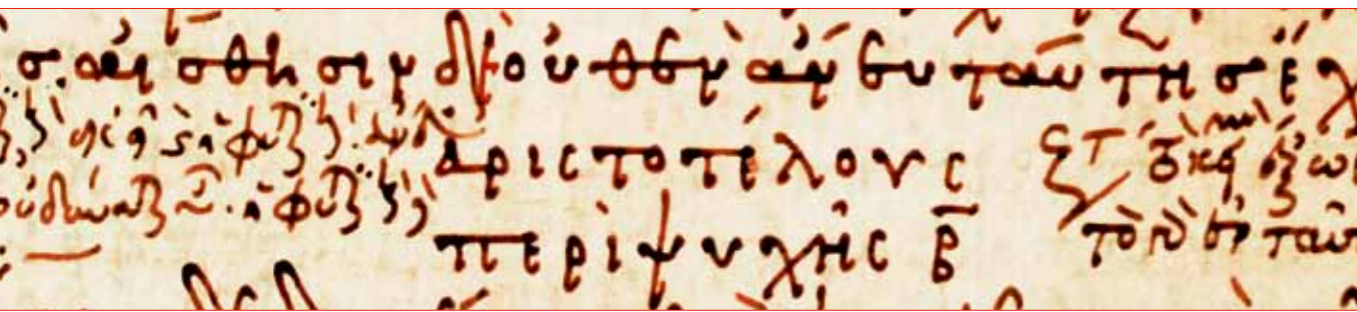
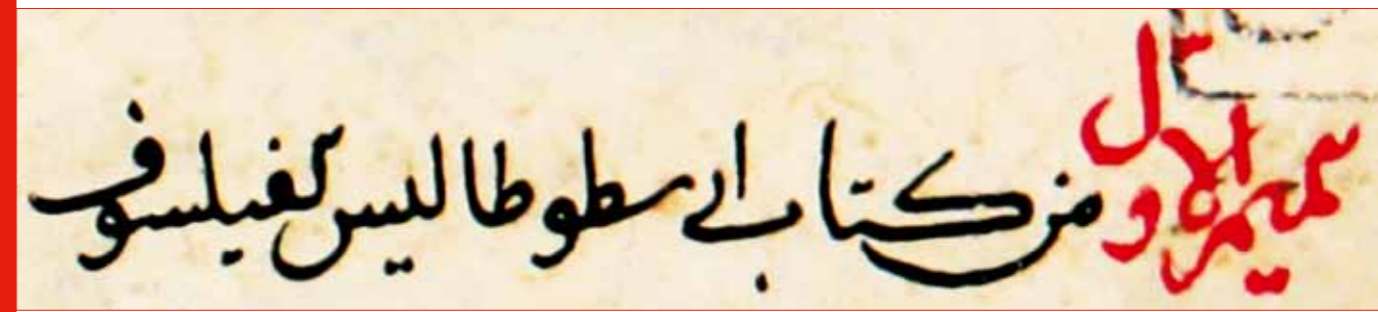


# Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica



2

---

2012

# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

2

---

2012



Published by  
ERC Greek into Arabic  
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*  
European Research Council Advanced Grant 249431

## Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

## Staff

Elisa Coda  
Cristina D'Ancona  
Cleophea Ferrari  
Gloria Giacomelli  
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* Advanced Grant 249431)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

## *Publisher and Graphic Design*



Via A. Gherardesca  
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

## *Printing*

Industrie Grafiche Pacini

## *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

# Studia graeco-arabica

2  
—  
2012

## “A servizio della verità”: Didimo il Cieco ‘lettore’ di Aristotele \*

Marco Zambon

### Abstract

The present survey investigates the quotations, references, and mentions of Aristotle’s name and the use of his doctrines in Didymus the Blind’s writings. It is clear from this that the latter had direct knowledge of the *Organon* and probably also of the *Nicomachean Ethics*. It is also possible that Didymus had studied other works of Aristotle, but there is less evidence of this. Almost all of the explicit quotations are found in the commentaries on the *Psalms* and the *Ecclesiastes*, i.e. in Didymus’ lectures; on the contrary, the commentaries composed to circulate in written form make no explicit reference to Aristotle.

Didimo di Alessandria (~ 313-398),<sup>1</sup> grazie alla scoperta del fondo librario di Tura, fatta nel corso della seconda guerra mondiale,<sup>2</sup> è uno dei maestri di età tardo-antica dei quali meglio conosciamo la dottrina, il metodo di lavoro e le preoccupazioni. I suoi trattati dogmatici e gli scritti esegetici offrono una testimonianza preziosa per conoscere l’attività svolta da un filosofo cristiano nell’Alessandria del IV secolo, il modo in cui egli interpretava il proprio compito ecclesiale e le sue relazioni con l’ambiente culturale circostante. In queste pagine, mi propongo di esaminare quali fossero l’estensione e la qualità della sua conoscenza degli scritti e della filosofia di Aristotele; vorrei, inoltre, considerare almeno alcuni aspetti del modo in cui queste conoscenze sono state da lui utilizzate nel lavoro esegetico e dottrinale e nella polemica contro gli ariani. Attraverso lo studio di questo caso particolare sarà possibile conoscere meglio la cultura filosofica di Didimo e le sue convinzioni sull’utilità e i limiti della filosofia dei greci per l’elaborazione di una sapienza cristiana e per la sua difesa contro gli errori degli eretici.

---

<sup>1</sup> Ringrazio Paolo Bettiolo, che ha letto una prima versione di questo testo, per le integrazioni e le correzioni che mi ha suggerito.

<sup>2</sup> Le date sono approssimative: la datazione tradizionale dipende da Pall., *Hist. Laus.* IV 1. Nella notizia a lui consacrata nel *De Vir. ill.* LXIX, composto nel 392/3, Girolamo afferma che Didimo all’epoca viveva ancora e aveva passato gli 83 anni.

<sup>2</sup> Nel 1941 in una cava di calcare a Tura, non lontano dal Cairo, venne trovato un deposito di papiri greci, circa 2000 fogli. I fascicoli sciolti rinvenuti costituivano nel loro insieme otto codici: due codici contenevano scritti di Origene; sei codici contenevano scritti esegetici anepigrafi. Di questi, i commenti a Genesi (GenT), Giobbe (HiT) e a Zaccaria (ZaT) furono assegnati a Didimo sulla base delle convergenze con gli scritti di altri autori, che sicuramente dipendevano da Didimo (Procopio di Gaza, Girolamo e le catene esegetiche). I commenti ai Salmi (PsT) e all’Ecclesiaste (EcclT) ponevano dei problemi di attribuzione, perché il loro stile era molto diverso, e assai peggiore, rispetto a quello dei frammenti delle catene esegetiche tratti da commenti di Didimo. In realtà, i testi di Tura sono trascrizioni di lezioni tenute da Didimo, non commenti scritti per essere pubblicati; questa interpretazione, avanzata da A. Gesché, *La christologie du “Commentaire sur les Psaumes” découvert à Toura*, J. Dukulot, Gembloux 1962, p. 331-51 e p. 409-17; A. Kehl, *Der Psalmenkommentar von Tura Quaternio 9*, Westdeutscher Verlag, Köln - Opladen 1964, p. 39-47 è accolta dalla generalità degli studiosi: cf. W. Bienert, “Allegoria” und “Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, De Gruyter, Berlin - New York 1972, p. 23 e p. 26-8; E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l’interpretazione dei Salmi*, Japadre, Roma - L’Aquila 1988, p. 95-103. Contrario P. Nautin, “Compte rendu de Gesché, *La christologie*”, *Revue de l’histoire des religions* 166 (1964), p. 232-3. Sui ritrovamenti a Tura: R.A. Layton, *Didymus the Blind and his Circle in Late Antique Alexandria. Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 2004, p. 1-4; Prinzivalli, *Didimo il Cieco*, p. 10-7; L. Koenen - L. Doutreleau “Nouvel inventaire des Papyrus de Toura”, *Recherches de science religieuse* 55 (1967), p. 547-64; L. Koenen - W. Müller - Wiener, “Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Tura”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968), p. 41-63.

## 1. La formazione culturale e filosofica di Didimo

### 1.1. La testimonianza degli antichi

Didimo godeva presso gli antichi di grande fama per la sua erudizione.<sup>3</sup> Non conosciamo dettagli circa i suoi studi: le fonti antiche ne esaltano l'eccezionalità, per aver appreso a fondo le scienze sacre e profane malgrado fosse cieco dall'infanzia, ma non menzionano i suoi maestri, né precisano tempi e modi della sua formazione. Rufino, che trascorse presso di lui complessivamente otto anni,<sup>4</sup> lo descrive come un filosofo competente in tutti gli ambiti delle scienze ed eminente tra gli intellettuali alessandrini della sua epoca:

(...) in breve tempo, istruito da Dio, giunse a una così grande conoscenza scientifica delle realtà umane e divine, da diventare maestro nella scuola della chiesa, con l'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 un maestro anche nella disciplina sulla quale lo aveva interrogato.<sup>5</sup>

Si tratta di una descrizione schematica e idealizzata, ma trovo interessante che, volendo riassumere in una formula il percorso intellettuale di Didimo, Rufino parli dell'acquisizione da parte sua della "conoscenza delle cose umane e divine". Egli lo qualifica in tal modo come un filosofo, usando una definizione di 'filosofia' di origine stoica, divenuta in età imperiale patrimonio comune a tutte le scuole.<sup>6</sup> Un altro elemento che merita di essere osservato è che, secondo Rufino, Didimo era un intellettuale particolarmente autorevole, ma non certo l'unico che nella chiesa di Alessandria potesse essere definito sapiente.<sup>7</sup>

Socrate Scolastico, nella propria *Historia ecclesiastica*, propone un quadro del tutto simile della cultura di Didimo:

Avendo, infatti, fin da bambino delle buone disposizioni naturali e avendo ricevuto in sorte un'anima eccellente, superava con le sue capacità anche coloro che vedevano benissimo. Apprese perfettamente

<sup>3</sup> Evagrio, che fu forse anche suo uditor per qualche tempo, lo chiama "maestro grande e gnostico" (*Gnostico* 48: SC 356, p. 186; cit. da Socr., *HE* IV 23, 70); Hier., *In Os.* prol.: "vidi Didymum et eum frequenter audivi, virum sui temporis eruditissimum".

<sup>4</sup> Rufin., *Apol. contra Hier.*, II 15: "Ego, qui sex annis Dei causa demoratus sum, et iterum, post intervallum aliquod, aliis duobus, ubi erat Didymus, de quo tu solo te iactas, et ubi alii nihilominus illo non inferiores (...)".

<sup>5</sup> Rufin., *HE* II 7 (salvo diversa indicazione, le traduzioni sono mie). Cf. anche Hier., *De Vir. ill.*, LXIX: "Didymus alexandrinus (...) dialecticam quoque et geometriam, quae vel maxime visu indigent, usque ad perfectum didicerit".

<sup>6</sup> La "divinarum humanarumque rerum eruditio" della quale parla Rufino è la ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν menzionata da Didimo in EcclT 29, 25-26; 34, 24 (cf. *infra* nota 318); 226, 7; la formula risale agli stoici (*SVF*, II, 35-36. 1017; cf. anche 4 Mac 1, 16), ma è largamente attestata in età imperiale: cf. Alc., *Didask.*, I, p. 152.5-6 Hermann - Whitaker e i luoghi citati nella nota corrispondente.

<sup>7</sup> Sull'ambiente intellettuale cristiano all'epoca di Didimo: E. Prinzivalli, *Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo*, in Ead., *Magister Ecclesiae: il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2002, p. 33-64. Cf. anche il passo di Rufino cit. alla nota 4 e Sozom., *HE* III 15.9-10: "C'erano nelle chiese anche molti altri, oltre a questi, capaci di insegnare e di discutere delle sacre Scritture. Enumerarli tutti sarebbe un'impresa. Non sembri irritante se menziono con lode alcuni capi o aderenti delle cosiddette eresie: riconosco, infatti, che sono ammirevoli per la loro eloquenza e per l'abilità nei discorsi; quanto alle dottrine, li giudichino coloro ai quali spetta farlo".

e con facilità le regole della grammatica e anche più in fretta si impadronì della retorica. Passato agli studi filosofici, imparò in un modo ammirevole la dialettica e si pose nell'anima l'aritmetica, la musica e le altre discipline dei filosofi, in modo tale ch'egli poteva affrontare senza incertezza anche quelli che avevano condotto questi studi con l'aiuto degli occhi. Non soltanto, conobbe anche i divini oracoli dell'Antico e del Nuovo Testamento con tale precisione da pubblicare molti libri (...).<sup>8</sup>

La cecità di Didimo è in tutti i testimoni antichi un motivo per enfatizzare la straordinarietà e il carattere miracoloso della sua preparazione,<sup>9</sup> tanto più ch'egli si muoveva in un ambiente culturale ricco di maestri illustri. Quel che qui interessa rilevare è, da una parte, la completezza del *curriculum* di studi attribuito a Didimo – dalla grammatica, alla retorica, alle discipline matematiche fino alla filosofia e allo studio della Scrittura – dall'altra, la precisa conoscenza che gli viene riconosciuta della dialettica o, come scrive Teodoro di Cirro, “dei sillogismi di Aristotele e dell'eloquenza di Platone”, da lui appresi “come armi a servizio della verità contro la menzogna”.<sup>10</sup>

L'ampiezza e l'accuratezza della sua formazione culturale, soprattutto in campo filosofico, la sua familiarità con la versione dei LXX delle Scritture (non conosceva l'ebraico) e con gli scritti esegetici di Filone di Alessandria e di Origene, possono far supporre che l'ambiente di origine di Didimo fosse una facoltosa famiglia cristiana alessandrina, capace di procurargli i mezzi materiali e i maestri per ricevere un'istruzione altamente qualificata. È stata anche ipotizzata una sua formazione in ambiente monastico,<sup>11</sup> ma mi chiedo se un simile *curriculum* potesse essere percorso, già nei primi decenni dell'età costantiniana, in tale contesto.

L'esame degli scritti di Didimo, in particolare delle lezioni sui Salmi e sull'Ecclesiaste, tenute per discepoli destinati a una formazione culturale e spirituale alta, documentano che la fama di erudizione del maestro alessandrino era meritata e si fondava su un'educazione del tutto omogenea a quella dei suoi contemporanei pagani e su uno studio della filosofia che, se non aveva certo l'obiettivo di far di lui un commentatore di Platone o di Aristotele, lo qualificava, però, come un filosofo professionista.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Socr., *HE IV* 25, 4-6; cf. anche Sozom., *HE III* 15, 1-3: “(...) in lui dimorava una multiforme sapienza, poeti e oratori, astronomia, geometria e numeri e le opinioni dei filosofi. Di tutte queste cose acquisì la conoscenza soltanto tramite l'intelletto e l'ascolto (...)”.

