momento stabilito per il sacrificio, altro elemento di discontinuità rispetto all'originale che contribuisce all'effetto di drammatizzazione già citato. Secondo i due studiosi la disponibilità gioiosa a sacrificarsi di Isacco dipende dalla volontà di Giuseppe di evitare le possibili derive macabre ed orrifiche che una storia così tragica avrebbe potuto suscitare ai lettori pagani. Per quanto riguarda invece l'età di Isacco, essi ritengono che venticinque anni sia l'età minima per accedere al servizio militare per i giudei del tempo, citando come fonte il *rotolo della guerra* presente tra i *rotoli del Mar Morto*⁷³: secondo questa interpretazione concepire Isacco come un giovane adulto di venticinque anni risponderebbe alla volontà di Giuseppe Flavio di rappresentarlo come il prototipo del martire di guerra. Del resto, questa ipotesi, sarebbe avvalorata anche dalla stessa testimonianza⁷⁴ presente nel Pentateuco, che Davies e Chilton adducono come prova:

καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν λέγων τοῦτό ἐστιν τὸ περὶ τῶν Λευιτῶν ἀπὸ πεντεκαικεκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω εἰσελεύσονται ἐνεργεῖν ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου⁷⁵.

E parlò il Signore a Mosé dicendo: “Questo è ciò che riguarda i Leviti: dal venticinquenne in su entreranno a lavorare nella tenda della testimonianza.⁷⁶”.

In conclusione, Isacco diventerebbe, secondo i due studiosi, il prototipo del soldato ebreo che combatté contro i Romani nella guerra giudaica, pronto al martirio prima di piegarsi al dominio straniero. Questa interpretazione implicherebbe alcuni problemi, innanzitutto a partire dalle fonti stesse: Hayward, riesaminando fonti già citate e portandone delle nuove, ha accuratamente rilevato che non c'è alcuna evidenza effettiva nelle fonti che il servizio militare fosse effettivamente stabilito a partire dai venticinque anni⁷⁷. Inoltre, ritenere che Giuseppe volesse esaltare la figura del martire di guerra morto contro l'esercito romano è una suggestione che potrebbe incorrere in qualche pericoloso scivolone: Giuseppe non ha mai nascosto la sua avversione per la Guerra Giudaica. Egli riteneva infatti una follia imbarcarsi in una guerra contro l'Impero Romano, militarmente di gran lunga superiore alla Giudea, divisa per altro da diversi partiti politici in contrasto ed in disaccordo fra loro; per questo Giuseppe intravedeva in quel conflitto l'adesione ad una follia di massa portata alla luce dalle fazioni più fanatiche ed estremiste della politica semitica, liquidate semplicemente, forse con fin troppa superficialità, con la definizione

⁷² P. R. DAVIES AND B. D. CHILTON: *The Aqedah: A Revised Tradition History*, in *Catholic Biblical Quarterly* 40, 1978, pp. 514-546.

⁷³ Cfr. 1 QM 7.1-3

⁷⁴ I due studiosi portano diverse testimonianze giudaiche a sostegno della loro tesi, per le quali si rimanda direttamente al loro contributo citato.

⁷⁵ Cfr. *Num.* 8.24

⁷⁶ Per la traduzione cfr. *La Bibbia dei Settanta*, vol. I, p. 671.

⁷⁷ Cfr. ROBERT HAYWARD *The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac*, in *Journal of Jewish Studies* 32, 1981, p. 132 con nota n. 3.

di ληστὰι, “briganti”⁷⁸. Uno squisito pezzo di retorica in cui emerge la forte critica di Giuseppe al tentativo di intraprendere la guerra contro i romani lo troviamo nel celebre discorso di Agrippa nel *Bellum*⁷⁹, dalla lettura complessiva del quale emerge chiaramente la posizione di Giuseppe in merito. Per questioni di brevità, ne riportiamo un piccolo passaggio soltanto:

λοιπὸν οὖν ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ συμμαχίαν καταφευκτέον. ἀλλὰ καὶ τοῦτο παρὰ Ῥωμαίοις τέτακται· δίχα γὰρ θεοῦ συστῆναι τηλικαύτην ἡγεμονίαν ἀδύνατον.⁸⁰

Non resta che rifugiarsi nell'aiuto di Dio. Ma anch'esso è ormai a favore dei Romani; senza l'aiuto di Dio non sarebbe infatti possibile raggiungere un dominio tanto grande⁸¹.

Con un'immagine iperbolica, Agrippa suggerisce che persino l'amato Dio dei giudei ha posato il suo sguardo benevolo sulle vicende dei romani che hanno evidentemente ottenuto il favore della divinità visto il dominio che sono riusciti ad ottenere: inutile opporsi dunque al volere di Dio.

Non escludiamo il possibile riferimento alla guerra giudaica, visto il peso biografico che ha avuto su Giuseppe Flavio, ma appare implausibile che il nostro autore esalti aprioristicamente il cieco martirio dei giovani giudei in nome di Dio in una guerra a cui mai diede il suo assenso ideologico e che avrebbe preferito di gran lunga evitare. Se nella scelta dell'età di Isacco è emerso in qualche modo il ricordo delle vicende della guerra recente, esso dovrà essere considerato in termini fortemente problematici ed ambivalenti secondo quanto fu anche nella vita di Giuseppe stesso. Egli, infatti, per quanto dichiaratamente contro l'estremismo delle fazioni politiche e religiose più radicali, non seppe trattenere il fascino provato per il suicidio di massa compiuto nella fortezza di Masada dai seguaci di Eleazaro, ultimo baluardo giudeo contro i romani nella guerra giudaica. Quest'ultimo compie non uno, ma ben sì due discorsi⁸² di seguito *pro-suicidio* rivolti ai suoi seguaci: nel primo enumera le ragioni politiche per le quali è da preferire il suicidio piuttosto che farsi catturare vivi dai romani; nel secondo, dal momento che il suo uditorio non era stato del tutto convinto dalle prime parole, sposta il ragionamento sul piano filosofico adducendo le ragioni per così dire “metafisiche” della sensatezza del suicidio. Che Giuseppe non nasconda una sincera ammirazione per questo gruppo politico così estremista è evidente dall'intensa elaborazione retorica con cui sono costruiti i discorsi, dal tono drammatico e dal sapore titanico con cui Eleazaro si impone al lettore che si avvicina al testo, e dall'esplicita ammirazione che Giuseppe fa provare nei loro confronti ai romani che giungono sulla scena dopo il suicidio di massa:

⁷⁸ Cfr. *Guerra Giudaica*, numerosi sono i passaggi in cui cii si riferisce loro come briganti: un esempio a IV,138.

⁷⁹ Cfr. *Guerra giudaica*, II, 345-402.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.* 390.

⁸¹ Sebbene, visto il loro numero più esiguo, tenderemo a proporre una nostra personale traduzione per le citazioni dalla *Guerra Giudaica*, come edizione italiana di riferimento per i passi relativi al *Bellum* si tenga presente Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*, a c. di G. VITUCCI, Giovanni, Milano 1991; il testo greco riportato nel nostro lavoro sarà quello presente in questa edizione.

⁸² Cfr. *Guerra Giudaica*, VII, 320-402.

καὶ τῶ πλήθει τῶν πεφρονεμένων ἐπιτυχόντες οὐχ ὡς ἐπὶ πολεμίοις ἤσθησαν, τὴν δὲ γενναίότητα τοῦ βουλευμάτος καὶ τὴν ἐν τοσοῦτοις ἄτρεπτον ἐπὶ τῶν ἔργων ἐθαύμασαν τοῦ θανάτου καταφρόνησιν⁸³.

E ritrovandosi di fronte alla moltitudine di quanti si erano uccisi non provarono alcun piacere sebbene fosse si trattasse di nemici, ma si meravigliarono del coraggio della loro risoluzione e dell'incrollabile disprezzo della morte presente in così tante persone compiendo tali gesta.⁸⁴

La questione si fa ancora più spinosa se pensiamo che Giuseppe si trovò coinvolto in un episodio molto simile in cui si sfiorò la stessa tragica conclusione: nell'assedio di Iotapata, infatti, si ritrovò rinchiuso in una cisterna con un gruppo di importanti esponenti della politica giudaica che tentavano di sfuggire alla cattura romana. La vicenda, narrata nel terzo libro del *Bellum Judaicum*⁸⁵, per un attimo rischiò di giungere al medesimo epilogo che caratterizzerà successivamente la narrazione dell'episodio di Masada nel settimo libro: sembrava preferibile a tutti infatti uccidersi a vicenda piuttosto che consegnarsi ai romani. Giuseppe imbastisce così una narrazione che si rivelerà speculare a quella di Masada, in cui lui stesso ricopre i panni che saranno poi affidati ad Eleazaro cercando però di veicolare un messaggio completamente opposto: dissuadere l'uditorio dalla volontà di suicidarsi. La costruzione a specchio risulta palese nella simmetria dei discorsi fatti; come Eleazaro, Giuseppe pronuncerà due diversi discorsi: uno in cui evoca le ragioni politiche per arrendersi e consegnarsi ai romani senza dover per forza morire e un altro in cui, non essendo riuscito a convincere nessuno, tenta di dimostrare filosoficamente l'insensatezza della scelta suicida; il tutto appare chiaramente costruito simmetricamente ai discorsi di Eleazaro. Più in generale i due episodi presentano numerosi parallelismi, anche per quanto riguarda i diversi schemi argomentativi utilizzati da Giuseppe, che per questioni di brevità non ci è concesso citare per esteso; si rammenti però che il grado di elaborazione retorica è altissima e che il πάθος del momento rende le tematiche discusse ancora più intense: contrapposizioni retoriche, somiglianze narrative ed espositive si mescolano a creare forse i due passaggi letterari più alti prodotti dal nostro autore, in cui una sincera fede nell'immortalità dell'anima espressa a gran voce si misura continuamente con una più silenziosa ed implicita tensione verso la vita terrena, così spaventosamente dura da abbandonare per sempre anche con la promessa di un aldilà eterno.

Con quei discorsi Giuseppe (e con l'espedito del sorteggio che, malgrado venga presentato come un fatto quasi miracoloso, sembra piuttosto essere stato gestito sapientemente da Giuseppe per riuscire a salvarsi⁸⁶) tenterà di scampare alla morte, preferendo diventare un traditore piuttosto che un martire. Che l'episodio l'avesse segnato profondamente, se non pare evidente di per sé, è comprovato dalla sapiente costruzione del finale del *Bellum*: Giuseppe affida la conclusione della sua opera ad un nemico, perché

⁸³ *Guerra Giudaica*, VII, 402.

⁸⁴ Traduzione mia.

⁸⁵ Cfr. *Guerra Giudaica*, III 340-391.

⁸⁶ Anche il sorteggio è un tratto comune ai due episodi di Iotapata e Masada.

quel giudaismo di Eleazaro per Giuseppe fu colpevole dello scatenamento della guerra; eppure, gli lascia l'ultima parola. L'episodio appare così come un vero e proprio contrappasso di quello della cisterna, definendosi nei termini di un implicabile atto autoaccusatorio di Giuseppe a sé stesso: costoro ce l'hanno fatta, lui no. Egli, per quanto ellenizzato e contrario alla guerra, ammira la fermezza di Eleazaro, e sa che quella stessa fermezza nell'estremo momento a lui era mancata. Del resto, in uno dei passaggi letterari più commoventi in cui il sottoscritto ha avuto la fortuna di imbattersi, Giuseppe individua lucidamente il suo peccato più grande ed al contempo più umano, mettendolo in bocca ai suoi compagni rintanati nelle cisterna sotto forma di accusa a sé medesimo: quando questi comprendono infatti che egli sta per consegnarsi a Nicanore, gli si rivolgono, implacabili, dicendo:

φιλοζωεῖς, ὦ Ἰώσηπε, καὶ φῶς ὑπομένεις ὄραν δοῦλον; ὡς ταχέως ἐπελάθου σταντοῦ⁸⁷.

Giuseppe, sei così tanto attaccato alla vita da diventare uno schiavo pur di continuare a vivere? Con quanta fretta ti sei dimenticato di te stesso⁸⁸.

In quel “φιλοζωεῖς” c'è tutto il dramma di una coscienza che si è trovata a dover scegliere tra il tradimento del suo popolo, della sua fede e dunque di sé stesso e la morte: come biasimare un uomo che sembra aver deciso rapidissimamente, in un solo fulmineo istante, di scordarsi di sé e di tutto il resto pur di vivere?

Se a tutto questo aggiungiamo che il nostro autore inserisce nel discorso diretto di Abramo ed in quello indiretto di Isacco argomentazioni tremendamente simili a quelle utilizzate nei due episodi del *Bellum* citati sopra, sembra plausibile dare qualche credito ad una interpretazione di natura politica all'età ed alla devozione al martirio di Isacco. Il disprezzo della vita e la preferenza data ad una morte spesa all'insegna della libera fedeltà verso l'unico vero Dio emerge chiaramente sia nel discorso di Eleazaro che in quello (indiretto) di Isacco. Quest'ultimo preferirebbe, come già citato sopra⁸⁹, non essere mai nato piuttosto che disubbidire alla richiesta di sacrificio impostagli da Dio, mentre Eleazaro dice:

ἀλλ' εἶ γε καὶ τοὺς ἐναντίους ἐξ ἀρχῆς λόγους ἐπαιδεύθημεν, ὡς ἄρα μέγιστον ἀγαθὸν ἀνθρώποις ἐστὶ τὸ ζῆν συμφορὰ δ' ὁ θάνατος, ὁ γοῦν καιρὸς ἡμᾶς παρακαλεῖ φέρειν εὐκαρδίως αὐτὸν θεοῦ γνώμη καὶ κατ' ἀνάγκας τελευτήσαντας⁹⁰

Ma poniamo il caso che siamo stati educati secondo credenze opposte fin da principio, come il fatto che la vita è il bene più grande per gli uomini e che la morte è una disgrazia; tuttavia, le circostanze in cui ci troviamo ora dovrebbero indurci a sopportare con coraggio tale calamità, poiché moriamo per decisione di Dio e secondo necessità⁹¹.

⁸⁷ *Guerra Giudaica*. 3, 357.

⁸⁸ Traduzione mia.

⁸⁹ Cfr. *Ant.* 1, 232.

⁹⁰ *Guerra Giudaica*. 7, 358.

⁹¹ Traduzione mia.

Così come la concezione della vita come dono concesso da dio che deve essere sempre pronto a venir restituito quando egli lo richiama a sé emerge chiaramente sia nel discorso di Abramo che in quello di Giuseppe nella cisterna. Abramo, infatti, nel pezzo di retorica più elaborato del primo libro delle *Antichità dirà*:

ἀλλ' ἐπεὶ θεοῦ τε βουλομένου σὸς πατὴρ ἐγενόμην καὶ πάλιν τούτῳ δοκοῦν ἀποτίθεμαί σε, φέρε γενναίως τὴν καθιέρωσιν: τῷ θεῷ γὰρ σε παραχωρῶ ταύτης ἀξιώσαντι παρ' ἡμῶν τῆς τιμῆς ἀνθ' ὧν εὐμενῆς γέγονέ μοι παραστάτης καὶ σύμμαχος νῦν ἐπιτυχεῖν⁹².

Ma siccome è volere di Dio ch'io sono tuo padre, ora è conforme al Suo volere ch'io ti lasci. Accetta con coraggio questa consacrazione. Ti cedo a Dio che volle da noi questo onore, poiché mi fu benevolo difensore e alleato.

Similmente, Giuseppe nella cisterna pronuncia queste parole:

τὸν δὲ θεὸν οὐκ οἶεσθε ἀγανακτεῖν, ὅταν ἄνθρωπος αὐτοῦ τὸ δῶρον ὑβρίζῃ; καὶ γὰρ εἰλήφαμεν παρ' ἐκείνου τὸ εἶναι καὶ τὸ μηκέτι εἶναι πάλιν ἐκείνῳ δίδομεν. [...] ἄρ' οὐκ ἴστε ὅτι τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον καὶ τὸ ληφθὲν παρὰ τοῦ θεοῦ χρέος ἐκτινύντων, ὅταν ὁ δοῦς κομίσασθαι θέλῃ, κλέος μὲν αἰώνιον.⁹³

Ma non ritenete che Dio si adiri quando un uomo non è rispettoso del suo dono? Se infatti da lui abbiamo ottenuto di venire al mondo, anche il nostro morire lo rimettiamo a lui [...] Non sapete che quanti lasciano la vita secondo la legge di natura e restituiscono il prestito ricevuto da Dio, quando chi l'ha fatto lo rivoglia indietro, (ottengono in cambio) una fama eterna⁹⁴.

Giuseppe, dunque, lungi dal voler esaltare la follia autodistruttiva della fazione giudaica più estremista attraverso il personaggio di Isacco, non seppe nascondere per la seconda volta una sincera ammirazione per una devozione così totale a Dio ed alla propria tradizione: anche a lui certamente tale devozione non mancò mai, anzi essa fu indubbiamente di importanza centrale per il suo pensiero dato che arrivò alla decisione di riscrivere tutta quanta la storia biblica con toni fortemente apologetici verso il popolo semitico, strutturata secondo l'assunto centrale per cui bisogna rimettersi alla provvidenza divina, sempre favorevole verso i meritevoli; fu però anche drammaticamente consapevole che non era stato in grado di considerare tale devozione tanto importante quanto la propria vita, come invece lo erano stati il suo Isacco ed il suo Eleazaro.

In conclusione, si cita di seguito la conclusione del primo libro delle *Antichità*, che si chiude significativamente con la morte di Isacco accompagnata ad un accenno alla provvidenza divina:

⁹² *Ant.* 1.229.

⁹³ *Guerra Giudaica*, 3, 371-374.

⁹⁴ Traduzione mia.

ἐγένετο δὲ Ἰσακος ἀνὴρ θεοφιλῆς καὶ προνοίας πολλῆς ἡξιωμένος ὑπ’ αὐτοῦ μετὰ Ἀβραμὸν τὸν πατέρα, πολυχρονώτατος δέ: βιώσας γὰρ ἔτη πέντε καὶ ὀγδοήκοντα πρὸς τοῖς ἑκατὸν μετὰ ἀρετῆς οὕτως ἀπέθανεν⁹⁵.

Isacco fu uomo caro a Dio dal quale fu giudicato degno della sua provvidenza speciale, sorpassando molto suo padre Abramo in longevità: aveva vissuto centottantacinque anni di vita virtuosa quando morì.

Come si tenterà di dimostrare nel corso della nostra analisi, possiamo già intravedere con questa conclusione come il motivo della provvidenza giochi un ruolo importante anche nella stessa organizzazione dell’opera.

