

POLYMNIA
Studi di filologia classica
28

Polymnia - Studi di filologia classica
Collana di Scienze dell'antichità

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/888>

DIREZIONE	Lucio Cristante
REDAZIONE	Lucio Cristante, Luca Mondin, Vanni Veronesi
COMITATO SCIENTIFICO	Gianfranco Agosti (Pisa), Alberto Cavarzere (Verona), Carmen Codoñer (Salamanca), Paolo De Paolis (Verona), Stefania De Vido (Venezia), Denis Feissel (Paris), Jean-Luc Fournet (Paris), Massimo Gioseffi (Milano), Stephen J. Harrison (Oxford), Louis Holtz (Paris), Wolfgang Hübner (Münster), Claudio Marangoni (Padova), Marko Marinčič (Ljubljana), Philippe Mudry (Lausanne), Giovanni Polara (Napoli)

Il calamo della memoria.
Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IX-2020 (2021)
a cura di Vanni Veronesi

[Trieste]: Edizioni Università di Trieste, 2022. - XVIII, 358 p. : 2 ill. ; 24 cm.
ISBN 978-88-5511-372-4 (print) ISBN 978-88-5511-373-1 (online)
(Polymnia : studi di filologia classica; 28)

Letteratura classica - Fonti - Atti di congressi

I. Veronesi, Vanni

WebDewey 880.9001

Letteratura greca classica. Periodo antico, fino al 499 ca. Storia, descrizione, studio critico.

Opera sottoposta a peer review secondo il protocollo UPI (University Press Italiane)

Il volume è liberamente disponibile su:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/34247>

© **Copyright 2022 – EUT**
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie o altro), sono riservati per tutti i paesi.

IL CALAMO DELLA MEMORIA
RIUSO DI TESTI E MESTIERE LETTERARIO
NELLA TARDA ANTICHITÀ

IX-2020 (2021)

A cura di Vanni Veronesi

Raccolta delle relazioni discusse nel IX incontro internazionale di Venezia,
Auditorium Santa Margherita, 27-28 ottobre 2021

EUT
Edizioni Università di Trieste
2022

INDICE

<i>Prefazione</i> di Giancarlo Mazzoli	VII
GUALTIERO ROTA Dolor cordis et luctus mulier zelotypa... Sir. 26,8 VL (= 26,6 LXX) tra 'indebolimento' <i>traduttivo e memoria 'popular'</i>	1
MARCO ZAMBON <i>Tracce di paideia profana</i> <i>nelle lezioni sull'Ecclesiaste di Didimo il Cieco</i>	23
GIANFRANCO AGOSTI <i>Per una rilettura della lanx di Corbridge</i>	53
LIA RAFFAELLA CRESCI <i>Riflessioni sui riecheggiamenti di poesia epigrammatica</i> <i>nelle Dionisiache di Nonno di Panopoli</i>	75
PAOLO MASTANDREA Nova Historia Enni. <i>La sopravvivenza degli Annales in età augustea e imperiale</i>	97
MARTINA ELICE <i>I versi di un maestro di scuola:</i> <i>memoria letteraria e fortuna degli exempla del Centimeter</i>	117
GIANCARLO MAZZOLI <i>Tre sintagmi proemiali</i> <i>nel De redivo suo di Rutilio Namaziano</i>	159
VANNI VERONESI <i>Marziano Capella, Agostino</i> <i>e il problema degli habitatores mundi</i>	173
MARCO ONORATO <i>Sidonio Apollinare e la tradizione dei villa poems</i>	197
VINCENT ZARINI <i>Mémoire poétique et problèmes textuels</i> <i>dans la Paraenesis didascalica d'Ennode de Pavie</i>	263

MARTINA VENUTI <i>AL 2 Riese²: osservazioni su trasmissione del testo, struttura e caratteristiche degli argumenta tetrastici a Bucoliche e Georgiche</i>	273
ANGELO LUCERI <i>Motivi e forme di un anonimo carme nuziale tardoantico: il cosiddetto Epithalamium Laurentii</i>	321
Indice dei nomi (autori antichi, medievali e rinascimentali; opere anonime; figure mitologiche; personaggi storici)	347
Indice dei manoscritti medievali	354
Indice dei papiri	357
Indice delle iscrizioni	357

MARCO ZAMBON

Tracce di *paideia* ellenica
nelle lezioni sull'*Ecclesiaste* di Didimo il Cieco

Abstract

Attraverso l'esame di citazioni e riferimenti impliciti che si possono trovare nelle lezioni sull'*Ecclesiaste* di Didimo il Cieco, l'articolo ricostruisce alcuni aspetti della cultura letteraria, scientifica e filosofica di questo maestro cristiano e della selezione da lui consapevolmente operata nel patrimonio della *paideia* ellenica, per ricavarne gli strumenti utili a un nuovo modello di cultura, centrato sullo studio e sull'interpretazione della Bibbia.

Parole chiave

Didimo il Cieco, letteratura cristiana antica, cristianesimo antico ed ellenismo

Abstract

Through the examination of quotations and implicit references found in Didymus the Blind's lectures on *Ecclesiastes*, this article reconstructs some aspects of the literary, scientific and philosophical culture of this Christian teacher and of the selection he consciously made in the legacy of the Hellenic *paideia*, in order to derive the tools for a new model of culture, centred on the study and interpretation of the Bible.

Keywords

Didymus the Blind, ancient Christian literature, ancient Christianity and Hellenism

Università di Padova

marco.zambon.2@unipd.it

1. Introduzione

Rufino e Girolamo, che conobbero personalmente Didimo di Alessandria (ca. 313-398), parlano di lui come di un maestro autorevole non solo nel campo dell'esegesi biblica, ma anche nelle discipline che formavano il *curriculum* degli studi di ogni persona colta in epoca imperiale. E tanto più lo consideravano degno di ammirazione, perché fin dalla prima infanzia una malattia lo aveva reso cieco. Girolamo lo definisce «l'uomo più colto della sua epoca» e Rufino, che per alcuni anni (373-380) ascoltò Didimo ad Alessandria, ne parla così¹:

¹ Rufin. *Hist.* II 7 *Brevi deo docente in tantam divinarum humanarumque rerum eruditionem ac scientiam venit, ut scholae ecclesiasticae doctor existeret, Athanasio episcopo ceterisque sapientibus in ecclesia dei viris admodum probatus, sed et in ceteris sive dialecticae seu geometriae, astronomiae quoque arithmeticae disciplinis ita esset paratus, ut nullus umquam philosophorum aliqua ex his artibus proponens optinere eum vel concludere quiverit, sed statim ut responsiones eius acciperet, magistrum eum etiam illius, de qua proposuisset, crederet disciplinae*; Rufin. *apol. adv. Hier.* II 15 *Ego, qui sex annis Dei causa demoratus sum, et iterum, post intervallum aliquod, aliis duobus, ubi erat Didymus*; Hier. *in Os. prol. Vidi Didymum et eum frequenter audivi, virum sui temporis eruditissimum*; Hier. *vir. ill.* 109 *Didymus Alexandrinus [...] tantum miraculum sui omnibus praebuit, ut dialecticam quoque et geometriam, quae uel maxime uisu indigent, usque ad perfectum didicerit*. Testimonianze più tardive e meno significative sono quelle di Socrate (*HE* IV 25), Sozomeno (*HE* III 15, 1-3) e Teodoreto di Cirro (*HE* IV 26, 3-4).

[...] in breve tempo, istruito da Dio, giunse a una così profonda conoscenza delle realtà umane e divine, da diventare maestro nella scuola della chiesa, con la piena approvazione del vescovo Atanasio e di altri membri sapienti della chiesa di Dio. Non solo, ma raggiunse anche nelle altre discipline, nella dialettica, nella geometria, nell'astronomia e nell'aritmetica, una preparazione tale che nessun filosofo, proponendogli questioni concernenti una di queste scienze, poté mai prevalere su di lui o metterlo in difficoltà; anzi, appena riceveva la sua risposta, subito lo considerava maestro anche nella disciplina sulla quale lo aveva interrogato.

La scoperta – avvenuta a Tura, nei pressi del Cairo, nel corso della seconda guerra mondiale – di un importante fondo di manoscritti, contenenti per lo più opere di Didimo, ha messo a disposizione degli studiosi un ricchissimo materiale per lo studio della teologia e dell'esegesi biblica di questo autore². In queste pagine esaminerò una delle opere rinvenute a Tura, il commento all'*Ecclesiaste* (= *EcclT*), per vedere quali tracce vi si trovino soprattutto della cultura “profana” di Didimo, cioè di quell'insieme di conoscenze – verosimilmente acquisite nel corso della propria formazione culturale – che egli condivideva con tutte le persone colte della sua epoca, indipendentemente dall'appartenenza religiosa e in buona parte anche dalla collocazione geografica all'interno dell'Impero. Aggiungerò alla fine alcune considerazioni su ciò che questo inventario può dire circa il modo in cui Didimo pensava il rapporto tra la cultura ellenica e quella cristiana.

La ragione della scelta di *EcclT* per una ricerca di questo tipo è che questo scritto non è nato come un commento destinato alla pubblicazione, ma è la trascrizione di lezioni che Didimo ha tenuto in presenza di un gruppo di allievi (forse anche allieve)³, dei quali spesso si riportano le domande al maestro e le relative

² Per i dati bio-bibliografici, per una sintesi sulle scoperte di Tura e i problemi di cronologia e di attribuzione concernenti il *corpus* delle opere di Didimo, rinvio a Zambon 2018. Varie monografie sono state dedicate in anni recenti al profilo complessivo di questo teologo: Layton 2004; Stefaniw 2010; Bayliss 2015; Hicks 2015; si vedano anche gli studi di Prinzivalli 2011 e Stefaniw 2018.

³ In *EcclT* 334, 24-335, 2 Didimo, parlando della consuetudine di usare il maschile per includere maschi e femmine, fa un'osservazione che può essere interpretata come un esempio generico o come un'allusione alla situazione concreta del suo uditorio: «Se si menzionano insieme uomini e donne, si formula il discorso al maschile: diciamo che sono presenti alla lezione come uditori uomini e donne, non come uditrici; mettere l'uomo insieme alla donna, infatti, è oltraggioso, mentre è onorevole assimilare la donna all'uomo» (ἐάν τις ἅμα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν μνημονεύῃ, εἰς τὸ ἀρρενικὸν συνπεραίνει τὸν λόγον· λέγομεν ὅτι πάρεσιν ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀκροασόμενοι, οὐκ ἀκροασόμεναι· ὕβριν γὰρ φέρει τὸ συναπενεχθῆναι τὸν ἄνδρα τῇ γυναικί, τὴν δὲ γυναικα τῷ ἀνδρὶ ἀποδοθῆναι

risposte⁴. L'ampiezza e la natura di questo commento permettono, perciò, di cogliere l'attività d'insegnamento di Didimo nel suo svolgersi e di riconoscere in modo un po' più immediato gli interessi, il metodo di lavoro, l'orizzonte culturale e teologico sia del maestro, sia – in misura minore – degli allievi⁵. Non vi sono elementi di datazione precisi, tuttavia la polemica esplicita contro Apollinare di Laodicea ed Eunomio suggerisce che *EcclT* risalga alla vecchiaia di Didimo, ad anni successivi al concilio di Costantinopoli (381).

2. Il riferimento a fonti autorevoli

Una via per cogliere almeno alcuni aspetti della cultura di Didimo è esaminare i riferimenti espliciti che egli fa a un'autorità. Quella assolutamente prevalente è, ovviamente, la Scrittura, che egli cita o alla quale allude con una frequenza tale da fare delle sue pagine un intreccio quasi ininterrotto di riferimenti biblici⁶. Molto meno numerosi, ma comunque significativi, sono i luoghi nei quali egli si riferisce ad altre autorità, sia cristiane, sia non cristiane.

Nella grande maggioranza dei casi, questi riferimenti sono anonimi e vaghi: talvolta si riesce a riconoscere l'autore del quale Didimo parla, altre volte questo non è possibile e si può anche dubitare che egli avesse in mente un individuo preciso. Spesso, inoltre, il riferimento a un'autorità è fatto sulla base di una fonte intermedia o per lo meno si può pensare che sia così.

Il massimo di genericità si ha in casi come quello esemplificato da un passo molto rovinato, nel quale si legge: «anche questo è stato indagato da alcuni degli antichi, se la povertà ...»⁷; poco dopo, nella stessa pagina, Didimo parla dell'emulazione, che semina discordie tra i malvagi, e osserva che questo accade soprattutto tra i filosofi pagani, in nulla concordi, se non nel culto degli idoli, «come

μᾶλλον ἔπαινον φέρει). Le traduzioni dei passi citati in questo contributo, se non specificato diversamente, sono dell'autore.