<sup>9</sup> Cf. Rufin., *HE II* 7: “velut lampadam quandam divina luce fulgentem Didymum Dominus accendit”; Hier., *Ep.* 112, 4: “Didymum videntem meum”. Vari autori antichi menzionano un aneddoto relativo a una visita resa a Didimo dal monaco Antonio. Le fonti su Antonio non riportano questo episodio: lo esclude Layton, *Didymus the Blind*, p. 23; lo ritiene plausibile E. Prinzivalli (ed.), *Didimo il Cieco. Lezioni sui salmi. Il Commento ai salmi scoperto a Tura*, Paoline, Milano 2005, p. 15-6. Anche se non fosse storico, questo aneddoto mostra il rapporto esistente tra Didimo e gli ambienti monastici origenisti. Cf. Rufin., *HE II* 7: “hunc etiam beatus Antonius cum fidei Athanasii testimonium laturus adversum Arrianos de Thebaide Alexandriam descendisset, magnificis consolatus est verbis: ‘nihil te’, inquit, ‘offendat, o Didyme, quod carnalibus oculis videris orbatus, desunt enim tibi illi oculi, quod mures et muscae et lacertae habent; sed laetare, quia habes oculos, quos angeli habent, et quibus Deus videtur, per quos tibi magnum scientiae lumen accenditur’; Hier., *Ep.* 68, 2; Pall., *Hist. Laus.* IV 3; Socr., *HE IV* 25, 3, 9-10; Sozom., *HE III* 15, 5.

<sup>10</sup> Theodor., *HE IV* 26, 3-4: “Didimo, privato fin da bambino del senso della vista, fu istruito nella poesia e nella retorica; acquisì per mezzo dell'udito l'aritmetica, la geometria e l'astronomia, i sillogismi di Aristotele e l'eloquenza di Platone e imparò queste cose non come se fossero la verità, ma come armi della verità contro la menzogna. E anche della Scrittura apprese non soltanto la lettera, ma anche il senso profondo”. La caratterizzazione di Aristotele e Platone come maestri, rispettivamente, di rigore logico e di eloquenza si trova anche in chiave negativa, per esempio in Greg. Naz., *Or.* 32, 25: (...) τῶν Ἀριστοτέλους τεχνῶν τὴν κακοτεχνίαν, ἢ τῆς Πλάτωνος εὐγλωττίας τὰ γοητεύματα.

<sup>11</sup> Come suggerisce L. Doutreleau nell'introduzione a ZaT (SC 83, p. 14).

<sup>12</sup> Didimo riteneva che il compito proprio dell'uomo sia dedicarsi alla filosofia, cioè alla vita teoretica e allo studio della Scrittura. Commentando Qo 3, 9, in EcclT 82, 24-26 osserva: “Anche se si dovrebbe filosofare, dedicarsi a Dio e perseguire le cose di Dio, poiché gli uomini si sono poco curati di tutto ciò, Dio ha dato loro molte cose delle quali essi hanno bisogno,

Furono proprio la familiarità con la cultura filosofica ellenica, insieme alla profonda assimilazione da parte sua della teologia di Origene,<sup>13</sup> ad esporlo, all'epoca del II concilio ecumenico di Costantinopoli (553), alla condanna per eresia insieme, appunto, a Origene ed Evagrio Pontico.<sup>14</sup>

### 1.2. *Tracce della formazione letteraria, scientifica e filosofica negli scritti di Didimo*

Numerosi indizi negli scritti di Didimo confermano quanto gli storici antichi attestano circa la sua buona cultura generale. Trattandosi per la gran parte di opere dedicate all'esegesi biblica, è soprattutto la sua formazione letteraria e grammaticale ad emergere.<sup>15</sup>

Didimo conosceva e applicava, sia pure in modo non sistematico, i metodi di analisi e di lettura correnti nelle scuole: esaminava, prima della lettura di un testo, un certo numero di questioni introduttive concernenti in particolare titolo, destinatari e autore;<sup>16</sup> nelle lezioni sui Salmi sono esposte le ragioni della disposizione non cronologica dei salmi<sup>17</sup> e si trovano con una certa frequenza considerazioni su chi sia il parlante e a chi si rivolga.<sup>18</sup> Didimo non si preoccupava solo di illustrare il significato spirituale di un passo, troviamo talvolta cenni a questioni legate allo stabilimento del testo corretto;<sup>19</sup> esaminava anche problemi di lettura e di interpunzione;<sup>20</sup> studiava tutta una serie di fenomeni grammaticali: per esempio, i diversi significati delle preposizioni<sup>21</sup> o l'uso del singolare o del plurale.<sup>22</sup>

---

in modo tale che, essendo occupati in esse, non si volgano alla malvagità". EcclT 165, 17-18: "La vita in senso vero e proprio è proprio questo: vivere secondo filosofia e virtù". Di Giobbe scrive in HiT 92, 3-7: "È chiaro ch'egli non si lasciò sopraffare dagli affanni a causa di quanto gli era capitato, ma anche nelle sue disgrazie continuava a nutrire desiderio e amore celeste per la contemplazione di Dio". Sull'equiparazione del cristianesimo con la vera filosofia cf. W.A. Löhr, "Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project", *Vigiliae Christianae* 64 (2010), p. 160-88.

<sup>13</sup> Didimo compose un commento all'opera più discussa di Origene, il *De Principiis*, nel quale difendeva l'ortodossia del maestro: Hier., *Apol. adv. Ruf.*, II 11. 16: "Et in ipsis περὶ ἀρχῶν quos tu interpretatus es libris, breves dictavit commentariolos".

<sup>14</sup> In realtà, Didimo non è menzionato nella condanna contro la dottrina origenista formulata nell'*Epistola a Mena* di Giustiniano (543; cf. DS 403-411), né nella condanna dei tre capitoli del concilio di Costantinopoli II del 553 (DS 433, che però è esplicito nel condannare Origene e i suoi aderenti). Tuttavia, già all'epoca della prima disputa origenista, alla fine del IV sec., Rufino rinfacciava a Girolamo di aver coincolto anche Didimo nell'accusa di eresia lanciata contro Origene: Rufin., *Apol. contra Hier.*, II 28: "et Didymum ipsum hunc (...) perversum doctorem criminari, et inter haereticos censoria tua, ut ais, virgula segregas". La dipendenza di Origene, Evagrio, Didimo dalla filosofia greca divenne poi un luogo comune nella letteratura antiorigenista, cf. Cyr. Scyth., *Vita Cyr.*, p. 230.11-14 Schwartz: (i monaci origenisti) "non hanno appreso queste dottrine da Dio (...), ma da Pitagora e Platone, da Origene, Evagrio e Didimo hanno ricevuto questi insegnamenti abominevoli ed empì"; *V. Sabae*, p. 128.25-29 Schwartz: "Nonno (...) coltivava le dottrine dei greci senza Dio, dei giudei e dei manichei, i miti inventati da Origene, Evagrio e Didimo a proposito della preesistenza"; da lui viene anche la notizia della condanna esplicita di Didimo a Costantinopoli: p. 191.1-6 "riunitosi, dunque, a Costantinopoli il quinto santo ed ecumenico concilio, sottoposero a comune ed universale condanna Origene e Teodoro di Mopsuestia e le cose dette da Evagrio e Didimo a proposito della preesistenza e dell'apocatastasi, alla presenza e con l'approvazione dei quattro patriarchi". Sulla condanna dei tre autori cf. F.R. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster 1899, p. 67-98; A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris 1962, p. 147-59; H. Crouzel, "Les condamnations subies par Origène et sa doctrine", in W.A. Bienert - U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven University Press - Peeters, Leuven 1999, p. 311-5.

<sup>15</sup> Cf. il passo di EcclT 94, 12-16 cit. a nota 133 e l'esame condotto da L. Doutreleau sul ZaT (SC 83, p. 109-12).

<sup>16</sup> Cf. in EcclT tutto il commento a Qo 1, 1 e in particolare EcclT 7, 32-8, 12; HiT 1, 1-8; 7, 26-32 (titolo); 7, 32-8, 10; ZaT I 6 (autore).

<sup>17</sup> PsT 106, 18-109, 4.

<sup>18</sup> Cf. ad es. PsT 1, 12-17; 24, 6-13 (cit. a nota 226); 149, 20-29; 200, 16-18; 281, 11-16.

<sup>19</sup> Ad es. PsT 64, 20-23; 110, 23-111, 9; EcclT 311, 22-24.

<sup>20</sup> PsT 18, 14-17; 35, 17-36, 14; 134, 19-22; 138, 29-139, 1; 231, 15-20; EcclT 172, 5-15.

<sup>21</sup> PsT 2, 20-25; 210, 32-34.

<sup>22</sup> PsT 182, 23-27; ZaT II 339; III 220.



Didimo accordava uno spazio molto ampio all'etimologia, che spesso gli offriva un ausilio per la comprensione del senso spirituale di un passo biblico. Prediligeva l'esame etimologico dei nomi di persona e di luogo ebraici (Gerusalemme, Giacobbe, Israele, Davide ecc.),<sup>23</sup> ma in alcuni casi proponeva etimologie anche per dei nomi greci.<sup>24</sup> All'istruzione letteraria ricevuta da Didimo rinviano, infine, anche pochi cenni ad autori tipici della scuola: Omero<sup>25</sup> e Isocrate.<sup>26</sup>

Nella spiegazione dei testi, Didimo sfruttava spesso le possibilità di interpretazione simbolica non solo dei nomi di luogo, di persona o di popolazione, ma anche di altri elementi: i numeri, le caratteristiche di metalli, piante e animali, le parti del corpo, i mestieri o i manufatti, i fenomeni atmosferici e le realtà fisiche. Una lettura, spesso allegorizzata, di realtà così disparate suppone una certa familiarità con un arsenale di conoscenze letterarie, storiche, biologiche e naturalistiche che in alcuni casi emerge con maggiore evidenza e ampiezza nel discorso del maestro.<sup>27</sup>

Sono frequenti, per esempio, le considerazioni sul significato simbolico dei numeri.<sup>28</sup> In un'occasione, parlando della conoscenza per astrazione, cita la definizione di linea come una lunghezza priva di estensione;<sup>29</sup> in altri casi troviamo esempi tratti dalla geometria.<sup>30</sup>

Talvolta si intrattiene, anche a lungo, sulla cosmologia; per esempio, mette a confronto la concezione del mondo che si trova nella Scrittura con quella che hanno i greci,<sup>31</sup> oppure interpreta il mito di Castore e Polluce come immagine dei due emisferi della terra,<sup>32</sup> confronta il ciclo solare diurno con il processo di illuminazione dell'anima,<sup>33</sup> esamina le ragioni a favore dell'ipotesi che in entrambi gli emisferi vi sia lo stesso numero o un numero differente di stelle.<sup>34</sup> Interpretando i 'giorni piccoli' di cui parla la profezia di Zaccaria (4, 10), si oppone alla concezione – sostenuta per esempio da Taziano – secondo la quale prima della fine del mondo Dio abbrevierebbe la durata del giorno rispetto a quella attuale.<sup>35</sup>

Un lungo *excursus* cosmologico è dedicato alla spiegazione di Qo 3, 16 ("e ancora ho visto sotto il sole il luogo del giudizio, e là si trova l'empio, e il luogo della giustizia, e là si trova il pio"). Didimo approfitta di questo passo per illustrare la collocazione dell'Ade sotto il cielo della luna e per spiegare il destino delle anime dopo la morte. Spiega che, se l'Ade si trova sotto la luna, allora a maggior ragione si troverà anche sotto il sole, sia che quest'ultimo si trovi – secondo l'opinione comune – nel quarto cielo, avendo tre pianeti che lo accompagnano al di sotto e tre al di sopra, sia che si trovi – secondo

<sup>23</sup> Cf. GenT 139, 4-13; EcclT 7, 29-32; HiT 136, 18-137, 2; PsT 130, 15; 295, 14-15.

<sup>24</sup> EcclT 91, 2-3 (ἄδης); PsT 82, 21-24 (ἀρετή); ZaT I 391 (ἔποψ) e V 59 (δορυκός). Cf. *infra* nota 37.

<sup>25</sup> EcclT 354, 27-355, 1, in cui cita *Od.* 10, 510 a proposito dei salici.

<sup>26</sup> In EcclT 42, 23-29, commentando Qo 2, 9, Didimo cita, sia pure in modo approssimativo, un passo di Isocr., *Ad Demon.*, 18 che richiama un'altra volta in EcclT 148, 3-11.

<sup>27</sup> Cf. per il ZaT l'esame condotto da L. Doutreleau (SC 83, p. 114-18).

<sup>28</sup> Cf. GenT 34, 7-13. 25-29 (sul 6 inteso come numero perfetto); 183, 16-184, 23 (sul 7); PsT 88, 18-24; 303, 22-304, 13 (sul 6 e sul 7); GenT 35, 15-36, 11; ZaT I 17-19 (sui numeri 12, 24, 36); ZaT I 15; III 64-66. 68. 72 (sul 4, 10, 7000, 144.000); PsT 156, 17-157, 7 (sul 31); 186, 13-21 (sul 30, 60, 100) ecc.

<sup>29</sup> PsT 25, 29-26, 1: ὅταν οὖν λέγωμεν ὅτι ἡ γραμμὴ μῆκος ἀπλατές ἐστίν, ἡ αἰσθητὴ οὐκ ἔστιν ἀπλατής. πάντως ἔχει πλάτος. λόγῳ δὲ ἀφαιροῦμεν. Aul. Gell., *Noct. Att.* I 20, 9 l'attribuisce ad Euclide; la si trova anche in Arist., *Top.* VI 8, 143 b 11; Sext. Emp., *Adv. geom.*, III 37.

<sup>30</sup> EcclT 208, 22-25 (osserva che la figura disegnata è solo un'ombra dell'ente geometrico reale che essa rappresenta); 224, 13 (falso diagramma).

<sup>31</sup> PsT 66, 8-18: entrambe le tradizioni pensano che la terra non sia appoggiata su qualcosa di solido, ma abbia in se stessa il principio della propria consistenza.

<sup>32</sup> PsT 178, 3-7; la medesima interpretazione di trova in Phil. Alex., *De Decal.*, 12, 56.

<sup>33</sup> EcclT 13, 11-17.

<sup>34</sup> EcclT 216, 13-217, 3.