3. La provvidenza nell’episodio di Giuseppe

Ci concentreremo ora su alcuni passaggi del secondo libro dell’opera, la cui menzione in una ricerca sulla πρόνοια in Giuseppe Flavio risulta irrinunciabile: esso è uno dei libri con maggiore attestazione del termine⁹⁶ e sviluppa la sua narrazione attorno a due personaggi centrali della tradizione giudaica, Giuseppe e Mosè, i quali scaglionano l’organizzazione stessa del libro; la prima metà è infatti incentrata sulla vicenda di Giuseppe, mentre dalla seconda metà in poi viene introdotta la figura di Mosè destinata a rimanere centrate per i successivi due libri⁹⁷. Questi passaggi risultano poi significativi non solo per la quantità delle attestazioni di πρόνοια, ma anche per la loro qualità: esse, infatti, soprattutto quelle che emergono in relazione alla vicenda di Mosè⁹⁸, ci aiuteranno a comprendere ancora più approfonditamente la natura e la centralità del motivo della provvidenza in Giuseppe Flavio.

Innanzitutto, il libro comincia subito esaltando il ruolo della provvidenza:

τοσαύτην δ’ ἄρα τὸ θεῖον αὐτοῦ πρόνοιαν ἔσχε καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιμέλειαν, ὡς καὶ τῶν λυπηρῶν αὐτῷ δοξάντων τὴν ὑπερβολὴν τῶν ἀγαθῶν παρασχεῖν καὶ ποιῆσαι τῆς ἀπ’ Αἰγύπτου τῶν ἡμετέρων προγόνων ἀναχωρήσεως αἴτιον αὐτόν τε καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ γεγονότας ὑπὸ τοιαύτης αἰτίας⁹⁹:

⁹⁵ *Ant.* 1.346.

⁹⁶ RENGSTORF KARL HEINRICH, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Volume 3, Leiden, 1979, pp. 538-540.

⁹⁷ La nascita di Mosè è narrata a partire da *Ant.* 2,217 in poi, proprio a circa metà del libro, che si conclude con il paragrafo 360.

⁹⁸ Per le quali ci sposteremo anche nel terzo e nel quarto libro dell’opera.

⁹⁹ *Ant.* 2, 8. Per un approfondimento retorico del testo di Giuseppe da questo punto in poi in relazione alla figura dei patriarchi cfr. WILFRED F. BUNGE, *The Tests of the Twelve Patriarchs: Forensic Rhetoric in Josephus's Antiquities of the Jews 2.7-200*, in *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, pp. 142-148, Minneapolis, Montana 1991.

La provvidenza¹⁰⁰ e la cura che Dio aveva per lui e per la sua felicità era tale che Giacobbe traeva vantaggio anche dagli eventi che sembravano svantaggiosi e divennero fonti di sublime felicità, come la partenza dei nostri dall’Egitto per opera di Giacobbe e dei suoi discendenti, nelle circostanze che sto per riferire.

Prima di tutto porre Giacobbe sotto la stella della provvidenza divina anticipa la centralità che essa giocherà nella vicenda del figlio Giuseppe. Secondariamente, con questo accento posto sulla provvidenza fin dai primi paragrafi del libro Giuseppe ci sta anticipando che esso sarà all’insegna della πρόνοια; inoltre, il nostro autore designa la divinità con un vocabolario interessante, τὸ θεῖον, rappresentandola in questo modo come un’entità astratta più coerentemente con una concezione stoica della divinità¹⁰¹, ancor più messa in rilievo dall’accostamento con πρόνοια. Ancora una volta per altro Giuseppe sottolinea il modulo tipico con cui quest’ultima influenza le vicende degli uomini: gli eventi che appaiono drammatici e fonti di disgrazia si riveleranno in realtà grazie ad essa motivi di grande felicità, ribadendo lo schema d’azione “formulare” della provvidenza che stravolge drammaticamente gli eventi proprio nell’istante più patetico¹⁰². Si noti, per altro, l’ennesima associazione tra provvidenza e felicità, di cui si è già parlato¹⁰³ (τὸ θεῖον αὐτοῦ πρόνοιαν ἔσχε καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιμέλειαν).

Specularmente all’*incipit*, anche il secondo libro si chiude con un riferimento alla straordinaria forza della provvidenza divina:

Τῆ δ’ ὑστεραία τὰ ὄπλα τῶν Αἰγυπτίων προσενεχθέντα τῷ στρατοπέδῳ τῶν Ἑβραίων ὑπὸ τοῦ ῥοῦ καὶ τῆς βίας τοῦ πνεύματος ἐπ’ ἐκεῖνο ἐκδιδοῦσης ὁ Μωυσῆς καὶ τούτο εἰκάσας τῆ τοῦ θεοῦ προνοία γεγονέναι, ὅπως μηδὲ ὄπλων ὄσιν ἄποροι, συναγαγὼν καὶ τούτοις σκεπάσας τοὺς Ἑβραίους ἤγεν ἐπὶ τὸ Σιναῖον ὄρος θύσων ἐκεῖ τῷ θεῷ καὶ τὰ σῶστρα τῆς πληθύος ἀποδώσων, καθὼς αὐτῷ καὶ προείρητο¹⁰⁴.

Mosè suppose che anche questo fosse dovuto alla provvidenza di Dio, affinché non restassero privi di armi: egli le raccolse, e con esse protesse gli Ebrei e li condusse verso il Monte Sinai per innalzare qui sacrifici a Dio e offrire ringraziamenti per la liberazione della moltitudine dal pericolo, come gli era stato ordinato.

Avremo modo di soffermarci ampiamente sull’episodio della fuga dall’Egitto durante l’analisi della figura di Mosè: in questo contesto si voleva far solo notare come il secondo libro si apre e si chiude all’insegna della provvidenza.

Proseguendo Giuseppe persiste nel porre in relazione rielaborazione biblica con distacco significativo dal testo originale con il ruolo che la provvidenza gioca nel

¹⁰⁰ Ci discostiamo dalla traduzione di Moraldi perché non rendeva conto a sufficienza il ruolo della provvidenza.

¹⁰¹ Cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 46 (ovviamente a partire dal secondo libro delle *Antichità*).

¹⁰² Cfr. *Ant.* 1, 14.

¹⁰³ Si veda il primo capitolo dell’elaborato.

¹⁰⁴ *Ant.* 2, 349.

suo testo: nell'episodio della vendita di Giuseppe figlio di Giacobbe il nostro autore dedica diversi paragrafi al discorso indiretto di Rubel, il fratello che tenta di opporsi ai meschini intrighi degli altri consanguinei. Lo spazio dedicato a questa argomentazione, che si basa proprio sul divieto di trasgredire la provvidenza di dio, è molto amplificato rispetto all'originale biblico¹⁰⁵. Ne riportiamo la porzione che riteniamo più significativa:

[..] προελθόντας δ' ἐπὶ τοῦργον οὐκ ἔστιν ἦν οὐκ εἰσπράζεται τῆς ἀδελφοκτονίας δίκην μίαναντας αὐτοῦ τὴν πανταχοῦ παροῦσαν πρόνοιαν καὶ μήτε τῶν ἐπ' ἐρημία πραττομένων ὑστεροῦσαν μήτε τῶν κατὰ τὰς πόλεις: ὅπου γὰρ ἂν ἄνθρωπος ἧ χρὴ δοκεῖν ἐνταῦθα παρεῖναι καὶ θεόν¹⁰⁶.

[..] se invece procederanno a eseguirlo, non ci sarà pena che essi non abbiano ad incontrare per il fratricidio commesso, perché oltraggeranno la Sua provvidenza, presente ovunque, alla quale nulla sfugge nel deserto come nelle città. Ovunque, infatti, c'è un uomo si ha da ritenere che ci sia anche Dio.

In questo caso la provvidenza viene identificata con la stessa divinità attraverso la mirabile sentenza finale che sposta il *focus* dalla πρόνοια su Dio stesso, θεόν: la sintassi di quest'ultima proporzione è per altro costruita secondo una struttura chiasmica, con ἄνθρωπος e θεόν posti all'esterno mentre i due *verbi essere* ad essi rispettivamente riferiti (ἧ e παρεῖναι) si trovano all'interno della frase, circondati dai due sostantivi. L'elaborazione retorica mira ad esaltare la semantica testuale, che per l'ennesima volta risulta mirabile per la sapiente mescolanza di influenze ellenistiche adattate ad un messaggio squisitamente giudaico.

L'identificazione tra dio e la sua provvidenza si rifà infatti ad una concezione razionalistica della divinità tipica della mentalità greca¹⁰⁷, che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, esercitò larga influenza sulla letteratura giudaica ellenistica: basti pensare al passo del quarto libro dei Maccabei portato in analisi¹⁰⁸. Tutto questo però viene conciliato con una concezione divina tipicamente giudaica¹⁰⁹: viene descritto un rapporto individuale con la divinità, sempre presente all'interno dell'animo umano, pronta tanto a guidarlo quanto a giudicarlo, e che subito dopo viene sostanzialmente identificata con la coscienza stessa dell'uomo¹¹⁰. In questa rappresentazione si inserisce poi il ruolo della provvidenza; anch'essa oscillante tra concezione greca e giudaica: il suo espandersi in ogni angolo del globo da un lato pare coerente con l'idea di un cosmo completamente intriso dello spirito divino in ogni sua parte così come veniva comunemente inteso nello stoicismo imperiale¹¹¹, dall'altro mette in scena un rapporto

¹⁰⁵ Gen. 37. 21-22.

¹⁰⁶ Ant. 2, 24.

¹⁰⁷ Cfr. d G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Vol. VII, Brescia 1971, coll. 1197-1220.

¹⁰⁸ Si veda il capitolo precedente in proposito.

¹⁰⁹ Cfr. LUDWIG KOHLER, *Old Testament Theology*, Translated by A. S. TODD, Lutterworth Press, 1957 pp. 85-95.

¹¹⁰ Cfr. Ant. 2, 25.

¹¹¹ Cfr. Pierre Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 123-171.

tra umano e divino totalizzante, in cui lo sguardo di Dio è sempre pronto a giudicare i comportamenti umani secondo la concezione ebraica. Questo forte connubio è per altro perfettamente coerente con l'idea di provvidenza che Giuseppe vuole veicolare con la sua opera: essa è profondamente connessa con la sfera morale umana e premia il virtuoso e punisce i peccatori. Infine, la mirabile sintesi fatta da Giuseppe emerge anche sul piano linguistico: l'immagine stoico-ellenistica dell'immanenza cosmica della provvidenza viene esaltata dall'accostamento delle tre parole πανταχοῦ παροῦσαν πρόνοιαν, in forte relazione tra loro grazie all'allitterazione ed all'identica scansione sillabica che contribuisce a scandire ritmicamente il passaggio. Ma a questo sintagma così retoricamente elaborato Giuseppe accosta il significativo vocabolo μίαναντας che, come dimostrato da Schalit¹¹², è un semitismo il cui significato richiama quello di "corruzione", di un inquinamento inteso in senso prettamente religioso, riconducibile all'ebraico ללח; il termine, dunque, posto in prossimità della forte espressione πανταχοῦ παροῦσαν πρόνοιαν di sapore squisitamente stoico, riporta il lettore in un contesto teologico specificamente semitico.

Durante la narrazione della storia di Giuseppe l'eroe si affida completamente a Dio malgrado le sventure in cui incombe: anche in questo caso la fede del personaggio biblico si evince dal rapporto che egli instaura con la provvidenza. Il nostro autore, infatti, nell'episodio del tentativo di seduzione di Giuseppe da parte della moglie di Potifar, aggiunge un commento extrabiblico significativo:

[..] καὶ πρὸς τὸ σχῆμα τῆς τότε δουλείας ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν τρόπον ἀφορώσης τὸν καὶ παρὰ τὴν μεταβολὴν παραμένοντα¹¹³.

(Lei) aveva presente più la sua attuale condizione di servo che il suo carattere che non cambia col mutare della fortuna.

Giuseppe qui viene presentato come saldo nei suoi principi, inamovibile dalla sua decisione di rifiutare la seduzione della moglie di Potifar pur comprendendo benissimo il rischio in cui sta per incorrere con quel rifiuto: ma la fede in Dio rende l'eroe impassibile anche di fronte alle più tragiche disgrazie. In questo caso troviamo nuovamente un riferimento al ribaltamento della sorte dell'essere umano che però non spaventa l'uomo virtuoso e pio verso la divinità, perché sa che infine quella sorte si rivolgerà in suo favore se continuerà ad affidarsi alla provvidenza. L'utilizzo per altro di un vocabolo come μεταβολή richiama ancor più il lettore al contesto del repentino cambiamento di fortuna¹¹⁴, declinandolo però come sottoposto più al ruolo del destino che della provvidenza. Parrebbe delinearci in questo senso un gioco di contrapposizioni tra fato e provvidenza: i rivolgimenti della sorte non spaventano l'uomo virtuoso e fedele a Dio, poiché sa che esiste un antidoto per non disperare di fronte all'imprevedibilità del destino

¹¹² Cfr. ABRAHAM SCHALIT, *Quadmoniot ha Yehudim, kerek a': serafim 1-10*, Gerusalemme, 1944, ad loc. Cfr. anche *Flavius Josèphe. Les Antiquités Juives*, Livres I a III, text, traduction et notes par ETIENNE NODET, Paris 2003, p. 88 nota 3.

¹¹³ *Ant.* 2, 42.

¹¹⁴ Cfr. anche *Flavius Josèphe. Les Antiquités Juives*, Livres I a III, text, traduction et notes par ETIENNE NODET, Paris 2003, p. 93 con nota.

e cioè quello di rimettere tutto nelle mani della πρόνοια. Vedremo infatti che il destino è presente all'interno dell'opera di Giuseppe Flavio e che esercita un ruolo alternativo a quello della provvidenza; non è casuale, infatti, l'insistenza che l'autore pone nel sottolineare la forte connessione tra provvidenza divina, sfera morale e sorti dell'essere umano dato che in gioco ci sono tematiche forti come il libero arbitrio e il ruolo del fato.¹¹⁵

La forza d'animo dell'eroe viene poi dimostrata nel momento dell'incarcerazione:

Ἰώσηπος μὲν οὖν πάντ' ἐπὶ τῷ θεῷ ποιησάμενος τὰ περὶ αὐτὸν οὔτ' εἰς ἀπολογίαὶν οὔτ' ἐπ' ἀκριβῆ τῶν γεγονότων δήλωσιν ἐτρέπη, τὰ δεσμὰ δὲ καὶ τὴν ἀνάγκην σιγῶν ὑπέηλθεν ἀμείνονα ἔσσεσθαι τῶν δεδεκότων θαρρῶν τὸν τὴν αἰτίαν τῆς συμφορᾶς καὶ τὴν ἀλήθειαν εἰδόμενος θεόν, οὗ πεῖραν τῆς προνοίας εὐθὺς ἐλάμβανεν.¹¹⁶

Giuseppe pose tutto quanto lo riguardava sulla mano di Dio, non pensò alla propria difesa, né a una esatta ricostruzione di quanto avvenuto; sopportò in silenzio le catene e le violenze, convinto che Dio è più potente di colui che l'aveva imprigionato, Lui che conosceva la causa della sua sfortuna e la verità. E presto ebbe la prova della Sua provvidenza.

Giuseppe decide di rimanere in silenzio, di soffrire ingiustamente e di sopportare la disgrazia con impassibilità. Proprio come un saggio stoico¹¹⁷ egli non si oppone al destino, ma lo accetta anche di fronte la consapevolezza della sua ingiustizia ed imperscrutabilità: questo perché alla lotta contro il fato egli preferisce rimettersi direttamente a Dio ed alla sua provvidenza; e in questo senso l'autore riesce ancora una volta a fare un passo oltre lo stoicismo poiché il saggio stoico non può scampare al fato, ma può al massimo titanicamente accettarlo con impassibilità. Invece l'eroe Giuseppe sembra quasi scampare all'accanirsi del destino ponendosi nelle mani della provvidenza, quasi quest'ultima fosse una via di scampo per non soccombere al fato e salvarsi da esso. Anche in questo caso il ruolo della provvidenza viene esplicitato in una aggiunta editoriale di Flavio Giuseppe stesso, dato che nell'originale biblico¹¹⁸ viene detto che Dio era accanto all'eroe e si mostrava saldo nell'amore verso di lui: qui invece Giuseppe rimane completamente solo ed in questa solitudine mantiene salda la fede per rimettersi a Dio, ottenendo così un effetto altamente drammatico.

Il nostro autore decide infine di porre un richiamo alla provvidenza anche alla fine della vicenda di Giuseppe, dopo l'avvenuto ricongiungimento col padre¹¹⁹, ponendo in questo modo l'eroe biblico sotto l'egida della πρόνοια dall'inizio alla fine della porzione di narrazione che lo riguarda.

¹¹⁵ Per il momento ci limiteremo a fornire dei richiami meno sistematici alla questione, che approfondiremo a dovere quando parleremo di εἰμαρμένη.

¹¹⁶ *Ant.* 2, 60.

¹¹⁷ Cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 187.

¹¹⁸ Cfr. *Gen.* 39.21.

¹¹⁹ Cfr. *Ant.* 2, 174.

Veniamo ora alla figura di Mosé a cui Giuseppe ha assegnato un ruolo importante all'interno della sua opera¹²⁰ (com'era prevedibile vista la centralità che quest'eroe biblico occupa all'interno della religione ebraica) e significativamente connesso con la provvidenza divina.

La forte relazione tra πρόνοια e Mose è stabilita da Giuseppe a partire già della sua nascita:

ἔπειτα δὲ δείσας Ἀμαράμης, μὴ κατάφωρος γένηται καὶ πεσῶν ὑπὸ τὴν τοῦ βασιλέως ὀργὴν αὐτός τε ἀπόληται μετὰ τοῦ παιδίου καὶ τοῦ θεοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ἀφανίσειεν, ἔγνω μᾶλλον ἐπὶ τούτῳ ποιήσασθαι τὴν τοῦ παιδὸς σωτηρίαν καὶ πρόνοιαν ἢ τῷ λήσεσθαι πεπιστευκῶς, τοῦτο δ' ἦν ἄδηλον, ἐναποκινδυνεύειν οὐ τῷ παιδί μόνον κρυφαίως τρεφομένῳ ἀλλὰ καὶ αὐτῷ¹²¹.

A quel tempo Amarames cominciò a temere di essere scoperto e morire con il bambino, essendo caduto lui stesso sotto l'ira del re, e così di dissolvere la promessa di Dio. Decise che la salvezza del bambino e la sua provvidenza dovessero essere effettuate da Dio, piuttosto che confidare in un nascondiglio futuro, anch'esso del tutto incerto, e mettere così in pericolo non solo il bambino, che veniva nutrito segretamente, ma anche sé stesso¹²².