⁴ Cf. Prinzevalli 1985; in *EcclT* I/1, p. X-XIII, gli editori G.Binder e L.Liesenborghs parlano di «Vorlesungs- bzw. Kolleg-Nachschriften», realizzate probabilmente da uno stenografo appositamente incaricato.

⁵ La letteratura sul contesto culturale alessandrino in età imperiale e sul suo ambiente scolastico, nei quali Didimo svolse per tutta la vita la propria attività, è molto vasta; indico alcuni riferimenti essenziali: Prinzevalli 2002; Watts 2006; Fürst 2007; 2011; Agosti 2019.

⁶ Sull'esegesi biblica di Didimo cf. Bienert 1972; Beatrice 1995; Amirav 2003; Simonetti 2004; Köckert 2011; Panczerz 2011.

⁷ *EcclT* 117, 7-8 καὶ τοῦτο ἐζητήθη παρὰ τισιν τῶν ἀρχαίων, [πότ]ερον πενία ἀγ[.....].

disse l'antico»⁸. Se nel primo caso si può pensare che Didimo non avesse in mente alcun autore in particolare, il singolare del secondo riferimento suggerisce che egli pensasse a qualcuno di preciso; ma lo spunto polemico è così generico che è impossibile risalire a un autore determinato.

Appena più precisi sono altri riferimenti, nei quali Didimo delimita, per così dire, la sfera di appartenenza della propria fonte. Più volte, infatti, soprattutto quando accenna a dottrine scientifiche, egli rinvia a «coloro che si sono occupati di aritmetica» o «della natura degli animali» o «della natura delle piante»⁹. Spiegando *Qo* 3, 11, si riferisce al salmo 72, 2 («Per poco non vacillarono i miei passi») e cita questo commento di un «sapiente cristiano»¹⁰:

Uno dei sapienti cristiani ha detto: «È cosa grande – dice – nella vita il “per poco”». È una gran cosa il dire: “per poco avrei fatto naufragio”. Quindi questa non è la voce di uno che ha fatto naufragio.

In questo caso è possibile riconoscere l'autore al quale Didimo si riferisce, perché il detto citato si trova nelle *Sentenze di Sesto*, una raccolta che ha goduto di vasta diffusione tra i cristiani a partire dal III secolo e che anche Origene citava come «un libro considerato eccellente da molti»¹¹. In esso si legge: «non è cosa piccola nella vita ciò che è “per poco”»¹². Didimo commenta molto spesso un passo biblico associandone un'espressione – in questo caso *παρὰ μικρόν* – a un'altra uguale o simile, che trova altrove nella Scrittura o in altre fonti, e non teme (o, a volte, non si rende conto) di forzare nella comparazione il senso dell'uno o dell'altro testo, come in questo caso.

Commentando *Qo* 4, 12, Didimo ricorda le parole di un «filosofo morale» sulla necessità di coltivare l'ira non contro gli altri, ma contro le proprie inclinazioni

⁸ *EcclT* 117, 17-21 μάλιστα πλεονάζει τοῦτο ἐν τῇ Ἑλλήνων φιλοσοφία ὥστε σύμφονο]ν μηδὲν εἶναι, ὡς εἶπεν ὁ ἀρχαῖος, ἐν μόνῳ τούτῳ [.....] εἶδωλα θεραπεύειν, ἐπεὶ ἐν ταῖς δόξαις πάνυ μάχονται.

⁹ Per esempio: *EcclT* 216, 24 οἱ περὶ ἀριθμῶν πραγματευσάμενοι; 324, 24 οἱ περὶ φύσεως ζῴων πραγματευσάμενοι; 356, 9 οἱ περὶ φύσεως φυτῶν εἰρηκότες.

¹⁰ *EcclT* 106, 9-11 εἶπέν τις τῶν σοφῶν Χριστιανῶν ὅτι· μέγα ἐστίν,] φησίν, ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρόν· μέγα ἐστίν τὸ εἰπεῖν· [παρὰ μικρόν ἐναυφρά]γησα'. οὐ ναυφραγήσαντος οὖν ἡ φωνή.

¹¹ Orig. *CMt* XV 3, p. 354, 17-19 Klostermann φησὶ δὴ Σέξτος ἐν ταῖς Γνώμαις, βιβλίῳ φερομένῳ παρὰ πολλοῖς ὡς δοκίμῳ [...]. Cf. Chadwick 1959 e Lelli 2021, 668-709 e 1702-1713. Non è, invece, possibile dare un nome all'«antico vescovo ortodosso» (τις ἀρχαῖος ἐπίσκοπος εἶπεν ἐκκλησιαστικὸς) menzionato in *EcclT* 8, 5, del quale Didimo cita il divieto di leggere gli apocrifi, argomentato in modo molto simile ad Athan. *Ep. fest.* 39,23.

¹² *Sent. Sext.* 10, p. 12 Chadwick οὐ γὰρ μικρόν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρόν, che E.Lelli traduce «Nella vita non è una cosa da poco neanche una cosa da poco».

maligne: «In effetti, un filosofo morale [...] dice che bisogna alimentare (ἀνατιθηνεῖν) contro se stessi le facoltà irrazionali dell'anima»¹³. È altamente probabile che Didimo non avesse conoscenza diretta del filosofo al quale allude e che la sua fonte fosse – come in altri casi – Origene.

Nel proprio commento al salmo 118, conservato nella cosiddetta *Catena palestinese*, spiegando la strana espressione «il mio cuore ha avuto paura delle tue parole» (*Sal* 118, 161), Origene citava, infatti, contro le critiche «dei greci», l'osservazione paradossale di uno di loro¹⁴:

«Bisogna praticare l'insulto e l'insulto pungente, ma contro se stessi». Qui colui che ha detto: «bisogna praticare l'insulto, ma contro se stessi» si è servito di un'espressione paradossale [...]. E ancora: «Bisogna alimentare (ἀνατιθηνητέον) l'ira e l'amaressa, ma contro la mollezza che portiamo in noi stessi».

In un manoscritto (*Vind. th. Gr.* 8) che rappresenta un secondo ramo della tradizione della catena sul salmo 118, l'anonimo autore greco è identificato come «il filosofo greco Musonio» ed è verosimile che questa informazione si trovasse nel testo di Origene¹⁵. Forse Didimo non aveva ritenuto necessario menzionarlo esplicitamente o conosceva il commento di Origene in una versione che non nominava Musonio (oppure se n'era dimenticato, ma è interessante osservare come entrambe le volte in cui si riferisce a questo passo in *EcclT* egli usi l'inconsueto verbo ἀνατιθηνώ – non altrimenti attestato – che si legge nel testo di Origene).

Un altro caso mostra come Didimo si sia appropriato di un'espressione che sapeva provenire da un altro autore. Commentando il verso: «Beata tu, terra della quale il re è figlio di liberi» (*Qo* 10, 17), Didimo associa un passo dell'epistolario paolino sul fatto che il giusto è libero dalla legge (*1Tm* 1, 9) alla definizione aristotelica secondo la quale «il giudice vuole essere una giustizia vivente» (*EN* 1132 a 21-22) e spiega¹⁶:

¹³ *EcclT* 128, 12-14 ἀμέλει γοῦν ἠθικός τις φιλόσοφος [...] καθ' ἑαυτοῦ δεῖ, φησίν, τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἀνατιθηνεῖν· ἐπεὶ γὰρ τὸν θυμὸν ἔχομεν, ἵνα ὀργιζόμεθα τοῖς κακῶς ποιοῦσιν. Cf. anche *EcclT* 200, 3.

¹⁴ Orig. *In Ps.* 118, p. 444, 10-18 Harl «ἀσκητέον τὸ λοιδοροῦν καὶ τὸ πικρῶς λοιδοροῦν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ». Παραδόξως ἐχρήσατο ἐκεῖ τῷ λόγῳ ὁ φάσκων· «ἀσκητέον τὸ λοιδοροῦν ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ», [...]. Καὶ πάλιν· «τὸν θυμὸν καὶ τὴν πικρίαν ἀνατιθηνητέον, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἐν ἡμῖν ἡδυσπαθείας».

¹⁵ Harl 1972, 62; 754-755.

¹⁶ *EcclT* 309, 15-18 οὐ γὰρ ὑπὸ νόμον ἐστὶν ὁ δίκαιος, ἄνευ τοῦ νόμου ἐ[στὶν ὁ δίκαι]ος, ἴν' οὕτως εἶπω, νόμος ἄλλων ἐστὶν, νομοθέτης ἐστὶν, [...] ὡς εἰρήκαμεν αὐτὸν δίκαιον ἔνψυχον. Cf. Arist. *EN* V 4,7, 1132 a 21-22 ὁ γὰρ δικαστῆς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔνψυχον.

Infatti, il giusto non è sotto la legge, il giusto è – per così dire – senza la legge, è legge per gli altri, è legislatore [...] come abbiamo detto, egli è giustizia vivente.

Anche in *EcclT* 232, 5-6 Didimo si riferisce a questo passo usando la prima persona («come dicevo»); ma possiamo essere certi che egli sapesse di utilizzare un'espressione coniata da altri – anche se non possiamo essere altrettanto certi che avesse letto l'*Etica Nicomachea* –, perché nel *Commento a Zaccaria*, cronologicamente vicino a *EcclT*¹⁷, egli usa per la terza volta questa formula e scrive¹⁸:

Capitò a uno degli antichi di dire che il giudice è giustizia vivente, cioè sostanziale e sussistente, perfettamente conformato alla qualità della giustizia.

Questo passo è interessante per tre ragioni. Anzitutto, qui appare chiaro che Didimo sa di dover l'espressione «giustizia vivente» a «uno degli antichi». Il fatto che non nomi Aristotele potrebbe dipendere dal fatto che non avesse letto l'*Etica Nicomachea* e che la definizione gli giungesse per altra via – nei suoi scritti, infatti, vi sono molti elementi di etica aristotelica, ma ben pochi riferimenti testuali –; a me sembra più probabile, però, che egli omettesse deliberatamente di menzionare un filosofo pagano e poco apprezzato dai cristiani, per non comprometersi coi propri lettori¹⁹.

Questo passo è interessante anche perché offre due piccoli indizi ai quali si deve prestare attenzione nel tentativo di ricostruire la cultura di Didimo. La coppia di aggettivi «sostanziale e sussistente» (ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον) è attestata solo nel IV secolo, nei trattati *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa (III 6,17) e dello pseudo-Basilio (*PG* XXIX, 713)²⁰. Li si trova, usati singolarmente, anche in autori precedenti, ma l'uso regolare di questi termini – soprattutto di ἐνυπόστατος – è caratteristico

¹⁷ *ZaT* è l'unico scritto che può essere datato con relativa precisione: Girolamo scrive di averne chiesto la composizione a Didimo mentre si trovava presso di lui, nel 386 (*in Os. prol.; in Zach. prol.*), e lo menziona in *vir. ill.* 109; perciò dev'essere stato composto tra il 386 e il 392/393.

¹⁸ *ZaT* II 139 Ἐπιθλέν τιμι τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τὸν δικαστὴν ἔμψυχον δίκαιον εἶναι, τοῦτ' ἔστιν ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον, τελείως κατὰ δικαιοσύνην πεποιωμένον.

¹⁹ Didimo nomina varie volte Aristotele e lo cita *ad verbum* in vari luoghi, mai però nei commenti pubblicati, bensì nelle lezioni sui Salmi e in quelle sull'*Ecclesiaste*, destinate a una cerchia di uditori filosoficamente educati. Per un bilancio complessivo circa la conoscenza e l'uso di Aristotele da parte di Didimo cf. Zambon 2012.

²⁰ I libri IV-V dell'*Adversus Eunomium* di Basilio di Cesarea non sono considerati autentici dagli studiosi e variamente attribuiti; sul dibattito intorno all'attribuzione di questi due libri a Didimo, cf. Zambon 2018, 497.

di autori post-niceni, come Atanasio, Epifanio e i Cappadoci. Si può considerarne la presenza qui come una spia dell'aggiornamento teologico di Didimo.

Anche il verbo ποιόομαι (ricevere, avere una qualità) è interessante: è parte del lessico filosofico dal II (Alessandro di Afrodisia) e soprattutto III secolo²¹ ed è usato con notevole frequenza da Origene, per lo più con la medesima costruzione adottata anche da Didimo: ποιόομαι κατά²², il che rende probabile che quest'ultimo ne abbia ricevuto l'uso da Origene. È un indizio in sé davvero lieve, ma contribuisce a rendere plausibile la linea Alessandro di Afrodisia – Origene – Didimo che anche altri elementi, come vedremo in seguito, suggeriscono.