<sup>35</sup> ZaT I 321-324.

l'opinione alternativa espressa da 'Aristotele' nel *De Mundo*<sup>36</sup> – nel secondo cielo dal basso. In ogni caso, l'aria al di sotto della luna non è illuminata e perciò l'Ade è detto "non-visibile".<sup>37</sup> Il fatto che la Scrittura collochi l'Ade sottoterra non smentisce quanto detto, perché, se è sottoterra, è anche sotto la luna e sotto il sole. Nell'Ade si raccolgono le anime razionali, le sole capaci di avere una vita autonoma separata dal corpo; l'anima irrazionale perisce invece con il corpo. Qui le anime soggiornano in un luogo adatto alla condizione di cui si sono rivestite: se sono leggere, perché rivestite di buone azioni, stanno in alto; se sono appesantite dal peccato, scendono in basso (Didimo fa l'esempio di Lazzaro e del ricco epulone). Anche il Cristo, dopo la morte, ha compiuto una sorta di viaggio astrale nell'Ade, come è testimoniato dall'*Apocalisse di Elia*.<sup>38</sup>

All'ambito della biologia appartengono le considerazioni svolte da Didimo sullo sviluppo dell'embrione, un tema che aveva conseguenze rilevanti sulla dottrina psicologica e antropologica.<sup>39</sup> Commentando, per esempio, il verso "come non conosci le ossa del feto nel grembo della gravida, così non potrai conoscere le opere di Dio" (Qo 11, 5), Didimo espone le teorie dei fisici circa la formazione degli organi del feto: il cibo digerito si trasforma in sangue, mentre ciò che non è stato digerito viene espulso. Il sangue si condensa in carne, mentre da quel che ne resta si formano capelli, peli e unghie. Sottolinea che delle ossa i biologi non sanno descrivere l'origine, confermando quanto dice la Scrittura nel passo appena citato e nei Salmi: "non ti fu nascosto il mio osso, che tu facesti nel nascondimento" (Sal 138, 15). Quanto alla formazione dell'embrione, esso deriva dallo sperma rappreso, che, condensandosi, si trasforma in φύσις, la quale a sua volta si trasforma in carne, fino a che l'embrione, divenuto un essere vivente, può essere partorito.<sup>40</sup>

Altri indizi delle sue conoscenze naturalistiche sono offerti da Didimo nelle considerazioni svolte a proposito dello scaro (un pesce noto anche come 'pappagallo marino'), del cervo, del mandorlo. A proposito del primo, Didimo menziona l'opinione dei dotti, secondo i quali, se uno scaro viene catturato e riesce a liberarsi, per quel giorno in quel punto nessun altro pesce della sua specie può essere catturato; come se quei pesci avessero un linguaggio e il primo segnalasse agli altri il pericolo.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Cf. § 3.4.

<sup>37</sup> Questa etimologia si trova in Plat., *Phaed.* 80 D; 81 C 5-6; *Crat.* 403 A 5-8; 404 B 1-4 (contestata); *Gorg.* 493 B 4-5; cf. anche in Orig. apud Phot., *Biblioth.* cod. 234, p. 299 a 5-6 Bekker.

<sup>38</sup> EcclT 92, 5-10; sul soggiorno delle anime dei defunti nel sottosuolo cf. ZaT IV 77. L'*Apocalisse di Elia* (citata anche in EcclT 235, 24-28) non è l'unico scritto extracanonico citato da Didimo, il quale, per esempio, si riferisce anche a un libro in cui si parla di Enoch (ZaT I 342), a un *Libro del testamento* (GenT 119, 1-2), all'*Ascensione di Isaia* (EcclT 92, 5; 235, 26-28; 329, 22; PsT 99, 13-16), al *Vangelo degli Ebrei* (PsT 184, 10), al *Pastore di Erma* (PsT 267, 4-7), agli *Atti di Giovanni* (ZaT IV 210). Sul canone biblico di Didimo cf. B.D. Ehrman, "The New Testament Canon of Didymus the Blind", *Vigiliae Christianae* 37 (1983), p. 1-21; D. Lührmann, "Alttestamentliche Pseudepigraphen bei Didymos von Alexandrien", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992), p. 231-49.

<sup>39</sup> B. Pouderon, *L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers Pères et ses implications théologiques*, in L. Brisson - M.-H. Congourdeau - J.-L. Solère (ed.), *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Vrin, Paris 2008, p. 157-83.

<sup>40</sup> EcclT 324, 24-325, 15; anche PsT 329, 25; in HiT 276, 27-277, 11 il processo di condensazione del seme nell'utero, che precede la formazione dell'embrione, è descritto con l'immagine ippocratica del condensarsi del latte in formaggio; l'una e l'altra immagine si trovano anche, sia pure in termini diversi da quelli descritti da Didimo, in Aristotele: *Hist. an.*, III 22, 523 a 20-25; *De Gen. an.*, I 20, 729 a 9-12; II 3, 737 a 14-15; II 4, 739 b 20-22; IV 4, 771 b 18-24; IV 4, 772 a 22-23. La denominazione di φύσις per indicare il primo stadio di formazione del futuro embrione è stoica: *SVF*, II, 743. 745.

<sup>41</sup> EcclT 286, 13-16 (a proposito di Qo 9, 12: "come i pesci catturati in una rete malvagia"): "bene è stato detto da persone esperte – se poi sia vero non lo so, ma è stato comunque ben detto: se uno scaro, dice, dopo essere stato preso in una rete, riesce a fuggire, è impossibile per quel giorno che in quel luogo si riesca a trovare un altro pesce della stessa specie. Come a dire (...) con un qualche segno loro proprio danno indicazioni agli assenti". L'editore del testo rinvia ad Athen., *Deipnosoph.* 331 D (= Arist., fr. 300 Rose); anche Plut., *De Soll. an.*, 25, 977 C.

Quanto ai cervi, ne parla commentando Sal 41, 2 ("come una cerva desidera le fonti delle acque, così la mia anima ti desidera, o Dio"). Didimo accenna al significato simbolico della cerva: è un animale che uccide i serpenti (i peccati) e, dopo averlo fatto, ha sete e cerca una sorgente per bere e ripulirsi dal loro veleno. Inoltre, quando invecchia e perde le corna, si nasconde, fino a quando non le siano ricresciute.<sup>42</sup> Commentando il verso di Qo 12, 5 "il mandorlo fiorirà", Didimo osserva che, secondo i naturalisti, il mandorlo fiorisce prima di tutti gli altri alberi e sfiorisce per ultimo. Perciò il bastone del sacerdote è fatto con il suo legno, per significare la sua lunga durata da Mosè fino alla venuta di Cristo.<sup>43</sup>

Didimo ha usato ampiamente e consapevolmente dottrine filosofiche, sia come ausilio alla comprensione delle Scritture, sia per argomentare le proprie tesi dottrinali. Il principio che lo guidava è quello secondo il quale la ricchezza dei pagani va messa a servizio della verità.<sup>44</sup> Egli ha certamente conosciuto maestri di filosofia e intrattenuto con loro un confronto dottrinale. Nel *Commento ai Salmi*, per esempio, cita due volte un aneddoto in cui riferisce la richiesta da parte di un filosofo, curioso di sapere in base a quali argomenti scritturistici i cristiani possono sostenere che l'anima è una realtà intelligibile e incorporea.<sup>45</sup>

Le dottrine filosofiche si presentano quasi sempre nei suoi scritti in un quadro nel quale elementi platonici, peripatetici e stoici si mescolano e si armonizzano con elementi scritturistici e della tradizione ecclesiale. Per lo più tale armonizzazione non è opera di Didimo, ma era già stata compiuta dalle sue fonti, in primo luogo Filone e Origene.

Nel corso delle lezioni di Didimo si incontra abbastanza frequentemente la menzione di filosofi e sapienti greci: Zenone di Elea,<sup>46</sup> i pitagorici,<sup>47</sup> Leucippo e Prodicò,<sup>48</sup> Protagora,<sup>49</sup> Socrate,<sup>50</sup> Isocrate,<sup>51</sup>

<sup>42</sup> PsT 296, 20-31. Per questo passo l'editore rinvia ad Arist., *Hist. an.*, IX 5, 611 a 25-27 e osserva che Didimo dipende probabilmente da una fonte intermedia (o è stato indotto in errore dalla memoria oppure dall'ascolto del testo), perché cita un proverbio ("guai alle cerva che non hanno le corna": οὐαὶ ἐλάφοις κέρατα οὐκ ἐχούσαις) inteso da Aristotele in un senso diverso: quando si vuole indicare un luogo impervio si dice "là dove le cerva perdono le corna" (οὐ αἶ ἔλαφοι τὰ κέρατα ἀποβάλλουσι).

<sup>43</sup> EcclT 356, 9-19. Cf. anche in PsT 28, 15-20 un cenno alla generazione spontanea del verme come immagine della nascita verginale del Cristo (cf. Arist., *Hist. an.*, V 19, 550 b 30 - 551 a 28).

<sup>44</sup> GenT 227, 6-12: Abramo che entra in Egitto è immagine di chi si serve della cultura profana per ricavarne elementi utili a servizio del Cristo: "Il virtuoso entra in Egitto servendosi spesso della cultura estranea, per ricavarne qualcosa di utile, come fece anche il beato Paolo, pronunciando il detto di Arato 'Di lui siamo stirpe' (At 17, 28), in modo da poter fare anche le cose successive, e anche l'espressione 'al Dio sconosciuto' (At 17, 23) e 'i cretesi mentono sempre' (Ti 1, 12); così ci esorta anche a 'rendere ogni pensiero prigioniero per l'obbedienza al Cristo' (2 Cor 10, 5)".

<sup>45</sup> 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 (...)". Il medesimo aneddoto è ripetuto a proposito di Sal 35, 9 a p. 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: (...)".

<sup>46</sup> PsT 217, 33-218, 3 (narra un episodio che lo riguarda, ma non lo nomina esplicitamente).

<sup>47</sup> EcclT 79, 24-80, 1.

<sup>48</sup> EcclT 15, 26-16, 2. 11; cf. G. Binder - L. Liesenborghs, "Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos", *Museum Helveticum* 23 (1966), p. 37-43.

<sup>49</sup> PsT 222, 18-29; P. Woodruff, "Didymus on Protagoras and the Protagoreans", *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), p. 483-513.

<sup>50</sup> EcclT 37, 11-14; 86, 9-14: parlando degli usi diversi del termine 'amore', Didimo menziona gli scritti erotici di un Leucippo (nominato anche in 15, 27: è uno sconosciuto o è l'atomista presocratico?) e li paragona con il discorso ben diverso scritto da Socrate sull'amore. Se dice che anche Socrate ha scritto sull'amore, evidentemente lo conosceva ben poco, anche se gli era presente la dottrina espressa nel discorso di Diotima del *Simposio* (cf. quanto scrive di Giobbe nel passo citato sopra alla nota 12).

<sup>51</sup> EcclT 42, 23-29; 148, 3-11.

Epicuro e Democrito,<sup>52</sup> Musonio,<sup>53</sup> il *corpus* ermetico,<sup>54</sup> Porfirio.<sup>55</sup> L'orizzonte del pensiero di Didimo è sostanzialmente platonico, come mostrano alcune delle dottrine fondamentali che lo costituiscono: la dottrina della bipartizione della realtà in sfera intelligibile e sensibile, l'immortalità e separazione dell'anima razionale, la tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile, la dottrina del corpo come strumento dell'anima, l'affermazione dell'identità di unità, essere e bene, la dottrina del Logos come cosmo intelligibile, la dottrina della partecipazione, la dottrina del carattere naturale dei nomi. Egli sembra, però, aver avuto una conoscenza molto modesta del testo dei dialoghi (sono rare e molto brevi le citazioni o le allusioni a passi platonici); Didimo aveva, invece, familiarità con il platonismo contemporaneo, mediato forse dagli autori cristiani che sono stati le sue fonti, primo fra tutti Origene.

Un discorso analogo può essere fatto per i temi dottrinali stoici che ricorrono nell'opera di Didimo: si va dall'impiego di terminologia di origine stoica (nozioni comuni, egemonico, ἰδίως ποιόν), all'uso di dottrine tipicamente stoiche: alcuni procedimenti logici, la dottrina della mescolanza, quella della coimplicazione e predominanza delle virtù, la distinzione tra veri beni e ἀδιάρροα, la dottrina della προπάθεια. Riesce difficile stabilire se le conoscenze della tradizione stoica da parte di Didimo dipendessero almeno in parte da un accesso diretto alle fonti o fossero mediate da autori pagani o cristiani che le avevano già incluse nel proprio arsenale concettuale.

Un posto privilegiato spetta, come adesso vedremo, ad Aristotele, soprattutto al suo *corpus* logico:<sup>56</sup> troviamo negli scritti del maestro alessandrino sia l'uso pacifico di dottrine di provenienza aristotelica (distinzione tra atto e potenza, distinzione tra i diversi tipi di mutamento, distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche), sia citazioni testuali o menzioni esplicite di Aristotele o di suoi scritti. Si tratta di una presenza relativamente diffusa e di una conoscenza precisa, che mi pare possibile soltanto ammettendo uno studio sistematico di almeno una parte degli scritti di Aristotele.

Nulla sappiamo circa le scuole e i maestri presso i quali Didimo ha conseguito questa formazione. Certamente, Alessandria era, anche prima di Ammonio di Ermia, un centro di studi aristotelici; ne fa fede la breve notizia che Eusebio di Cesarea dedica ad Anatolio nella propria *Historia ecclesiastica*:

(Anatolio) veniva anch'egli da una famiglia alessandrina e, per la sua eloquenza e cultura nella filosofia dei greci, aveva conseguito il primato tra i più illustri dei nostri contemporanei, in quanto aveva raggiunto il vertice dell'aritmetica e della geometria, dell'astronomia, delle altre discipline – sia della dialettica, sia della fisica – e delle dottrine retoriche. Perciò anche si dice ch'egli sia stato ritenuto dai suoi concittadini degno di essere posto a capo della scuola aristotelica ad Alessandria.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> EcclT 209, 25-210, 22; per Epicuro EcclT 24, 7-8; 209, 26-27; G. Binder - L. Koenen - L. Liesenborghs, "Ein neues Epikurfragment bei Didymos dem Blinden", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967), p. 38-44.

<sup>53</sup> EcclT 128, 12-14.

<sup>54</sup> EcclT 167, 14-23; il medesimo luogo del *CH* è citato anche in PsT 88, 8-18; cf. A. Camplani, "Momenti di interazione religiosa ad Alessandria e la nascita dell'élite egiziana cristiana", in L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, I, Leuven U. P., Leuven 2003, p. 31-42.

<sup>55</sup> PsT 308, 10-14; HiT 280, 1-281, 5; G. Binder, "Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), p. 81-95; Ph. Sellew, "Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation", *Harvard Theological Review* 82 (1989), p. 79-100; A. Carlini, "La polemica di Porfirio contro l'esegesi 'tipologica' dei cristiani", *Studi classici e orientali* 46 (1996), p. 385-94.

<sup>56</sup> M. Frede, "Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs", in O. Bruun - L. Corti (ed.), *Les Catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, p. 135-73, qui p. 145; Layton, *Didymus the Blind*, p. 27-9; D.T. Runia, "Festugière Revisited: Aristotle in the Greek *Patres*", *Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 1-34, qui p. 10.

<sup>57</sup> Eus., *HE* VII 32, 6. Cf. anche Hier., *Vir. ill.*, LXIII: "Anatolius alexandrinus, Laodiceae Syriae episcopus, sub Probo

Anatolio è vissuto nella seconda metà del III secolo, ma il percorso formativo nella *παιδεία* dei greci che Eusebio gli attribuisce è del tutto comparabile con quello che anche Didimo attraversò un po' più di cinquant'anni dopo: grammatica e retorica, scienze matematiche, dialettica, fisica. Per quanto si tratti, sia nel caso di Anatolio, sia in quello di Didimo, di notizie assai rapide, è interessante constatare che la competenza filosofica dei due autori sia stata circoscritta a un ambito che sembra escludere le dottrine metafisiche e la teologia dei greci.