Ancora una volta il passo è un'aggiunta editoriale di Giuseppe assente nell'originale biblico¹²³ dove l'autore enfatizza l'importanza della provvidenza e per l'ennesima volta quest'ultima entra nel testo associata al raggiungimento di εὐδαιμονία, nominata appena un paragrafo precedente proprio a proposito della delicata situazione in cui si trova Mosè fanciullo e del modo migliore per garantirgli un futuro di felicità¹²⁴.

Questo paragrafo è per altro preceduto e seguito da altri due paragrafi significativi, in cui Giuseppe fornisce dei commenti esegetici al racconto del nascondimento di Mosè: essi sono particolarmente simili e si potrebbe dire che il secondo rinforza e ribadisce ancor più l'idea espressa nel primo. Riportiamo qui solamente il secondo passaggio:¹²⁵

ἐνθα καὶ ἔδειξεν ὁ θεὸς μηδὲν μὲν τὴν ἀνθρωπίνην σύνεσιν, πᾶν δ' ὅτι καὶ βουλευθεῖη πράττειν αὐτὸ τέλος ἀγαθοῦ τυγχάνον, καὶ διαμαρτάνοντας μὲν τοὺς ὑπὲρ οἰκείας ἀσφαλείας ἄλλων κατακρίνοντας ὄλεθρον καὶ πολλῇ περὶ τούτου χρησαμένους σπουδῇ, σωζομένους δ' ἐκ παραδόξου καὶ σχεδὸν ἐκ μέσου τῶν κακῶν εὕρισκομένους τὴν εὐπραγίαν τοὺς κινδυνεύοντας τῇ τοῦ θεοῦ γνώμῃ. τοιοῦτον δὲ τι καὶ περὶ τὸν παῖδα τοῦτον γενόμενον ἐμφανίζει τὴν ἰσχὺν τοῦ θεοῦ¹²⁶.

¹²⁰ Per un ragguaglio bibliografico sulla figura di Mosé in Giuseppe Flavio, cfr. LOUIS H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, in *Judaic studies collection*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1984 p. 149.

¹²¹ *Ant.* 2, 219.

¹²² La traduzione è mia, poiché la traduzione di Moraldi non rendeva conto a pieno della nostra interpretazione.

¹²³ Cfr. *Exod.* 2.2

¹²⁴ Cfr. *Ant.* 2, 217.

¹²⁵ Cfr. *Ant.* 2, 209.

¹²⁶ *Ant.* 2, 222-223.

Anche qui Dio manifestò come l'intelligenza umana non possa nulla, e si compie fino in fondo quello che Egli vuole, e come sbagliavano coloro che per salvare sé stessi condannavano gli altri alla distruzione, per quanto studio ci mettano, quelli sono salvati per miracolo, rischiando molto, e hanno successo in mezzo a disastrosi pericoli, perché, fiduciosi, sono condotti dal decreto divino. Tale fu il destino che ebbe questo bambino, destino che enfatizza la potenza di Dio.

Feldman¹²⁷ pare stupirsi di questo commento extra-biblico di Giuseppe, in quanto parrebbe enfatizzare un po' troppo il ruolo di Dio che tende invece ad essere ridimensionato nelle *Antichità*. Per darsi una spiegazione a questo fatto, da lui considerato come stranezza, lo studioso sottolinea il ruolo centrale della figura di Mosè per il popolo ebraico, sentito come il fondatore della propria stessa nazione, al pari di Romolo e Remo per i romani. Dunque, attribuire un ruolo così importante a Dio parrebbe una "eccezione" scusata tanto dal particolare statuto di quest'eroe biblico quanto dal precedente mitologico illustre del mito fondativo di Roma, anch'esso guidato e voluto dalle divinità e dunque accettabile per il sofisticato pubblico di Giuseppe. Noi però, pur avendo già sottolineato come Giuseppe presenti il rapporto tra uomo e Dio in termini più propriamente accettabili per il suo pubblico colto e non sempre avvezzo al testo biblico, non crediamo ci sia la necessità di giustificare questi paragrafi enfaticanti il ruolo di Dio poiché prima di tutto non sono isolati nelle *Antichità* ma anzi in quest'opera emergono continuamente commenti editoriali di Giuseppe che hanno l'intento di enfatizzare il ruolo della provvidenza e la potenza di Dio¹²⁸; dall'altro le parole citate qui sopra ci appaiono perfettamente coerenti con quanto Giuseppe ha esplicitamente dichiarato essere l'intento dell'opera e con quanto abbiamo tentato di far emergere finora attraverso la nostra analisi.

Quello che semmai potrà apparire problematico in questo passo è la forte estremizzazione del potere di Dio, che sembra essere assimilato all'imperscrutabilità del destino arrivando così quasi implicitamente a negare il libero arbitrio umano. Tant'è vero che nella traduzione riportata, Moraldi sceglie di tradurre: "Tale fu il destino che ebbe questo bambino, destino che enfatizza la potenza di Dio"; ma tale soluzione è scorretta o per lo meno non completamente aderente all'originale greco in quanto si serve del termine "destino" che risulta assente nel testo di Giuseppe: ". τοιοῦτον δέ τι καὶ περὶ τὸν παῖδα τοῦτον γεγόμενον ἐμφανίζει τὴν ἰσχὺν τοῦ θεοῦ". Moraldi, infatti, scrive destino con la lettera minuscola, mentre invece quando traduce la medesima parola presente nell'originale greco tende (non sempre) a servirsi della maiuscola per segnalare come Giuseppe intenda il fato come una sorta di forza o principio sovrumano. Il traduttore in questo caso si è servito del termine destino solo come libera scelta traduttiva. Dalle nostre prossime pagine però, emergerà chiaramente che non si tratta di una buona traduzione poiché considera implicitamente la forza di Dio e quella del destino come due principi tutto sommato intercambiabili l'uno con l'altro: abbiamo deciso di riportarla solamente per esemplificare con quale facilità la critica considera sovrapponibili il ruolo di Dio ed

¹²⁷ Cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 589 e 624.

¹²⁸ Per qualche esempio cfr. *Ant.* 8.108, 227, ma anche *Ant.* 10, 275 ss.

il ruolo del fato all'interno della *Antichità Giudaiche* e più in generale nell'opera di Giuseppe, e quanto tale opinione sia diffusa.

Del resto, numerosi sono gli studi che negano una netta differenza semantica tra πρόνοια ed εἰμαρμένη, ritenendo che Giuseppe utilizzi questi termini in modo piuttosto confuso, dato che mancavano nella sua lingua d'origine lemmi corrispondenti: per tali ragioni il nostro autore sovente sovrapporrebbe provvidenza e destino ed userebbe εἰμαρμένη alquanto indiscriminatamente con il significato tanto di fato quanto di πρόνοια¹²⁹.

Si sarà notato emergere diverse volte nel corso della nostra analisi la tematica del destino, sia nella vicenda del sacrificio di Isacco sia in quella di Giuseppe e di Mosè, connessa strettamente al ruolo della provvidenza. Se fino ad ora la nostra analisi ci è sembrata perfettamente fruibile pure senza una adeguata trattazione della concezione di εἰμαρμένη in Giuseppe, a questo punto essa non pare più rimandabile: prima di continuare dunque con l'analisi della provvidenza nella vicenda di Mosè, sarà opportuno soffermarsi qualche momento sull'argomento per chiarire a dovere la questione.

4. *Fato e libero arbitrio in Giuseppe*

Innanzitutto, una premessa: non si può negare che Giuseppe sembra utilizzare il termine εἰμαρμένη con poca sistematicità e rigore filosofico, mai del tutto precisamente definito nella sua semantica, che spesso pare poco distinto dalla volontà divina, altre volte sembrerebbe invece del tutto sovrapponibile ad essa; non si troverà dunque all'interno della sua opera una precisa distinzione semantica tra πρόνοια ed εἰμαρμένη. Anzi frequenti sono in realtà le oscillazioni tra una distinzione precisa dei termini ed una loro ambigua sovrapposizione. Si potrà al massimo ricavarne la differenza dall'osservazione di segnali impliciti al testo e dunque frutto necessariamente di una interpretazione soggettiva che è pur sempre contestabile¹³⁰.

Le ragioni per cui Giuseppe non si impegnò troppo nel fornire una sistematizzazione più precisa delle sue categorie di pensiero sono molteplici:

- Giuseppe, come già detto, fu un colto storiografo e non un filosofo sistematico: questo fatto da un lato non lo portò mai a produrre una trattazione dottrinale coerente e definitiva, dall'altro lo costrinse a colorare la sua opera di elaborazioni retoriche sofisticate così da ottenere effetti di drammatizzazione.
- Egli ebbe sempre la premura di essere il più possibile comunicativo con il suo pubblico pagano e volle presentare la storia ebraica con toni fortemente apologetici. Dunque, preferì evitare disputazioni dottrinali troppo sofisticate senza imbarcarsi nelle fin troppo astruse e sottili dispute teologiche che avvenivano tra le diverse correnti religiose semitiche, ma si impegnò a presentare l'ebraismo secondo categorie filosofiche greche, a costo di semplificarne la complessità.

¹²⁹ Cfr. per esempio GEORGE F. MOORE: *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus*. In: *Harvard Theological Review* 22, 1929, pp. 371-389.

¹³⁰ Vedremo infatti nel corso dell'analisi studiosi illustrissimi che, a diritto, interpretano diversamente l'oscillazione dei termini riferiti a provvidenza e destino.

- Il contesto storico culturale in cui si muoveva l'autore fu molto interessato al ruolo del destino all'interno della vita degli esseri umani ed al suo rapporto con il libero arbitrio umano e divino; in tutto ciò poi il vocabolo εἰμαρμένη ottenne una grande popolarità come lessico filosofico stoico, anche grazie al successo di tale filosofia nelle alte sfere dell'impero¹³¹. Giuseppe, infatti, non casualmente pone moltissimi riferimenti allo stoicismo nella sua opera¹³². Per questo molto spesso parlare di destino o di fato fu dettato dalla volontà dell'autore di fare riferimento a questo argomento di grande interesse e diffusione, più che di esprimersi con precisione su tematiche teologiche.

Non si potrà dunque far dire a Giuseppe ciò che di fatto non volle dire.

Si riporta un esempio di uso palesemente retorico delle due diverse categorie di provvidenza e fato e che in quanto tale rischia di sfociare nella superficialità dottrinale, vista l'evidente volontà di Giuseppe di creare un effetto drammatico connotando l'episodio della cisterna di un sapore epico e tragico attraverso il richiamo al ruolo del destino e della volontà divina:

καταλείπεται δ' οὗτος εἴτε ὑπὸ τύχης χρὴ λέγειν, εἴτε ὑπὸ θεοῦ προνοίας σὺν ἑτέρῳ, καὶ σπουδάζων μὴθ' ὑπὸ τοῦ κλήρου καταδικασθῆναι μήτε, εἰ τελευταῖος λείποιτο, μιᾶναι τὴν δεξιὰν ὁμοφύλῳ φόνῳ πείθει κἀκεῖνον ἐπὶ πίστει ζῆν¹³³.

Ma Giuseppe rimase ultimo con un altro, sia che si debba dire che avvenne per caso, sia che per provvidenza di Dio, e non volendo né essere condannato dalla sorte, né, nel caso fosse rimasto per ultimo, contaminarsi la destra col sangue di un concittadino, persuase anche quello a continuare a vivere., riponendo fiducia (verso i romani).¹³⁴

Poste queste premesse, riteniamo rimanga però lo spazio nei testi del nostro autore per qualche riflessione orientativa da cui trarre qualche conclusione utile alla nostra indagine sulla provvidenza e più in generale sul suo rapporto con il destino ed il libero arbitrio.

Vediamo innanzitutto i passaggi più significativi in cui compare εἰμαρμένη nell'opera di Giuseppe posta in relazione con il libero arbitrio umano: tra questi vi sono indubbiamente le porzioni di testo che l'autore dedica alla trattazione delle tre "sette" della religione ebraica. Quest'ultima non viene esaurita in un unico passaggio ma viene ripresa più volte da Giuseppe nel corso del tempo, con una prima attestazione nel *Bellum* (II, 162-166) e due nelle *Antichità* (XII, 171-173 e XVIII 12-22).

In *Antichità* XII, 171-173 Giuseppe si esprime così:

¹³¹ Cfr. *id.* p. 376-378. Per il dibattito tra determinismo e libero arbitrio nello stoicismo cfr. anche l'opera già citata A. A. LONG, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in *Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 173-199.

¹³² Cfr. LOUIS H. FELDMAN, *Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon*, in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, p. 71; per l'identificazione stoica tra volontà divina ed εἰμαρμένη vedi anche DAVID FLUSSER, *Josephus on the Sadducees and Menander*, in *Immanuel* 7, 1977, p. 63.

¹³³ *Guerra Giudaica*, 3, 391.

¹³⁴ La traduzione è mia.

Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον **τρῆς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν**, αἱ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον, ὧν ἡ μὲν **Φαρισαίων** ἐλέγετο, ἡ δὲ **Σαδδουκαίων**, ἡ τρίτη δὲ **Ἐσσηνῶν**.

Οἱ μὲν οὖν **Φαρισαῖοι** τινὰ καὶ οὐ πάντα **τῆς εἰμαρμένης** ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι.

Τὸ δὲ τῶν **Ἐσσηνῶν** γένος πάντων **τὴν εἰμαρμένην** κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν.

Σαδδουκαῖοι δὲ **τὴν μὲν εἰμαρμένην** ἀναιροῦσιν οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς κείσθαι, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς γινομένους καὶ τὰ χεῖρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.

Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἀκριβεστέραν πεποιήμαι δῆλωσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς πραγματείας.

Ora in questo periodo vi erano tra i Giudei tre correnti di pensiero che tenevano opinioni diverse riguardo alle cose umane.

La prima corrente è detta dei Farisei, l'altra dei Sadducei, la terza degli Esseni. I Farisei dicono che certi eventi sono opera del destino, ma non tutti; mentre altri eventi, se avvengono o meno, dipendono da noi.

La corrente degli Esseni, invece, sostiene che il destino è signore di tutto quanto avviene, e che nulla accade agli uomini senza che sia conforme al suo decreto.

I Sadducei prescindono dal destino, sostenendo che esso non esiste e che le azioni umane non si realizzano in base al suo decreto, ma che tutte le cose sono in potere nostro, di modo che noi stessi siamo responsabili del nostro bene, e noi subiamo la sfortuna a motivo della nostra irriflessione.

Di questa materia ho dato un'analisi più dettagliata nel libro secondo della Guerra Giudaica.

Su questa suddivisione (di questo passaggio e degli altri due) si è spesa diversa bibliografia, soprattutto orientata a valutare l'affidabilità delle parole del nostro autore, quanto cioè rispecchino effettivamente la società giudaica del tempo¹³⁵. Giuseppe distingue tre correnti di pensiero all'interno della religione giudaica: Farisei, Sadducei ed Esseni. Il modo con cui le presenta, dalla loro denominazione (τρῆς αἰρέσεις) fino al fatto di distinguerle a partire dalla loro concezione del destino, è sicuramente frutto di una semplificazione per rendere comprensibile la questione al pubblico pagano delle *Antichità*, soprattutto considerando il fatto che l'autore in altri passaggi istituirà dei paragoni tra queste sette con alcune correnti della filosofia greca¹³⁶. Ma che sia una semplificazione non è necessariamente un male, soprattutto quando risulta pedagogicamente efficace e comunicativa, a tal proposito bastino le parole di Klawans: "Instead of criticizing Josephus's tripartite typology as an example of apologetic fancy, biased historiography, or substandard philosophy, it might be better for modern historians

¹³⁵ Cfr. per esempio GUNTHER BAUMBACH, *The Sadducees in Josephus*, in LOUIS H. FELDMAN and GOHEI HATA, *Josephus, The Bible, and History*, Detroit: Wayne State University Press, 1989, 173-195; cf. anche JONATHAN KLAWANS, *Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism*, in *Numen*, Brill 2009, Vol. 56, No. 1 (2009), pp. 44-90.

¹³⁶ A tal proposito, cfr. STEVE MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees*. Leiden: Brill 1991.

of ancient Judaism to embrace Josephus's tripartite typology as an example of good pedagogy, which can as a matter of course require both simplification and the use of clear, but imprecise, analogies. Based on this standard, Josephus's typology can be praised highly. He has clearly, efficiently, sympathetically, and memorably schematized important debates among ancient Jews and translated them into terms (to say nothing of the language) understood by his Roman gentile reader”¹³⁷.

Giuseppe afferma che i Farisei ritengono che certi eventi siano sottoposti al destino ed altri invece al libero arbitrio umano; gli Esseni invece che tutto dipenda dal fato, signore di ogni cosa capiti agli uomini; i Sadducei infine non credono nel destino, ma sostengono che tutto è in mano della libera scelta dei singoli individui. L'autore stesso poi rimanda al secondo libro della *Guerra Giudaica* dove dice di aver trattato la questione ancora più approfonditamente. Per ora si noti la totale assenza della menzione della provvidenza, o più in generale del ruolo della divinità.

In *Bellum* II, 162-166 Giuseppe tratta, relativamente al rapporto con εἰμαρμένη, solamente l'opinione dei Farisei e dei Sadducei; questo passaggio è coerente con quello citato qui sopra delle *Antichità*, con però una piccola ma significativa precisazione riguardo i Farisei:

Δύο δὲ τῶν προτέρων Φαρισαῖοι μὲν οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἴρεσιν εἰμαρμένη τε καὶ θεῶ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἰμαρμένην.¹³⁸

Ma poi per quanto riguarda gli altri due ordini prima menzionati, i farisei sono quelli che sono stimati più abili nell'esatta spiegazione delle loro leggi e costituirono la prima setta; questi inoltre attribuiscono tutto sia al destino sia a Dio, ma ammettono che agire secondo giustizia o meno rimanga per lo più in potere degli uomini, pur ritenendo che il destino cooperi in ogni azione¹³⁹.

Qui Giuseppe sembra presentare i farisei maggiormente inclini ad accogliere una visione determinista che, per quanto ammetta il libero arbitrio umano, sottomette comunque ogni cosa all'arbitrio del fato; delineando per altro una concezione non così dissimile da quella stoica¹⁴⁰: abbiamo già infatti parlato nel capitolo precedente di come il pensiero della Stoa avesse elaborato una teoria determinista nella quale l'equilibrio tra il ruolo del destino ed il peso del libero arbitrio era piuttosto precario.