Come si vede, Origene è spesso la fonte – taciuta o magari non più ricordata come tale – di Didimo non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche per alcuni tratti linguistici e per riferimenti ad autori e detti.

Faccio un altro esempio riguardante un tema filosofico: Didimo, rispondendo alla domanda di un uditore, riferisce, approvandola, la dottrina, secondo la quale soltanto la virtù è volontaria, mentre il peccato è involontario, nel senso che non può essere voluto come tale. Al proprio allievo spiega²³:

In generale, alcuni hanno detto che soltanto la virtù è volontaria, mentre nessun male è compiuto volontariamente. «Se – dice – elimini la volontarietà della virtù, non è più virtù».

L'idea che solo la virtù sia volontaria è patrimonio della tradizione socratico-platonica ed era probabilmente nota a Didimo per più di una via. Il passaggio dal plurale – «alcuni hanno detto» – al singolare – «dice» – mostra, però, che, nonostante la sua vaghezza, Didimo in questo passo aveva in mente un autore preciso. Si tratta di Origene, del quale qui sono citate alcune parole tratte dal *Contra Celsum*, che Didimo ripete anche nelle lezioni sui Salmi²⁴. Più che di una dimenticanza,

²¹ Cf. Alex. Aphr. *In Metaph.* p. 464, 8; 518, 18-19 Hayduck; Plot. I 1,11,13; III 3,4,39; IV 3,26,26 Henry - Schwyzer; Porph. *In Cat.* p. 85, 12-16 Busse.

²² Per esempio Orig. *Cels.* IV 24 τὸ ἐν αὐτοῖς λογικὸν τετελείωται καὶ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν πεποίωται; VII 23 ὅς πεποίωται κατὰ τὴν λεγομένην σοφίαν; VIII 35 τοὺς κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰησοῦ πεποιωμένους. Didimo usa questa costruzione una cinquantina di volte nelle proprie opere p.e. in *EcclT* 159, 3-4 αἱ ἕξεις καὶ αἱ χειρίσται καὶ αἱ κρείττους λέγονται μητέρες τῶν πεποιωμένων κατ' αὐτάς; 208, 10 ὁ κατὰ πνεῦμα ἅγιον πεποιωμένος; 233, 8-9 σοφὸν μὴ ἐγνωκότα τὴν σοφίαν, καθ' ἣν οὗτος πεποίωται

²³ *EcclT* 296, 4-8 καθόλου δέ τινες εἰρήκασιν μόνην] τὴν ἀρετὴν ἐκούσιον εἶναι, οὐδὲν δὲ τῶν κακῶν ἐκούσιω[ς πράττεσθαι]. ἐάν, φησί, περιέλῃς τῆς ἀρετῆς τὸ ἐκούσιον, οὐκέτι ἔστιν ἀρετή.

²⁴ Orig. *Cels.* IV 3 ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἐκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. Cf. anche Didym. *PsT* 199, 17.

credo si tratti di nuovo di cautela: Didimo non faceva il nome di un autore in quegli anni molto controverso, già bollato come eretico nel *Panarion* di Epifanio e più tardi, negli anni '90 del secolo, oggetto di una violenta disputa, la cosiddetta "prima controversia origenista", che avrebbe opposto tra loro Girolamo e Rufino e, in Egitto, il patriarca Teofilo ai monaci origenisti del deserto di Nitria²⁵.

Concludo questa rassegna di riferimenti anonimi con un cenno a un autore ecclesiastico: due volte nel corso delle lezioni sull'*Ecclesiaste* e una volta in quelle sui Salmi, Didimo cita un'espressione di Ignazio d'Antiochia («il mio amore è stato crocifisso»), riferendosi a lui come «un uomo sapiente e apostolico», «uno dei santi» o semplicemente «colui che ha detto "il mio amore è stato crocifisso"»²⁶. Si possono fare diverse ipotesi: Didimo traeva questa citazione da una raccolta di detti oppure la ricordava, ma non ricordava esattamente chi ne fosse l'autore. M. Gronewald fa notare che questo passaggio si leggeva anche nel prologo del commento origeniano al *Cantico dei Cantici*²⁷; ancora una volta, perciò, la fonte di Didimo potrebbe essere stato Origene.

Nel corso delle lezioni, a Didimo capitava di menzionare le proprie fonti anche in modo esplicito, come accade nel commento di *Qo* 3, 7 («C'è un tempo per cucire insieme e un tempo per strappare»), che gli richiama alla memoria un passo della *Didaché*²⁸:

Nella *Didaché* dell'insegnamento degli apostoli si dice: «Metterai pace tra coloro che contendono». Ecco il «tempo di cucire», di restituire agli amici gli amici, perché a partire dalla concordia si cucia la tunica della salvezza.

Questo passo è interessante qui non tanto per la citazione della *Didaché*, quanto per l'associazione che la segue: il «tempo per cucire» del testo biblico evoca in

²⁵ Cf. le considerazioni di Nautin 1976, 22-24: pur dipendendo in modo documentabile e probabilmente massiccio dall'esegesi origeniana della *Genesis*, Didimo non cita mai Origene per nome, ma ne introduce le opinioni, talvolta, con la formula «alcuni dicono» (p. 83, 25; 91, 1; 93, 23; 133, 20). Sulla controversia origenista cf. Banev 2015; Prinziavalli 2006; Clark 1992.

²⁶ *EcclT* 81, 7 ὡς τινα τῶν ἁγίων εἰπεῖν· “ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται”; 86, 19 σοφὸς τις εἶπεν καὶ ἀποστολικὸς ἀνήρ [...]; *PsT* 297, 28 ὁλος ἔρωσ ἐστίν, κατὰ τὸν εἰπόντα· “ὁ ἐμ[ὸς] ἔρωσ ἐσταύρωται”. *Ign. Ant. Ep. ad Rom.* 7, 2.

²⁷ Nota a *EcclT* 86,19; *Orig. In Cant. prol.*, p. 71, 25 Baehrens *Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: "meus autem amor crucifixus est"*.

²⁸ *EcclT* 78, 21-24 ἐν τῇ Διδαχῇ τῆς κατηχίσεως τῶν ἀποστόλων λέγεται· εἰρηνεύσεις μαχομένους. ἰδοὺ ὁ καιρὸς τοῦ ῥάψαι, τοῦ φίλους φίλοις ἀποδοῦναι, ἵν' ἐκ τῆς ὁμονοίας ῥαφῆ ὁ τῆς σωτηρίας χιθῶν.

Didimo il ricordo dell'esortazione, posta nella sezione parenetica della *Didaché*, a non suscitare divisioni, bensì mettere pace tra coloro che sono in conflitto²⁹. Da qui egli passa alle nozioni di amicizia e concordia (φιλία – ὁμόνοια). Questa coppia di termini è ampiamente presente nella riflessione etico-politica degli scrittori greci da Platone in poi.

Una sezione dell'*Alcibiade primo* – che ai tempi di Didimo era considerato autentico – è dedicata alla discussione dei modi in cui nella città può realizzarsi quell'amicizia reciproca tra i cittadini che consiste nella loro concordia ed è condizione per il buon governo³⁰. Anche Aristotele associa amicizia e concordia e precisa che la concordia è la forma di amicizia che si pratica tra i concittadini³¹, mentre per gli stoici amicizia e concordia sono virtù che caratterizzano il saggio e soltanto lui³². Al di fuori dell'ambito strettamente filosofico, le stesse idee si trovano in Demostene, Plutarco, Dione Crisostomo, Elio Aristide, Libanio. Mi sembra si possa concludere che Didimo (come altri autori cristiani che usano questa coppia di termini) avesse familiarità con questa tradizione di pensiero etico-politico, che descrive una collettività bene ordinata come fondata sull'amicizia e la concordia. Si può ipotizzare che una fonte di questa idea fosse Aristotele, del quale Didimo conosceva direttamente almeno parte del *corpus*, ma si tratta di una tesi così diffusa che egli può averla assorbita da numerose delle sue letture scolastiche.

Oltre alla *Didaché*, Didimo menziona esplicitamente una serie di altri scritti cristiani, per approvarli o respingerli (facendo in un caso appello anche all'autorità di Clemente di Alessandria): i vangeli pseudoepigrafati di Tommaso, di Pietro, l'*Ascensione di Isaia*, l'*Apocalisse di Elia*³³. Spesso – ma non sempre – Didimo nomina esplicitamente anche gli avversari contro i quali polemizza, sia quelli che appartenevano ormai al passato, come Fotino e Paolo di Samosata³⁴, sia i contemporanei: Apollinare di Laodicea³⁵, Ario e i suoi discepoli, in particolare Eunomio³⁶, i ma-

²⁹ *Did.* 4,3 Οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους.

³⁰ [Plat.] *Alc.* I 126 A-127 D; *Def.* 413 A Φιλία ὁμόνοια ὑπὲρ καλῶν καὶ δικαίων; Plat. *Polit.* 311 B; *Resp.* 351 D ἡ δὲ δικαιοσύνη [παρέχει] ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν.

³¹ Arist. *EN* 1155 a 24 ὁμόνοια ὁμοίον τι τῆ φιλία ἔοικεν εἶναι; 1167 b 2 πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἢ ὁμόνοια.

³² Cf. *SVF* III fr. 630 (Stob. *Ecl.* II 108,5 Wachsmuth) Ἐν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φιλίαν, ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια γίνεται περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον· τὴν δ' ὁμόνοιαν εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμη; Epict. *Diss.* IV 5,35 ταῦτα τὰ δόγματα ἐν οἰκίᾳ φιλίαν ποιεῖ, ἐν πόλει ὁμόνοιαν, ἐν ἔθνεσιν εἰρήνην.

³³ *EcclT* 7, 32-8, 12; 92, 5-6; 235, 26-28; 329, 22.

³⁴ *EcclT* 42, 15-21.

³⁵ *EcclT* 154, 1-3; 221, 2-21.

³⁶ *EcclT* 169, 21-26; 275, 25-276, 28; 302, 12-16.

nichei³⁷ e, più genericamente, i negatori della provvidenza³⁸. Non cita mai, però, scritti di questi autori, dei quali riporta sempre in modo piuttosto sommario le tesi.

Anche due autori ebrei, Filone di Alessandria e Giuseppe Flavio, erano per Didimo e i suoi contemporanei testimoni della tradizione e della dottrina cristiana e sono usati con una certa frequenza negli scritti di Didimo.

Origene è stato certamente il mediatore di vari temi filoniani che si trovano in Didimo; quest'ultimo ne aveva, però, anche una conoscenza diretta³⁹. In un lungo ragionamento, nel quale equipara la «moglie amata dalla giovinezza» (*Prov* 5, 18-20) alla filosofia che si apprende dalla creazione (*Sap* 13, 5), Didimo si riferisce all'esempio di Abramo, che ha prima generato un figlio dalla schiava, Agar, e poi dalla moglie legittima, Sara (*Gen* 16-17). Citando l'autorità di Filone, egli interpreta le due mogli come i due stadi successivi del progresso del saggio nella virtù⁴⁰:

E in questo senso Filone ha ritenuto che [Agar] dovesse partorire prima della virtù perfetta: se, infatti, uno non genera figli prima da queste realtà piccole, non può diventare padre delle opere immacolate e delle conoscenze proprie della sapienza.

Il caso di Giuseppe Flavio pone un problema: rispondendo alla domanda di un uditore, Didimo spiega che il testo di *Qo* 12, 3 («nel giorno in cui saranno scossi i custodi della casa») si riferisce a Israele, che è stato abbandonato dai propri custodi (profeti, angeli) per aver tradito Gesù. Cita a conferma un prodigio che si legge nel *Bellum Iudaicum*⁴¹:

³⁷ *EcclT* 88, 9-13; 274, 17-275, 6; 302, 12.

³⁸ *EcclT* 88, 16-21.

³⁹ Sull'appropriazione di Filone da parte dei cristiani cf. Bruns 1973; van den Hoek 1997; 2000; Runia 1999; Früchtel 2007; Alexandre 2012; Rogers 2017.

⁴⁰ *EcclT* 276, 19-22 καὶ κατὰ τοῦτο ὁ Φίλων ἐξέλαβεν τὴν ..αν προτίκειν τῆς ἀρετῆς τῆς τελείας· εἰ μὴ γάρ τις τέκη ἐκ τούτων τῶν μικρῶν, οὐ δύναται πατήρ τῶν ἔργων τῶν ἀμιάντων καὶ τῶν θεωρημάτων τῆς σοφίας γενέσθαι. Cf. Phil. Alex. *De congr.* 12. 23. 79; *Leg. alleg.* III 244. Didimo nomina ancora Filone in *EcclT* 300, 15-17 e in *GenT* 118, 25; 139, 12; 147, 16-17.