Il cenno alla decisione da parte dei suoi concittadini di mettere Anatolio a capo di una scuola di orientamento aristotelico mostra che ad Alessandria vi era almeno un'istituzione espressamente orientata allo studio di Aristotele. In effetti, all'inizio e poi verso la metà del IV secolo abbiamo notizia che anche Ario, Aezio ed Eunomio ricevettero ad Alessandria una formazione negli studi aristotelici.<sup>58</sup> Non deve essere trascurata nemmeno la notizia relativa allo studio della retorica: una conoscenza di base almeno della dottrina logica di Aristotele poteva essere mediata, infatti, anche dai corsi di retorica.<sup>59</sup>

Pur nell'assenza di informazioni precise, è dunque ragionevole supporre che Didimo si trovasse ad Alessandria nella condizione ottimale per poter ricevere una formazione filosofica che includesse anche lo studio diretto degli scritti di Aristotele e, verosimilmente, dei suoi commentatori. Che questo non fosse un percorso scontato per un intellettuale cristiano, almeno nella prima metà del IV secolo, lo può mostrare, fra altri, il caso di Eusebio. Malgrado la sua vasta erudizione e l'interesse da lui dimostrato per la filosofia greca, volendo prendere posizione nei confronti di Aristotele, nel libro XV della *Praeparatio evangelica*, composta tra il 313 e il 323 circa, egli – o per noncuranza nei confronti di questo autore o per l'oggettiva mancanza di copie dei suoi scritti nella biblioteca di Cesarea e per la difficoltà di procurarsene – si è basato per intero sulle affermazioni violentemente polemiche del platonico Attico, risolvendo l'esame della dottrina aristotelica in una caricatura della biografia, dell'etica, della teologia, della psicologia e della cosmologia dello Stagirita.<sup>60</sup>

---

et Caro imperatoribus floruit, mirae doctrinae vir in arithmetica, geometria, astronomia, grammatica, rhetorica, dialectica. Cuius ingenii magnitudinem de volumine quod super pascha composuit, et de decem libris arithmeticae institutionis intelligere possumus”.

<sup>58</sup> Socr., *HE* I 5, 2: “Ario, però, uno tra i presbiteri a lui soggetti, uomo non ignaro delle chiacchiere dialettiche (ὄν ἀμοιροῦς διαλεκτικῆς λέσχης)”; II 35, 4-5: “Anche prima Aezio era amante delle contese (ἐριστικὸς ἄνθρωπος) e si dava a difendere con ardore la dottrina di Ario. Dopo essere stato istruito per breve tempo ad Alessandria, rientrò e, capitato ad Antiochia di Siria, la città da cui proveniva, venne ordinato diacono da Leonzio, allora vescovo di Antiochia”. Sozom., *HE* III 15, 7-8: “In questo periodo era ammirato dagli eretici anche Aezio, un dialettico, abile nei sillogismi, addestrato alle dispute verbali e appassionatissimo di esse! (...). Si diceva che era andato ad Alessandria per apprendere le dottrine di Aristotele e aveva frequentato i maestri che le insegnavano”. Ad Alessandria Eunomio divenne discepolo di Aezio (Greg. Nyss., *C. Eun.*, I 51; Philost., *HE* III 20).

<sup>59</sup> Frede, “*Les Catégories*”, p. 139-41, cita il caso di due contemporanei di Didimo: Agostino (*Conf.* IV 16, 28-30) ricordava di aver letto e capito da solo, verso i vent'anni, non solo tutti i libri che riuscì a procurarsi sulle arti liberali, ma anche “aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias”, che i suoi maestri di retorica nominavano con tale orgoglio, da fargli credere si trattasse di un'opera di valore straordinario; Girolamo (*Epist.* 50, 1) ironizzava contro un monaco, suo detrattore, che – senza aver letto le *Categorie*, il *De Interpretatione*, gli *Analitici* e nemmeno i *Topici* di Cicerone – si prendeva il lusso di criticare lui, che aveva tradotto i commenti di Alessandro, si era fatto introdurre alla logica da un maestro esperto che gli aveva spiegato l'*Isagoge* di Porfirio, aveva studiato le Scritture facendosi guidare dalle esegesi di Gregorio Nazianzeno e Didimo, e aveva studiato l'ebraico.

<sup>60</sup> Cf. Runia, “Festugière Revisited”, p. 19.

## 2. Il posto di Aristotele nella letteratura cristiana antica

### 2.1. Fino al IV secolo

Nella letteratura cristiana antica, Aristotele occupa una posizione ambivalente: una lunga stagione, durata almeno fino a tutto il IV secolo, di diffidenza e di condanne – probabilmente anche di ignoranza – nei confronti del suo pensiero e in particolare della dialettica (della quale egli era considerato dai più l'inventore o il maggior esponente)<sup>61</sup> è stata seguita da un periodo nel quale egli è stato apprezzato proprio come maestro di logica, di una dottrina etica equilibrata e anche per le sue posizioni su questioni scientifiche (basti citare i nomi di Boezio, Giovanni Filopono, Sergio di Resʿayna e, più tardi, Massimo il Confessore).<sup>62</sup>

Non è questo il luogo per ripercorrere nemmeno a grandi linee la storia della recezione patristica del pensiero e dell'opera di Aristotele,<sup>63</sup> ma qualche cenno almeno ad alcuni autori, soprattutto legati alla tradizione teologica alessandrina, sarà utile per meglio comprendere le peculiarità di Didimo e il contesto culturale e teologico nel quale egli si mosse.

Aristotele è stato apprezzato dagli scrittori alessandrini soltanto per alcune tesi singole: per esempio, per la sua concezione della virtù come medietà<sup>64</sup> o per la critica rivolta alle pratiche divinatorie.<sup>65</sup> Clemente Alessandrino, che è tra gli autori cristiani antichi uno dei più aperti a una valutazione positiva dell'insieme della filosofia greca,<sup>66</sup> riconosceva che Platone e Aristotele hanno condannato la σοφιστικὴ τέχνη,<sup>67</sup> identificava l'epoptica di Platone e la metafisica di Aristotele con la teologia mosaica.<sup>68</sup> Mostrava, inoltre, un vivo apprezzamento per la dialettica:

<sup>61</sup> A questo proposito, va osservato che nelle prese di posizione patristiche, si nota una costante identificazione della dialettica (intesa come l'insieme della dottrina logica) con Aristotele; qualche volta, accanto al suo, compare il nome di Crisippo e della scuola stoica: cf. Clem. Alex., *Strom.* VII 16, 101, 4 (cf. *infra* nota 72); Bas., *Adv. Eun.*, I 5: "Davvero abbiamo bisogno dei sillogismi di Aristotele e di Crisippo per imparare che l'Ingenerato non è stato generato né da se stesso, né da un altro?"

<sup>62</sup> La distinzione di due fasi nella recezione di Aristotele da parte dei Padri, che ha nel V sec. il suo punto di svolta, è indicata da Frede, "Les *Catégories*", p. 137-8.

<sup>63</sup> La letteratura su questo tema è molto ricca, le panoramiche più ampie si leggono in: J. de Ghellinck, "Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle", *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930), p. 5-42; A.J. Festugière, *Excursus C: Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*, in Id., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Gabalda, Paris 1932, p. 221-63; Runia, "Festugière Revisited"; S. Lilla, *Aristotelismo*, in *Dizionario patristico di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, I, Marietti, Casale Monferrato 1983, col. 349-363; L.J. Elders, *The Greek Christian Authors and Aristotle*, in L.P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic Univ. of America Press, Washington D.C. 1994, p. 111-42; Frede, "Les *Catégories*"; J. Zachhuber, "Das Universalienproblem in der griechischen Patristik und im frühen Mittelalter", *Millennium* 2 (2005), p. 137-74. Malgrado i secoli trascorsi, ho trovato utili le raccolte di passi patristici che si trovano in Dionysii Petavii *Opus de theologicis dogmatibus*, I, Ex typographia Andreae Poleti, Venetiis 1745, p. 7-14; Ioannis Launoi *De varia Aristotelis in academia Parisiensis fortuna*, Sumptibus Samuelis Hannaveri, Vitembergae apud Saxones 1720, p. 131-86.

<sup>64</sup> Phil. Alex., *Migr. Abr.*, 146-147: "Meglio camminare lungo la via intermedia, che è la via regia verso la verità [Nm 20, 17]. (...) perciò alcuni, che perseguono una filosofia moderata e civile, hanno detto che le virtù sono delle medietà e le hanno poste nel mezzo (...), è utile ciò che si trova nel mezzo tra i due ed è equamente mescolato". Sull'importanza di questo tema per Didimo cf. sotto § 4.2.

<sup>65</sup> Orig., *CC* II 13; VII 3; Eus., *Praep. Evang.* IV 2, 13; 3, 14.

<sup>66</sup> Cf. Clem. Alex., *Strom.* I 16, 80, 5: la filosofia prepara alla ricerca della verità; 20, 99, 1: la filosofia corrisponde a una sorta di economia salvifica parallela a quella biblica; VI 8, 67, 1; 17, 153, 1: è un primo passo verso la filosofia di Cristo; VI 10, 80, 5: alcuni cristiani temono la filosofia come i bambini temono gli spettri.

<sup>67</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I 8, 39, 2; 17, 87, 3.

<sup>68</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I 28, 176, 2.

Il ragionamento condotto nel corso della ricerca mediante domande e risposte bussava alla porta della verità a partire dai fenomeni e, aperta la porta che gli fa da ostacolo, grazie all'indagine si produce la contemplazione scientifica.<sup>69</sup>

Con un'immagine che è insieme biblica e platonica, Clemente scriveva che la filosofia greca è un recinto di difesa posto intorno alla vigna del Signore, cioè intorno alla verità, per sventare gli attacchi dei sofisti.<sup>70</sup> È comunque interessante il fatto che per Clemente Aristotele fosse soprattutto l'esponente di una filosofia naturale (nei confronti della quale egli aveva anche obiezioni);<sup>71</sup> il dialettico per eccellenza era, invece, Crisippo, mentre solo a Platone spettava appieno il titolo di filosofo.<sup>72</sup>

Riferendosi a Clemente, Girolamo descriveva in questi termini il contenuto degli, oggi perduti, *Stromata* di Origene:

Origene, imitandolo, scrisse dieci *Stromati*, mettendo a confronto tra loro le opinioni dei filosofi e dei cristiani e confermando tutte le dottrine della nostra religione con argomenti presi da Platone, Aristotele, Numenio e Cornuto.<sup>73</sup>

Si tratta di un'indicazione estremamente generica: non è escluso che Origene possa aver fatto nei propri *Stromata* un uso positivo di argomenti che conosceva come aristotelici. Le affermazioni esplicite ch'egli fa su Aristotele e la sua scuola negli scritti conservati sono, però, assai rare e – se si considerano le opere di sicura attribuzione – limitate al *Contra Celsum*. Esse, inoltre, non sono quasi mai lusinghiere per lo Stagiritita, né dimostrano interesse particolare o una conoscenza accurata del filosofo;<sup>74</sup> anzi, sofisti, epicurei e peripatetici sono stati da lui sommariamente liquidati come

<sup>69</sup> Clem. Alex., *Strom.*, VIII 1, 1, 3.

<sup>70</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I 20, 100, 2: "Poiché, dunque, l'insegnamento del Salvatore è perfetto e in nulla mancante, dato che è 'potenza e sapienza di Dio' [1 Cor 1, 24], quando sopraggiunge la filosofia ellenica, essa non rende più forte la verità, ma rende impotenti contro di essa gli attacchi dei sofisti e sventa gli agguati degli ingannatori contro la verità; perciò la filosofia è stata detta in modo appropriato 'siepe e recinto' della vigna"; cf. Is 5, 2 e Plat., *Resp.* VII, 534 E 2-3; Alc., *Didask.*, VII.

<sup>71</sup> Ad es., per la sua negazione della dottrina della provvidenza nel mondo sublunare: cf. Clem. Alex., *Protr.*, V 66, 4: "Il capostipite di questa scuola, non avendo conosciuto il Padre di tutte le cose, ritiene che il cosiddetto 'supremo' sia l'anima dell'universo; questo significa che, supponendo che l'anima del mondo sia un dio, egli s'infilza con le sue stesse mani. Infatti, lui che limita la provvidenza fino alla luna, poi, considerando il mondo un dio, contraddice se stesso, affermando che ciò che non ha parte al divino è un dio"; anche *Strom.*, V 14, 90, 3 (cit. più avanti, nota 81). È però indicativo della moderazione di Clemente il modo in cui reagisce alla dottrina peripatetica dei tre beni *ibid.*, IV 26, 166, 1: invita a usare dei beni materiali e del corpo con moderazione e prudenza, al modo in cui un viaggiatore alloggia in un luogo lungo il proprio percorso, ma non si lascia distogliere dal raggiungere la meta.

<sup>72</sup> Clem. Alex., *Strom.*, VII 16, 101, 4: "(...) se uno si mette al seguito di Iscomaco, quello ne farà un contadino (...); e Crisippo ne farà un dialettico, Aristotele un fisico e Platone ne farà un filosofo (...)".

<sup>73</sup> Hier., *Epist.*, 70, 4.

<sup>74</sup> *Clob* fr. 110 contiene un'allusione al *De Int.* 3, 16 b 6: ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν; *Sel. in Ps.* (PG 12, 1053) cita la definizione aristotelica di τέλος: "A causa dei salmi che recano come titolo 'per il fine', ho scelto le definizioni del termine, che in Aristotele sono queste: 'fine è ciò in vista del quale sono le altre cose, mentre quello non è in vista di nulla', oppure: 'ciò per cui si fanno le altre cose, mentre quello vien fatto per nessun altro scopo'". In *CCI* 65, Origene afferma che l'invito, fatto da Gesù ai discepoli, di fuggire dalle città nelle quali saranno perseguitati corrisponde alla condotta di Aristotele, che fuggì da Atene per sottrarsi a una possibile condanna; in *CCI* 12 afferma che Aristotele ha peccato contro la provvidenza un poco meno di Epicuro (su questo punto anche II 13, III 75, VIII 45); IV 56 critica la dottrina del quinto elemento; V 45 critica la dottrina del carattere convenzionale dei nomi; II 12, III 13 ricorda il tradimento compiuto da Aristotele nei confronti di Platone. Il cap. XXVI della *Philocalia* riporta una lunga discussione critica nei confronti di coloro che ritenevano confermata anche dalla Scrittura la dottrina dei tre generi di beni (dell'anima, del corpo, esterni).