In questo passaggio, inoltre, Giuseppe pone in rilievo anche il ruolo della figura divina all'interno della questione, solamente che non pare distinguerla significativamente da εἰμαρμένη ma anzi sembrerebbe che i due vocaboli siano qui intesi come fossero sinonimi, come se la volontà divina fosse di fatto equivalente alla forza del destino stesso. Si potrebbe anche intendere le due entità come distinte e concausali, ma non pare che Giuseppe si sia sforzato in alcun modo per distinguerle anche solo parzialmente. Si

¹³⁷ Cfr. J. KLAWANS, *Josephus on Fate*, p. 85.

¹³⁸ *Guerra Giudaica*, 2, 162-163.

¹³⁹ La traduzione è mia.

¹⁴⁰ Cfr. STEVE MASON, *Flavius Josephus: Translation and Commentary* - Volume 1b - Judean War 2. Leiden & New York: E.J. Brill 2008 p. 133.

aggiunga poi che sono venti le attestazioni totali di εἰμαρμένη in Giuseppe Flavio, numero relativamente alto per uno storico¹⁴¹; di queste venti, sette appaiono nelle descrizioni delle tre scuole filosofiche semitiche, le restanti invece si suddividono tra le varie opere con una netta predominanza del *Bellum* (13) rispetto alle *Antichità* (3). Inoltre, in concorrenza con εἰμαρμένη per designare il ruolo del fato viene utilizzato anche il termine τύχη, la cui distribuzione è anch'essa nettamente sbilanciata a vantaggio del *Bellum*¹⁴². Ebbene in quest'opera il ruolo di εἰμαρμένη e più in generale del destino appare spesso legato in stretta prossimità con quello di Dio¹⁴³ tanto che Mason, commentando questo passo, nota che Giuseppe utilizza il concetto di fato come avesse una certa consistenza, come fosse una forza od un principio alleato con la divinità¹⁴⁴.

A questa interpretazione si possono muovere alcune obiezioni. La prima è individuabile già dal terzo passaggio in cui emergono le tre scuole filosofiche ebraiche in Giuseppe, e cioè in *Ant.* XVII 12-22:

πράσσεσθαί τε εἰμαρμένη τὰ πάντα ἀξιοῦντες οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὀρμῆς ἀφαιροῦνται δοκῆσαν τῷ θεῷ κρίσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ ἐθελήσαντι προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας¹⁴⁵.

Ritengono che ogni cosa sia governata dal Destino, ma non vietano alla volontà umana di fare quanto è in suo potere, essendo piaciuto a Dio che si realizzasse una fusione: che il volere dell'uomo, con la sua virtù e il suo vizio, fosse ammesso nella camera di consiglio del Destino.

Nella terza formulazione Giuseppe pare chiarire meglio la posizione dei farisei esplicitando chiaramente che Dio, per quanto vi sia un destino più grande che domina sopra ogni cosa, ha voluto garantire il libero arbitrio agli uomini. La parte assegnata all'agire volontario umano sembra più corposa in questo passo rispetto al precedente: sembra che gli avvenimenti accadano secondo una mescolanza tra le due parti, la quale garantirebbe agli esseri umani uno spazio d'azione più grande, implicitamente svincolato da quanto deciso dal destino. Mason¹⁴⁶ ritiene che Giuseppe si sia contraddetto in questi tre passaggi in merito all'opinione dei farisei, poiché nel *Bellum* appunto costoro paiono rappresentati sotto vesti più marcatamente deterministe. Non ci sembrano però emergere marcate contraddizioni considerando il fatto che è Giuseppe stesso a rimandare al *Bellum* in *Antichità* XIII 171: lui stesso probabilmente non vedeva incongruenze nei suoi testi. Inoltre, che da un lato proprio nel *Bellum* il ruolo del destino sia enfatizzato mentre dall'altro nelle *Antichità* venga dato maggior peso al libero arbitrio, risulterà coerente con l'interpretazione che vogliamo dimostrare.

¹⁴¹ Cfr. STEVE MASON, *Flavius Josephus: Translation and Commentary* - Volume 1b - Judean War 2. Leiden & New York: E.J. Brill 2008 p. 132.

¹⁴² Cfr. la voce τύχη in RENGSTORF KARL HEINRICH, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Volume 4, Leiden, 198.

¹⁴³ Cfr. *Guerra Giudaica*, 4.622; 6.108, 267;

¹⁴⁴ Cfr. STEVE MASON, *Flavius Josephus: Translation and Commentary* - Volume 1b - Judean War 2. Leiden & New York: E.J. Brill 2008 p. 132.

¹⁴⁵ *Ant.* XVIII, 13.

¹⁴⁶ Cfr. STEVE MASON, *Flavius Josephus: Translation and Commentary* - Volume 1b - Judean War 2. Leiden & New York: E.J. Brill 2008 p. 132.

Giuseppe in questi paragrafi, quando giunge alla setta degli esseni, non dichiara più che essi sottomettono tutto quanto ad εἰμαρμένη, ma questa volta dice che costoro pongono tutto quanto nelle mani di Dio:

Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος, ἀθανατίζουσιν δὲ τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἡγούμενοι τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον¹⁴⁷.

La dottrina degli Esseni è di lasciare ogni cosa nelle mani di Dio. Considerano l'anima immortale e credono di dovere lottare soprattutto per avvicinarsi alla giustizia.

Questa oscillazione parrebbe confermare l'equivalenza sinonimica con cui Giuseppe si serve tanto di εἰμαρμένη quanto dei vari termini riferiti direttamente alla divinità.

Ma io credo che bisognerebbe anche tenere in considerazione il dato (significativo) fatto emergere precedentemente, cioè che nelle *Antichità* si assiste ad una drastica diminuzione dell'uso di εἰμαρμένη a favore invece di πρόνοια e dell'azione di Dio. Giuseppe potrebbe aver modificato l'uso e la frequenza dei termini consapevolmente una volta passato alla composizione delle *Antichità*: del resto questo risulterebbe perfettamente coerente con lo spirito molto più religioso che quest'ultima opera possiede rispetto al *Bellum*; inoltre, Giuseppe dice di avere avuto bisogno di aiuto con la lingua greca per la composizione del *Bellum*¹⁴⁸, durante la composizione delle *Antichità* invece, scritte anni dopo, potrebbe essersi dedicato ad uno studio ancora più approfondito della cultura greca avendo così avuto modo di concepire sempre meglio le diverse categorie filosofiche e teologiche. Siamo convinti dunque che un'opera come le *Antichità*, che dichiara espressamente di fondarsi ideologicamente sul motivo della provvidenza e che si serve di tale termine in modo così pervasivo, possa difficilmente considerarsi opera di un autore che utilizza piuttosto indifferentemente termini come εἰμαρμένη e πρόνοια. Questo si potrà semmai dire per il *Bellum*, ma nella rielaborazione biblica invece Giuseppe appare preoccupato a far emergere, coerentemente con lo spirito teologico e religioso dell'opera, il ruolo specifico della provvidenza divina ben distinto da quello del destino e connesso esplicitamente con la sfera morale umana ed il libero arbitrio, come emerso nei diversi passaggi analizzati in precedenza. Vediamo ora qualche dato a favore di questa ipotesi.

Bisogna innanzitutto ricordare che εἰμαρμένη non fu solamente un termine specifico della filosofia stoica, ma anche uno delle tipiche e più popolari designazioni che la cultura ellenistica utilizzava in riferimento all'astrologia¹⁴⁹. Per esempio, in ambito gnostico ed ermetico il ruolo di εἰμαρμένη veniva identificato con l'oppressione determinista che il cosmo esercita sulla vita umana, che non lascia alcuno spazio per il libero arbitrio degli uomini nemmeno secondo quella formula di precario compromesso elaborato dallo

¹⁴⁷ *Ant.* 18, 18.

¹⁴⁸ Cfr. *Contra Ap. χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς*, “avvalendomi di alcuni collaboratori per la lingua greca”.

¹⁴⁹ Cfr. FRANZ CUMONT, *Astrology and Religion among the Greek and Romans*, 1912; rpt. New York: Dover Publications, 1960), pp. 84f.

stoicismo¹⁵⁰: secondo queste scuole di pensiero la causalità meccanicista dei movimenti astrologici dei corpi celesti schiaccia lo spazio d'azione individuale.

Questo tipo di concezione “pessimista” della vita umana, vincolata da un destino prestabilito a priori dai movimenti astronomici dei corpi celesti godette di grande fortuna culturale nel primo secolo d. C., anche in contesti non strettamente gnostici ma a livello più “popolare”; cosa che contribuì a diffondere una concezione di εἰμαρμένη meno tecnica e specializzata in senso stoico, ma più legata all'ambito astrologico e connotata negativamente, espressione di una visione della vita umana pessimista e vincolata alle forze superiori del cosmo¹⁵¹.

Abbiamo già evidenziato nel primo capitolo di questo elaborato¹⁵² come Giuseppe fu certamente influenzato dalla tradizione astrologica, fatto che emerge chiaramente nella narrazione della vicenda di Abramo: viene detto infatti che il patriarca insegnò astrologia agli Egizi¹⁵³ e che dimostrò l'esistenza di Dio proprio attraverso l'osservazione dei moti dei corpi celesti¹⁵⁴. Del resto, l'identificazione di Abramo come “astrologo per eccellenza”¹⁵⁵ era diffusissima nella tradizione giudaica¹⁵⁶ e Giuseppe ne era certamente a conoscenza visto il suo alto grado di istruzione ottenuto a Gerusalemme di cui lui stesso ci informa¹⁵⁷. Inoltre, nel terzo libro delle *Antichità*, precisamente a 179-187, egli si serve della simbologia astrologica per interpretare il simbolismo del tabernacolo giudaico istituendo per esempio una corrispondenza tra le dodici pietre presenti nel pettorale dei sacerdoti e i dodici mesi dell'anno o i dodici segni dello Zodiaco: porre in relazione fenomeni legati alla ritualità culturale con i segni zodiacali o più in generale con i corpi celesti era una operazione tipica del pensiero ermetico e largamente attestata nel *Corpus Hermeticum*¹⁵⁸.

Anche Paolo, contemporaneo di Giuseppe Flavio, sembra fare riferimento a questo tipo di concezione astrologica negativa ponendola in contrapposizione con la verità di Cristo:

οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νῆπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

[...] πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦειν θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς.¹⁵⁹

¹⁵⁰ L'esempio più celebre in questo senso sono i testi presenti nel *Corpus Hermeticum*, cfr. *CH I*, 9.

¹⁵¹ HANS JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 1963 (seconda edizione) pp. 48-97.

¹⁵² Cfr. p. 7 ss.

¹⁵³ Cfr. *Ant.* 1, 167

¹⁵⁴ Cfr. *Ant.* 1, 155-156.

¹⁵⁵ LOUIS H. FELDMAN, *Abraham the Greek Philosopher in Josephus*, Transactions of the American Philological Association 99 (1968), p. 155.

¹⁵⁶ Cfr. SALO WITTMAYER BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. II, in *Ancient Times*, Part II., Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1952, pp. 16ff.

¹⁵⁷ Cfr. *Vita*, 8.

¹⁵⁸ Cfr. *CH* 1,16.

¹⁵⁹ *Gal.* 4. 3; 4. 8-9;

Così anche noi, quando eravamo bambini, eravamo tenuti in schiavitù dagli elementi del mondo.

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, affinché potesse riscattare coloro che erano sotto la Legge, affinché potessimo ricevere l'adozione di figli.

Perché dunque vi rivolgete di nuovo verso elementi deboli e miserabili dei quali desiderate essere di nuovo schiavi? Voi osservate scrupolosamente giorni, mesi, stagioni, anni!¹⁶⁰

In queste porzioni di testo Paolo si serve del sintagma τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου¹⁶¹ per riferirsi ad una concezione del mondo pessimista, incapace di garantire la salvezza agli uomini perché debole e miserabile, ponendola significativamente in contrapposizione con la religione di quanti sono rimasti fedeli alla Legge mosaica. Inoltre, il riferimento all'osservazione scrupolosa di giorni, mesi, stagioni ed anni parrebbe alludere esplicitamente al fatto che tali στοιχεῖα τοῦ κόσμου facciano riferimento a pratiche astrologiche quali l'osservazione dei calendari e l'adeguamento dell'esistenza mondana ai moti dei corpi celesti¹⁶².

Ed è proprio secondo questo senso più popolare di εἰμαρμένη, intesa come una connotazione generalmente negativa dell'esistenza sottoposta a forze superiori che schiacciano l'individuo, che dobbiamo intender l'uso che ne fa Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche*¹⁶³. Si veda per esempio il passaggio di *Antichità* 16, 397-398:

ἦ καὶ τὴν τύχην παντὸς εὐγνώμονος λογισμοῦ μείζω τὴν δύναμιν ἐσχηκυῖαν, ὅθεν καὶ πειθόμεθα τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις ὑπ' ἐκείνης προκαθωσιῶσθαι τῇ τοῦ γενέσθαι πάντως ἀνάγκῃ καὶ καλοῦμεν αὐτὴν εἰμαρμένην, ὡς οὐδενὸς ὄντος, ὃ μὴ δι' αὐτὴν γίνεται.

o ancora se lamentare la Fortuna il cui potere è maggiore di qualsiasi prudente riflessione. Per tale motivo, siamo persuasi che le azioni umane sono preordinate ad avere luogo da una assoluta necessità, che noi chiamiamo Fato, perché non v'è nulla che si compia senza di esso.

Qui emerge una concezione di εἰμαρμένη intesa come una forza cosmica che governa il destino degli uomini in senso determinista, connotata per altro in senso fortemente negativo e pessimista visto il contesto della narrazione in cui questa riflessione si instaura: la tragedia domestica di Erode che viene così presentata come destinata fin da subito a concludersi drammaticamente. Inoltre, Giuseppe in questo passo sta facendo un elenco ipotetico dei possibili colpevoli di tale misfatto: si domanda se considerare nel torto i figli o il padre oppure se attribuire l'intera responsabilità al destino, destituendo l'individuo umano di ogni forma di libero arbitrio e presentandolo pessimisticamente come schiavo di potenze a lui superiori.

¹⁶⁰ Traduzione mia.

¹⁶¹ Cfr. anche *Col.* 2.8 e 2.16.

¹⁶² Cfr. LUTHER H. MARTIN, *Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3*, in *Numen*, Vol. 28, Fasc. 2 (Dec., 1981), pp. 127-137, p. 133.

¹⁶³ *Id.* p. 134.

Ma nel paragrafo successivo presenta questa concezione non come una dottrina universalmente vera, ma come una dottrina *particolare*, a cui è possibile opporre una diversa per la quale Giuseppe evidentemente patteggia:

τοῦτον μὲν οὖν τὸν λόγον ὡς μείζω πρὸς ἐκεῖνον ἀρκέσει κινεῖν ἡμῖν τε αὐτοῖς ἀποδιδόντας τι καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἀνυπευθύνους ποιοῦντας, ἃ πρὸ ἡμῶν ἤδη περιλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ.

Ora io penso che basterà confrontare questa dottrina con quella secondo la quale noi attribuiamo a noi stessi una parte della causa, e manteniamo noi stessi non irresponsabili per le differenze nel nostro comportamento, come è stato discusso filosoficamente prima di noi nella Legge.

Il nostro autore corregge l'affermazione precedente dicendo che esiste uno spazio per il libero arbitrio umano, che esiste, cioè, un modo per garantire agli esseri umani l'emancipazione e la libertà dal dominio di εἰμαρμένη: l'obbedienza alla Legge mosaica. Si tenga inoltre presente che questo tipo di pensiero sembra assimilabile per diversi aspetti alle parole di Paolo poiché anch'egli identificava la liberazione dal dominio di τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου nella rivelazione di Cristo, che fu mandato sulla terra per salvare quanti "erano sotto la legge".

Si potrà ora intendere la scelta di distinguere le tre sette ebraiche concentrandosi unicamente nella loro concezione del ruolo del destino nelle vicende umane¹⁶⁴ in modo leggermente diverso: ponendo sotto osservazione le differenti attitudini delle sette rispetto al principio di εἰμαρμένη Giuseppe sembra volersi riferire alla comune concezione ellenistica dell'esistenza umana, diffusamente determinista e incentrata sul capitale ruolo del destino. Ma il nostro autore parte da questa base per poi distaccarsene e fornire le diverse alternative giudaiche¹⁶⁵: si esprime così in termini universalmente comprensibili per il suo pubblico di gentili ponendo fin da subito il ruolo di εἰμαρμένη come punto cardine da cui sviluppare ogni riflessione sull'esistenza umana; nondimeno descrive per contrasto come questa visione ellenistica si adatti o meno alle diverse scuole filosofiche semitiche, fornendo piuttosto esplicitamente una concezione alternativa al dominio del fato. Ma come concretamente è possibile svincolarsi dal destino? Giuseppe su questo punto è chiaro: obbedendo a Dio ed alla Legge. Una visione determinista in Giuseppe esiste ed emerge chiaramente in alcune porzioni della sua opera, ma essa sussiste solamente in un senso ellenistico, inteso come contrapposto al giudaismo che da questo determinismo si salva in virtù della sua libera obbedienza alla Torah.

Ed è proprio qui che si inserisce il ruolo della πρόνοια così come è stato presentato nella nostra analisi: la provvidenza di Dio nelle *Antichità* si impone come forza superiore al destino stesso; scegliendo di rimettendosi ad essa con un libero atto di fede l'essere umano può sfuggire al dominio del fato mantenendo saldo anche il suo libero arbitrio.

¹⁶⁴ Cfr. *Ant.*, 13. 171.

¹⁶⁵ Cfr. LUTHER H. MARTIN, *Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3*, in *Numen*, Vol. 28, Fasc. 2 (Dec., 1981), pp. 127-137, p. 134.

Perciò Giuseppe, come abbiamo visto precedentemente¹⁶⁶, concepisce la πρόνοια come profondamente collegata alla sfera morale umana ed al principio di retribuzione. Questo spiegherebbe inoltre il motivo per cui Giuseppe collega l'esercizio della provvidenza a quei drammatici rivolgimenti della sorte¹⁶⁷, che avvengono nel momento più inaspettato e di massima tensione: la πρόνοια divina sovverte miracolosamente anche quanto sembra oramai già definitivamente perduto, vincendo quindi su di una concezione che vede il fato e la sorte come governatori di avvenimenti già prescritti, essendo in grado di capovolgere anche l'episodio più apparentemente già deciso e stabilito dal destino. Al dominio predeterminato di εἰμαρμένη, dunque, Giuseppe oppone la libertà umana di affidarsi alla πρόνοια di Dio che salverà i virtuosi da ogni destino avverso. In conclusione, si tengano presente le parole di Attridge, calzanti per questa interpretazione: "In later stages of Greek philosophy, primarily as a result of the critique of Stoic fatalism by Carneades and the skeptical middle Academy, εἰμαρμένη and πρόνοια regularly designated two separate spheres of causation, and πρόνοια was seen to be the more proper term for God's activity"¹⁶⁸.