⁴¹ *EcclT* 345, 2-13 γέγονέν τις Ἰουδαϊκὸς ἱστοριογράφος Ἰώσιππος· ἐκεῖνος ἐν ταῖς θεοσημίαις ταῖς γενομέναις μετὰ τὸ προδοθῆναι τὸν σωτήρα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοιαύτην ἔθηκεν ἢν λέγει· θύρα μεγάλη τοῦ ναοῦ ἦν· μόλις ἔκλειον ἰσχυροὶ ἄνδρες τριάκοντα, καὶ μοχλοὶ ἐπέκειντο ἴν' ἀσφαλισθῆ κλεισθεῖσα· ἄφνω, λέγει, ἐν νυκτὶ μιᾷ οἱ ἱερεῖς περιερχόμενοι ἤκουσαν, λέγει, φωνὴν ὡς πολλῶν λεγόντων· “μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν”· καὶ ἄφνω, λέγει, αὐτομάτως ἠνεψύχθησαν αἱ πύλαι. καὶ τοῦτο ἦν τὸ “ἐγκαταλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιών ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελώνι” [*Is* 1, 8].

C'è stato uno storiografo giudeo, Giuseppe; egli, tra i segni di origine divina che si produssero dopo che il Salvatore fu consegnato dai giudei, ne pose anche uno di questo genere, che egli stesso narra: c'era una grande porta del tempio, a fatica trenta uomini robusti riuscivano a chiuderla e venivano poste delle sbarre, per assicurarla una volta chiusa. All'improvviso – dice – una notte i sacerdoti, facendo il giro [del tempio], udirono – dice – una voce, come di molti, che dicevano: «Noi andiamo via da qui». E all'improvviso – dice – i battenti si aprirono da soli. E questo significava il passo: «Sarà abbandonata la figlia di Sion come una tenda in una vigna» [Is 1, 8].

Didimo ricorda correttamente che Giuseppe Flavio ha narrato i segni che annunciavano la catastrofe prossima ad abbattersi sui giudei in occasione della rivolta antiromana del 70; ma mescola nel proprio ricordo due episodi distinti, anche se vicini. Giuseppe ricorda, infatti, un primo segno, quando la porta orientale del tempio, malgrado fosse così pesante che a fatica venti uomini la chiudevano, fu vista a mezzanotte spalancarsi da sola (*Bell. Iud.* VI 293). Dopo alcuni altri episodi minacciosi, ne racconta uno avvenuto durante la pentecoste: una notte, i sacerdoti che si recavano per il loro servizio nel tempio udirono un gran rumore e una voce che diceva: «Noi andiamo via da qui» (*Bell. Iud.* VI 299).

L'intera sezione del *Bellum Iudaicum* che contiene il racconto dei due prodigi è citata alla lettera anche da Eusebio nella *Historia ecclesiastica* (III 8, 1-9), per cui ci si può domandare se Didimo attingesse i propri ricordi da Eusebio o direttamente da Giuseppe. Il dubbio è lecito, perché, anche in precedenza, commentando un altro passo dell'*Ecclésiaste* (Qo 6, 4: l'aborto «è venuto nella vanità e se ne va nella tenebra»), Didimo aveva riferito pure quello alla catastrofe del 70, quando per la carestia prodottasi durante la guerra, delle donne uccisero e mangiarono i propri figli. A conferma citava, indicando un po' vagamente la fonte («nei racconti riguardanti la presa di Gerusalemme»), un episodio narrato da Giuseppe Flavio, riassumendolo a memoria e modificandone alcuni particolari. Anche in questo caso, l'intera sezione contenente questo episodio è citata alla lettera da Eusebio nella *Historia ecclesiastica*⁴², sicché ci si può chiedere se non fosse questa la fonte immediata dei ricordi di Didimo.

Didimo, tuttavia, nel *Commento a Zaccaria*, parla di Giuseppe Flavio in termini che fanno pensare che lo conoscesse e apprezzasse⁴³:

⁴² *EcclT* 174, 13-25; cf. Ios. Fl. *Bell. Iud.* VI 201-212 = Eus. *HE* III 6, 21-28.

⁴³ *ZaT* V 29 Εἴρηται καὶ πρότερον ὡς ἰουδαϊκὸς ἱστοριογράφος, Ἰώσιππος ὄνομα αὐτῷ, ἀνέγραψεν ἀληθῶς καὶ κατὰ ἀκρίβειαν τὰς ἐπελθούσας τῷ ἔθνει συμφοράς τε καὶ λιμοὺς καὶ ἄλλας πολὺ τούτων ἀνιαρωτάτας κακοπραγίας, ἃ θεωρῆσαι ἔστιν τὸν φιλόκαλον ἀναγνώσασιν χαίροντα συντείνουσιν πρὸς φιλομάθειαν καὶ φόβον τοῦ μὴ παθεῖν τὰ αὐτά. Cf. anche *ZaT* II 224; IV 193.

È stato detto anche sopra che uno storiografo giudeo, il suo nome è Giuseppe, scrisse con verità e precisione le sventure, le carestie e le altre miserie, ancora peggiori di queste, che colsero il popolo; considerare queste cose è compito di chi ama lo studio e trae piacere dalle letture che contribuiscono all'istruzione e a nutrire il timore di subire le medesime pene.

Tra i classici della letteratura greca, uno solo, Isocrate, è ricordato per nome da Didimo in *EcclT* e si tratta certamente di un ricordo che risale ai suoi anni di studio. Nel commentare *Qo* 2, 9 («mi sono ingrandito e ho accumulato più di tutti quelli che ci sono stati prima di me in Gerusalemme»), Didimo spiega che il saggio si dà sempre da fare per accrescere la propria conoscenza e, a conferma, cita una frase tratta dall'esortazione *Ad Demonicum*, alla quale allude anche altre volte nei propri scritti⁴⁴:

L'uomo virtuoso è sempre nell'atto di «aggiungere». Credo che anche Isocrate abbia detto lo stesso: «Ciò che hai appreso, custodiscilo con l'esercizio; ma aggiungi [qualcos'altro] con le tue conoscenze». Chi si procura qualcosa in più, aggiunge sempre.

L'idea che il progresso nella conoscenza sia un compito mai esaurito è molto cara a Didimo, perché si accorda perfettamente con l'impostazione fondamentale della sua etica e spiritualità, ispirate a Origene. Anche nel commento a Giobbe egli esprime la stessa idea, con quella che sembra di nuovo una parafrasi del passo dell'*Ad Demonicum* citato⁴⁵.

Un cenno molto rapido è riservato nelle lezioni di Didimo anche ad Omero: interpretando *Qo* 12,4 («e saranno umiliate tutte le figlie del canto»), Didimo cita il *Sal* 136 («Sui fiumi di Babilonia, là sedemmo e piangemmo ... ai salici in mezzo

⁴⁴ *EcclT* 42, 23-29 αἰὶ οὖν ἐν τῷ “προστιθέναί” ἐστὶν ὁ σπουδαῖος. τοῦτο, νομίζω, καὶ Ἰσοκράτης εἶπεν· “ἂ μεμάθηκας, διατήρει ταῖς μελέταις προσλάμβανε δὲ ταῖς ἐπιστήμαις”. ὁ δὲ “προσλαμβάνων” αἰὶ “προστίθῃσιν”; cf. [Isocr.] *Ad Dem.* (*Orat.* I 18) Ἄ μὲν ἐπίστασαι, ταῦτα διαφύλαττε ταῖς μελέταις, ἂ δὲ μὴ μεμάθηκας, προσλάμβανε ταῖς ἐπιστήμαις. Anche in un altro passo (*EcclT* 148, 3-11), Didimo parla del fatto che il sapiente, quando avrà bevuto del vino della sapienza, avrà di nuovo sete di esso (*Sir* 24, 21) e di nuovo cita questo testo: πάλιν διψήσει οὐκ αὐτῶν ἐκείνων ὧν ἔπιεν, ἀλλὰ τῶν μετ’ ἐκείνα, ἴν’ ἢ δύναμιν ἔχον τὸ λεχθὲν παρὰ τινι· “ἂ μεμάθηκας, διατήρει ταῖς μελέταις, προσλάμβανε δὲ ταῖς ἐπιστήμαις”. εἰ προσλαμβάνει, κορεσθεῖς πάλιν διψᾷ, πάλιν πεινᾷ. Sulla diffusione di questo testo nella scuola tardo-antica: Lougovaya 2008; Fournet 2001; Cribiore 1997; Maltomini - Römer 1986.

⁴⁵ *HiT* 217, 8-11 λέγωμεν, ὅτι ἐστὶν μέγας ἔπαινος τῷ διδάσκοντι, ἐάν, πρὸς οἷς ἔμαθεν ἢ αὐτὸς ἀναγνοῦς ἢ παρ’ ἐτέρου μαθῶν, συνιστᾷ ποτε καὶ αὐτὸς οὐκ ἐναντία, ἀλλὰ σύμφωνα.

a essa appendemmo i nostri strumenti») e spiega perché proprio ai salici furono appese le cetre durante l'esilio in Babilonia⁴⁶:

Poi dice: «Ai salici in mezzo a essa appendemmo i nostri strumenti», cioè gli strumenti musicali, quelli del «canto nuovo». I salici, poi, sono una pianta che rende infecundi gli uomini. Dicono che, se il suo fiore è tritato [mescolandolo] a dell'acqua e bevuto, rende sterili coloro che ne hanno bevuto. Per questo il poeta ha chiamato i «salici» quelli «che perdono il frutto», perché rendono sterili in qualche modo coloro che ne bevono. Gli strumenti, dunque, cioè i corpi, sono stati sospesi ai salici, ai rami della castità.

È del tutto scontato che Didimo abbia letto e studiato i poemi omerici nel corso della propria educazione, ma il cenno ai «salici che perdono il frutto» (*Od.* X 510 ἰτέαι ὠλεσικάρποι) che troviamo in queste righe quasi certamente non deriva da un'associazione spontanea del maestro, ma è l'eco di una tradizione esegetica consolidata: l'associazione del salice all'infertilità e/o alla castità, sulla quale Didimo torna anche in un altro passo, è largamente attestata nella letteratura sia pagana, sia cristiana⁴⁷. In un passo del *Simposio*, anche Metodio ne parla, proprio nel quadro di un'esegesi del salmo 136, citando il verso di Omero ricordato anche da Didimo. Potrebbe essere questa la fonte immediata dell'interpretazione da lui offerta ai propri uditori⁴⁸:

⁴⁶ *EcclT* 354, 23-355, 2 εἶτα λέγει· “ἐπὶ ταῖς ἰτέαις ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκρεμάσαμεν τὰ ὄργανα ἡμῶν”, τὰ “ὄργανα” τὰ μουσικά, τὰ τοῦ “ἄσματος” τοῦ “καινοῦ”. αἱ “ἰτέαι” δὲ φυτόν ἐστὶν ἀκάρπους κατασκευάζον τοὺς ἀνθρώπους. λέγουσιν δὲ ὅτι, ἐὰν τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐκτριβῆ εἰς ὕδωρ καὶ ποθῆ, ἀγόνους ποιεῖ τοὺς πεπωκότας. διὰ τοῦτο ὁ ποιητὴς εἶπεν “ὠλεσικάρπους” τὰς “ἰτέας” [*Od.* X 510], ὅτι εὐνουχίζει τρόπον τινὰ τοὺς πιόντας. τὰ “ὄργανα” οὖν, τουτέστιν τὰ σώματα, ἐξήρτουν τῶν “ἰτεῶν”, τῶν κλάδων τῆς ἀγνείας.

⁴⁷ Cf. *ZaT* V 170 «Per ornare le capanne intrecciate si devono prendere fronde di agnocasto e salice. Alcuni hanno creduto che l'agnocasto e il salice vogliano dire la stessa cosa, indicando entrambi i nomi un'unica pianta, che è simbolo di castità e assenza di corruzione, per il fatto che il suo fiore, tritato e mescolato ad acqua, rende sterili coloro che ne abbiano bevuto, come si è spiegato anche altrove» e la nota *ad loc.* di L. Doutreleau; *Theophr.* *Caus. plant.* II 9,14; Claud. Aelian. *NA* IV 24; Porph. *De Styge* fr. 9 Castelletti (= 380 F Smith = Stob. IV 36, 23).