ψευδοδοξοῦντες<sup>75</sup> e l'indicazione da parte sua del carattere umano della filosofia aristotelica suona piú come una critica che come un riconoscimento.<sup>76</sup>

Sia pure con sfumature diverse, il giudizio complessivo su Aristotele, anche da parte degli intellettuali cristiani piú preparati filosoficamente e piú aperti alla cultura ellenica è stato severamente critico e si può riassumere citando il breve sommario fatto da Gregorio Nazianzeno nel primo dei *Discorsi teologici* contro gli eunomiani:

[Dirigi i tuoi attacchi] contro la meschina provvidenza di Aristotele, i suoi stratagemmi, i morti ragionamenti sull'anima, le sue dottrine solo umane.<sup>77</sup>

Gregorio ha enumerato qui i temi della polemica antiaristotelica piú comuni anche tra i filosofi non cristiani (si pensi al caso di Attico). Ad Aristotele si attribuiva anzitutto la dottrina secondo la quale la provvidenza non si estenderebbe alla sfera sublunare.<sup>78</sup> Si tratta di un tema che troviamo anche in Didimo. Commentando Sal 35, 6 ("Signore, nel cielo la tua misericordia e la tua verità fino alle nubi"), egli criticava appunto questa dottrina:

Dice: "fino alle nubi la tua verità". Non bisogna prestare ascolto a coloro che eliminano la provvidenza dalla terra e dicono ch'essa è limitata ai confini della luna sulla base del fatto che è stato detto: "la tua verità fino alle nubi".<sup>79</sup>

In realtà, questa dottrina non si trova in Aristotele, ma può essere rintracciata nel trattato pseudo-aristotelico *De Mundo*, che era considerato autentico dagli antichi.<sup>80</sup> Il nesso tra una cattiva comprensione di questo versetto del salmo 35 e la dottrina (pseudo)-aristotelica della provvidenza si trova già in Clemente, convinto della dipendenza dei greci dalla rivelazione biblica, lo si ritrova nei *Selecta in Psalmos* attribuiti a Origene ed è dall'una o dall'altra di queste fonti che verosimilmente anche Didimo ha ricavato questa interpretazione.<sup>81</sup>

Gregorio ricordava anche i "morti ragionamenti" di Aristotele sull'anima, cioè la dottrina della mortalità dell'anima individuale, una tesi che anche Didimo menziona, senza però attribuirgli in

<sup>75</sup> CC II 27.

<sup>76</sup> In CC I 10, indica la ragione per la quale le persone seguono Aristotele: "perché la dottrina peripatetica è la piú umana (ἀνθρωπικώτατον) e riconosce con benevolenza maggiore rispetto alle altre scuole i beni umani".

<sup>77</sup> Greg. Naz., *Orat.*, 27, 10: Ἀριστοτέλους τὴν μικρολόγον πρόνοιαν, καὶ τὸ ἐντεχνον, καὶ τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους, καὶ τὸ ἀνθρωπικὸν τῶν δογμάτων.

<sup>78</sup> Cf. Runia, "Festugière Revisited", p. 18.

<sup>79</sup> PsT 233, 25-27 "καὶ ἕως τῶν νεφελῶν", φησὶν, "ἡ ἀλήθειά σου". οὐ προσεκτέον τοῖς αἵρουσιν τὴν πρόνοιαν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ λέγουσιν αὐτὴν περιορίζεσθαι μέχρι τῶν σελήνης ὄρων διὰ τοῦ εἰπεῖν· "ἡ ἀλήθειά σου ἕως τῶν νεφελῶν".

<sup>80</sup> Cf. ps.-Arist., *De Mundo*, 2, 392 a 31 (cf. *infra* nota 219); 6, 397 b 30 - 398 a 1. La tesi che il *De Mundo* sia in realtà autentico è esposta in E.P. Bos, "Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo)-Theology (Clem. *Protrept.* 5, 66, 4)", *The Classical Quarterly* 43 (1993), p. 177-88; Id., "God as 'Father' and 'Maker' in Philo of Alexandria and its Background in Aristotelian Thought", *Elenchos* 24 (2003), p. 311-32, che discute il passo di Clem. Alex., *Protr.*, V 66, 4 (cf. sopra nota 71).

<sup>81</sup> Clem. Alex., *Strom.*, V 14, 90, 3: "Ad Aristotele venne in mente di far scendere l'azione della provvidenza solo fino alla luna a partire da questo salmo: 'Signore, nel cielo la tua misericordia e la tua verità fino alle nubi'. Prima della venuta del Signore, infatti, non era ancora stato svelato il senso manifesto dei misteri profetici"; (Orig.) *Sel. in Psalmos* (PG 12, 1316): "Signore, nel cielo la tua misericordia e la tua verità fino alle nubi ecc. A partire da qui alcuni, ingannandosi, affermarono che le cose al di sotto della luna sono sottratte alla provvidenza; uno di questi è Aristotele". Ricavo queste notizie da Runia, "Festugière Revisited", p. 15.



modo esplicito a qualcuno.<sup>82</sup> Le “dottrine troppo umane” sono certamente da intendersi come l’insegnamento etico di Aristotele, in particolare la dottrina secondo la quale la felicità dipende in primo luogo, ma non soltanto, dalla pratica della virtù, perché si può essere veramente felici solo se si è in possesso in misura sufficiente anche dei beni del corpo e di quelli esterni.

Sul carattere umano si questa concezione della felicità abbiamo visto sopra come si erano espressi Filone Alessandrino e Origene.<sup>83</sup> Confrontando l’etica ebraica con le principali correnti filosofiche greche, Eusebio, a proposito di Aristotele, scriveva:

Che, dunque, l’etica sia stata da loro [i.e. gli ebrei] praticata con zelo prima di ogni altra cosa – e con le opere assai prima che con le parole – potresti apprenderlo esaminando i fatti che riguardano quegli uomini, dal momento ch’essi considerarono e perseguirono come bene supremo e termine ultimo della vita beata la pietà e l’amicizia con Dio che si ottiene mediante la correzione dei costumi, non certo il piacere del corpo proposto da Epicuro e neanche i tre generi di beni proposti da Aristotele, che ha stimato i beni del corpo e quelli esterni sullo stesso piano di quelli dell’anima (...).<sup>84</sup>

Anche Didimo è ritornato spesso su questo tema polemico, opponendo alla dottrina dei tre beni la distinzione stoica tra realtà eticamente rilevanti (virtù e vizio) e realtà indifferenti e sostenendo l’autosufficienza della virtù.<sup>85</sup>

La critica che più ci interessa qui è, però, quella formulata da Gregorio col termine τὸ ἔντεχνον, con cui indicava gli stratagemmi argomentativi della logica aristotelica. Spesso, infatti, Aristotele è identificato dagli scrittori cristiani come l’inventore di una tecnica che, addestrando i suoi cultori all’abilità e alla sottigliezza argomentativa, invece che all’ascolto della verità, ha generato ogni sorta di eresie.<sup>86</sup> Polemisti ed eresiologi collegavano abitualmente l’insorgere delle eresie all’influsso delle diverse scuole della filosofia ellenica e ad Aristotele veniva addebitata in modo particolare l’introduzione nella teologia cristiana di sottigliezze sofistiche e di un gusto puramente verbale per la discussione.

Così, per esempio, Ireneo accusava i valentiniani di aver accolto il gusto aristotelico per il “minutiloquium” e per la “subtilitatem circa quaestiones”.<sup>87</sup> Ippolito indicava in Aristotele l’iniziatore

<sup>82</sup> Un esempio tra i moltissimi della critica contro Aristotele su questo punto: Greg. Nyss., *Dial. de anima et res.* (PG 46, 52): ὅσα θ’ ὁ μετ’ ἐκεῖνον (i.e. Πλάτωνα) φιλόσοφος ὁ τεχνικῶς τοῖς φαινόμενοις ἀκολουθῶν (...) θνητὴν εἶναι διὰ τούτων τὴν ψυχὴν ἀπεφύλατο. Sia la critica per aver profanato la dignità dell’anima dichiarandola mortale, sia l’accusa di essere un miope osservatore dei fenomeni naturali si leggono anche, un paio di secoli prima, in Attico *ap. Eus., Praep. Evang.*, XV 9, 8-9: “(...) invece, quanto Platone aveva reso venerabile l’anima, dichiarandola principio della generazione, discendenza divina e reggente di ogni cosa, tanto quello [Aristotele] si mise d’impegno a eliminarla e disonorarla e poco ci manca che dicesse che l’anima non è nulla (...); lo scribacchino – come lo chiamano – della natura”. In XV 13, 1-2 Attico se la prende con la “speciosa e miserevole puntigliosità (λεπτῆ καὶ ταπεινῆ δριμύτητι)” di Aristotele, con la quale è forse capace di conoscere i fatti della terra, ma incapace di comprendere la dottrina platonica delle idee. Per Didimo, cf. GenT 102, 4-8 (cf. *infra* nota 259); in EcclT 102, 22-103, 1 attribuisce a “quasi tutti gli eretici” la dottrina che l’anima, seminata insieme al corpo, sia destinata a perire con esso: σχεδὸν πάντες οἱ κακόδοξοι τοῦτο φρονοῦσιν.

<sup>83</sup> Aristotele stesso riconosceva, ma dando a questa espressione un valore positivo, che la vita conforme alla virtù etica era una vita umana, mentre quella condotta secondo intelletto era simile a quella degli dèi (EN, X 8, 1178 a 9-10).

<sup>84</sup> Eus., *Praep. Evang.*, XI 4, 1; a XV 3, 1 cita l’opinione di Attico sul medesimo tema: “Aristotele dice che non si può essere felici se non anche grazie al benessere del corpo e all’abbondanza dei beni esterni, senza i quali la virtù non giova a nulla”. Sulla mortalità dell’anima individuale e sull’etica di Aristotele cf. anche Hipp., *Ref.*, I 20, 5-6.

<sup>85</sup> Cf. sotto § 3.3. e § 4.2.

<sup>86</sup> Il pregiudizio contro la dialettica è antico e diffuso anche tra autori non cristiani: cf. Phil. Alex., *Quod omnis probus*, 12; Sen., *Ep. ad Luc.*, 82, 19; Max. Tyr., *Diss.*, I 8; A. Le Boulluec, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque. II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, II, Études Augustiniennes, Paris 1985, qui I, p. 140.

<sup>87</sup> Ir., *Adv. haer.*, II 14, 5.

della dialettica, colui che ha trasformato la filosofia in una tecnica di ragionamento; e di Basilide diceva che adottò le dottrine di Aristotele, non quelle di Cristo.<sup>88</sup> Anche Eusebio cita uno scritto anonimo di polemica contro Artemone (prima metà del III sec.), nel quale l'eresia di questo autore e dei suoi fautori era collegata all'abbandono della tradizione di fede e alla passione per la logica:

Senza alcun timore, essi hanno contraffatto le divine Scritture, hanno violato la regola dell'antica fede e hanno ignorato Cristo, ricercando non ciò che dicono le divine Scritture, ma esercitandosi con zelo nell'indagare quale figura di sillogismo si potesse trovare a conferma del loro ateismo. E qualora si proponga loro un'espressione della divina Scrittura, esaminano se si possa comporre in uno schema sillogistico congiuntivo o disgiuntivo. Inoltre, abbandonate le sante Scritture di Dio, si dedicano alla geometria, perché sono della terra, parlano delle cose della terra e ignorano colui che viene dall'alto. Alcuni di loro, per esempio, studiano con zelo la geometria di Euclide e ammirano Aristotele e Teofrasto, alcuni altri addirittura quasi adorano Galeno. Coloro che abusano delle arti degli increduli a sostegno del punto di vista della loro eresia e che svendono la fede semplice delle divine Scritture per mezzo delle astuzie degli atei, che bisogno c'è di dire che nemmeno si avvicinano alla fede?<sup>89</sup>

L'autore citato da Eusebio metteva in stretto rapporto l'interesse per la logica e la geometria con l'abbandono delle Scritture e della tradizione di fede. Coltivare lo studio di Euclide, Aristotele, Teofrasto e Galeno,<sup>90</sup> tentando di adattare le affermazioni della Scrittura agli schemi delle diverse figure sillogistiche, equivaleva per l'anonimo a una forma di ateismo. Eusebio non era certo pregiudizialmente ostile alla cultura ellenica, ma senza dubbio condivideva con l'anonimo la diffidenza verso un uso della filosofia autonomo rispetto al quadro normativo della Scrittura e della tradizione di fede e la logica sembrava a entrambi, appunto, una tecnica argomentativa del tutto indifferente alla questione della verità.<sup>91</sup>

Queste valutazioni sono il risultato di una conoscenza seria dell'opera di Aristotele o dipendono dall'uso di fonti indirette e ideologicamente condizionate?

Per rispondere a questa domanda si devono considerare due ordini di problemi: uno è, almeno per i primi due secoli, sapere che tipo di opere di Aristotele fosse accessibile alla maggior parte dei lettori non specialisti, visto che il *corpus* così come lo leggiamo oggi – entrato in circolazione all'inizio

<sup>88</sup> Hipp., *Ref.* I 5: ἤρξαν Σωκράτης μὲν ἠθικῆς, Ἀριστοτέλης δὲ διαλεκτικῆς; I 20: Ἀριστοτέλης τούτου [i.e. Platone] γενόμενος ἀκροατῆς εἰς τέχνην τὴν φιλοσοφίαν ἤγαγεν καὶ λογικώτερος ἐγένετο; VII 14, 1: Ἐπειδὴ οὖν ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἐξ ἐκτεθείμεθα τὰ τοῖς πρότερον δοκοῦντα, δοκεῖ νῦν καὶ τὰ Βασιλείδου μὴ σιωπᾶν ὄντα Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ. I. Müller, *Hippolytus, Aristotle, Basilides*, in L.P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1994, p. 143-57; E.P. Bos, "Basilides as an Aristotelianizing Gnostic", *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 44-60.

<sup>89</sup> Eus., *HE*, V 28, 13-15.

<sup>90</sup> Galeno, evidentemente, qui è citato non tanto in quanto medico, ma come autore dell'*Introduzione alla logica*: la logica che il polemista antiartemone ha in mente è, infatti, debitrice tanto della tradizione peripatetica quanto di quella stoica (come mostra anche la menzione dei sillogismi congiunti e disgiunti).

<sup>91</sup> Cf. anche il famoso giudizio di Tert., *De Praescr.*, VII 2: "Ipsae denique haereses a philosophia subornantur (...). Miserum Aristotelen! Qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractauerit (...). Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?". Malgrado la dichiarata avversione di Tertulliano per Aristotele, J. Moffat, "Aristotle and Tertullian", *The Journal of Theological Studies* 17 (1916), p. 170-1 ha fatto notare che il famoso paradosso del *De Carne Christi* 5 ("credibile est, quia ineptum est") corrisponde a un argomento esposto da Arist., *Rhet.* II 23, 1400 a 5-9, relativo ai fatti che "appaiono essere avvenuti, anche se erano incredibili".

dell'età imperiale – si è affermato gradualmente, con un processo che dura almeno fino al II secolo. I Padri sono tra i testimoni della circolazione delle opere perdute di Aristotele<sup>92</sup> e anche negli scritti di Didimo si trova un passo che sembra riconducibile, probabilmente attraverso una fonte intermedia, al *De Philosophia* di Aristotele.<sup>93</sup> Non si può escludere che la scarsa conoscenza degli scritti esoterici che si constata negli scrittori cristiani dipendesse in una prima fase non tanto, o non solo, da disinteresse, ma dall'effettiva difficoltà di accesso a quei testi.<sup>94</sup>

L'altro problema da prendere in considerazione è costituito dal genere letterario degli scritti e dalle preoccupazioni dottrinali degli scrittori cristiani: essi erano nella grande maggioranza dei casi assai poco disposti a mostrarsi in debito verso la cultura pagana. Ciò rende meno probabile ch'essi si riferissero in modo esplicito a dottrine aristoteliche o, più in generale, filosofiche in scritti omiletici, esegetici o dogmatici; infatti, un qualche riconoscimento esplicito del valore della sapienza ellenica si riscontra quasi soltanto in scritti apologetici.<sup>95</sup> Quindi è possibile che, a fronte di una scarsa attestazione esplicita, la conoscenza di Aristotele e della filosofia fossero più ampie di quanto non sembri sulla base della documentazione che possediamo.<sup>96</sup> Come vedremo di seguito, le poche menzioni esplicite del nome di Aristotele e dei titoli di suoi scritti e i casi più interessanti di uso di dottrine aristoteliche si riscontrano nelle lezioni tenute da Didimo sui Salmi e sull'Ecclesiaste, non nei commentari biblici da lui scritti per la pubblicazione. Forse, se possedessimo anche per altri scrittori cristiani testi paragonabili a EcclT e a PsT, il nostro giudizio sulla loro conoscenza dell'opera di Aristotele potrebbe cambiare.