All'interno delle *Antichità* ci sono dei passaggi in cui tale contrapposizione tra provvidenza e destino sembra implicitamente emergere. Tra i passi più significativi scegliamo di esaminare quello in conclusione al libro ottavo dell'opera poiché qui l'influenza che Dio esercita sugli affari umani viene posta strettamente in relazione con il ruolo della profezia all'interno del giudaismo. Quest'ultimo punto risulta rilevante sia perché la profezia viene spesso posta in relazione con la provvidenza nelle *Antichità*¹⁶⁹ sia poiché l'arte profetica rischia di imprigionare l'essere umano all'interno di avvenimenti futuri già prestabiliti contro i quali non vi è alcun libero arbitrio possibile, risultando facilmente accostabile al concetto di destino.

ἐνίκα γὰρ οἶμαι τὸ χρεῶν καὶ πιθανωτέρους ἐποίει τοῦ ἀληθοῦς τοὺς ψευδοπροφήτας, ἵνα λάβῃ τὴν ἀφορμὴν τοῦ τέλους¹⁷⁰.

Suppongo che sia stato il Destino a prevalere e fargli credere un falso profeta più convincente di uno vero per accelerare la sua fine.

Ci troviamo qui nella vicenda di Achab, sovrano del regno d'Israele che abbandonò la fede tradizionale per abbracciare il culto di un falso idolo; costui, trovandosi in un momento di difficoltà, volle ascoltare le predizioni future di diversi profeti¹⁷¹ per scoprire l'esito della guerra contro il sovrano di Siria: queste furono tutte, a parte una, favorevoli alla sua vittoria. Egli decise così di non prestare alcun ascolto all'unico profeta che invece lo metteva in guardia sul fatale esito a cui sarebbe andato incontro con quell'azione. Il profeta in questione era Michaià, vero profeta di Dio che non volle nascondere la volontà

¹⁶⁶ Cfr. p. 1-4.

¹⁶⁷ Cfr. p. 44 ss.

¹⁶⁸ HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, pubblicato da Scholars Press, Harvard Theological Review, 1976, p. 157.

¹⁶⁹ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation*, p. 100 ss.

¹⁷⁰ *Ant.* 8, 409.

¹⁷¹ Cfr. *Ant.* 8, 401.

divina per compiacere le attese del sovrano; del resto, che costui fosse un autentico profeta lo dimostrava anche la profezia di Elia¹⁷². Proprio dal momento in cui Giuseppe dichiara che Achab seguì le profezie dei falsi profeti inserisce nel testo il ruolo del destino inteso proprio nel senso pessimistico-apocalittico di base determinista di cui abbiamo parlato poco sopra: quasi a dire che una volta deciso di non prestare fede alla profezia divina, ci si scontra contro la forza del destino a cui è impossibile scampare; non a caso infatti tutta la vicenda esalta la forza incommensurabile del destino¹⁷³.

In chiusura dell'episodio infine Giuseppe, in una aggiunta editoriale rispetto all'originale biblico, dice queste parole:

συμβάντων οὖν Ἀχάβω τῶν ὑπὸ τῶν δύο προφητῶν εἰρημένων μέγα τὸ θεῖον ἠγεῖσθαι καὶ σέβειν καὶ τιμᾶν αὐτὸ πανταχοῦ, καὶ τῆς ἀληθείας μὴ τὰ πρὸς ἡδονὴν καὶ βούλησιν πιθανώτερα δοκεῖν, ὑπολαμβάνειν δ' ὅτι προφητείας καὶ τῆς διὰ τῶν τοιούτων προγνώσεως οὐδέν ἐστι συμφορώτερον παρέχοντος οὕτω τοῦ θεοῦ τί δεῖ φυλάξασθαι, λογίζεσθαι τε πάλιν ἐκ τῶν περὶ τὸν βασιλέα γεγενημένων στοχαζομένους προσῆκε τὴν τοῦ χρεῶν ἰσχύν, ὅτι μηδὲ προγινωσκόμενον αὐτὸ διαφυγεῖν ἔστιν, ἀλλ' ὑπέρχεται τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς ἐλπίσι κολακεῦον χρησταῖς, αἷς εἰς τὸ πόθεν αὐτῶν κρατήσῃ περιάγει.

Φαίνεται οὖν καὶ Ἄχαβος ὑπὸ τούτου τὴν διάνοιαν ἀπατηθεῖς, ὥστε ἀπιστῆσαι μὲν τοῖς προλέγουσι τὴν ἥτταν, τοῖς δὲ πρὸς χάριν προφητεύουσι πεισθεῖς ἀποθανεῖν¹⁷⁴.

Visto che ad Achab avvenne quanto due profeti gli avevano predetto, dobbiamo riconoscere la grandezza della Divinità, ovunque onorarLa e riverirLa, non pensare che le cose che dicono, dirette ad adularci o a farci piacere, siano degne di fede più della verità, ma ritenere che nulla è più utile della profezia e della prescienza che dà, perché in questa maniera Dio fa conoscere ciò da cui dobbiamo guardarci.

Inoltre, con la storia del re davanti agli occhi, giova riflettere sulla potenza del Destino, e riconoscere che anche con la prenoscenza non è possibile sottrarsi, perché entra segretamente nell'anima degli uomini allettandoli con belle speranze e per mezzo loro li attira al punto ove può dominarli. È chiaro, dunque, che questa potenza ingannò la mente di Achab di modo che, mentre era incredulo verso coloro che gli predicavano la disfatta, credeva invece a coloro che gli annunciavano cose piacevoli: così perse la vita.

Attridge¹⁷⁵ ritiene che in questo passaggio προσῆκε τὴν τοῦ χρεῶν ἰσχύν sia sostanzialmente utilizzato in alternanza sinonimica con πρόνοια, pur essendo generalmente d'accordo con l'interpretazione da noi qui sopra riportata. Ci spieghiamo meglio: secondo lui πρόνοια e εἰμαρμένη nelle *Antichità* esprimono significati sensibilmente differenti, dove appunto termini come χρεῶν, τύχη e εἰμαρμένη tendono a riferirsi "to world-wide political events and mirrors an apocalyptically based determinism."¹⁷⁶; ma in questo specifico caso egli sostiene che χρεῶν esprima il medesimo significato che nelle *Antichità* viene attribuito generalmente alla provvidenza

¹⁷² Cfr. *Ant.* 8, 417.

¹⁷³ Cfr. *Ant.* 8, 412.

¹⁷⁴ *Ant.* 8, 418-420.

¹⁷⁵ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation*, p. 101.

¹⁷⁶ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation*, p. 101-102.

divina. Lo studioso interpreta dunque il passo come un'eccezione lessicale di Giuseppe, che utilizzerebbe termini che fanno riferimento alla sfera del destino per parlare invece della provvidenza. Va certamente riconosciuto che quest'interpretazione può essere accettata e giustificata dalla già citata tendenza dell'autore ad essere poco sistematico nell'uso di questo tipo di lessico. Riteniamo però che questa porzione di testo possa essere interpretata diversamente e secondo termini ben più coerenti con l'analisi di πρόνοια ed εἰμαρμένη formulata poco fa, che pure Attridge, come abbiamo visto, condivide.

Ci sembra infatti che il passaggio in questione distingua quasi esplicitamente le due diverse sfere d'influenza, dedicando un paragrafo alla potenza di Dio ed uno alla forza del destino, presentandole secondo una concezione perfettamente coerente all'interpretazione da noi sopra esposta. Giuseppe al solito sta dichiarando al suo pubblico che la potenza divina è ineguagliabile e può sovvertire anche il destino prestabilito; sta all'uomo decidere se affidarsi ad essa meritandone così la favorevole provvidenza oppure no. Se l'individuo deciderà liberamente di non seguire la legge di Dio dovrà conseguentemente rassegnarsi a rimanere sottoposto alla forza "apocalittica" ed inesorabile del destino. È significativo, infatti, che in questo passaggio Giuseppe dica che Achab è stato "ingannato" dalla forza del fato, allontanandosi così dalla fede nelle profezie dei veri profeti di Dio. In questo modo l'autore distingue con precisione entrambe queste due potenze e ne "qualifica" il rispettivo potere: quella di Dio si manifesta nella punizione di quanti non si affidano alla sua provvidenza, quella del destino invece viene presentata come un principio quasi maligno che addirittura inganna l'uomo con false promesse, a cui diviene impossibile sottrarsi una volta abbandonata la strada della Legge e che veicola una concezione della condizione esistenziale umana, quando si distanzia dalla fede in Dio, tragica ed insensata. In altre parole, scegliendo di credere nei falsi profeti e negando l'ascolto a quelli veramente ispirati da Dio, Achab sceglie la "via" del destino: una vita cioè lontano dalla legge mosaica, una strada che, poiché si è deciso di non accettare l'aiuto divino, si rivelerà essere tragica ed immutabile. Prestando invece fede alle parole dei veri profeti, si sarebbe rimesso nelle mani di Dio, l'unico capace di sovvertire sul più bello anche il fato più sventurato ed apparentemente già prestabilito.

La porzione di testo più elaborata delle *Antichità* in cui Giuseppe pone in relazione l'arte profetica e l'azione della provvidenza è la chiusura del libro decimo, in cui l'autore, nell'ennesima aggiunta editoriale rispetto all'originale biblico, fa una riflessione in conclusione alla vicenda del profeta Daniele. Qui l'adempimento delle previsioni del profeta relativamente alla distruzione di Gerusalemme da parte di Antioco Epifane prima e dei romani poi, dimostrano l'azione della provvidenza di Dio:

γενήσεσθαι δ' ἐκ τούτων τινὰ βασιλέα τὸν ἐκπολεμήσοντα τό τε ἔθνος καὶ τοὺς νόμους αὐτῶν καὶ τὴν κατὰ τούτους ἀφαιρησόμενον πολιτείαν καὶ συλήσοντα τὸν ναὸν καὶ τὰς θυσίας ἐπ' ἔτη τρία κωλύσοντα ἐπιτελεσθῆναι.

Καὶ δὴ ταῦτα ἡμῶν συνέβη παθεῖν τῷ ἔθνει ὑπὸ Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς, καθὼς εἶδεν ὁ Δανιήλος καὶ πολλοῖς ἕτεσιν ἔμπροσθεν ἀνέγραψε τὰ γενησόμενα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ὁ Δανιήλος καὶ περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται.

Ταῦτα πάντα ἐκεῖνος θεοῦ δείξαντος αὐτῷ συγγράψας κατέλειπεν: ὥστε τοὺς ἀναγινώσκοντας καὶ τὰ συμβαίνοντα σκοποῦντας θαυμάζειν ἐπὶ τῇ παρὰ θεοῦ τιμῇ τὸν Δανιήλον καὶ τοὺς Ἐπικουρείους ἐκ τούτων εὐρίσκειν πεπλανημένους,

Οἱ τὴν τε πρόνοιαν ἐκβάλλουσι τοῦ βίου καὶ θεὸν οὐκ ἀξιοῦσιν ἐπιτροπεύειν τῶν πραγμάτων, οὐδ' ὑπὸ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου πρὸς διαμονὴν τῶν ὄλων οὐσίας κυβερνᾶσθαι τὰ σύμπαντα, ἄμοιρον δὲ ἡνιόχου καὶ ἀφρόντιστον τὸν κόσμον αὐτομάτως φέρεσθαι λέγουσιν.

Ὅς εἰ τοῦτον ἀπροστάτητος ἦν τὸν τρόπον, καθάπερ καὶ τὰς ναῦς ἐρήμους κυβερνητῶν καταδυόμενας ὀρῶμεν ὑπὸ πνευμάτων ἢ καὶ τὰ ἄρματα περιτρεπόμενα μὴ ἔχοντα τοὺς ἡνιοχοῦντας, συντριβεῖς ἂν ὑπὸ τῆς ἀπρονοήτου συμφορᾶς ἀπωλώλει καὶ διεφθείρετο.

Τοῖς οὖν προειρημένοις ὑπὸ Δανιήλου δοκοῦσί μοι σφόδρα τῆς ἀληθοῦς δόξης διαμαρτάνειν οἱ τῷ θεῷ μηδεμίαν εἶναι περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀποφαινόμενοι πρόνοιαν: οὐ γὰρ ἂν κατὰ τὴν ἐκείνου προφητείαν, εἰ συνέβαινεν αὐτοματισμῷ τι τὸν κόσμον διάγειν, πάντα ἐωρῶμεν ἀποβαίνοντα¹⁷⁷.

Da costoro verrà un re che farà guerra alla nazione dei Giudei e alle loro leggi, li priverà della forma di governo basato su queste leggi, spoglierà il tempio e per tre anni impedirà l'offerta dei sacrifici. La nostra nazione ebbe a sperimentare questi sfortunati eventi sotto Antioco Epifane, proprio come vide Daniele, molti anni prima che avvenissero.

Allo stesso modo Daniele scrisse anche a proposito dell'impero dei Romani, che Gerusalemme sarebbe stata presa da loro e il tempio distrutto. Tutte queste cose rivelategli da Dio, egli tramandò per iscritto, sicché quanti le leggono e osservano come esse accaddero, si stupiscono dell'onore fatto da Dio a Daniele.

Da tali eventi si comprende quanto sbagliano gli Epicurei, i quali escludono la Provvidenza dalla vita umana e si rifiutano di credere che Dio regga le sue vicende o che nell'universo vi sia un Essere benedetto e immortale che lo dirige a un fine e che il tutto possa durare, sostengono invece che il mondo si muove per forza propria senza conoscere né guida né cura di altri. Ora, se fosse a tale maniera senza guida, si distruggerebbe prendendo un corso cieco e così andrebbe in rovina proprio come vediamo affondare le navi allorché perdono il timoniere o i cocchi ribaltarsi allorché sono sprovvisti di cocchiere.

A proposito delle cose previste da Daniele, mi pare, dunque, che sono lungi dall'aver una retta opinione coloro che asseriscono che Dio non prende alcuna cura degli affari umani: se il mondo fosse regolato dal caso, certamente non vedremmo tutte le cose accadere conforme a questa profezia.

Giuseppe, dunque, esattamente alla fine della prima metà delle *Antichità Giudaiche*¹⁷⁸, pone un commento aggiuntivo sul ruolo capitale che la provvidenza divina esercita sulle vicende umane. Quest'ultima viene posta in stretta relazione con le profezie della prima e seconda distruzione del Tempio di Gerusalemme, fatto tutt'altro che poco rilevante: richiamandosi alla conquista romana, Giuseppe dichiara esplicitamente che tale disgrazia è avvenuta secondo la provvidenza di Dio ponendola dunque all'interno di una sfera morale; se infatti la provvidenza premia i virtuosi e condanna i peccatori, e se la disfatta contro i romani, avvenuta conformemente a quanto era stato profetizzato, fu causata della

¹⁷⁷ *Ant.* 10, 275-281.

¹⁷⁸ Non casualmente la parte dell'opera maggiormente incentrata sulla narrazione biblica.

provvidenza divina; conseguentemente essa va considerata la giusta retribuzione (o meglio, punizione) di Dio verso il suo popolo che, allontanandosi dalla divinità, è andato incontro a quel tragico destino. Ancora una volta, dunque, messaggio teologico e politico si saldano sotto il ruolo centrale che la πρόνοια ricopre all'interno dell'opera.

Begg e Spilsbury¹⁷⁹ ritengono per altro che “Josephus’ statement in the present context also confirms our suspicion that for him the 4th kingdom of Nebuchadnezzar’s statue vision represented Rome; cf. *Ant.* 10.209.” È noto che Giuseppe non abbia voluto esplicitare il significato della pietra nella statua apparsa in sogno al re Nabucodonosor, invitando il lettore a leggere il libro di *Daniele* per informazioni più chiare. Anche tralasciando il fatto che nel rimando citato non vi è alcun chiarimento esplicito sulla natura del significato della pietra¹⁸⁰, pare evidente che Giuseppe non abbia voluto addentrarsi troppo nella scivolosa questione della possibile identificazione del quarto regno con Roma. Inserire Roma all'interno di una profezia riguardante il *topos* dell'alternanza ciclica delle dominazioni dei vari imperi del mondo, avrebbe implicitamente diffuso l'idea che Roma fosse tutt'altro che eterna, ma prima o dopo destinata a tramontare: Giuseppe preferisce saggiamente evitare di dichiarare esplicitamente che un giorno anche il dominio di Roma dovrà finire. Accostando però il passo dell'interpretazione del sogno al re Nabucodonosor con il passaggio citato qui sopra, oltre a confermare che Giuseppe precedentemente intendeva riferirsi sottilmente al regno di Roma, viene ulteriormente esaltato l'accostamento tra il messaggio teologico e quello politico: l'autore ricorda che, per quanto l'impero sia grande, potente e abbia ridotto i giudei al ruolo di sudditi per l'ennesima volta, esso rimane comunque un regno terreno, destinato come gli altri a concludersi. Il suo tempo, per quanto lungo, prima o poi avrà una fine: non può dunque essere paragonato alla forza della provvidenza divina, eterna ed inestinguibile; a cui Giuseppe invita a rimettersi e ad affidarsi per sopportare e superare il temporaneo giogo inflitto da romani. Affidandosi alla provvidenza e rimanendo fedeli alla tradizione della Legge, gli ebrei col tempo potranno liberarsi dal dominio romano grazie all'aiuto di Dio.

Il riferimento agli epicurei è coerente con la volontà di Giuseppe di riferirsi il più possibile alle categorie filosofiche greche così da risultare comprensibile al pubblico pagano. Del resto, l'autore non ha mai nascosto la sua preferenza per la filosofia stoica, arrivando anche ad accostarla, pur sempre in un'ottica di semplificazione, alla setta ebraica dei farisei poiché entrambe conferiscono un ruolo fondamentale alla provvidenza divina nel governo del cosmo¹⁸¹.

Resterebbe da spendere qualche parola sulla parola chiave αὐτομάτως, ma ne posticipiamo l'analisi al capitoletto seguente dedicato a Mosè, dove il termine emergerà nuovamente.

¹⁷⁹ *Flavius Josephus: Judean Antiquities, Books 8-10*, Translation and Commentary by CHRISTOPHER T. BEGG AND PAUL SPILSBURY, (edited by STEVE MASON) Volume 5, J. Brill, Leiden 2005, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 1176 (*ad loc.*).