⁴⁸ *Meth. Symp.* IV 3 Ἐν τύπῳ γὰρ τῆς παρθενίας τὴν ἰτέαν πανταχοῦ παραλαμβάνουσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ἐπειδὴ περ τὸ ἄνθος αὐτῆς εἰς ὕδωρ ἀποτριβέν, ἐὰν ποθῆ, πᾶν ὅσον εἰς ὀχείας ἀναζεῖ καὶ ἐρεθισμοὺς κατασβέννυσιν ἔστ' ἂν εἰς ἄρδην ἀποστεριώσῃ καὶ ἄγονον ἀπεργάσῃται πᾶσαν τὴν ἐπὶ παιδοποιῖαν φορᾶν· ὡσπερ δὴ καὶ Ὀμηρος ἐμήνυσσε, διὰ τοῦτο καλέσας ὠλεσικάρπους τὰς ἰτέας.

Dappertutto, infatti, le divine Scritture considerano il salice come un simbolo della verginità, poiché invero il suo fiore, fatto macerare nell'acqua, se bevuto, spegne tutto ciò che fa ribollire per la copula e l'eccitazione, fino a ottenere una sterilità completa e a rendere improduttivo ogni sforzo di procreazione, come ha rivelato anche Omero, che per questo motivo ha chiamato i salici *quelli che perdono il frutto* (trad. Castelletti).

3. *Un sapere condiviso*

Anche quando non dice in modo esplicito di dipendere da un'altra fonte, Didi-mo attinge frequentemente le proprie spiegazioni a un patrimonio di conoscenze largamente diffuse, probabilmente accumulate nel corso della propria formazione scolastica, per le quali non è possibile indicare fonti precise. Questo vale soprattutto per certi temi ed espressioni ormai stereotipati, per determinate definizioni o per il ricorso a immagini ed esempi di uso comune. Per esempio, commentando Qo 10, 15 («non sa come si vada nella città»), Didimo spiega⁴⁹:

«Sa come si vada nella città» colui che accoglie il modo di vivere cittadino. Qui [*Ecclesiaste*] non chiama città il luogo, ma la realtà che è amministrata in conformità a delle leggi.

L'idea che la città sia costituita anzitutto dalla comune osservanza della stessa legge è frequente nella letteratura greca; se ne legge una formulazione vicina a quella offerta da Didimo nelle *Definitiones* pseudo-platoniche⁵⁰:

Città è la dimora di una molteplicità di uomini che fanno uso di precetti comuni; è una molteplicità di uomini che stanno sotto la medesima legge.

La formulazione che assomiglia di più a quella data da Didimo si legge in Basilio di Cesarea⁵¹:

⁴⁹ *Ecc1T* 308, 1-2 ἐκεῖνος “ἔγνω πορευθῆναι εἰς πόλιν” ὁ τὴν πολιτικὴν ἀναδεχόμενος βίωσις. οὐ τόπον νῦν λέγει τὴν πόλιν, ἀλλὰ τὸ κατὰ νόμους διοικούμενον πρᾶγμα. La stessa idea è formulata anche in *PsT* 108, 25-26 e *In Ps.* fr. 1017 Mühlenberg.

⁵⁰ [Plat.] *Def.* 415 C Πόλις οἰκησις πλῆθους ἀνθρώπων κοινοῖς δόγμασιν χρωμένων· πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμον τὸν αὐτὸν ὄντων. Cf. anche Plat. *Symp.* 196 C ἃ δ' ἂν ἐκὼν ἐκόντι ὁμολογήσῃ, φασὶν “οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι” δίκαια εἶναι. [= Alcidas. *Rh.* fr. 25 Avezzù]; Demosth. *In Timocr.* 156; οἱ τε γὰρ σφύζοντες τὴν πόλιν εἰσὶ νόμοι; Arist. *Rh.* 1360 a 20 ἐν γὰρ τοῖς νόμοις ἐστὶν ἡ σωτηρία τῆς πόλεως.

⁵¹ Bas. Caes. *Hom. in Ps.* PG 29, 421 Ὅρίζονται γὰρ τινες πόλιν εἶναι σύστημα ἰδρυμένον, κατὰ νόμον διοικούμενον.

Alcuni, infatti, definiscono la città un corpo organizzato e stabilito, amministrato in conformità a una legge.

Basilio cita una definizione altrui e il σύστημα κατὰ νόμον διοικούμενον del quale egli parla assomiglia molto al πράγμα κατὰ νόμους διοικούμενον del quale parla Didimo: si può forse pensare a una fonte comune o alla condivisione di un medesimo patrimonio di formule apprese a scuola.

Dello stesso tipo è la definizione dell'uomo come "essere vivente razionale e mortale", che Didimo utilizza più volte nei propri scritti⁵². Essa è diffusa in epoca imperiale ed è usata anche da vari scrittori cristiani, tra i quali Clemente e Origene, certamente noti a Didimo⁵³; gli autori presso i quali essa ricorre con maggiore frequenza sono Alessandro di Afrodisia e Porfirio: la si trova una ventina di volte nei commenti aristotelici del primo e quindici volte nell'*Isagoge* e nel commento per domande e risposte alle *Categorie* del secondo⁵⁴. La predilezione di Didimo per questa formula può essere un indizio che conferma la sua familiarità con la tradizione peripatetica di quest'epoca.

Del repertorio di conoscenze che possono risalire a letture scolastiche fa parte un aneddoto che ha per protagonista Solone, per il quale non si trova un riscontro letterale altrove, ma che corrisponde nella sostanza a quanto racconta un passo della *Vita Solonis* di Plutarco⁵⁵:

A un legislatore, forse Solone, fu domandato quali leggi avesse dato ai propri concittadini ed egli rispose: «le migliori che quelli erano in grado di accogliere», non le migliori in assoluto. Così avvengono le disposizioni della provvidenza.

Anche il riferimento a Socrate come esempio a tutti noto di saggezza rientra in questo orizzonte. Didimo lo nomina spiegando che anche tra i pagani il sapiente è concepito come un uomo libero dall'attaccamento ai beni materiali⁵⁶:

⁵² *EcclT* 37, 5; 99, 2-3; 213, 14; *PsT* 143, 18-19; 237, 21; *In Ps.* fr. 72 Mühlenberg; *ZaT* IV 2.

⁵³ *Clem. Alex. Strom.* VIII 6,18,7; *Orig. Clōh* I 31,215; X 45,317.

⁵⁴ *P.e. Alex. Aphr. In Metaph.* p. 51, 24; 161, 4; 205, 18; 414, 9; 521, 39-40; 422, 1 Hayduck; *Porph. Isag.* p. 11, 9. 16; 18, 24 Busse; *In Cat.* p. 60, 18; 63, 12. 14. 22. 25; 64, 2-3; 65, 27; 73, 24; 82, 18; 83, 36; 92, 29 Busse.

⁵⁵ *EcclT* 25, 6-8 ἠρωτήθη εἰς τῶν νομοθετῶν, τάχα Σόλων, ποίους νόμους "δέδωκεν" τοῖς πολίταις, καὶ λέγει "ὧν ἡδύναντο χωρῆσαι τοὺς κρείττονας", οὐ καθάπαξ τοὺς κρείττονας. αἱ οἰκονομίαι οὖν οὕτω γίνονται; cf. *Plut. Sol.* 15,2 [...] ἐρωτηθεὶς, εἰ τοὺς ἀρίστους Ἀθηναίους νόμους ἔγραψεν, "ὧν ἄν - ἔφη - προσεδέξαντο τοὺς ἀρίστους" e Binder 1979.

⁵⁶ *EcclT* 37, 11-14 οἷον ἐλέγομεν ὅτι ὁ παρ' Ἑλλήσιν σοφὸς ο[ὐκ ἔστ]ιν χαμαιζήλος, οὐκ ἔστιν χαίρων ἡδοναῖς, οὐ πλούτῳ, οἷον Σωκράτης [γέγον]εν. λέγω οἷον Σωκράτης: μό-

[...] per esempio, dicevamo che il sapiente dal punto di vista dei greci non è amante dei beni terreni, non si compiace dei piaceri, non della ricchezza, com'è stato Socrate. Menziono lui soltanto, ma, dal momento che è diventato noto a molti, per mezzo suo indico chiunque abbia assunto qualità simili alle sue.

Forse è una forzatura, ma il fatto che Didimo abbia sentito la necessità di spiegare perché nominasse proprio Socrate mi sembra indicare che si rivolgeva a un uditorio nel quale questo nome era ancora noto a tutti, ma forse non era più ovvia la sua esemplarità.

Più caratteristici della cultura di Didimo sono i numerosi luoghi nei quali egli illustra una tesi con esempi o spiegazioni tratti dall'ambito delle scienze naturali, della medicina e delle scienze matematiche o, ancora più spesso, applicando o discutendo dottrine filosofiche. La frequenza di questo tipo di osservazioni e, in vari casi, la competenza che esse rivelano, mostrano che lo studio della natura e delle sue leggi e l'esercizio della razionalità naturale in tutte le sue possibilità (che per lui coincideva con la filosofia greca) avevano per Didimo un interesse e un valore del tutto particolari. Si tratta di un terreno che richiederebbe uno studio a sé e per il quale qui offro solo pochi esempi⁵⁷.

Sia Rufino, sia Girolamo ricordano, come abbiamo visto, che Didimo aveva studiato geometria e astronomia e, infatti, nel corso delle lezioni ci si imbatte varie volte in esempi tratti da queste discipline. La geometria gli offre il mezzo per chiarire il rapporto tra realtà sensibili e realtà intelligibili. Egli spiega, infatti, che *Qo* 7,12 («nell'ombra di essa è la sapienza, come ombra dell'argento») dev'essere riferito alla sapienza del mondo, che è ombra della vera sapienza, allo stesso modo in cui il disegno tracciato è ombra della realtà geometrica che rappresenta⁵⁸:

L'ombra della scienza geometrica sono le figure disegnate; quelle conoscenze sensibili accompagnano, infatti, alla scienza.

Anche l'astronomia è messa a servizio dell'interpretazione dell'*Ecclesiaste*. Per esempio, al momento di commentare *Qo* 3, 16 («Ho visto sotto il sole il luogo del giudizio, e qui stava l'empio, e il luogo del diritto, e qui stava il pio»), Didimo apre

νον αὐτὸν λέγω, ἀλλ' ἐπεὶ γνῶριμος ἐγένε[το πολ]λοῖς ἐξ αὐτοῦ δείκνυμι πάντα τὸν κατ' αὐτὸν οὕτω πε[ποιωμ]έ[νον]. Sulla fortuna della figura di Socrate presso i cristiani cf. Harnack 1901; Fédou 1998; Bady 2014.

⁵⁷ Per un esame più approfondito delle conoscenze di Didimo nel campo della biologia e della filosofia cf. Zambon 2012; 2021. Sul *curriculum* degli studi scientifici nell'antichità, il cap. VIII di Marrou 1964, 265-279.

⁵⁸ *EccI* 208, 24-25 ἡ σκιὰ τ[ῆς ἐπιστήμης] τῆς γεωμετρικῆς [αἱ κ]αταγραφαὶ εἰσιν. χειραγωγοῦσιν γ[ὰρ εἰς τὴν ἐπι]στήμην αἱ θεωρίαι ἐκ[εῖναι] αἱ αἰσθητικαί; anche 224, 13; 281, 7.

un lungo *excursus* cosmologico, nel quale confronta la tesi che colloca il sole nel quarto cielo e quella che Aristotele – secondo lui e i suoi contemporanei – sosteneva nel *De mundo*, collocando il sole nel secondo cielo dal basso⁵⁹; o, per illustrare la natura della virtù, cita l'esempio degli orologi solari che a Siene, nella Tebaide, al solstizio d'estate sono completamente privi di ombra⁶⁰.

Nelle spiegazioni di Didimo sono piuttosto frequenti gli esempi tratti dal campo della medicina e da quelli collegati della dietetica e della pratica sportiva, anche perché immagini dello stesso tipo sono presenti nel Nuovo Testamento e sono spesso utilizzate dai filosofi. Così, per esempio, per dimostrare che non ha senso perdere tempo nel tentativo di confutare le idee sbagliate di una persona incorreggibile, Didimo afferma⁶¹:

Come un medico, se uno non può essere curato con un'amputazione o una cauterizzazione, sottoponendolo lo stesso a queste pratiche non è un medico, non un medico competente, così chi sottopone gli incorreggibili a confutazione espone piuttosto se stesso al biasimo.

Una dottrina filosofica largamente condivisa nella cultura platonizzante della sua epoca è quella che identifica il bene con l'unità / unificazione / ordine e il male con la molteplicità / dispersione / disordine. Per questo, Didimo, parlando del diavolo, afferma che «ha molti volti, imita il Proteo marino: anche quello, infatti, non ha in alcun modo un volto definito»⁶²; «il male non ha una forma unica, ma si disperde in mille rivoli ed è più volte diviso in se stesso»⁶³. Applicato all'uomo,

⁵⁹ *EcclT* 90, 18-92, 15; cf. [Arist.] *De mundo* 392 a 28-30.