## 2.2. Aristotele nel dibattito sull'arianesimo

Nel corso del IV secolo, un aspro conflitto oppose i fautori della dottrina dell'uguaglianza di natura del Figlio con il Padre, proclamata nel 325 al concilio di Nicea, a teologi di orientamento diverso.<sup>97</sup> Uno degli aspetti caratteristici di questo conflitto è stato l'aggravarsi anche del pregiudizio nei confronti di Aristotele, a causa dell'identificazione di Ario e, soprattutto, di Aezio ed Eunomio (i capi del movimento anomeo dopo la metà del secolo) come suoi seguaci.<sup>98</sup> Ho già accennato alla

<sup>92</sup> Cf. L. Alfonsi, "Traces du jeune Aristote dans la *Cohortatio ad gentiles* faussement attribuée à Justin", *Vigiliae Christianae* 2 (1948), p. 65-88; Id., "Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora", *Vigiliae Christianae* 7 (1953), p. 129-42; Id., "Echi del giovane Aristotele in Taziano", *Revue des études augustiniennes* 2 (1956), p. 251-6. Si veda inoltre J.H. Waszink, "Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian", *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 137-49. Runia, "Festugière Revisited", p. 19 fa riferimento in particolare alla teologia cosmica probabilmente esposta nel *De Philosophia*.

<sup>93</sup> GenT 91, 28-92, 7. La risposta di Adamo a Dio, "ho sentito la tua voce e mi sono nascosto" (Gen 3, 10), è l'espressione della presa di coscienza del peccatore della presenza di Dio nel cosmo: "Quando infatti osserva il percorso ordinato del sole, il moto dei cieli, i cambiamenti della luna, il sorgere delle stelle ai tempi stabiliti e riflette che colui che guida e ordina questo universo è il creatore di tutte le cose, che percorre tutte le cose, allora ode la voce di Dio, che non si produce come articolazione di un suono (*κατὰ πρόσφορον*), ma è impressa nella ragione, perché nulla è nascosto a Dio, ma tutto è posto sotto il suo governo (*οὐκ ἀνομιάν*)". Gli editori rinviano ad Arist., *De Philos.*, fr. 13, p. 81-82 Ross (= Cic., *De Nat. deor.*, II 37, 95-96 e Phil. Alex., *Leg. all.*, III 97-99). Didimo si riferisce spesso alla possibilità, offerta a tutti gli uomini, di conoscere il Creatore a partire dall'ordine della creazione: EcclT 9, 1-3: "rispetto alle creature intelligibili e invisibili, la creazione visibile di Dio è cosa di poco conto. Essa è però in se stessa grande: 'dalla grandezza della bellezza e delle creature si contempla, infatti, per analogia il loro artefice' [Sap 13, 5]"; anche 88, 29-89, 9; 208, 16-20; 229, 22-230, 3; 275, 25-276, 28; PsT 84, 16-85, 3; 151, 9-21; 153, 26-30.

<sup>94</sup> Runia, "Festugière Revisited", p. 17.

<sup>95</sup> Runia, "Festugière Revisited", p. 13-4.

<sup>96</sup> È quanto osserva, limitatamente allo studio delle *Categorie*, Frede, "Les *Catégories*", p. 136.

<sup>97</sup> Per la connessione tra problema trinitario e questioni di logica cf. Zachhuber, "Das Universalienproblem", p. 141-2.

<sup>98</sup> Cf. Runia, "Festugière Revisited", p. 23; E. Vandebussche, "La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius

conoscenza che Socrate Scolastico attribuiva ad Ario delle “chiacchiere dialettiche” e non è casuale che, descrivendo l’inizio della disputa di Ario con il vescovo di Alessandria, lo storico ne abbia presentato la tesi fondamentale citando questo sillogismo:

[Ario] si oppose con veemenza alle affermazioni del vescovo e disse: “se il Padre ha generato il Figlio, il Generato ha avuto un principio della propria esistenza; da questo risulta chiaro che c’è stato un momento in cui il Figlio non c’era ancora; ne segue di necessità ch’egli ha la propria sostanza a partire dal non essere”.<sup>99</sup>

Anche di Aezio Socrate ricorda, in termini estremamente sprezzanti, il compiacimento nell’uso della dottrina aristotelica delle *Categorie* (studiata ad Alessandria), ch’egli per altro – secondo lo storico – avrebbe mal compreso e applicato alla teologia cristiana senza avere alcuna conoscenza profonda né delle Scritture, né della tradizione.<sup>100</sup> Il medesimo giudizio di condanna colpisce Eunomio, segretario e discepolo di Aezio;<sup>101</sup> egli, divenuto vescovo di Cizico, avrebbe “ucciso coloro che lo avevano accolto”, suscitando disordine e turbamento in mezzo a loro a causa dei suoi ragionamenti dialettici.<sup>102</sup> Sozomeno lo definisce in termini lapidari: “un tecnico delle parole, amante delle dispute e dei sillogismi”.<sup>103</sup>

La reazione da parte dei difensori della dottrina nicena seguiva due direzioni complementari, che si colgono chiaramente anche nelle osservazioni di Socrate appena citate: da una parte, l’affermazione che gli eretici hanno conosciuto poco e capito poco della dialettica e di Aristotele, assai meglio conosciuti dagli ortodossi (per non parlare delle Scritture e della tradizione di fede cristiana); dall’altra, la svalutazione del filosofo e della filosofia e la rivendicazione di un modo di conoscere e comunicare la verità alternativi a quelli usati dai sapienti greci.<sup>104</sup> Così Gregorio di Nazianzo poteva affermare di

---

le ‘technologue’”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 40 (1944/45), p. 47-72; de Ghellinck, “Quelques appréciations”, p. 10-14; 19-20.

<sup>99</sup> Socr., *HE I* 5, 2 cf. nota 58.

<sup>100</sup> Socr., *HE II* 35, 6. 10. Il giudizio polemico di Socrate non corrisponde alla finezza argomentativa che molte delle 47 tesi del *Syntagmation* di Aezio rivelano (il testo è conservato da Epiph., *Pan.* LXXXVI 11).

<sup>101</sup> Cf. L. Parmentier, “Eunomios tachygraphe”, *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 33 (1909), p. 238-45.

<sup>102</sup> Socr., *HE IV* 7, 10. A V 25, 2 Socrate cita anche un Teofronio, istruito da Eunomio nell’arte del disputare, il quale, dopo aver appreso in modo abborracciato le *Categorie* e il *De Interpretatione*, scrisse un’opera intitolata *Esercitazione dell’intelletto*.

<sup>103</sup> Sozom., *HE VI* 26, 3: *τεχνίτης λόγων καὶ ἐριστικὸς καὶ συλλογισμοῦς χαίρων*. Anche se di tono completamente diverso, il resoconto dello storico ariano Filostorgio su Aezio ed Eunomio conferma la loro formazione e abilità logica; cf. J.M. Prieur, “Aèce selon l’*Histoire ecclésiastique* de Philostorge”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 85 (2005), p. 529-52; Id., “Eunome selon l’*Histoire ecclésiastique* de Philostorge”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 86 (2006), p. 171-82; sul sistema di Eunomio cf. J. Daniélou, “Eunome l’arien et l’exégèse néo-platonicienne du *Cratyle*”, *Revue des études grecques* 69 (1956), p. 412-32; M.R. Barnes, “Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: Two Traditions of Transcendent Causality”, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), p. 59-87; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>104</sup> Socr., *HE I* 8, 14-17 riferisce un episodio che precedette il concilio di Nicea: “Poco prima che i vescovi si riunissero in un solo luogo, i dialettici facevano delle gare preparatorie di discorsi e, siccome attiravano molte persone per il piacere di ascoltare i loro ragionamenti, un laico, confessore della fede, che aveva mente pura, si oppose ai dialettici e disse loro: ‘Il Cristo e gli apostoli non ci hanno trasmesso la dialettica, né un vuoto inganno, ma la nuda conoscenza, custodita dalla fede e dalle buone opere’. Quando disse queste cose, i presenti ne furono ammirati e lo approvarono, i dialettici, prudentemente, tacquero, avendo ascoltato la semplice parola della verità. Così dunque fu messa a tacere la confusione sollevata dalla dialettica e il giorno dopo i vescovi si riunirono insieme”.

voler insegnare “al modo del pescatore (Pietro) e non di Aristotele” e, come nell'accademia platonica era vietato l'accesso a chi era ignaro di geometria, così dichiarava vietato l'accesso alla chiesa ai moabiti e agli ammoniti, cioè a coloro che usavano la dialettica.<sup>105</sup>

Malgrado l'insistenza delle fonti su questo punto, non pare tuttavia che gli argomenti addotti da Ario e dai suoi discepoli nella disputa trinitaria abbiano un colorito specificamente aristotelico.<sup>106</sup> Essi hanno certamente ricevuto una formazione anche nello studio della logica e ne hanno ritenuto legittima l'applicazione alla soluzione di alcuni problemi teologici. Se non si può escludere uno studio diretto da parte loro del testo aristotelico, questo studio non emerge in modo evidente da quanto sappiamo della loro dottrina; meno ancora emerge una qualche dipendenza della loro dottrina da una prospettiva filosofica specificamente aristotelica.<sup>107</sup>

### 2.3. Eresia e filosofia: la posizione di Didimo

Limitero le mie considerazioni su questo punto al caso specifico della polemica antiariana e alle opere di attribuzione sicura, evitando in questa sede di utilizzare il *De Trinitate* e gli ultimi due libri del *Contra Eunomium* di Basilio, perché non tutti gli studiosi sono d'accordo nell'attribuire a Didimo questi scritti.<sup>108</sup>

Didimo non connette mai in modo esplicito Aristotele all'arianesimo o all'eresia in generale, ma usa assai frequentemente l'immagine del sofista e del ragionamento fallace del sofista per qualificare gli eretici e i loro argomenti. Costoro sono avversari anche peggiori dei filosofi pagani, perché più prossimi, giacché usano le medesime Scritture.<sup>109</sup> Alla ricchezza di risorse dialettiche dei sofisti egli oppone la ricchezza di sapienza di chi si attiene alla norma di fede della chiesa.<sup>110</sup>

L'eresia non nasce, però, dall'applicazione alla Scrittura e alla tradizione di fede dei metodi propri della ricerca filosofica, ma dalla loro applicazione errata.<sup>111</sup> Didimo descrive in modi diversi questo

<sup>105</sup> Greg. Naz., *Or.* 23, 12: “Vi ho proposto queste brevi riflessioni filosofiche in forma di insegnamento, ma non di contraddittorio; al modo del pescatore, non di Aristotele; in termini spirituali, non con un'arte dannosa; come si usa nella chiesa e non sulle piazze; per la vostra utilità e non per fare un discorso d'apparato”; cf. anche *Or.* 42, 18.

<sup>106</sup> Cf. per Eunomio le conclusioni di Daniélou, “Eunome l'arien”, p. 431.

<sup>107</sup> Questa è la conclusione di Frede, “Les *Catégories*”, p. 153-4. Per il rapporto di Ario con la tradizione platonica contemporanea cf. E.P. Meijering, “HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A Discussion on Time and Eternity”, *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 161-8.

<sup>108</sup> L'abate Mingarelli aveva attribuito a Didimo un anonimo trattato *De Trinitate* da lui scoperto nel 1759 (cf. *PG* 39, p. 139-216). L. Doutreleau, “Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle?”, *Recherches de science religieuse* 45 (1957), p. 514-57 aveva messo in dubbio tale attribuzione (cf. anche l'introduzione al *ZaT* in *SC* 83, p. 126-8); poi si è ricreduto (cf. l'introduzione al *De Spiritu sancto* in *SC* 386, p. 42). Gli argomenti contro tale attribuzione sono esposti anche da M. Simonet, “Didymiana”, *Vetera Christianorum* 21 (1984), p. 129-55 (ora in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 393-412). Sui libri IV e V del *Contra Eunomium* di Basilio vi è un accordo pressoché unanime tra gli studiosi nel considerarli pseudo-basiliani (per ragioni di dottrina e per la loro forma: si tratta, infatti, di una serie di sillogismi, estranea allo stile di Basilio), ma la loro attribuzione a Didimo rimane del tutto ipotetica (un breve *status quaestionis* si può leggere nell'introduzione al *Contra Eunomium* basiliano curata da B. Sesboüé, *SC* 299, p. 61-4).

<sup>109</sup> Cf. *In Ps.* fr. 817 Mühlenberg (su *Sal* 78, 4).

<sup>110</sup> Cf. *De Spir.* 172: “Procul hinc absint dialecticorum tendiculae et sophismata a veritate pellantur (...)”; *EccI* 108, 10-15: ὅταν οὖν ἴδῃς ἑτερόδοξον δοκοῦντα εἶχειν πλῆθος λόγων (...) ἐξανιστάμενον κατὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τοῦ πλῆθος σοφίας ἔχοντος (...); 122, 8-9: ὅταν ἴδῃς οὖν τινὰ ἑτερόδοξον (...) πνευματικὸν πλοῦτον ἀπὸ σοφισμάτων καὶ ἐριστικῶν (...); 228, 1-2: commentando il senso spirituale di *Qo* 7, 26, spiega che la donna che ha nel suo cuore una rete è l'eresia, che inganna e intrappola gli sprovveduti; in *PsT* 248, 11-15 contrappone il destino del semplice, che resta fedele alla tradizione, all'effimero successo dell'eretico: “Anche se gli eretici sono ricchi e sembra siano forti con le parole, abili nei ragionamenti dialettici e nel costruire sofismi e ragionamenti eristici, la loro ricchezza svanisce in fretta”; *In Ps.*, fr. 529 Mühlenberg: (...) τοὺς αἰρετικὸὺς λόγους ὄντας σοφίσματα; fr. 1192.