¹⁸⁰ Cfr. *Daniele*, 2 e *Ant.* 208-210. Nella parafrasi di questo punto Giuseppe si prende più di qualche libertà, ma non è nostro interesse andare a fondo in merito poiché sono modifiche rispetto all'originale che non riguardano il tema della provvidenza.

¹⁸¹ Cfr. *Vita* 12.

Possiamo concludere infine che Giuseppe presso *Antichità XIII* 171-173 abbia voluto presentare il popolo ebraico e le sue differenti correnti di pensiero secondo termini e questioni filosofiche comprensibili al suo pubblico pagano e sentite come problemi urgenti ed universali per la cultura ellenistica del tempo, incentrando dunque il discorso tutto sulla sottomissione o meno al principio di εἰμαρμένη; ma allo stesso tempo il nostro autore, con intento palesemente apologetico, è riuscito a conferire ai Giudei una patina di eccentricità poiché li ha descritti come un popolo libero dal dominio di εἰμαρμένη attraverso l'esercizio della πρόνοια, e che conseguentemente può usufruire del libero arbitrio e della responsabilità umana obbedendo alla Legge mosaica¹⁸².

Ora che abbiamo tentato di chiarire la posizione di Giuseppe in merito alle delicate questioni del libero arbitrio umano e del ruolo del destino, possiamo continuare l'analisi dei testi relativi alla figura di Mosè, personaggio a cui Giuseppe affida maggiormente la diffusione della sua idea di provvidenza divina all'interno dell'opera.

5. *La Provvidenza nella vicenda di Mosè*

Che il motivo della provvidenza sia centrale all'interno delle *Antichità Giudaiche* è confermato anche dall'elaborazione della figura di Mosè¹⁸³: era prevedibile, essendo il personaggio indubbiamente più importante della storia ebraica, che Giuseppe si sforzasse perché egli assumesse una posizione di particolare rilievo nella sua opera. Risulta significativo però che tale rilievo Mosè lo conquistò attraverso la massima esaltazione del ruolo della provvidenza: non solo, infatti, la sua vicenda viene presentata sempre e comunque all'insegna dello sguardo vigile e provvidenziale di Dio, ma a Mosè Giuseppe affida di fatto il pezzo retorico riguardo il ruolo della provvidenza più significativo delle *Antichità Giudaiche*. Questo avviene nel discorso pronunciato prima di attraversare il Mar Rosso.

Il contesto dell'episodio è per altro retoricamente raffinatissimo, al punto che Thackeray¹⁸⁴ ipotizzò che questo particolare passaggio fosse dovuto alla mano di uno di quei supposti assistenti di Giuseppe per la lingua greca: studi successivi¹⁸⁵ hanno invece dimostrato che è tipica caratteristica dell'autore quella di colorare le vicende bibliche presentate nelle *Antichità* di una patina ellenistica prendendo diversi autori classici come modello. Il risultato è uno delle porzioni delle *Antichità* più riuscite, che è stato definito

¹⁸² Cfr. LUTHER H. MARTIN, *Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3*, in *Numen*, Vol. 28, Fasc. 2 (Dec., 1981), pp. 127-137, p. 135.

¹⁸³ Per la figura di Mosè nelle *Antichità Giudaiche* cfr. LUIS H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Hellenistic Culture Society, University of California Press, London 1998; TESSA RAJAK, *Flavius Josephus: Jewish History and the Greek World* Diss., 2 vols., Oxford 1974; MARY R. GRAF, *The Hellenization of Moses*. Diss., Ph. D., Hebrew Union College, Cincinnati 1976; SILVIA CASTELLI, *Il Terzo Libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari, traduzione e commento*, Como 2002.

¹⁸⁴ H. St. J. Thackeray, *Josephus*, with an english traslation in nine volumes, volume IV, *Jewish Antiquities, books I-IV*, London, 1961, XVI.

¹⁸⁵ G. C. RICHARDS AND R. J. H. SHUTT, *The Composition of Josephus' Antiquities*, CQ 33, 1939, pp. 36-40; H. PETERSEN, *Real and Alleged Literary Projects of Josephus*, AJPk 79, 1958, pp. 259-274; R. J. H. SHUTT, *Studies in Josephus*, SPCK, London 1961.

“la quintessenza della storiografia retorica”¹⁸⁶: del resto coerentemente con l'impostazione generale dell'opera che segue sempre l'effetto della drammatizzazione.

Gli Ebrei, infatti, senz'armi¹⁸⁷ e senza alcuna via di fuga, sono circondati: da una parte mare e montagne, dall'altra l'esercito d'Egitto; il panico generale comincia a diffondersi, si sentono urla e pianti di donne e bambini¹⁸⁸. In questa situazione claustrofobica il dubbio non poteva che insinuarsi tra i Giudei: cominciano a pensare di avere fatto male ad affidarsi a Mosè e di essere stati da lui ingannati; Giuseppe dice significativamente che il popolo è vinto ὑπὸ ἀπιστίας, dall'incredulità. L'errore più prevedibile e comune che l'uomo possa fare è di perdere la speranza nei momenti di massima difficoltà: quando tutto sembra perduto è facile dubitare di Dio o del proprio condottiero. Giuseppe, memore dell'esperienza della Guerra Giudaica, dovette aver ben presente questa schizofrenia di massa che, secondo lui, portò di fatto alla distruzione del Tempio ed alla disfatta ebraica. Ma è proprio al culmine della disperazione che bisogna affidarsi con fermezza alle mani di Dio: Mosè, infatti, pur lapidato dalla folla, non dubita un istante della divinità ed è anzi pronto a pronunciare un discorso capace di smuovere anche gli animi più in preda al panico. Rappresentare Mosè in questi termini è stata una scelta autoriale di Giuseppe non scontata poiché così facendo si è significativamente distanziato dall'originale biblico, dove anche Mosè si fa prendere dalla disperazione cedendo al pianto, attirandosi così il rimprovero di Dio¹⁸⁹.

Il discorso che viene pronunciato da Mosè corrisponde alla più retoricamente elaborata formulazione dell'azione della provvidenza divina presente in tutte le *Antichità*: si può parlare di un vero e proprio manifesto di come Giuseppe Flavio intenda la πρόνοια e di come quest'ultima sia di fatto un tema centrale dell'opera. Con la fermezza e la saldezza di un eroe omerico, Mosè “stando dritto in mezzo a loro” pronuncia tali parole:

καὶ στὰς ἐν μέσοις “οὐδὲ ἀνθρώποις, εἶπε, καλῶς τὰ παρόντα πεπολιτευμένοις πρὸς ἡμᾶς δίκαιον ἦν ἀπιστεῖν ὡς οὐχ ὁμοίοις ἐσομένοις πρὸς τὰ μέλλοντα, τῆς δὲ τοῦ θεοῦ νῦν ἀπογινώσκεις ἡμᾶς προνοίας μανίας ἔργον ἂν εἴη, παρ' οὗ πάνθ' ὑμῖν ἀπήντηκεν ὅσα δι' ἐμοῦ πρὸς σωτηρίαν καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν τῆς δουλείας οὐδὲ προσδοκῶσιν ὑπέσχετο.

Μᾶλλον δ' ἐχρῆν ἀπόρους, ὡς δοκεῖτε, γεγεννημένους βοηθὸν ἐλπίζειν τὸν θεόν, οὗ καὶ τὸ νῦν εἰς ταύτην ἡμᾶς περικεκλειῆσθαι τὴν δυσχωρίαν ἔργον, ἴν' ἐξ ἀμηχάνων ὅθεν οὐθ' αὐτοὺς νομίζετε σωτηρίαν ἔξειν οὐθ' οἱ πολέμοι ἐκ τούτων ῥυσάμενος τὴν τε ἰσχὺν ἐπιδείξῃται τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς πρόνοιαν. Οὐ γὰρ ἐπὶ μικροῖς τὸ θεῖον τὴν ἑαυτοῦ συμμαχίαν οἷς ἂν εὖνουν ἢ δίδωσιν, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἀνθρωπίνην ἐλπίδα μὴ βλέπει πρὸς τὸ κρεῖττον παροῦσαν.

ὅθεν τοιοῦτῳ βοηθῷ πεπιστευκότες, ᾧ δύναμις καὶ τὰ μικρὰ ποιῆσαι μεγάλα καὶ τῶν τηλικούτων ἀσθένειαν καταψηφίσασθαι, μὴ καταπέπληχθε τὴν Αἰγυπτίων παρασκευὴν, μηδ' ὅτι θάλασσα καὶ κατόπιν ὑμῖν ὄρη φυγῆς ὁδὸν οὐ παρέχοντα διὰ τοῦτ' ἀπογινώσκετε τὴν σωτηρίαν: γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ταῦθ' ὑμῖν πεδία τοῦ θεοῦ θελήσαντος καὶ γῆ τὸ πέλαγος”¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, pubblicato da Scholars Press, Harvard Theological Review, 1976, p. 77.

¹⁸⁷ Anche questa è un'aggiunta di Giuseppe, che contribuisce all'effetto di drammatizzazione.

¹⁸⁸ Cfr. *Ant.* 2, 326 ss.

¹⁸⁹ Cfr. *Exod.* 14, 15

¹⁹⁰ *Ant.* 2, 330-333.

Ritto in mezzo a loro, disse: «Anche se fossero (soltanto) uomini coloro che finora hanno diretto felicemente le cose vostre, sarebbe ingiusto dubitare che anche in futuro si comporteranno in modo diverso; ma in questo momento è un atto di follia, da parte vostra, disperare della provvidenza di Dio: è da Lui, per mezzo mio, che vi è giunta ogni cosa promessa, la salvezza e la liberazione dalla schiavitù, ben al di là delle vostre aspettative.

Anzi, a motivo delle angustie nelle quali pensate di trovarvi senza alcuna speranza, è molto meglio sperare nell'aiuto che viene da Dio. È Lui l'autore della difficile situazione nella quale ci troviamo. Poiché improvvisamente, quando né voi né i nemici pensate alla salvezza, Egli può manifestare sia la Sua potenza sia la cura che ha di voi; non è, infatti, in circostanze da poco che la Divinità presta il Suo aiuto a quelli che vuole favorire, ma quando vede che gli uomini hanno perso ogni speranza di cambiare la propria sorte.

Abbiate, dunque, fede in un difensore efficace nelle piccole come nelle grandi circostanze, che può ridurre all'impotenza anche queste grandi forze. Non scoraggiatevi davanti ai preparativi degli Egiziani, né per il mare (davanti a voi), né per le montagne alle vostre spalle che non lasciano alcuna via alla fuga. Non disperate della salvezza: se Dio lo vuole si appiattiranno come una pianura, o dalle profondità (del mare) emergerà la terra».

In questo discorso vengono individuate ancor più lucidamente molte caratteristiche della provvidenza già messe in rilievo precedentemente.

Il motivo qui più presente è lo stretto legame tra esercizio delle provvidenza e sovvertimento della sorte più tragica: Dio salva dal destino avverso quanti ha deciso di favorire proprio nel momento più drammatico, quando ogni speranza pare perduta (Ὁὐ γὰρ ἐπὶ μικροῖς τὸ θεῖον τὴν ἑαυτοῦ συμμαχίαν οἷς ἂν εὖνουν ἢ δίδωσιν, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἀνθρωπίνην ἐλπίδα μὴ βλέπει πρὸς τὸ κρεῖττον παροῦσαν); l'azione della provvidenza pare dunque manifestarsi come un miracoloso atto salvifico che sconvolge ogni previsione raziocinante, più potente di qualsiasi forza terrena ed umana. Questa specifica caratteristica con cui Giuseppe presenta l'azione della provvidenza, ora che abbiamo precisato le concezioni dell'autore in merito al ruolo del destino e del libero arbitrio nella vita umana, si potrà intendere ancor più approfonditamente. Giuseppe dice infatti che è proprio quando il destino sembra più avverso che conviene affidarsi alla provvidenza di Dio (Μᾶλλον δ' ἐχρῆν ἀπόρους, ὡς δοκεῖτε, γεγεννημένους βοηθὸν ἐλπίζειν τὸν θεόν, οὗ καὶ τὸ νῦν εἰς ταύτην ὑμᾶς περικεκλειῖσθαι τὴν δυσχωρίαν ἔργον): la libera scelta di credere in Dio fino alla fine viene presentata come un'alternativa al subire passivamente il corso immutabile di un tragico destino. Gli Ebrei, con la loro fede nella Legge ed in Dio, sono portatori di un modello esistenziale alternativo a quello ellenistico proprio perché grazie alla divinità possono ottenere quanto alle semplici risorse e tecniche umane è precluso (ἐξ ἀμηγάνων).

Nel corso del discorso sembra emergere con insistenza anche lo speciale rapporto tra Dio ed il popolo ebraico, lasciando intendere che la provvidenza è specificamente rivolta verso i giudei. Come già detto precedentemente¹⁹¹, un rapporto "privilegiato" e particolare tra ebrei e Dio c'è ed emerge chiaramente nel corso dell'opera, ma questo non sostituisce il principio di retribuzione su cui si basa l'azione della provvidenza divina. In questo caso infatti la salvezza che il popolo riuscirà ad ottenere attraverso il miracolo

¹⁹¹ Cfr. p. 69 di questo elaborato.

della divisione delle acque sarà una conseguenza della salda fede di Mosè: egli, a differenza di tutti gli altri, non ha perso la speranza in Dio ma anzi si è preoccupato di pronunciare un discorso in cui ricorda che è proprio attraverso i momenti di crisi che la divinità mette alla prova l'essere umano: soltanto coloro che risulteranno sufficientemente virtuosi da non dubitare di Dio quando tutto sembra perduto saranno ricompensati. Il particolare rapporto tra Dio e il popolo ebraico sarà semmai dovuto alla straordinaria virtù dei suoi patriarchi, ed infatti sarà la fermezza di Mosè ad attirare il miracolo divino. Viene così ribadita la forte coloritura morale che Giuseppe assegna alla provvidenza, quasi fosse un premio conferito a chi ha superato la prova di non disperare mai di Dio.

Infine, tutto il discorso è percorso da una forte tensione parenetica¹⁹² dato che non viene solo descritta l'azione miracolosa della provvidenza ma anche si invita con insistenza il popolo ad affidarsi ad essa. Se solitamente la ricompensa coincide con la εὐδαιμονία, sulla cui sfumatura di significato ci siamo già soffermati più volte, in questo caso invece in gioco c'è addirittura la salvezza. Da una sfera morale e politica, Giuseppe sposta così il *focus* sul piano teologico. Vale la pena per altro soffermarsi minimamente ad analizzare l'elaborazione retorica con cui Giuseppe ottiene questo spostamento. Sul finale, infatti, Mosè invita a non disperare della salvezza (οὐ παρέχοντα διὰ τοῦτ' ἀπογινώσκετε τὴν σωτηρίαν), riprendendo circolarmente quanto aveva invece detto all'inizio del suo discorso: disperare della provvidenza è pura follia e porterà alla disfatta (τῆς δὲ τοῦ θεοῦ νῦν ἀπογινώσκειν ὑμᾶς προνοίας μανίας ἔργον ἂν εἴη). Giuseppe accosta mirabilmente προνοίας e μανίας ponendo sintatticamente a contatto le due ossimoriche alternative: o ci si abbandona alla provvidenza o si andrà incontro ad un destino di tragica follia. Questa porzione iniziale di testo viene ripresa sul finale attraverso l'utilizzo dello stesso verbo applicato stavolta però alla salvezza (οὐ παρέχοντα διὰ τοῦτ' ἀπογινώσκετε τὴν σωτηρίαν), vocabolo utilizzato con una certa frequenza durante il discorso: in tal modo Giuseppe istituisce una vera e propria equivalenza tra salvezza e provvidenza, rendendo più che mai urgente la scelta che ogni individuo deve compiere: salvezza o follia, provvidenza o destino.

È giunto ora il momento di riprendere il discorso sul vocabolo αὐτομάτως, lasciato in sospeso nel capitoletto precedente. A proposito del passaggio sul mar Rosso, infatti, in chiusura del secondo libro delle *Antichità*, Giuseppe si esprime così:

Θαυμάση δὲ μηδεὶς τοῦ λόγου τὸ παράδοξον, εἰ ἀρχαίοις ἀνθρώποις καὶ πονηρίας ἀπείροις εὐρέθη σωτηρίας ὁδὸς καὶ διὰ θαλάσσης εἴτε κατὰ βούλησιν θεοῦ εἴτε κατὰ ταῦτόματον, ὅποτε καὶ τοῖς περὶ τὸν Ἀλέξανδρον τὸν βασιλέα τῆς Μακεδονίας χθὲς καὶ πρόην γεγονόσιν ὑπεχώρησε τὸ Παμφύλιον πέλαγος καὶ ὁδὸν ἄλλην οὐκ ἔχουσι παρέσχε τὴν δι' αὐτοῦ καταλῦσαι τὴν Περσῶν ἡγεμονίαν τοῦ θεοῦ θελήσαντος, καὶ τοῦτο πάντες ὁμολογοῦσιν οἱ τὰς Ἀλεξάνδρου πράξεις συγγραψάμενοι. περὶ μὲν οὖν τούτων ὡς ἐκάστῳ δοκεῖ διαλαμβανέτω¹⁹³.

Nessuno si meravigli di un racconto così paradossale, né dubiti che nei tempi antichi, a uomini senza crimini, sia capitato di trovare la via della salvezza attraverso il mare, sia per volere di Dio,

¹⁹² Cfr. HAROLD W. ATTRIDGE, *The interpretation of biblical history*, p.76 ss.

¹⁹³ *Ant.* 2, 347-348.

sia per un caso, come, non è ancora molto tempo, davanti all'esercito di Alessandro, re di Macedonia, il mare di Panfilia si ritrasse allorché non v'era altra strada, e offrì un passaggio, quando a Dio piacque che sconfiggesse l'egemonia dei Persiani; a riferire tale evento concordano quanti narrano le imprese di Alessandro. A proposito di questi eventi, ognuno la pensi a modo suo.

Anche in questo passaggio appare κατὰ ταῦτόματον posto in contrapposizione con l'azione divina, similmente a αὐτομάτως nel finale del decimo libro delle *Antichità* a proposito della critica agli Epicurei che non credono nella provvidenza divina. Giuseppe risulta ambiguo anche nell'utilizzo di questo termine: un'analisi della casistica delle occorrenze, ha portato a concludere che il significato sembra oscillare tra due diverse sfumature, "spontaneamente" e "per caso"¹⁹⁴, tanto che non c'è sempre accordo tra la critica sulla traduzione da adottare; per esempio, in questo caso Feldman sceglie di tradurre "spontaneously" mentre la traduzione di Moraldi riporta "per un caso". Non è questa la sede per addentrarci in una questione così spinosa, ci limiteremo a soffermarci su quanto può risultare utile al nostro discorso.