⁶⁰ *EcclT* 84, 20-22 ὡς γάρ εἰσιν γνώμονες ἄσκειοι, ὅταν κατὰ κάθετον γένηται ἐν μεσουρανήματι ὁ ἥλιος διαφαίνεσθαι ἐν τῇ Σὺνῃ τῇ κατὰ Θηβαΐδα, οὕτως ἔστιν καὶ ἀρετὴν ἄσκειον εἶναι; cf. Cleom. I 7,71-75 Todd φησὶ τοίνυν, καὶ ἔχει οὕτως, τὴν Σὺνῃν ὑπὸ τῷ θερινῷ τροπικῷ κεῖσθαι κύκλῳ. ὁπότεν οὖν ἐν Καρκίνῳ γενόμενος ὁ ἥλιος καὶ θερινὰς ποιῶν τροπὰς ἀκριβῶς μεσουρανήσει, ἄσκειοι γίνονται οἱ τῶν ὠρολογίων γνώμονες ἀναγκαίως, κατὰ κάθετον ἀκριβῆ τοῦ ἡλίου ὑπερκειμένου; anche Strab. II 5,7.

⁶¹ *EcclT* 202, 10-12 ὥσπερ ἰατρός τὸν μὴ δυνάμενον θεραπευθῆναι ἐκ τομῆς ἢ καύσεως τούτοις ὑποβάλλον μᾶλλον οὐκ ἰατρός ἐστιν, οὐκ ἐπιστήμων ἰατρός, οὕτως ὁ ὑποβάλλον τοὺς ἀδιορθώτους ἐλέγχῳ ἑαυτὸν μᾶλλον ψέγει. Cf. anche *EcclT* 39, 9-10; 161, 2-11; 164, 14-18; 285, 20-26; 286, 1-4; sugli esempi medici in Didimo e Origene la nota di J.Kramer in *EcclT* III, p. 89-90; Fernández 1999.

⁶² *EcclT* 229, 1-2 πολυπρόσωπός ἐστιν, μιμῆται τὸν ἐνάλιον Πρωτέα· ἐκεῖνος γὰρ οὐκ ἔχει ὅλως τεταγμένον πρόσωπον. Questa menzione di Proteo è, tra l'altro, l'unica volta in cui Didimo in *EcclT* nomina un personaggio del mondo mitico-religioso ellenico; cf. Hom. *Od.* IV 456-458; Plat. *Resp.* II 381 D.

⁶³ *EcclT* 230, 14-15 οὐ μονογενές ἐστιν τὸ κακόν, ἀλλὰ καὶ πολύχουν γε καὶ πολυσχιδές.

questo principio implica che, mentre uno solo è il volto secondo il quale egli è immagine di Dio, sono numerose le maniere nelle quali egli si può corrompere⁶⁴:

Una sola è la forma che lo rende simile a Dio, mentre sono molte quelle nelle quali egli precipita. Quando diviene astuto, porta il volto di una volpe. Quando diviene velenoso e dannoso, quello di un serpente; quando feroce, quello di un leone; quando sfrenato e amante dei piaceri e adulatore, quello di un cane. Insomma, dall'unico uomo e dall'unica forma si producono una molteplicità di modi di agire e di forme.

Nel *Commento a Giobbe*, spiegando il verso in cui si dice che il malvagio «riposa su un mucchio di pietre» (*Gb* 8, 17), Didimo osserva che Dio e il Cristo abitano in un tempio, che sono i credenti stessi (cf. *1Cor* 3, 16; *Gv* 14, 23; *Eb* 3, 6), perché⁶⁵:

una casa è una composizione di pietre fatta ad arte e, tra le altre cose, possiede un'unità; tale è la virtù, la purezza e la partecipazione stessa all'uno. Invece, il mucchio di pietre e la mescolanza dei calcinacci è qualcosa di disperso, vicino alla malvagità, che non ha unificazione, ma disordine.

Queste idee erano patrimonio comune della tradizione filosofica greca; nell'*Etica Eudemia*, per esempio, Aristotele le sintetizzava così⁶⁶:

Il bene, infatti, è semplice, mentre il male è polimorfo: e l'uomo buono è sempre simile a se stesso e non muta di carattere, mentre il cattivo e lo stolto non si assomiglia dal mattino alla sera.

In Origene ritroviamo le medesime tesi⁶⁷:

⁶⁴ *EccI*T 232, 9-13 καὶ μία μὲν ἔστιν <μορφῇ> τοῦ ἀνθρώπου ἢ ὁμοιοῦσα αὐτὸν τῷ θεῷ, πολλὰ δέ, εἰς ἃς πίπτει. ὅταν πανοῦργος γίνηται, ἀλώπεκος φέρει πρόσωπον. ὅταν ἰῶδες καὶ βλαπτικόν, ὄφεως· ὅταν ἄγριον, λέοντος· ὅταν ἀκόλαστον καὶ φιλήδονον καὶ κόλαξ, κυνός. καὶ ὅλως ἐκ τοῦ ἐνός ἀνθρώπου καὶ τῆς μίας μορφῆς πολυτροπία καὶ πολυμορφία γίνεται.

⁶⁵ *HiT* 224, 14-22 οἶκος δέ ἐστιν λίθων σύνθεσις κατὰ τέχνην πρὸς ἑτέροις ἔνωσιν ἔχων [avente, oltre ad altre cose, unificazione]· τοιοῦτον δὲ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἀγνότης καὶ αὐτὴ ἢ μετουσία τοῦ ἐνός. ἐσκορπισμένον δὲ τί ἐστιν ἡ συναγωγὴ τῶν λίθων καὶ ἡ μίξις τῶν χαλίκων, παραπλησίον τῇ κακίᾳ τῇ μὴ ἐχούσῃ ἔνωσιν, ἀλλ' ἀταξίαν.

⁶⁶ Arist. *EE* VII 5, 1239 b 11-14 τὸ τε γὰρ ἀγαθὸν ἀπλοῦν, τὸ δὲ κακὸν πολύμορφον· καὶ ὁ ἀγαθὸς μὲν ὁμοῖος αἰεὶ καὶ οὐ μεταβάλλεται τὸ ἦθος, ὁ δὲ φαῦλος καὶ ὁ ἄφρων οὐθὲν ἔοικεν ἔωθεν καὶ ἑσπέρας; cf. anche *MM* I 24, 1192 a 10-13 τὸ μὲν γὰρ κακὸν πολυειδές, τὸ δ' ἀγαθὸν μονοειδές, οἷον ἡ μὲν ὑγίεια ἀπλοῦν, ἡ δὲ νόσος πολυειδές. ὁμοίως ἡ μὲν ἀρετὴ ἀπλοῦν, ἡ δὲ κακία πολυειδές. Cf. Plat. *Resp.* IV 445 C.

⁶⁷ Orig. *Orat.* 21,2, p. 345, 17-22 Koetschau οὐδὲν γὰρ ἔν τῆς ὕλης καὶ τῶν σωματῶν,

Nulla di ciò che è materiale e corporeo è uno, ma ciascuna delle cose che si credono unitarie è divisa, separata e dispersa in una molteplicità, avendo perduto l'unità. Infatti il bene è uno, mentre le cose turpi sono molte; una è la verità, mentre sono molte le cose false; una è la giustizia, ma molti atteggiamenti la fingono; una è la sapienza di Dio, mentre sono molte le sapienze «di questo mondo», che sono distrutte [1Cor 2, 6].

La polarità bene/uno – male/molteplice coincide con l'opposizione tra essere e non essere: solo il bene è sussistente, mentre il male non ha alcuna realtà propria. Didimo mette in guardia i propri discepoli dal credere che valga per la virtù ciò che vale per il vizio: mentre, infatti, è vero che il male esiste soltanto se c'è qualcuno che lo compie (dunque, esiste soltanto come accidente che inerisce a un soggetto), il bene ha sostanza in Dio ed esiste in noi per partecipazione; se smettiamo di compierlo, esso è comunque sussistente in Dio⁶⁸. Egli spiega⁶⁹:

Il male, se non è compiuto, non esiste; [...] non fa parte delle realtà sussistenti, ma è un accidente, che può essere deposto. Non è un accidente inseparabile: nulla delle cose inseparabili sopraggiunge, perché neanche nulla è deposto.

In questa spiegazione della natura del male come *accidens* è particolarmente interessante l'uso da parte di Didimo dell'espressione "accidente inseparabile": essa appare nella letteratura filosofica per la prima volta tra II e III secolo, negli scritti di Sesto Empirico e Alessandro di Afrodisia. Alessandro, in particolare, spiega che gli accidenti che Aristotele chiama καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα sono ἀχώριστα⁷⁰. L'espressione ἀχώριστον συμβεβηκός (che si legge una volta anche

ἀλλ' ἕκαστον τῶν νομιζομένων ἐν ἔσχισται καὶ διακέκοπται καὶ διήρηται εἰς πλείονα τὴν ἔνωσιν ἀπολωλεκός· ἐν γὰρ τὸ ἀγαθὸν πολλὰ δὲ τὰ αἰσχρὰ, καὶ ἐν ἡ ἀλήθεια πολλὰ δὲ τὰ ψευδῆ, καὶ ἐν ἡ ἀληθῆς δικαιοσύνη, πολλὰ δὲ ἔξεις ταύτην ὑποκρίνονται, καὶ ἐν ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πολλὰ δὲ αἱ καταργούμεναι τοῦ αἰῶνος τούτου.

⁶⁸ *EcclT* 333, 23-334, 6 ἀμέλει γοῦν τινες θέλουσιν περὶ τῆς ἀρετῆς φρονεῖν, ἃ καὶ περὶ τῆς κακίας διανοοῦνται· εἴρηται γὰρ περὶ τῆς κακίας ὅτι "οὐδὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς, οὐδὲ εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται" [*Sap.* 14, 13]. [...] καὶ λέγουσιν τινες οἱ περὶ τὴν συνσπορὰν τῆς ψυχῆς ἔχοντες ὅτι ἡ ἀρετὴ τοιαύτη ἐστίν· οὐχ ὑφέστηκεν ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος. ψεῦδος δὲ ἐστὶν τοῦτο. ἐν τῷ θεῷ γὰρ ἔστιν ἀκακίθην αὐτὴν ἀρνούμεθα. κἄν ἡμεῖς οὖν ἀποστῶμεν, ἔστιν ἐν θεῷ τὸ ἀγαθόν; *HiT* 221, 1-8 [...] ὑφέστηκεν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. Cf. Plot. V 6,5,5-8; VI 8,13,50 Henry - Schwyzer.

⁶⁹ *EcclT* 334, 6-15 τὸ δὲ κακόν, ἐὰν μὴ ἐνεργῆ τις, οὐκέτι ἔστιν· [...] οὐκ ἔστιν γὰρ τῶν ὑφέστηκόντων, συμβεβηκός ἐστιν δυνάμενον ἀποβληθῆναι. οὐκ ἔστιν ἀχώριστον συμβεβηκός· οὐδὲν δὲ τῶν ἀχωρίστων ἐπιγίνεται, ἐπεὶ οὐδὲ ἀποβάλλεται οὐδέν.

⁷⁰ Alex. Aphr. *In Metaph.* p. 176, 23-25 Hayduck; *In Top.* 50, 10-11; 177, 14-16 Wallies; *Sext. Emp. Adv. math.* VII 270; X 221.

in Orig. *In Ioh.* II 18,124), è per così dire, canonizzata da Porfirio nell'*Isagoge*⁷¹ ed è ripresa da autori successivi, come Temistio, Ammonio e, tra i cristiani, Eusebio (*DE IV* 3,7) e, appunto, Didimo.

Questa spia lessicale non permette da sola di fare ipotesi, anticipando al IV secolo un *curriculum* di studi filosofici nel quale l'*Isagoge* porfiriana precede lo studio dell'*Organon*, mostra però con evidenza che Didimo leggeva gli autori antichi – in questo caso Aristotele – a partire da interpretazioni recenti – Alessandro, forse Porfirio –, conosciute o direttamente o tramite la mediazione di autori cristiani (Origene?)⁷².

4. Conclusione

L'inventario presentato nelle pagine che precedono è molto povero di risultati quanto alla dimostrazione di rapporti di dipendenza e derivazione precisi: possiamo senz'altro assumere che Didimo abbia seguito il medesimo *curriculum* di studi di ogni figlio di buona famiglia, leggendo Omero, Esiodo, Menandro, Isocrate, studiando grammatica, retorica, le discipline scientifiche e la filosofia. Solo questi ultimi due segmenti del suo percorso formativo, però, in particolare la filosofia, hanno lasciato un segno profondo nella sua attività posteriore di maestro e di commentatore della Scrittura. Anche se non è possibile, sulla base di ciò che ho raccolto, ricostruire la biblioteca di Didimo, a parte pochissimi nomi, mi pare che dal materiale presentato si possano trarre alcune indicazioni interessanti sulla cultura di Didimo e sulle sue preferenze personali.