<sup>111</sup> Evidentemente, per smascherare l'errore, occorre una competenza tecnica uguale o superiore a quella dell'eretico. Una cosa, infatti, è riconoscere un sofista e guardarsi dai suoi inganni, un'altra è riuscire a mettere a nudo le sue argomentazioni.

errore: esso può consistere nel porre principi errati, dai quali necessariamente derivano conseguenze contraddittorie e perciò false.<sup>112</sup> Un esempio è offerto dalla tesi di Ario secondo la quale la sostanza del Padre precede quella del Figlio. Da questo principio derivano altre conseguenze errate: il Figlio, in questo caso, non sarebbe eterno, quindi sarebbe una creatura e, come tale, soggetto a mutamento e alterazione e la sua sostanza non potrebbe essere divina.<sup>113</sup>

Oppure l'errore che genera l'eresia sta nel metodo: esso consiste in una cattiva divisione. In realtà, questo errore non è soltanto logico, ma anche etico, perché la cattiva divisione operata dall'eretico frantuma l'unità e l'armonia della verità. L'eretico è come colui di cui si parla in Qo 10, 9-10: divide il legno, ma, se gli sfugge l'ascia, si mette in pericolo; chi con procedure logiche spacca il patrimonio della verità, mette in pericolo se stesso.<sup>114</sup> Didimo paragona gli eretici anche a dei mugnai che non separano nel modo dovuto il fior di farina dalla crusca, sicché producono una farina di cattiva qualità, che non può essere offerta in sacrificio.<sup>115</sup>

L'oggetto su cui si compie la divisione errata è la Scrittura, che viene interpretata superficialmente, in modo parziale e unilaterale.<sup>116</sup> Commentando Qo 10, 9-10 ("chi toglie pietre si farà male con esse"), Didimo spiega che chi toglie pietre dall'edificio dottrinale ed etico della chiesa danneggia se stesso e si rende meritevole di essere punito.<sup>117</sup> Questa è precisamente la colpa ch'egli rimprovera ad ariani e manichei<sup>118</sup> e il segno ch'essi sono le prime vittime del loro errore è dato dalle divisioni che li oppongono gli uni agli altri, così come sono in lotta tra loro i filosofi pagani.<sup>119</sup> Commentando Sal 21, 19 ("Hanno contato le mie ossa, si dividono le mie vesti"), Didimo spiega che le ossa sono il significato profondo della Scrittura, che può essere frainteso dagli eretici, ma non spezzato; le vesti, invece, sono la lettera della Scrittura, che viene tirata dagli eterodossi nelle direzioni più diverse, per farla corrispondere alle loro errate convinzioni. Questo è ciò che fanno gli ariani, quando pretendono di leggere in Prov 8, 22 ("Il Signore mi ha creato come principio della sue vie") la conferma alla loro dottrina della natura creaturale del Figlio.<sup>120</sup>

---

EclT 231, 6-10: "Altro è sapere che uno è un sofista, altro è riuscire a bloccare i suoi sofismi. Chi, infatti, bada a se stesso, per non cadere vittima di un sofisma, sa di aver a che fare con un sofista; ma non è affatto detto che sappia confutarne i sofismi".

<sup>112</sup> HiT p. 92, 19-25: "Per ogni dottrina e per ogni concezione vi sono principi che, se sono ben posti, ogni cosa ne deriva secondo ragione. Ma se i principi non sono ben posti, ne seguono molti errori. E l'esempio siano le eresie"; 213, 26-29: "questa contraddizione dipende dall'aver posto un principio errato, il che accade a tutte le eresie".

<sup>113</sup> HiT 92, 25-93, 5.

<sup>114</sup> EcclT 303, 1-2: 'σιδήριον' δὲ λέγει τὸν ἀποσχίζοντα τὰ τῆς ἀληθείας σύμφωνα λόγῳ σοφιστικῶ καὶ ἐριστικῶ. In GenT 141, 21-23, interpretando allegoricamente i mestieri dei figli di Lamech, aveva spiegato che Tobel, che lavora il ferro, è un sofista.

<sup>115</sup> EcclT 346, 3-9. Un altro esempio è offerto da Caino, del quale Dio non ha accettato l'offerta: le parole di Gen 4, 7 ("se rettamente hai presentato l'offerta, ma non hai fatto rettamente la divisione [δέλγης], non hai forse peccato?") possono essere riferite sia a una procedura logica errata, sia – come spiega Didimo – al fatto che Caino ha tenuto per sé gli animali migliori e offerto a Dio quelli più deboli (GenT 123, 17-21).

<sup>116</sup> EcclT 214, 28: πολλοὶ ἐντυγχάνουσιν ταῖς γραφαῖς καὶ νοοῦσιν αὐτὰς ὡς οὐ δεῖ. καὶ οὐκ ἄλλος αὐτοὺς δέεστροψεν ἢ ἡ αὐτῶν βραθυμία; a un altrimenti sconosciuto autore ariano di nome Seras rimprovera di esser l'unico ad avere uno spirito così povero da aver interpretato il Cantico solo nel senso letterale: EcclT 6, 14-15.

<sup>117</sup> EcclT 301, 25-302, 4.

<sup>118</sup> EcclT 302, 12-16: (...) πολλοὶ τὰ ῥήτὰ ἀπὸ τοῦ εἰρμοῦ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς γραφῆς ἐξείρουσιν καὶ εἰς ἄλλα μεταφέρουσιν νοήματα ἀσεβῆ (...).

<sup>119</sup> EcclT 117, 16-22: Didimo, in un testo molto rovinato, discute Qo 4, 4 in riferimento ai conflitti che dividono tra loro gli eretici e i filosofi greci: "Quando vi è rivalità tra i malvagi e l'uno voglia primeggiare sull'altro (...) spesso gli eretici parlano contro altri eretici (...) questo è frequente soprattutto nella filosofia dei greci (...) sicché nulla è in accordo". A proposito di Qo 6, 3, ricorda il caso di Ario, che è stato un maestro fortunato e ha generato con la propria dottrina molti figli, ma tutti lo hanno abbandonato e nessuno lo ha odiato più dei suoi discendenti: EcclT 169, 21-26.

<sup>120</sup> PsT 39, 19-40, 4: "Diciamo che la Scrittura ispirata da Dio è essa stessa corpo del Salvatore e le ossa di questo corpo

Un errore che Didimo addebita in modo particolare a Eunomio consiste nella pretesa di uscire dai limiti imposti alla conoscenza umana e di poter conoscere Dio così come Egli conosce se stesso. A proposito di Qo 7, 16 (“Non far troppo il sapiente, per non cadere in confusione”), osserva:

Non esercitarti in ragionamenti al di là del dovuto, non andare oltre a ciò che è permesso agli uomini. Tali sono quelli che dicono che conosciamo Dio così come Egli conosce se stesso. Costoro fanno troppo i sapienti e per questo cadono in confusione, escono di senno, vengono a trovarsi fuori da una considerazione razionale.<sup>121</sup>

Da questo atteggiamento dipende l'uso sbagliato del metodo dialettico. Il verso successivo a quello appena citato, infatti, (Qo 7, 17: “non essere empio”) offre a Didimo l'occasione per precisare che non si può applicare la dialettica a qualsiasi oggetto. Il procedimento dialettico suppone, infatti, che si seguano entrambi i corni di un problema e li si sviluppi per esaminarne le conseguenze.<sup>122</sup> Se si fa questo tipo di ricerca su questioni naturalistiche o matematiche, non vi è pericolo; ma se si domanda se Dio abbia un principio o no, se esista o no, uno dei due termini della questione espone all'empietà chi lo dovesse sostenere:

Diciamo che esiste un oggetto di conoscenza a proposito di Dio perseguendo il quale commettiamo empietà. Se conosciamo e vogliamo possedere ciò che Dio ci ha manifestato, non riceviamo alcun danno. Se, però, vogliamo avere intelligenza anche delle cose che noi non possiamo raggiungere, cadiamo in confusione e commettiamo una grande empietà.

Si può dire anche questo: se un problema pertinente a un altro ambito di conoscenza ci appare difficile e oscuro, se svolgi un'indagine dialettica su di esso, non ti danneggia: bisogna condurre l'indagine in entrambe le direzioni. Qualora, però, il discorso riguardasse Dio e colui che vuol sapere ciò che riguarda Dio si avventurasse anche nelle cose che non può [conoscere], costui commette una grande empietà, eccedendo il limite del dovuto. (...) Se vogliamo fare una ricerca sugli astri e dire se sono in numero pari o dispari, non commettiamo una grande empietà. Bisognerebbe non fare ricerca sulle cose che non sappiamo, tuttavia non commettiamo una grande empietà. (...) l'indagine è svolta a scopo di esercizio. (...) Se, però, uno dicesse: ricerchiamo se Dio è senza principio o non senza principio, la seconda alternativa dell'indagine porta con sé una grande empietà. E, per esempio, anche la teoria della dialettica dice che non tutti i problemi sono dialettici. Le questioni che comportano un castigo non sono un problema dialettico. Infatti, le questioni dialettiche vengono indagate in entrambe le direzioni. Ma nessuno vuole sottoporre a questo tipo di indagine la questione se Dio esista o non esista, o se le leggi si debbano osservare oppure no. Questi problemi, infatti, in uno dei due termini opposti, comportano un castigo.<sup>123</sup>

---

sono i pensieri vigorosi (εὐτονα νοήματα) e le considerazioni concernenti gli altri pensieri trascendenti. Le vesti sono invece le parole. Il *logos* intelligibile si riveste, infatti, di parole. E anche se hanno contato le sue ossa, non le hanno però divise; solo le hanno viste come esse non sono (...) si dividono dunque le vesti del *logos* tutti gli eterodossi, i seguaci di false opinioni. Tirano le parole là dove essi vogliono e se le appropriano, come per esempio l'espressione: ‘Il Signore mi ha creato come principio delle sue vie’ [Prov 8, 22]. Gli ariani tirano come vogliono questa espressione e la considerano loro proprio patrimonio. I membri della chiesa, a loro volta, la ricevono così come la propone la Sapienza che dice queste cose, ed altri ancora portano altre interpretazioni. E si può constatare che le medesime espressioni sono usate da quasi tutti gli eretici in modi affatto diversi. Essi, infatti, le hanno divise, hanno spogliato le parole dal *logos* e le hanno trascinate, nude del *logos*, al loro proprio volere”.

<sup>121</sup> EcclT 215, 24-26: πέρα τοῦ δέοντος μὴ σοφίζου, μὴ ἔξω τοῦ ἐφειμένου τοῖς ἀνθρώποις γίνου. οἳ οἱ εἰσιν οἱ λέγοντες, ὅτι οὕτως ἴσμεν τὸν θεὸν ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπίσταται. οὗτοι περισσὰ σοφίζονται. διὸ καὶ ἐκπλήττονται, ἔξω φρενῶν γίνονται, ἔξω θεωρίας λογικῆς εὐρίσκονται.

<sup>122</sup> Arist., *Top.* I 2, 101 a 35: πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι.

<sup>123</sup> EcclT 216, 6-217, 10: εἴπομεν, ὅτι ἔστιν τι γνωστὸν τοῦ θεοῦ, ᾧπερ ἐὰν ἐπῶμεν, ἀσεβοῦμεν. ἐκεῖνο δέ, ὁ

Per opporsi a Eunomio, Didimo arriva a sostenere una tesi che, almeno nella formulazione che qui le viene data, suona assurda in bocca a un filosofo: non si dovrebbe fare ricerca su ciò che ignoriamo (anche se, nel caso di oggetti naturali, farlo non comporta una grande empietà). Il punto non sta qui, come si vedrà nel passo che segue, ma nel sapere che le risorse della dialettica non sono applicabili indiscriminatamente a qualunque tipo di oggetto e che l'uso della dialettica è buono solo se motivato dal desiderio di conoscere la verità.<sup>124</sup> Non si può sostenere neppure in via di ipotesi e per puro esercizio argomentativo che Dio non esista o che abbia un principio. Dio, però, non solo può essere, ma deve essere oggetto di ricerca; anzi, Didimo sostiene che non si possiede mai in senso proprio Dio, ma si è sempre nello stato di ricerca. E, diversamente da quanto pensa Eunomio, la conoscenza che se ne può avere non è mai identica a quella che egli ha di se stesso, ma è parziale, anche per i perfetti e anche nel compimento escatologico.<sup>125</sup> Dio si dà a conoscere alle creature, ma esse conoscono non lui in se stesso, bensì soltanto ciò che di lui è loro accessibile, cioè il fatto che è creatore, provvidente, non soggetto a cambiamento e mutamento. La perfezione per la creatura consiste nel porsi interamente nella ricerca di Dio:

Dio è sempre nello stato d'essere cercato, anche se qualcuno lo trovasse, giacché è stato detto: “È trovato da coloro che lo cercano” [Sap 1, 1-2]. In un certo senso, dunque, egli si trova sempre nello stato di essere cercato. È possibile, però, trovarlo secondo la conoscenza parziale e secondo la profezia parziale [1 Cor 13, 9], ed ancora è oggetto di ricerca. Ma cercare Dio è di per sé utile. La perfezione consiste nell'essere interamente dediti a ricercare Dio. Anche se Eunomio vaneggia, dicendo che conosciamo Dio così come egli stesso si conosce. Colui che conosce Dio così come Dio stesso si conosce non conosce in modo parziale e coloro che hanno detto “conosciamo in modo parziale” mentono. Colui che conosce Dio come egli conosce se stesso non è alla ricerca di lui, ma lo ha posseduto e lo possiede. Dicono perciò il falso quelli che la pensano così (...). Tuttavia, anche se egli si è offerto per essere conosciuto dalla creatura per quanto le è possibile, noi ne abbiamo afferrato ciò che è conoscibile, “perché ciò che di Dio è conoscibile è manifesto in esso” [Rm 1, 19]: non lui

---

ἐφανέρωσεν ἡμῖν ὁ θεός, ἐὰν γιγνώσκωμεν καὶ θέλωμεν ἔχειν, οὐ βλαπτόμεθα. ἐὰν δὲ ἀκχεῖνα τὰ μὴ ἐφικτὰ ἡμῖν θέλωμεν νοεῖν, ἐκπληττόμεθα καὶ ἀσεβοῦμεν πολὺ. δυνατὸν δὲ καὶ τοῦτο λέγειν· εἴ ποτέ τι τῶν ἄλλων δυσχερὲς ἡμῖν καὶ δυσσεύρετον φαίνεται, περὶ τούτου δὲ ἐπιχειρήσεις, οὐ βλέπτει· ἐπιχειρητέον εἰς ἐκάτερα. ὅταν δὲ περὶ Θεοῦ ἢ ὁ λόγος καὶ εἰς ἐκεῖνα χωρῆ ὁ θέλων εἰδέναι περὶ Θεοῦ, ἂ μὴ δύναται, ἀσεβεῖ πολὺ πέρα τοῦ δέοντος χωρῶν. (...) ἐὰν θέλωμεν περὶ τῶν ἀστέρων ἐπιχειρεῖν καὶ λέγειν, πότερον περιττοὶ ἢ ἄρτιοι, οὐκ ἀσεβοῦμεν πολὺ. ἔδει μὲν μὴ ἐπιχειρεῖν, περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν. ὅμως οὐκ ἀσεβοῦμεν πολὺ. (...) γυμνασίας ἕνεκα ἢ ἐπιχειρήσεις γέγονεν. (...) εἰ μὲντοι λέγοι τις, ὅτι ζητήσομεν πότερον ὁ θεός ἀναρχος ἢ οὐκ ἀναρχος, τὸ ἕτερον τοῦ ἐπιχειρήματος πολλήν ἀσέβειαν φέρει. ἀμέλει γοῦν καὶ αὐτὸς ὁ τῆς διαλεκτικῆς λόγος λέγει μὴ πάντα προβλήματα εἶναι διαλεκτικά. οἷς γὰρ κόλασις ἐπέεται, οὐκ ἔστιν διαλεκτικόν. τὰ γὰρ διαλεκτικά εἰς ἐκάτερα ἐπιχειρεῖται. οὐδεὶς ἐπιχειρεῖν θέλει, πότερον ἔστιν θεός ἢ οὐκ ἔστιν ἢ πότερον φυλακτέοι οἱ νόμοι ἢ οὐ· ταῦτα γὰρ κόλασιν ἐπομένην ἔχει ἐν θατέρω μορίῳ τῆς ἀντιφάσεως.