La cosa certa è che, secondo quanto argomenta Feldman¹⁹⁵, tale lessico assume un significato decisamente filosofico quando viene messo in contrapposizione con la provvidenza: viene utilizzato per riferirsi alla concezione epicurea secondo cui l'universo si regola da sé, senza bisogno dell'intervento divino. Ancora una volta Giuseppe, dunque, colora la sua opera con un lessico familiare al suo pubblico ellenizzato, così da rendere comunicabili le sue categorie di pensiero giudaiche; fornendo per altro il paragone con Alessandro Magno a prova che eventi miracolosi non sono narrati solamente nella tradizione biblica. L'evento prodigioso è perciò manifestazione della provvidenza divina e quest'ultima diviene garanzia che il mondo non è regolato da sé stesso, che l'essere umano non è in balia del caso. In questo senso, la traduzione più corretta parrebbe essere "spontaneamente/da sé".

Giuseppe in questo passaggio, lungi dal voler mettere in discussione la sua idea di provvidenza, sta palesemente seguendo la tradizione storiografica precedente, fornendo un'alternativa più razionale a fatti che potrebbero apparire incredibili ai più scettici, rimettendo il giudizio al lettore con un'espressione formulata ricavata direttamente da Dionigi¹⁹⁶. L'autore, infatti, nell'ennesimo discorso di Mosè ribadirà la sua ferma opinione secondo cui la provvidenza di dio interviene nella regolazione del cosmo negando che quest'ultimo si regoli da sé o per caso:

¹⁹⁴ Cfr. *Flavius Josephus: Judean Antiquities, Books 8-10*, Translation and Commentary by CHRISTOPHER T. BEGG AND PAUL SPILSBURY, (edited by STEVE MASON) Volume 5, J. Brill, Leiden 2005, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 1176 *ad loc.* (*Ant.* 10, 278).

¹⁹⁵ Cfr. *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary* by LOUIS H. FELDMAN (edited by STEVE MASON), E. J. Brill, Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement), nota al testo 115 *ad loc.* (*Ant.* 4, 47).

¹⁹⁶ Tipica di Giuseppe, la formula o il suo equivalente si trova anche in Erodoto (2.123, 3.122.1), Tucidide (6.2.1), Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 1.48.1) e Luciano (*Quomodo Historia Conscribenda Sit* 60).

παράστησον δὲ καὶ νῦν, ὅτι πάντα σὴ προνοία διοικεῖται καὶ μηδὲν αὐτομάτως ἀλλὰ κατὰ βούλησιν βραβεύμενον τὴν σὴν εἰς τέλος ἔρχεται¹⁹⁷.

Anche adesso mostra ancora una volta che tutto è diretto dalla Tua provvidenza, che nulla avviene fortuitamente, ma che è la Tua volontà che regola e guida ogni cosa al suo fine¹⁹⁸.

Ponendo la questione in questi termini si potrebbe scorgere in quel αὐτομάτως posto in contrapposizione con l'azione della provvidenza un'espressione alternativa, benché non sovrapponibile, alla nozione di destino e di fato, anch'essi contrapposti alla provvidenza secondo quanto detto precedentemente¹⁹⁹. Giuseppe presenta nuovamente la condotta di vita ebraica che si affida alla Legge ed alla provvidenza come un'alternativa per sfuggire alla schiavitù umana subita dal destino, dal caso e più in generale da una concezione che non contempla un ruolo attivo della divinità nella regolazione del cosmo.

Per concludere vorremmo ribadire un'ultima volta la forte natura politica del messaggio che Giuseppe Flavio vuole affidare alla sua opera attraverso il ruolo che gioca in essa la provvidenza. Questo fatto è già emerso più volte nel corso della nostra trattazione, ma ci sono alcuni elementi in proposito che meritano d'essere precisati.

Si è detto che il rapporto privilegiato tra giudei e Dio viene giustificato da Giuseppe non tanto da precisi riferimenti al patto ma piuttosto dalla straordinaria virtù dei patriarchi del popolo ebraico che si sono meritati il favore della provvidenza. Questo punto sembra una delle ragioni primarie per cui il beneficio divino pare scomparire col susseguirsi della narrazione: più la storia del popolo prosegue meno personaggi "eroici" dotati di straordinaria virtù vengono alla luce, allontanando sempre più il favore divino. Infatti, tra intrighi di potere, ambizione, lussuria, lusso sfrenato e idolatria i Giudei si allontanano sempre più dalla retta osservanza della legge, con eccezioni sempre più rare e di conseguenza disgrazie sempre più frequenti, fino al momento culminate della seconda distruzione del Tempio. La stessa occorrenza del vocabolo πρόνοια, non a caso, diminuisce sensibilmente col progredire dei vari libri dell'opera. Giuseppe, del resto, durante la narrazione della storia di Mosè sembra ribadire più volte questa "sfiducia" nel popolo, accusandolo di poca riconoscenza verso Dio e verso Mosè ed attribuendo tutto il merito del favore divino alla straordinaria fede di Mosè. Già poco dopo l'inizio del terzo libro²⁰⁰ si presenta una situazione molto simile a quella appena citata dell'apertura delle acque, in cui i giudei, oppressi dalla fame e dalla sete nella loro traversata del deserto e temendo di essere sul punto di morire, si scagliano nuovamente contro Mosè, accusandolo d'essere la causa della loro rovina; dimentichi evidentemente del discorso ascoltato in fuga dall'Egitto. Giuseppe, quindi, sottolinea la fragilità della fede del popolo, tenuta in piedi solamente da un nuovo discorso (indiretto questa volta) di Mosè volto a ricordare i

¹⁹⁷ *Ant.* 4, 47.

¹⁹⁸ Ancora una volta Moraldi traduce intendendo αὐτομάτως come "per caso/fortuitamente"; si segnala che non è l'unica interpretazione poiché Feldman traduce: "Demonstrate now also that all things are governed by Your providence and that nothing happens by itself and that they come to their goal through Your directed will".

¹⁹⁹ Cfr. p. 87 ss di questo elaborato.

²⁰⁰ Cfr. *Ant.* 3, 12.

benefici ricevuti. Una volta calmato il principio di rivolta, l'autore aggiunge un commento personale a riguardo:

ἐπράυνεν αὐτούς καὶ τῆς μὲν τοῦ βάλλειν ὀρμῆς ἐπέσχε καὶ εἰς μετάνοιαν ὧν ἔμελλον δρᾶν ἔτρεψε. παθεῖν δ' οὐκ ἀλόγως αὐτούς διὰ τὴν ἀνάγκην τοῦτο νομίσας ἔγνω δεῖν ἐφ' ἰκετείαν τοῦ θεοῦ καὶ παράκλησιν ἐλθεῖν, καὶ ἀναβάς ἐπὶ τινα σκοπὴν ἤτει πόρον τινὰ τῷ λαῷ καὶ τῆς ἐνδείας ἀπαλλαγὴν: ἐν αὐτῷ γὰρ εἶναι τὴν σωτηρίαν αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ: συγγινώσκειν δὲ τοῖς νῦν ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ὑπὸ τοῦ λαοῦ πραττομένοις φύσει δυσαρέστου καὶ φιλαιτίου τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐν οἷς ἂν ἀτυχήῃ γένους ὄντος. ὁ θεὸς δὲ προνοήσῃ τε ἐπαγγέλλεται καὶ παρέξῃ ἀφορμὴν ἢ ποθοῦσι²⁰¹.

Così li calmò e li ritrasse dal focoso impulso di lapidarlo che avevano, e li indirizzò a pentirsi dell'azione che erano in procinto di compiere. Giudicando però che le necessità quali si trovavano non erano irragionevoli, ritenne di dovere presentarsi a Dio con suppliche e preghiere; e salito sopra una collina, domandò per il suo popolo aiuto e liberazione dai bisogni: in Lui, infatti, e in nessun altro era la salvezza e il perdono del popolo per quello che aveva fatto proprio ora, spinto dal bisogno; sapeva bene che la natura dell'uomo è bizzarra e incontentabile nella sfortuna. E Dio lo rassicurò che avrebbe provveduto dando ciò che bramavano.

Giuseppe dichiara espressamente che il beneficio ottenuto da Dio fu merito di Mosè e di nessun altro (ἐν αὐτῷ γὰρ εἶναι τὴν σωτηρίαν αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ) mettendo così in evidenza da un lato la natura (già esaminata) precipuamente retributiva della provvidenza divina, dall'altro il rapporto tra popolo eletto e Dio non così centralmente basato sull'Alleanza. L'autore si mostra per altro lucidamente consapevole che di fronte alla cattiva sorte l'animo umano tende a vacillare, a perdere la paziente fede in Dio per affidarsi a reazioni più istintive e violente.

Ma proprio in questo senso si innestano le ricadute all'interno della sfera politica: Mosè, memore di questa tendenza a venire facilmente meno alla fede in Dio, arrivato in punto di morte sentirà il bisogno di pronunciare l'ennesimo discorso, volto ad assicurarsi che il suo popolo non devii dalla retta via dopo la sua morte. Il discorso è troppo ampio²⁰² per esser citato completamente in questa sede. Basti sapere che esso consiste in una sorta di *summa* delle diverse caratteristiche della provvidenza, già tutte ampiamente analizzate: il principio di retribuzione con cui dio elargisce il suo favore, il richiamo alla felicità come conseguenza dell'esercizio della provvidenza, la capacità divina di dominare anche le forze terrene più potenti e di sovvertirne le sorti, la centralità posta all'obbedienza alla tradizione della legge, alla fede in Dio ed alla virtù con cui condurre la propria esistenza.

²⁰¹ Cfr. *Ant.* 3, 22-23.

²⁰² Cfr. *Ant.* 4, 176-198. A partire da circa metà, tutto il resto del quarto libro delle *Antichità* di fatto consiste nel discorso di Mosè in cui enuncia il codice deuteronomico prima di morire. A partire da *Ant.* 4, 176 Mosè comincia un discorso posto in premessa all'enunciazione vera e propria del codice, che inizierà solo a 4, 199. Si noti che, a proposito di organizzazione dell'opera, il quarto libro delle *Antichità* si chiude proprio con la morte di Mosè: tutto il quarto libro per altro consiste nelle disposizioni da seguire in futuro che Mosè fornisce al popolo ebraico; tra le diverse questioni affronta anche il comportamento da tenere in caso di guerra: anche quelle parole, lette con la consapevolezza che Giuseppe le scrisse dopo la Guerra Giudaica, sono di forte impatto emotivo, cfr. *Ant.* 4, 292 ss.

Tra tutte queste cose, Mosè fa però una precisazione che troviamo particolarmente interessante:

Τὴν τ' ἐλευθερίαν ἠγεῖσθε μὴ τὸ προσανακτεῖν οἷς ἂν ὑμᾶς οἱ ἠγεμόνες πράττειν ἀξιῶσι: νῦν μὲν γὰρ ἐν τῷ τοῦς εὐεργέτας ὑβρίζειν ἐν τούτῳ τὴν παρρησίαν τίθεσθε, ὃ δὴ τοῦ λοιποῦ φυλαττομένοις ὑμῖν ἄμεινον ἔξει τὰ πράγματα: μηδὲ τὴν ἴσιν ἐπὶ τούτοις ὀργὴν ποτε λαμβάνετε, ἧ κατ' ἐμοῦ πολλάκις ἐτολήσατε χρῆσθαι: γινώσκετε γὰρ ὡς πλεονάκις ἐκινδύνευσα ὑφ' ὑμῶν ἀποθανεῖν ἢ ὑπὸ τῶν πολεμίων.

Ταῦτα δ' οὐκ ὀνειδίζειν ὑμᾶς προθέμην, οὐ γὰρ ἐπ' ἐξόδου τοῦ ζῆν δυσχεραίνοντας καταλιπεῖν ἠξίουσαν εἰς τὴν ἀνάμνησιν φέρων μηδὲ παρ' ὧν ἔπασχον αὐτὰ καιρὸν ἐν ὀργῇ γενόμενος, ἀλλ' ὥστε τοῦ σωφρονήσειν ὑμᾶς εἰς τὸ μέλλον κατ' αὐτό γε τοῦτ' ἀσφαλὲς εἶναι, καὶ μηδὲν εἰς τοῦς προεστηκότας ἐξυβρίσαι διὰ πλοῦτον, ὅς ὑμῖν πολὺς διαβάσι τὸν Ἰορδάνην καὶ τὴν Χανααίαν κτησαμέναις περιστήσεται.

ἐπεὶ προαχθέντες εἰς καταφρόνησιν ὑπ' αὐτοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς ὀλιγωρίαν ἀπολεῖτε καὶ τὴν εὐνοίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ, ποιήσαντες δὲ τοῦτον ἐχθρὸν τὴν τε γῆν, ἣν κτήσεσθε, κρατηθέντες ὄπλοις ὑπὸ τῶν αὐθις ἀφαιρεθήσεσθε μετὰ μεγίστων ὀνειδῶν καὶ σκεδασθέντες διὰ τῆς οἰκουμένης πᾶσαν ἐμπλήσετε καὶ γῆν καὶ θάλασσαν τῆς αὐτῶν δουλείας²⁰³.

Non pensiate che la libertà consista nel giudicare gravoso quanto le vostre guide vi ingiungono di fare; al presente, infatti, voi fate consistere la libertà nell'offendere i vostri benefattori: se in avvenire vi guarderete da questo, le cose vi andranno meglio. Non lasciate mai che contro di loro si sollevi quell'ira che spesse volte vi ha sollevato contro di me; voi, infatti, sapete che frequentemente la mia vita è stata in pericolo per causa vostra, più che per causa dei nemici.

Vi dico questo non con l'intento di sgridarvi, mentre me ne sto andando, non voglio lasciarvi amareggiati ricordandovi cose per le quali neppure allora, quando le passai, fui mosso dall'ira, ma affinché nel futuro impariate la moderazione, perché è proprio in questo che sta il sentiero della salvezza, e per prevenirvi da esplosioni di violenza contro coloro che vi reggono, a motivo dell'abbondanza di benessere di cui godrete, allorché avrete attraversato il Giordano e conquistato Canaan.

Se tutto ciò vi portasse a disprezzare e disdegnare la virtù, voi perdereste anche la benevolenza di Dio che ora avete trovato, e se agite in modo tale che Lui sia vostro nemico, perderete la terra che state per conquistare; sconfitti in battaglia e privi di essa, nelle future generazioni sareste nella più profonda vergogna, dispersi per tutta l'ecumene, riempirete la terra e il mare della vostra servitù.

Difficile non cogliere i toni nemmeno troppo velatamente profetici presenti in questa porzione del discorso. Quello che fa qui Mosè è una vera e propria preghiera rivolta al suo popolo in modo tale da convincerli a non commettere più atti di rivolta violenta, per lo più in preda all'ira ed al panico e dimentichi della salda fede in Dio. Ma queste parole si caricano di tutta una loro particolare tragicità dal momento che Giuseppe le scrisse quando era già troppo tardi: la rivolta giudaica era già avvenuta così come l'inevitabile disfatta. Il riferimento alla future generazioni che vagano per tutto il mondo sembra un palese richiamo alla contemporanea diaspora ebraica, alla quale Giuseppe stesso fu

²⁰³ *Ant.* 4, 187-190.

costretto a adeguarsi per avere salva la vita. Giuseppe sa che l'invito ad abbracciare la moderazione (σωφρονήσειν) e a rifuggire l'intemperanza (ἐξυβρίσαι) non verranno mai accolti e che a discapito dei numerosi avvertimenti la giudea cadrà e sarà ridotta di fatto nuovamente in schiavitù. Agli occhi dei contemporanei queste parole dovettero suscitare un certo effetto. Il forte legame con i recenti avvenimenti politici e militari non fu mai perso di vista da Giuseppe nel corso dell'opera, che scrisse mosso dalla volontà di scongiurare il ripetersi di simili catastrofi.

Tutto il brano si basa sulla contrapposizione tra libertà e schiavitù, posti rispettivamente all'inizio (Τὴν τ' ἐλευθερίαν ἠγεῖσθε μὴ τὸ προσαγανακτεῖν οἷς ἂν ὑμᾶς οἱ ἠγεμόνες πράττειν ἀξιῶσι) ed alla fine della porzione di testo (διὰ τῆς οἰκουμένης πᾶσαν ἐμπλήσετε καὶ γῆν καὶ θάλασσαν τῆς αὐτῶν δουλείας), alludendo a come i giudei scambino per libertà la ribellione violenta, dimenticandosi della misericordia divina e condannandosi così alla schiavitù.

Giuseppe, dunque, contrappone ancora una volta il tentativo umano di ribellarsi titanicamente a delle forze più potenti di lui, scambiato per libertà, che si rivela in realtà solamente un atto di completa follia, con la virtuosa fede di quanti si rimettono alla provvidenza di dio: per quanto ci si sforzi, le sole risorse umane non sono sufficienti per sovvertire un tragico destino ma anzi più ci si ribella violentemente ad esso più la disfatta sarà atroce. La vera libertà umana, intesa in senso sia politico che esistenziale, consiste nella scelta di affidarsi alla provvidenza di Dio, l'unica capace di sottomettere tutto il resto poiché, come Giuseppe stesso ha fatto ben dire a Mosè:

ἐν οὐκ ἄλλοτρίοις δ' ἐσμὲν τοῖς ἀπόροις, ἀλλὰ σὴ μὲν ἢ θάλασσα, σὸν δὲ τὸ περικλεῖον ἡμᾶς ὄρος, ὡς ἀνοιγῆναι μὲν τοῦτο σοῦ κελεύσαντος, ἠπειρωθῆναι δὲ καὶ τὸ πέλαγος, εἶναι δὲ ἡμῖν ἀποδρᾶναι καὶ δι' ἀέρος δόξαν ἰσχύι τῆ σῆ τοῦτον ἡμᾶς σώζεσθαι τὸν τρόπον²⁰⁴.

Le angustie nelle quali ci troviamo in potere di altri, sono sotto il Tuo dominio. Tuo è il mare e Tua la montagna che ci circonda; aprilo, dunque, al Tuo comando. Il mare diventi terra asciutta, oppure facci sfuggire attraverso l'aria, se la Tua onnipotenza vuole che siamo salvati così.

²⁰⁴ *Ant.* 2, 337.

CONCLUSIONI

Il nostro principale intento era quello di porre in evidenza la centralità che il ruolo della provvidenza ricopre nelle *Antichità Giudaiche*, di descriverne le principali caratteristiche e di indagare infine il rapporto che essa instaura nell'opera di Flavio Giuseppe con concetti quali il libero arbitrio umano ed il destino.