Nel valutare ciò che si trova e ciò che non si trova in *EcclT* è opportuno tenere presente il modo in cui Didimo pensava il compito di un maestro, esprimendolo nel principio della condiscendenza (συγκατάβασις)⁷³:

[un maestro] dice solo quanto coloro che da lui sono introdotti [alla scienza] sono in grado [di ricevere], non quanto egli sarebbe in grado [d'insegnare], si conforma all'ignoranza di coloro che sono ai primi passi e li istruisce come se egli conoscesse soltanto le cose che va loro dicendo.

⁷¹ Porph. *Isag.* 8, 13-14; 13, 19; 17, 4; 19, 18; 21, 13. 15. 21; 22, 2. 6. 9 Busse.

⁷² Si sa molto poco su scuole e maestri di filosofia ad Alessandria nel IV secolo: cf. Blumenthal 1993; riflessioni interessanti, anche se centrate su un'altra area, in Chiaradonna 2015.

⁷³ *EcclT* 221, 25-222, 6 διδάσ[καλος ἢ ἄλλος ὁμο]ίως ἔχων τὴν τῆς παιδείσεως ἕξιν προσεληλυθότων μαθητῶν καὶ ἐφιεμένων τῆς ἐπιστήμης συνκαταβαίνει καὶ ἐκεῖνα λέγει, ἃ δύνανται οἱ εἰσαγόμενοι ἀκοῦσαι, οὐχ ἃ αὐτὸς δύναται, καὶ συνηχηματίζεται τῇ ἀγνοίᾳ τῶν εἰσαγόμενων, καὶ ὡς αὐτὰ μόνα εἰδὼς ἃ λέγει παιδεύει αὐτούς.

Questo atteggiamento è necessario, se il maestro vuole essere utile ai propri uditori, perché «se non si fa piccolo e non si mette in consonanza con i piccoli, coloro che lo ascoltano non ne ricevono alcuna utilità»⁷⁴. Dunque, quello che si trova nelle lezioni di Didimo è ciò che egli ha voluto ci fosse e che ha ritenuto fosse utile ai propri uditori e adeguato al loro livello di comprensione.

Sui contenuti dell'insegnamento di Didimo c'è un'altra sua affermazione che mi pare significativa. Quando commenta Qo 2, 11 («e ho guardato a tutte le mie opere che le mie mani fecero e alla fatica con cui mi sono affaticato per farle»), Didimo osserva⁷⁵:

Dicevo che a nessuno che parli contro la ricchezza essendo povero si dà ascolto; bisogna, invece, che chi insegna tali cose abbia sperimentato tutte le cose umane. Allora l'insegnamento ha successo e giunge dritto allo scopo, quando colui che lo offre ha familiarità con le cose alle quali rinuncia, mostrando di sapersene servire nel modo dovuto.

Tra le ricchezze offerte dalla *paideia* greca, la selezione di ciò che è utile e di ciò che va respinto può essere fatta soltanto da chi ne abbia conoscenza diretta. E che Didimo rivendicasse per sé tale competenza mi sembra apparire con chiarezza da alcune frecciate rivolte, nelle prime pagine del commento, contro «alcune persone troppo superficiali, che non hanno trattato la natura né delle cose sensibili, né di quelle umane» e davano del movimento del sole una spiegazione banale e sbagliata, contraddetta dalla Scrittura⁷⁶. Più avanti egli contesta ai grammatici di «non aver studiato ad arte la logica»⁷⁷, mentre egli evidentemente l'aveva fatto. Se ci fidiamo di queste affermazioni, possiamo assumere che Didimo parlasse ai propri discepoli di, o li mettesse in guardia da, cose di cui riteneva di aver preso conoscenza in modo adeguato.

La completa assenza di riferimenti alla letteratura e di ogni preoccupazione formale nella comunicazione con i discepoli non significano che Didimo – e verosimilmente anche i suoi uditori – non avessero ricevuto una preparazione lettera-

⁷⁴ *EcclT* 313, 5-6 ἐὰν οὖν μὴ ταπεινωθῆ καὶ συναρμοσθῆ νηπίοις, οὐκ ὠφελοῦνται οἱ ἀκούοντες.

⁷⁵ *EcclT* 45, 11-14 καὶ ἔλεγον ὅτι οὐδεὶς λέγων κατὰ πλοῦτου πένης ὧν ἀκούεται, ἀλλὰ δεῖ τὸν τοιαῦτα διδάσκοντα πεπειρᾶσθαι πάντων τῶν “ἀνθρωπίνων”. ἡ διδασκαλία οὖν τότε ἀνύει καὶ κατ’ ὀρθὸν χωρεῖ, ὅταν ὁ προφέρων αὐτὴν ἐνέχηται ἐκείνοις, οἷς ἀπαγορεύει, δεικνὺς ὅτι αὐτὸς δεόντως αὐτοῖς χρᾶται.

⁷⁶ *EcclT* 13, 1-3 τινὲς τῶν ἐπιπολαιοτέρων ἀνθρώπων καὶ μὴ φυσιολογούντων μηδὲ τὰ αἰσθητὰ ποιησάντων μηδὲ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.

⁷⁷ *EcclT* 94, 16 οὐ τεχνολογήσαντες τὰ λογικά; cf. anche *PsT* 42, 15-16 οἱ τὰ λογικά καλῶς πεποιηκότες ῥαδίως ταῦτα νοοῦσιν.

ria e retorico-grammaticale di buon livello (le tecniche che applica nell'interpretazione della Scrittura mostrano il contrario⁷⁸), ma che questi aspetti della cultura non erano per lui un problema.

Questo dato mi sembra significativo: Didimo viveva in un mondo nel quale i cristiani non erano ancora una presenza maggioritaria o pacificamente integrata; la componente polemico-apologetica non è assente dai suoi scritti (egli stesso si è confrontato anche verbalmente con dei filosofi pagani⁷⁹), ma egli non mostra la preoccupazione – che si può cogliere, per esempio, nei Cappadoci o in Apollinare – di competere sul piano estetico e formale con la cultura ellenica, per accreditare i cristiani come portatori di una sapienza capace di concorrere con essa.

Mentre è sostanzialmente disinteressato alla poesia, all'oratoria, alla storiografia, alla retorica (se non in quanto gli offre gli strumenti di analisi per l'esegesi della Scrittura), Didimo mostra un notevole interesse e un certo piacere nel riferirsi durante le proprie spiegazioni alla scienza e alla filosofia dei greci. Sono questi i «tesori degli egiziani» che egli mette al servizio della verità rivelata nelle Scritture⁸⁰.

Didimo s'intrattiene volentieri su temi relativi alle scienze, a volte per mostrare che le affermazioni della Scrittura sono in accordo con quanto dicono i naturalisti, a volte per fare paragoni che aiutino gli uditori a capire la dottrina che egli sta loro esponendo. Nello studio delle realtà naturali si soddisfa, secondo lui, un desiderio che – se mantenuto nei limiti del dovuto – è legittimo: commentando Qo 2, 10 («tutto ciò che i miei occhi ricercarono, non lo sottrassi loro») osserva che il desiderio per le realtà sensibili «non è dal Padre al modo [in cui lo sono] i carismi dello Spirito; tuttavia, anche queste cose sono da Dio», purché non ci si rivolga a esse «con passionalità», ma si consideri «sapientemente» in esse ciò che se ne può trarre⁸¹.

⁷⁸ Ho cercato di documentare questa affermazione in Zambon, *Didimo*.

⁷⁹ *PsT* 34, 8-35, 5 «Una volta, per esempio, interrogato da un filosofo se ho degli argomenti tratti dalla Scrittura per dire che l'anima è incorporea, gli dissi che [...]»; 239, 14-19 «Una volta, per esempio, siccome un greco mi domandava: “Da dove nella vostra Scrittura traete gli argomenti per dimostrare, diciamo, che l'anima è intelligibile? Giacché tutte le cose che vi si dicono a suo riguardo sono proprie anche dei corpi”, gli dicevo proprio questo: [...]».

⁸⁰ Orig. *Ep. ad Greg.* 1-2; cf. *Es* 11, 2; 12, 35; Pereira 2011; Beatrice 2006.

⁸¹ *EcclT* 43, 22-44, 4 ὁ Ἰωάννης ἐν [τῇ κατ' αὐτὸν] ἐπιστολῇ λέγει· “ἡ ἐπιθυμία”, φησίν, “τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζον[εῖα τοῦ βίου] οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς” [*I Gn* 2, 16]. εἰ καὶ “οὐκ ἔστιν” δὲ “ἐκ τοῦ πατρὸς” ὡς τὰ “χαρίσματα” τοῦ “πνεύματος”, ὅμως “ἐκ θεοῦ” ἔστιν καὶ ταῦτα. οὐ δεῖ μέντοι ἐνπαθῶς ἔχειν τὴν περὶ τὰ ὀρώμενα ἐπιθυμίαν, ἀλλ' ὡς ἐνδεχόμενον. καὶ οἱ ἐκ τῆς θείας αὐτῶ[ν οἶον ἀγεωμέ]τρητός τις, ἐὰν ἴδῃ σχήματα εὖ καταγεγραμμένα καὶ εὐρυθμα καὶ ἀπὸ καλοῦ χρώματος, ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτὰ βλέπει· ὁ δὲ ἐπιστήμων οὐ ζητεῖ, εἰ ἐκ καλοῦ χρώματος ἢ εὐρύθμως, ἀλλὰ ἐπιστημονικῶς θεωρεῖ ἀπ' αὐτῶν, ἃ δεῖ αὐτὸν ἐκλαβεῖν ἀπὸ τῶν ὀρωμένων. οὐδὲν οὖν, φησίν, ὧν δεῖ ἐπιθυμῆσαι ὀρατῶν, ἕξω μου γέγονεν.

Questa considerazione sapiente riconosce nelle realtà sensibili il modello divino al quale esse rinviano. Perciò, se uno studioso della natura è superiore a un uomo qualsiasi, chi sa vedere la realtà invisibile al di là del visibile supera entrambi⁸²:

Un profano e un astronomo non guardano il sole nello stesso modo. E guardare il sole al modo di un astronomo o di uno studioso della natura è di molto inferiore al «Dio invisibile» e alla sapienza che viene da Dio. Considera: «Poiché ciò che di Dio si può conoscere è manifesto», colui che coglie «la potenza eterna di Dio e la sua divinità» dalle cose delle quali ha «intellectio», comprende allo stesso modo le cose visibili e ciò che esse indicano come proprio modello, intendo dire la «potenza» divina [cf. Rm 1, 19-20].

Anche se ha un valore solo complementare e propedeutico, la scienza della natura offre un reale vantaggio anche a chi è sapiente nelle cose divine. Per questo, Mosè «istruito in ogni sapienza degli egiziani» (*At* 7, 22) e Daniele, che era stato educato nella grammatica, nella sapienza e nella magia (*Dan* 1, 4. 17. 20 Theod.), possedevano qualcosa di più rispetto agli altri ebrei⁸³. L'ignorante e il dotto che sono «sapianti secondo Dio» si trovano sostanzialmente sul medesimo piano; ciò non toglie che per Didimo «i sapienti possiedono qualcosa in più, qualora conoscano anche le cose umane»⁸⁴ e non dobbiamo dimenticare l'ammonimento che egli traeva dall'interpretazione filoniana del matrimonio di Abramo prima con Agar e poi con Sara: solo chi genera figli dalla conoscenza delle realtà naturali può poi aspirare a unirsi alla sapienza divina.

Il grande valore che Didimo attribuiva alle realtà naturali e quindi anche al loro studio è ben esemplificato da un passo nel quale egli paragona la funzione del sole e quella dell'apostolo/maestro⁸⁵:

⁸² *EcclT* 10, 31-11, 3 μη ὡσαύτως ὄρα τὸν ἥλιον ὁ ἰδιώτης καὶ ὁ μαθηματικός. καὶ τὸ μαθηματικῶς ἰδεῖν τὸν ἥλιον καὶ τὸ κατὰ φυσιολογίαν πολὺ ὑποβέβηκεν “τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου” καὶ τῆς γνώσεως τῆς “παρὰ θεοῦ”. καὶ θεώρει “διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν”, ὁ “τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ τὴν αἰδιον καὶ τὴν θεϊότητα” ἐκ τῶν “νοουμένων” καταλαμβάνων ὁμοίως τὰ ὀρώμενα καὶ αὐτὸ τὸ παραδεικνύμενον ἐξ αὐτῶν, λέγω δὴ τὴν θείαν “δύναμιν”, ἐκδέχεται. Cf. anche 210, 23-211, 8.