Segnatamente, ci siamo dapprima soffermati sulla tradizione greca e semitica precedente al nostro autore per descrivere le diverse concezioni di provvidenza, determinismo e libertà umana che la cultura giudaico-ellenistica aveva elaborato nel corso dei secoli, con la volontà di fornire le coordinate minime di riferimento delle diverse opere che dovettero esercitare una certa influenza sul nostro autore. Passati poi ai testi di Giuseppe, abbiamo evidenziato come la *πρόνοια* assuma un ruolo fondamentale nelle *Antichità* già a partire dalla stessa organizzazione strutturale dell'opera, quasi scandendo la successione dei vari libri ed emergendo nel testo per lo più proprio laddove l'autore si distanzia maggiormente dall'originale biblico. Successivamente, sono emerse le caratteristiche principali con cui Giuseppe presenta l'azione della provvidenza nelle *Antichità*: lo stretto legame con il principio di retribuzione, la promessa di felicità e salvezza strettamente legata al suo esercizio, l'esclusività del favore divino verso non tanto il popolo ebreo ma piuttosto verso gli uomini dotati di straordinaria virtù, la tendenza della *πρόνοια* di manifestarsi nel momento di massima tragicità della vicenda come prova voluta da Dio per testare la fede del suo popolo, la capacità della potenza divina di capovolgere le sorti anche dei più potenti tra gli uomini. Da ultimo abbiamo istituito una riflessione sul delicato rapporto tra provvidenza, libero arbitrio e forza del destino in Giuseppe Flavio.

A questo proposito sono state infine costatate altre due particolarità proprie della provvidenza: il suo offrirsi come strada alternativa squisitamente giudaica rispetto ad un'esistenza, tipicamente ellenistica, passata sotto l'insegna imperscrutabile di *Εἰμαρμένη*; il legame che continuamente Giuseppe istituisce tra *πρόνοια* e politica, come se nell'invito a rimettersi alla tradizione della Legge ed alla fede nella provvidenza l'autore vedesse l'unica alternativa per evitare il ripetersi della catastrofe della Guerra Giudaica; tematica, quest'ultima, che pare venire implicitamente richiamata più volte nel corso dell'opera, quasi fosse uno spettro con cui continuamente è necessario confrontarsi.

Concludendo, ciò che troviamo più paradossale e dunque interessante è come la vicenda biografica di Giuseppe testimoni lo scollamento che la vita autentica crei tra *res* e *verba*: l'autore non riuscì a seguire *in toto* il messaggio da lui stesso divulgato nelle *Antichità*, poiché preferì il tradimento alla morte. Vittorio Sermoni¹, a proposito della figura del Catone dantesco nel primo canto del *Purgatorio*, riflettendo sul significato paradossale di una libertà che consiste nell'accogliere liberamente la morte impostaci da

¹ *La Commedia di Dante raccontata e letta* da VITTORIO SERMONTI, con 3 Audiolibri, Giunti editore, Firenze 2012, commento *ad loc.* (Purgatorio canto I vv. 70 ss).

Dio, attraverso suicidio, dice queste parole: “Che l'esercizio supremo della scelta si attui nell'istante in cui ciascuno sarà scelto per sempre, sia insomma un misterioso scegliere di essere scelti è materia con cui ciascuno si misurerà una volta sola, per non raccontarla mai. Quell'uno², scegliendo l'inevitabile, nel massacrarsi con la propria spada, si è arreso per sempre alla libertà³.”

Queste parole sembrano adattarsi perfettamente alle figure letterarie di Abramo, Isacco, Eleazar, Giuseppe, Mosè, create da Giuseppe Flavio, tutti esseri umani che nel momento più drammatico in cui tutto sembrava perduto scelsero liberamente di sottomettersi alla volontà imposta loro da Dio, considerandola l'unica, inevitabile salvezza. Lo stesso uomo che ha creato personaggi di questo calibro pronti ad arrivare fino in fondo in nome di Dio, a Iotapata non ebbe il coraggio di fare altrettanto.

² Catone Uticense.

³ Logicamente, la libertà intesa da Dante, e dunque anche da Sermoni, è una libertà esistenziale e teologica in quanto secondo l'autore della Commedia fu Dio stesso a volere la morte di Catone così da renderlo figura della libertà cristiana; sebbene sia evidente che la libertà dell'Uticense storico fu solamente politica.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI CRITICHE, TRADUZIONI E COMMENTI DI RIFERIMENTO

GIUSEPPE FLAVIO

NIESE, B., *Flavii Josephi opera*, Berlin 1885–1895.

THACKERAY, H. ST., J., *Josephus, with an english traslation in nine volumes*, vol. 1-4, London 1926-1930.

MARCUS, R., *Josephus, with an english translation in nine volumes*, vol. 5-6, Cambridge 1935-1943.

WIKGREN, A. and FELDMAN, L. H., *Josephus, with an english translation in nine volumes*, vol. 7-9, Cambridge 1943-1963.

MASON, S., *Flavius Josephus Translation and Commentary*, 14 vol., Leiden 2000-2008.

NODET, E., *Flavius Josèphe. Les Antiquitès Juives, text, traduction et notes*, 3 vol., Paris 2003.

FELDMAN, L. H., *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary*, edited by MASON, S., Leiden 2000, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement).

BEGG, C. T. AND SPILSBURY, P., *Flavius Josephus: Judean Antiquities, 8-10, Translation and Commentary*, edited by MASON, S., Leiden 2005, consultato attraverso il sito PACE (Project on Ancient Cultural Engagement).

VITUCCI, G., *Flavio Giuseppe, La Guerra giudaica*, Milano 1991.

MORALDI, L., *Giuseppe Flavio: Antichità Giudaiche*, Torino 2000 (ristampa; prima edizione Novara, 2013).

CASTELLI, S., *Il Terzo Libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari, traduzione e commento*, Como 2002.

LESSICI E CONCORDANZE

FABRY, H. J. and RINGGREN, H., *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di BORBONE, P. G., Brescia 1988-2010.

KITTEL, G. and FRIEDRICH, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di MONTAGNINI, F., SCARPAT, G., SOFFRITTI, O., Brescia 1965-1992.

HATCH, E. and REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897.

RENGSTORF, K. H., *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden 1973-1983.

LXX

Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit RAHLFS, A., Stuttgart 1935.

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. III.1, *Numeri*, edidit WEVERS, J. W., adiuvante QUAST, U., Göttingen 1982.

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XI.4, *Job*, edidit ZIEGLER, J., Göttingen 1982.

La Bibbia dei Settanta, Opera in quattro volumi diretta da SACCHI, P., in collaborazione con MAZZINGHI, L., Brescia 2012-2019.

SCARPAT, G. (a cura di), *Libro della Sapienza Testo, traduzione, introduzione e commento*, Brescia 1989-1999.

SCARPAT, G. (a cura di), *Quarto libro dei Maccabei*, Brescia 2006.

SACCHI, P. (a cura di), *Qoelet*, Nuova versione della Bibbia dai testi originali, settima edizione, Cinisello Balsamo 2005 (prima edizione 1975).

VIRGULIN, S. (a cura di), *Giobbe*, Nuova versione della Bibbia dai testi originali, Cinisello Balsamo 1997.

LETTERATURA GIUDAICO-ELLENISTICA E APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO

CALABI, F. (a cura di), *Lettera di Aristeo a Filocrate. Introduzione, traduzione e note*, Milano 1995.

CHIALÀ, S. (a cura di), *Libro delle parabole di Enoc, testo e commento*, in "Studi biblici" vol. 117, Brescia 1997.

MARTÍNEZ, F. G. (a cura di), *Testi di Qumran*, traduzione italiana di MARTONE, C., Brescia 2003.

MARTÍNEZ, F. G., *The Dead Sea scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1994.

SACCHI, P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, volume I, Torino 2006.

ALTRI AUTORI

Panaetii Rhodii, Fragmenta collegit tertioque edidit M. V. STRAATEN, Leiden 1962.

VIMERCATI, E., (a cura di), *Panezio, Testimonianze e frammenti*, Milano 2002.

VIMERCATI, E., (a cura di), *Posidonio, Testimonianze e frammenti*, Milano 2004.

TRAINA, A., (a cura di), *Lucio Anneo Seneca, La provvidenza*, con un saggio di DIONIGI, I., Milano 2004.

STUDI CRITICI

ALESSE, F., *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994.

ATTRIDGE, H. W., *The interpretation of biblical history in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, in “Harvard Theological Review, Harvard Dissertations in Religion” edited by BYNUM, C. and RUPP, G., n. 7, Missoula 1976.

AUERBACH, E., *Mimesis, Il realismo nella letteratura occidentale*, traduzione di A. ROMAGNOLI, Torino 2000 (prima edizione 1956).

BALCH, D. L., *Two Apologetic Encomia: Dionysius on Rome and Josephus*, in “Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period”, Vol. 13, No. 1/2, December 1982, pp. 102-122.

BARON, S. W., *A Social and Religious History of the Jews*, in “Ancient Times” Part II vol. 2, Philadelphia, 1952.

BAUMBACH, G., *The Sadducees in Josephus*, in “The Bible, and History” by FELDMAN, L. H., and HATA, G., Detroit 1989, pp. 173-195.

BOCCACCINI, G., *Beyond the Essene Hypothesis, The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Michigan – Cambridge 1998.

BOCCACCINI, G., *Middel Judaism, Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991.

BOSSINA, L., *Stoa, Ellenismo e catastrofe tedesca*, Bari 2012.

BUNGE, W. F., *The Tests of the Twelve Patriarchs: Forensic Rhetoric in Josephus's Antiquities of the Jews 2.7-200*, in “The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester”, Minneapolis 1991, pp. 142-148.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, London 1930 (quarta edizione, prima edizione 1892).

CACCIARI, M., CANFORA, L., ZANETTI, P. S., *L'avvocato di dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, a cura di TRAINA, A., Bologna 1999.

CALABI, F., *Aristea e il Tempio di Gerusalemme*, in “Quaderni di storia” vol. 38, 1993, pp. 47-64.

CANFORA, L., *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma 2021.

CASSIO, A. C., *Storia delle lingue letterarie greche*, Firenze 2016 (prima edizione 2008).

CHIARADONNA R. (a cura di) *Storia della filosofia antica*, direzione scientifica di VEGETTI, M., e TRABATTONI, F., vol. IV. *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Roma 2016.

CREPALDI, M. G., *Farsi dio, farsi uomo. La condizione umana tra ragione e fede*, in “Questioni di storia del cristianesimo antico”, di PRINZIVALLI, E., Roma 2009, pp. 113-153.

CUMONT, F., *Astrology and Religion among the Greek and Romans*, New York 1912.

CURI, U., *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino 2008.

DALY, R. J., *The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac*. In “Catholic Biblical Quarterly” vol. 39, 1977, pp. 45-75.

DANIEL, J. L., *Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period*, in “Journal of Biblical Literature” Vol. 98, No. 1, Mar. 1979, pp. 45-65.

- DAVIES P. R. AND CHILTON, B. D., *The Aqedah: A Revised Tradition History*, in "Catholic Biblical Quarterly" vol. 40, 1978, pp. 514-546.
- DELLA PUTTA, C., *La concezione della πρόνοια divina tra male e libertà morale in Filone Alessandrino e nel mediogiudaismo*, Università degli studi di Padova, Scuola di Dottorato di ricerca in Filosofia, indirizzo Filosofia e Storia delle Idee, Ciclo XXIII.
- FELDMAN, L. H., *Abraham the Greek Philosopher in Josephus*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", Vol. 99, 1968, pp. 143-156.
- FELDMAN, L. H., *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlino 1984.
- FELDMAN, L. H., *Josephus as a Biblical Interpreter: the Aqedah*, in "The Jewish Quarterly Review" vol. 75, No. 3, gennaio 1985, pp. 212-252.
- FELDMAN, L. H., *Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon*, in "Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity", 1976, pp. 68-98.
- FELDMAN, L. H., *Josephus's Interpretation of the Bible*, in "Hellenistic Culture Society", London 1998.
- FELDMAN, L. H., *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden-Boston-Koln 1998.
- FISCHER, B., *The Term ΔΕΣΠΙΟΤΗΣ in Josephus*, in "Jewish Quarterly Review" vol. 49 n. 2, 1958, pp. 132-138.
- FLUSSER, D., *Josephus on the Sadducees and Menander*, in "Immanuel" vol. 7, 1977, pp. 61-67.
- FRANXMAN, T. W., *Genesis and the Jewish Antiquities of Flavius Josephus*, in "Biblica et orientalia" n. 85, Roma 1979.
- GABBA, E., *Origine e carattere della più antica storiografia romana*, in "Eutopia", vol. 5, 1996, pp. 3-11.
- GARCÍA, F., VAN DER WOUDE, A. S., *A Gröningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, in "Revue de Qumrân" vol. 14, 1990, pp. 512-541.
- GEHMAN, H. S., *Ἐπισκέπτομαι, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος, and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to pqd and Other Hebrew Roots - a Case of Semantic Development Similar to that of Hebrew*, in "VT" vol. 22, 1972, pp. 197-202.
- GINZBERG, L., GINZBERG LOUIS, *Le leggende degli ebrei*, traduzione dall'originale tedesco a cura di LOEWENTHAL, E., vol. 1. *Dalla creazione al diluvio*, Milano 1995.
- GRAF, M. R., *The Hellenization of Moses*, Ph. D., Hebrew Union College, Cincinnati 1976.
- HADOT, P., *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, in "Temi metafisici e problemi del pensiero antico", Milano 1996.
- HANDS M. (ed.), *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Philadelphia 1953 (rist. New York 1976).
- HAYWARD, R., *The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac*, in "Journal of Jewish Studies" vol. 32, 1981, pp. 127-150.
- HENGEL, M., *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, traduzione a cura di S. MONACO, Brescia 2001.
- KLAWANS, J., *Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism*, in "Numen", Vol. 56, No. 1 2009, pp. 44-90.

- KOHLER, L., *Old Testament Theology*, Translated by TODD, A. S., Lutterworth 1957.
- LA PENNA, A., *Storiografia di senatori e storiografia di letterati. Considerazioni generali sulla storiografia latina dell'età repubblicana*, in "Aspetti del pensiero storico latino", Torino 1978, pp. 43-104.
- LONG, A. A., *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, "in Problems in Stoicism", London 1971, pp. 173-199.
- M. RIST, J., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- MAGRIS, A., *L'idea di destino nel pensiero antico*, 2 vol., Vago di Lavagno 1984-1985.
- MARTIN, L. H., *Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3*, in "Numen" Vol. 28, Fasc. 2, December 1981, pp. 127-137.
- MARTONE, C., *Qumran and Stoicism: An Analysis of Some Common Traits*, in "The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery 1947-1997", Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997, pp. 617-622.
- MASON, S., *Flavius Josephus on the Pharisees*. Leiden 1991.
- MATTILA, S. L., *Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence*, in "Journal of Biblical Literature", Vol. 119, No. 3, 2000, pp. 473-501.
- MEECHAM, H. G., *The Letter of Aristeas: A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible*, Manchester 1935.
- MOMIGLIANO, A., *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture (Alien Wisdom: The Limits of Hellenization, Cambridge, 1975)*, Torino 1980. - Nuova ed., Prefazione a cura di GAZZANO, F., Torino 2019.
- MONACHOU, M. D., *Posidonius "Hierarchy" between God, Fate and Nature*, in "Philosophia" vol. 4 (1974), pp. 286-301.
- MOORE, G. F., *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus*. In "Harvard Theological Review" vol. 22, 1929, pp. 371-389.
- NIEHOFF, M. R., *Two Examples of Josephus' Narrative Technique in his 'Rewritten Bible'*, in "Journal for the Study of Judaism" vol. 27, 1996, pp. 31-45.
- NOFFKE, E., *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Torino 2004.
- NOTH, M., *The Deuteronomistic History*, in "Journal for the study of the Old Testament", Supplement series 15, Sheffield, pp. 89-99.
- PACE, U., *I LXX di Giobbe: metodologia e possibilità di datazione attraverso l'analisi delle tecniche di traduzione*, in "ACME, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano" vol. 45/3, 1992, pp. 5-24.
- PAUTREL, R., *Ben Sira et le stoïcisme*, in "Recherches de Science Religieuse" vol. 51 n. 4, 1963, pp. 535-549.
- PETERSEN, H., *Real and Alleged Literary Projects of Josephus*, in "The American Journal of Philology" Vol. 79, No. 3, 1958, pp. 259-274.
- POHLENZ, M., *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947 (trad. it. *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962; ristampato, con introd. Di REALE, G., Milano 2006).
- POHLENZ, M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959 (trad. it. *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967).
- POHLENZ, M., *Stoa und Semitismus*, in "Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung", II, 1926.

- RAJAK, T., *Flavius Josephus: Jewish History and the Greek World*, 2 vol., Oxford 1974.
- RAJAK, T., *Josephus. The Historian and His Society*, London 1983.
- RICHARDS G. C. AND SHUTT R. J. H., *The Composition of Josephus' Antiquities*, in "Classical Quaterly" vol. 33, 1939, pp. 36-40.
- SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 2006.
- SACCHI, P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.
- SACCHI, P., *Storia del Secondo Tempio, Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, nuova edizione a cura di MAZZINGHI, L., presentazione di PENNA, R., Torino 2019 (prima edizione 1994).
- SERMONTI, V., *La Commedia di Dante raccontata e letta*, con 3 Audiolibri, Firenze 2012.
- SHUTT, R. J. H., *Studies in Josephus*, in "Society for Promoting Christian Knowledge" vol. 13 Issue 3, London 1961.
- SPILSBURY, P., *God and Israel in Josephus: A Patron-Client Relationship, in Understanding Josephus. Seven Perspectives* edited by MASON, S., "in Journal for the Study of the Pseudepigrapha" Supplement Series 32, Sheffield 1998, pp. 172-194.
- STONE, M. E., *Jewish writings of the Second Temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, sectarian writings, Philo, Josephus*, in "Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum", section two: *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud in three volumes*, Vol. 2, Assen-Philadelphia 1984.
- SYME, R., *The Senator as Historian*, in "Histoire et historiens dans l'antiquité", vol. IV, Genève 1958.
- THACKERAY, H. ST. J., *Josephus: the man and the Historian*, New York 1929.
- TROIANI, L., *Il libro di Aristeia e il giudaismo ellenistico*, in "Studi Ellenistici" vol. 2 a cura di VIRGILIO, B., Pisa 1987, pp. 31-61.
- VEGETTI, M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 2010.
- WACHOLDER, B. Z., *Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abraham*, in "Hebrew Union College Annual" vol. 34, Ottobre 1963, pp. 83-113.