⁸³ *EcclT* 40, 5-10.

⁸⁴ *EcclT* 40, 14-20 ἔχουσιν τι οὖν πλ[έον οἱ σοφ]οί, ὅταν καὶ τὰ ἀνθρώπινα εἰδείησαν. καὶ ἐκ τῆς ἱστορίας σκόπει· κείται ἐν τῇ γρ[αφῇ] πολλάκις διάφορα φυτὰ καὶ ξύλα. καὶ ὁ μὲν τούτων ἔχει τὴν ἱστορίαν, ὁ δὲ οὐ οὐδ' εἰδῶς πλείονως νοεῖν τὰ ῥήτὰ ταῦτα τὸν ἔχοντα τὴν ἱστορίαν. λίθοι πολυτελεῖς εἰσιν. καὶ ὁ μὲν αὐτοὺς οἶδεν, ὁ δὲ οὐκ οἶδεν. ἐὰν ἀμφοτέρωτεροι κατὰ θεὸν σοφοὶ ὦσιν, οὐκ ἔχει τι πλεον ὁ εἰδῶς καὶ τὴν φύσιν τῶν λίθων. μαθάνομεν οὖν ὅτι οὐκ ἐξ ὄλων ἐξωβλητὰ ἐστὶν τὰ τῶν ἀνθρώπων λόγια.

⁸⁵ *EcclT* 11, 30-12, 2 οὐ γὰρ μαίνομαι, ὡς τινες λέγουσιν, ὅτι ὁ ἀνθρώπος μείζων ἐστὶν

Io non vaneggio – come fanno alcuni – affermando che l'uomo è maggiore del sole. Essi lo dicono, perché – dicono – il sole è servo dell'uomo. Ma, anche se è servo, non è affatto inferiore a colui del quale è servo. Paolo scrive: «noi stessi siamo vostri servi per Cristo» [2Cor 4, 5]; ma non è che, se sono servi di coloro che istruiscono, i maestri siano inferiori a loro. Lo fanno in virtù una decisione benevola. I santi si servono reciprocamente nell'amore.

Senza provare alcun senso di inferiorità nei loro confronti, Didimo ha attinto volentieri a quanto filosofi e studiosi non cristiani potevano dirgli sulle realtà naturali e sull'uomo. Rimane molto difficile riconoscere quali furono i tramiti che lo misero in possesso del variegato patrimonio di conoscenze che egli dispiega nell'esegesi del testo biblico. Certamente la grande tradizione alessandrina (Filone, Clemente, Origene) ebbe un ruolo fondamentale, ma l'attenzione al dibattito teologico contemporaneo (nella polemica contro gli ariani, gli apollinaristi, i manichei, nell'elaborazione della dottrina sullo Spirito santo), la particolare familiarità con Aristotele e con la tradizione peripatetica di età imperiale mi sembrano indicare uno studioso bene informato sulla cultura contemporanea anche fuori dai confini della grande Chiesa.

τοῦ ἡλίου. τοῦτο λέγουσιν, ὅτι δοῦλος, φησίν, ἐστὶν τοῦ ἀνθρώπου. οὐ πάντως δὲ δουλεύων ἐλάττων ἐστὶν ἐκείνου, ὃ δουλεύει. Παῦλος δὲ γράφει ὅτι ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Χριστόν· [2 Cor 4, 5] μὴ γάρ, εἰ δοῦλοί εἰσιν τῶν παιδευομένων οἱ παιδευταί, ἐλάττους αὐτῶν εἰσιν. ἀγαθὴ προαιρέσει τοῦτο πράττουσιν· τῇ ἀγάπῃ δουλεύουσιν ἀλλήλοις οἱ ἄγιοι. (cf. *Rm* 9, 12 [*Gen* 25, 23]; *2Cor* 4, 5; *Gal* 5, 13).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Opere di Didimo

EcclT I/1

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, I/1, *Kommentar zu Eccl. Kap. 1, 1-2, 14*, hrsg. von G.Binder – L.Liesenborghs, Bonn 1979.

EcclT I/2

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, I/2, *Kommentar zu Eccl. Kap. 1, 1-2, 14 (Erläuterungen)*, hrsg. von G.Binder, Bonn 1983.

EcclT II

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, II, *Kommentar zu Eccl. Kap. 3-4, 12*, hrsg. von M.Gronewald, Bonn 1977.

EcclT III

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus)*, III, *Kommentar zu Eccl. Kap. 5 und 6*. hrsg. von J.Kramer unter Mitwirkung von L.Koenen, Bonn 1970.

EcclT IV

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus)*, IV, *Kommentar zu Eccl. Kap. 7-8, 8* hrsg. von J.Kramer – B.Krebber, Bonn 1972.

EcclT V

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, V, *Kommentar zu Eccl. Kap. 9, 8-10, 20*, hrsg. von M.Gronewald unter Mitwirkung von G.Binder, Bonn 1979.

EcclT VI

Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, VI, *Kommentar zu Eccl. Kap. 11-12*, hrsg. von G.Binder – L.Liesenborghs, Bonn 1969.

2. Studi

Agosti 2019

G.Agosti, *Cultura classica e cristiana nella letteratura greca dell'Egitto tardo*, «Philologia antiqua» XII (2019), 149-158.

Alexandre 2012

M.Alexandre, *La culture grecque, servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs*, in A.Perrot (ed.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012, 31-59.

Amirav 2003

H.Amirav, *Didymus' «Hypothesis» to His «Commentary on Job»: the Historical Context and the Papyrological Evidence*, «Aevum antiquum» III (2003), 551-566.

Bady 2014

G.Bady, *Socrate entre païens et chrétiens: procès sans fin ou héritage commun?*, «Revue des études grecques» CXXVII (2014), 295-329.

Banev 2015

K.Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford 2015.

Bayliss 2015

G.D.Bayliss, *The Vision of Didymus the Blind. A Fourth-Century Virtue-Origenism*, Oxford 2015.

Beatrice 1995

P.F.Beatrice, *Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allegorie*, in G.Dorival – A.Le Boulluec et al. (ed.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*. «Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)», Leuven 1995, 579-590.

Beatrice 2006

P.F.Beatrice, *The Treasures of the Egyptians. A Chapter in the History of Patristic Exegesis and Late Antique Culture*, in M.J.Edwards – P.Parvis – F.Young (ed.), *Studia Patristica*, XXXIX, Leuven 2006, 159-183.

Bienert 1972

W.Bienert, «*Allegoria*» und «*Anagoge*» bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin-New York 1972.

Binder 1979

G.Binder, *Heidnische Autoritäten im Ecclesiastes-Kommentar des Didymos von Alexandrien*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» LVII (1979), 51-56.

Blumenthal 1993

H.J.Blumenthal, *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, «Illinois Classical Studies» XVIII (1993), 307-325.

Bruns 1973

J.E.Bruns, *Philo Christianus: The Debris of a Legend*, «The Harvard Theological Review» LXVI (1973), 141-145.

Chadwick 1959

H.M.Chadwick (ed.), *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959.

Chiaradonna 2015

R.Chiaradonna, *La figura del filosofo nel IV secolo d.C.*, «Aitia» V (2015), ultima consultazione 21 agosto 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.1293>

Clark 1992

E.A.Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton (NY) 1992.

Cribiore 1997

R.Cribiore, *Literary School Exercises*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CXVI (1997), 53-60.

Fédou 1998

M.Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, in B.Pouderon – J.Doré (ed.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Parigi, 1998, 51-66.

Fernández 1999

S.Fernández Eyzaguirre, *Cristo medico segun Origenes: la actividad medica como metafora de la accion divina*, Roma 1999.

Fournet 2001

J.-L.Fournet, *Un témoin passé inaperçu de l'“Ad Demonicum” du Pseudo-Isocrate dans le Codex Glazier*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CXXXV (2001), 150-152.

Früchtel 2007

E.Früchtel, *Philon und die Vorbereitung der christlichen Paideia und Seelenleitung*, in F.R.Prostmeier (ed.), *Frühchristentum und Kultur*, Freiburg 2007, 19-33.

Fürst 2007

A.Fürst, *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*, Stuttgart 2007.

Fürst 2011

A.Fürst, *Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandrias*, in Id., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*, Berlin 2011, 45-80.

Harl 1972

M.Harl (ed.), *La chaîne palestiniennne sur le psaume 118. (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, I-II, Paris 1972.

Harnack 1901

A.Harnack, *Socrate et l'Église des premiers siècles*, «Revue de théologie et de philosophie» XXXIV (1901), 377-394

Hicks 2015

J.D.Hicks, *Trinity, Economy, and Scripture: Recovering Didymus the Blind*, Winoona Lake 2015.

Köckert 2011

Ch.Köckert, *Didymus the Blind and Origen as Commentators on Genesis: A Comparison*, in S.Kaczmarek – H.Pietras – A.Dziadowiec (ed.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*. «Papers of the 10th International Origen Congress», Leuven-Paris-Walpole MA 2011, 407-417.

Layton 2004

R.A.Layton, *Didymus the Blind and his Circle in Late Antique Alexandria*. Vir-

- tue and Narrative in Biblical Scholarship*, Urbana-Chicago 2004.
- Lelli 2021
E.Lelli (ed.), *Proverbi, sentenze e massime di saggezza in Grecia e a Roma. Tutte le raccolte da Pitagora all'Umanesimo*, Milano 2021.
- Lougovaya 2008
J.Lougovaya, *Ad Demonicum 13-15*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CLXIV (2008), 29-31.
- Maltomini – Römer 1986
F.Maltomini – C.Römer, “*Ad Demonicum*” *auf einer Schultafel*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» LXXV (1988), 297-300.
- Marrou 1964
H.I.Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1964 [1948¹].
- Nautin 1976
Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse. I. Texte inédit d'après un papyrus de Toura*, éd. par P.Nautin, avec la collaboration de L.Doutreleau, Paris 1976.
- Pancerz 2011
R.M.Pancerz, *Didimo il Cieco e gli antropomorfismi biblici*, in S.Kaczmarek – H.Pietras – A.Dziadowiec (eds.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*. «Papers of the 10th International Origen Congress», Leuven-Paris-Walpole MA 2011, 751-763.
- Pereira 2011
M.Pereira, *From the Spoils of Egypt: An Analysis of Origen's Letter to Gregory*, in S.Kaczmarek – H.Pietras – A.Dziadowiec (ed.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*. «Papers of the 10th International Origen Congress», Leuven-Paris-Walpole MA 2011, 221-248.
- Prinzivalli 1985
E.Prinzivalli, *A scuola di esegesi: gli allievi di Didimo*, «Annali di storia dell'esegesi» II (1985), 71-78.
- Prinzivalli 2002
E.Prinzivalli, *Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo*, in Ead., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, 33-64.
- Prinzivalli 2006
E.Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, «Augustinianum» XLVI (2006), 35-50.
- Prinzivalli 2011
E.Prinzivalli, *A Rediscovered Author and Origen's Heritage: Didymus the Blind*, in S.Kaczmarek – H.Pietras – A.Dziadowiec (eds.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*. «Papers of the 10th International Origen Congress», Leuven-Paris-Walpole MA 2011, 779-789.

Rogers 2017

J.M.Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta 2017.

Runia 1999

D.T.Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: uno studio d'insieme*, Milano 1999.

Simonetti 2004

M.Simonetti, *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, 357-392.

Stefaniw 2010

B.Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind and Evagrius Ponticus*, Frankfurt am Main 2010.

Stefaniw 2018

B.Stefaniw, *The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find*, in L.Larssen – S.Rubenson (ed.) *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 153-181.

van den Hoek 1997

A.van den Hoek, *The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage*, «Harvard Theological Review» XC (1997), 59-87.

van den Hoek 2000

A.van den Hoek, *Philo and Origen: a Descriptive Catalogue of their Relationship*, «Studia Philoniana» XII (2000), 44-121.

Watts 2006

E.J.Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley (Calif.) 2006.

Zambon 2012

M.Zambon, "A servizio della verità": *Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele*, «Studia Graeco-Arabica» II (2012), 129-200.

Zambon 2018

M.Zambon, *Didyme l'Aveugle*, in R.Goulet (éd.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, VII, Paris 2018, 485-513.

Zambon 2021

M.Zambon, *Natural Sciences and Anthropology in Didymus the Blind's Commentaries on the Bible: a Possible Aristotelian Influence*, «Journal of Ancient Philosophy» XV (2021), 190-209.

Zambon *Didimo*

M.Zambon, *Didimo il Cieco grammatico e retore*, in *Miscellanea Lorenzo Perone* [in preparazione].