<sup>124</sup> P<sup>s</sup>T 278, 29-34: commentando il verso ἐν ἐλεγμοῖς ὑπὲρ ἀνομίας ἐπαίδευσας ἄνθρωπον (Sal 38, 12), Didimo parla del valore pedagogico delle confutazioni. A questo proposito, mette a confronto il comportamento dei dialettici del passato, veri dialettici, e dei dialettici odierni, che sono piuttosto dei sofisti. Mentre i primi cercavano in entrambe le direzioni, esploravano cioè una tesi e il suo opposto, in modo da riconoscere la verità e confutare l'errore, i sofisti contemporanei, che non sono veri dialettici, non hanno lo scopo di conoscere il vero, ma di prevalere e perciò pongono delle premesse fallaci, si attengono ostinatamente ad esse e in tal modo seminano contesa e inganno.

<sup>125</sup> HiT 105, 23-32: “E segue ‘una voce notturna’, cioè una grande mancanza di chiarezza, per la quale accade a chi ha iniziato a intendere qualcosa dei giudizi di Dio di tremare e temere. Non soltanto, anche le ossa di un tale uomo sono sconvolte, cioè le facoltà della sua anima. Ogni ragionamento umano, infatti, è troppo debole per avere una intelligenza esatta delle cose di Dio”. L'uomo con le proprie facoltà di comprensione arriva a percepire un'eco non della natura, ma dell'azione ordinatrice di Dio (p. 106, 23-26): θαυμαστά γὰρ τινα καὶ ἀπηχρήματα τῆς διοικήσεως τῆς ἀπὸ Θεοῦ δέχεται συνέσει τις χρώμενος.



in senso assoluto, ma ciò che di lui è conoscibile. Conosciamo di lui che è creatore, provvidente, immutabile, inalterabile.<sup>126</sup>

Didimo, contro Eunomio, ammette per le creature la possibilità di conoscere positivamente ciò che Dio mostra di essere nei loro confronti (creatore e provvidente) e di attribuirgli per privazione una serie di predicati negativi (immutabilità, inalterabilità, incorporeità, immortalità). Le creature razionali sanno che cosa siano la mutevolezza, la corporeità ecc. e attribuiscono a Dio i corrispondenti predicati negativi per privazione e non perché esse lo conoscano così come egli sa, positivamente, di se stesso in che senso è immortale o incorporeo.<sup>127</sup>

In un'altra occasione, Didimo formula, in termini ch'egli stesso definisce sconcertanti, una riflessione sul modo in cui la medesima verità è presente in Dio e nelle creature. Al modo in cui in un orologio si deposita, per così dire, la scienza dell'orologiaio ed essa può essere appresa da un altro che studi accuratamente il modo in cui l'orologio è costruito, così la verità prototipica che è il Cristo può essere accolta per partecipazione dalle creature come un sigillo nella cera. Sicché la verità è in un certo senso la medesima e in un altro non è la medesima, perché nelle creature non vi si trova allo stesso modo in cui si trova nel Creatore.<sup>128</sup>

Vi sono certamente dei limiti da non superare nell'uso di determinati strumenti di conoscenza e vi sono dei limiti anche nella capacità umana di conoscere, ma Didimo nutre una fondamentale fiducia sia nella ragione, sia nella sapienza ellenica e non si lascia mai andare a una polemica pregiudiziale contro i filosofi. La filosofia dei pagani, anche con i suoi errori, ha per lui una funzione propedeutica e positiva: gli uomini, infatti, non avrebbero attribuito dignità divina alle cose del mondo, se non avessero avuto connaturata in se stessi la nozione dell'esistenza del vero Dio. L'esperienza di ciò che è derivato e negativo, l'errore, l'idolatria, possono essere lo stadio preliminare per recuperare la conoscenza di ciò che è autentico e originario: anche Abramo, prima di generare Isacco da Sara, generò Ismaele dalla schiava.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> PsT 51, 3-18: ὁ θεὸς αἰεὶ ἐν τῷ ζητεῖσθαι ἐστίν· κἀν γὰρ εὕρη τις· εἴρηται γάρ· “εὐρίσκειται τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν” [Sap 1, 1-2]. τρόπον οὖν τινα αἰεὶ ἐν τῷ ζητεῖσθαι ἐστίν· ἔστιν δὲ εὐρεῖν αὐτόν κατὰ τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν καὶ κατὰ τὴν ἐκ μέρους προφητεῖαν [1 Cor 13, 9], καὶ πάλιν ζητούμενός ἐστιν· καὶ αὐτὸ δὲ τὸ ἐκζητῆσαι τὸν θεὸν ὠφελεῖ· τελειότες ἐστὶν τὸ ὅλως ἐν τῷ ἐκζητεῖν θεὸν εἶναι· κἀν μαίνηται δὲ Εὐνόμιος λέγων, ὅτι οὕτω τὸν θεὸν ἐπιστάμεθα ὡς αὐτὸς ἑαυτόν· ὁ ἐπιστάμενος τὸν θεὸν ὡς αὐτὸς ἑαυτόν ἐπίσταται ὁ θεός, οὐκ ἐκ μέρους γινώσκει, καὶ ψεύδονται οἱ εἰρηκότες· “ἐκ μέρους γινώσκωμεν” [1 Cor 13, 9]. ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ὡς αὐτὸς ἑαυτόν ἐπίσταται, οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ἐκζητεῖν αὐτόν· ἔσχεν γὰρ αὐτόν καὶ ἔχει· ψεύδη οὖν λέγουσιν οἱ οὕτω φρονοῦντες (...). ὅμως κἀν κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῇ γενέσει φύσει εἰς εὕρεσιν ἑαυτὸν παράσχη, τὸ γνωστὸν αὐτοῦ κατελήφαμεν, “διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτῷ” [Rm 1, 19], οὐχ ἀπλῶς αὐτός, ἀλλὰ τὸ γνωστὸν· γινώσκωμεν αὐτόν, ὅτι δημιουργός ἐστιν, ὅτι προνοητής, ὅτι ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος.

<sup>127</sup> PsT 52, 3-13: “Anche se abbiamo, dunque, una conoscenza di Dio e anche se essa è perfetta, la possediamo a partire da negazioni, dicendo ch'egli è incorporeo. Ma l'incorporeo è la negazione del corpo. Egli è immortalità, privo di principio, inalterabile. Anche se alla fine delle cose possediamo una conoscenza perfetta riguardo a Dio, essa non è quella che Dio stesso possiede di se stesso: egli, infatti, non sa di essere ingenerato a partire dalla sottrazione del generato, come vogliono gli eunomiani; non è per privazione della morte ch'egli sa di essere immortale. Invece noi sappiamo che cosa sia l'immortalità per privazione delle cose che conosciamo. Non siamo in grado di intuire con una conoscenza positiva ciò che è detto in senso opposto alla morte, e lo diciamo soltanto per privazione della morte, per negazione della morte; e così tutti gli altri predicati, come 'invisibile'. Non sappiamo in virtù di una qualche affermazione ch'egli è invisibile, ma, poiché sappiamo che cosa sia il visibile, avendo percezione sensibile e vista, per privazione di questa condizione, apprendiamo anche l'invisibile”.

<sup>128</sup> PsT 235, 8-28.

<sup>129</sup> EcclT 275, 25-276, 28, commentando Prov 5, 18-20, spiega che la donna amata dalla giovinezza, quella che dà molti figli, è la virtù etica. Dopo una lacuna, sono citati Ario ed Eunomio e la loro dottrina che il Figlio sia tale per adozione: Didimo obietta che prima del figlio adottivo c'è il figlio naturale e si sa che cosa sia il figlio adottivo solo perché si conosce

A partire da questa posizione appare chiaro perché l'esistenza dell'errore sia considerata da Didimo fisiologica e inevitabile: egli insegna, infatti, che vi sono pseudoprofeti e pseudoapostoli soltanto nel tempo e fino a quando vi sono profeti e apostoli che insegnano la verità.<sup>130</sup>

### 3. L'uso degli scritti di Aristotele da parte di Didimo

C'è un testo nel quale Didimo rivendica, almeno in modo implicito, la propria competenza nello studio della logica. Mentre commenta un passo del libro dell'Ecclesiaste [EcclT 3, 17] – “c'è un momento per ogni cosa (πρᾶγμα) e per ogni creatura (ποίημα)” – un uditore gli domanda spiegazioni circa le ragioni dell'impiego, che sembrerebbe superfluo, di due termini equivalenti, πρᾶγμα e ποίημα.<sup>131</sup> Il maestro risponde in questo modo:

Qui il termine ‘πρᾶγμα’ può voler dire ‘le occupazioni’, mentre il termine ‘ποίημα’ indica l'uomo che agisce. Anche i grammatici, infatti, chiamano gli accidenti πράγματα. Essi dicono, pertanto, che il nome indica un corpo (σῶμα) o un'azione (πρᾶγμα); indica un corpo, per esempio una pietra, un uomo, oppure un'azione, per esempio l'educazione, la giustizia. Essi chiamano ‘corpo’ la sostanza e ‘azione’ gli accidenti, in quanto non hanno studiato la logica in modo sistematico.<sup>132</sup>

Il passaggio è uno dei tanti esempi del metodo di lavoro esegetico attestato dai commenti ai Salmi e all'Ecclesiaste: la spiegazione del maestro è spesso interrotta, ma anche sollecitata, dalle domande di chiarimento degli uditori su ogni particolare del testo. Esso è interessante, perché non solo testimonia la conoscenza da parte di Didimo della teoria grammaticale,<sup>133</sup> ma anche il possesso da parte sua di una competenza ulteriore, che i grammatici non sempre possedevano, derivante da uno studio tecnico della logica.

---

quello naturale, così come gli uomini non sarebbero caduti nell'errore di divinizzare la creazione, se non avessero saputo che Dio c'è. Poi aggiunge che c'è una filosofia naturale, che non si apprende, e che si riassume in Sap 13, 5; questa sapienza conforme alle nozioni comuni è la “moglie della giovinezza” ed è conforme anche a quella mandata da Dio. Chi si unisce a quest'ultima ottiene molti figli. Ma occorre rivolgersi per un poco anche alla donna straniera, cioè alla sapienza dei pagani (cf. *infra* nota 311).

<sup>130</sup> EcclT 356, 19-26 (su Qo 12, 5: “il mandorlo sarà in fiore”): “Bisogna dire anche questo: mentre c'è un insegnamento vero, ce ne sarà anche uno falso e frutto di inganno. È quello che dicevo: al tempo dei profeti si trovano anche i falsi profeti; il male, infatti, scimmietta il vero. Da quando è stato annunciato il Cristo grazie alla sua venuta, è stato anche annunciato che molti falsi cristi sarebbero venuti. Diciamo quindi questo: se quelle erano le piante delle altre dottrine, esse sia fioriscono dopo la dottrina vera, sia sfioriscono prima. Una volta, infatti, ch'essa si sia manifestata, quelle si spengono. Questa è dunque la verga che ha distrutto le altre verghe, quelle dei falsi apostoli e dei falsi profeti” (cf. *infra* nota 321).

<sup>131</sup> Così, infatti, traduce la versione della Conferenza episcopale italiana: “c'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione”. Dal punto di vista di un esegeta antico, ovviamente, non è ammissibile che nella Scrittura vi siano ridondanze prive di una ragione profonda.

<sup>132</sup> EcclT 94, 12-16; cf. anche PsT 42, 7-28 (cf. *infra* nota 230).

<sup>133</sup> In nota l'editore, M. Gronewald, rinvia all'*Ars grammatica* di Dionisio il Trace, che propone la medesima distinzione tra σῶμα e πρᾶγμα, facendo gli esempi della pietra e dell'educazione: Ὀνομά ἐστι μέρος λόγου πτωτικόν, σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαῖνον. σῶμα μὲν οἶον λίθος, πρᾶγμα δὲ οἶον παιδεία (Dion. Thrax, *Ars gramm.* ap. *Grammatici Graeci*, I, p. 24.3-4 Uhlig); Anon. *Supplementa artis Dionysianae vetusta*, ap. *Grammatici Graeci*, I, p. 132.6-9 Uhlig; ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶν λέξις οὐσίαν ἰδίαν σώματος ἢ πράγματος σημαίνουσα, χωρὶς χρόνου πτώσεων ἐπιδεδυκτική, οἶον Ὀμηρος, Πάρις.

### 3.1. Riferimenti nominali e citazioni dalle *Categorie*

Il modo piú sicuro per verificare la fondatezza di questa rivendicazione consiste nel ricercare nelle opere di Didimo anzitutto i luoghi nei quali Aristotele viene menzionato o nei quali si trovano citazioni e rinvii espliciti ai suoi scritti.<sup>134</sup> Seguendo l'ordine tradizionale del *corpus*, comincio da una citazione tratta dalle *Categorie*, che si trova nel *Commento all'Ecclesiaste*:

Noi, perlomeno a volte, siamo in disaccordo con noi stessi, quando diciamo: “È forse questo? È forse quello?”. Questo, però, è proprio di chi non ha capito. Per questo è detto: “colui che ascolta si è acquietato” (*De Int.* 3, 16 b 21). Quando egli non sia piú condotto verso molte cose, ma conosca ciò che il parlante gli manifesta, si acquieta, non è piú turbato. E, per esempio, quel famoso filosofo chiama ‘turbamento’ l’insensatezza: “non ci turbino, infatti, le parti delle sostanze” (*Cat.* 5, 3 a 29).<sup>135</sup>

Didimo sta commentando il verso: “Ecco, questo trovai che ha fatto Dio: l’uomo retto, ma essi hanno cercato molti ragionamenti”.<sup>136</sup> Il maestro sviluppa la propria interpretazione in base all’opposizione uno-molteplice. Satana, come Proteo, ha molti volti; lo stesso si può dire del sofista: indossa molte maschere. L’uomo, però, ha in quanto tale un solo volto, quello fatto a immagine di Dio e in virtù del quale è un essere razionale. È il peccato a moltiplicarne gli aspetti, rendendolo simile alla volpe, al serpente, al leone, al cane. Lo scopo da raggiungere è, dunque, quello di deporre la molteplicità (la *πολυτροπία*), per diventare – stabiliti nell’identità e nell’unità – dei *μονότροποι*, uomini unificati nella proprio condotta, dal momento che “Dio fa abitare i *μονότροποι* nella sua casa” (*Sal* 67, 7).<sup>137</sup> Questa condizione di unificazione in se stessi e concordia con gli altri è la condizione originaria nella quale l’uomo è stato posto da Dio.

Giunto al termine della spiegazione, Didimo introduce a conferma di quanto ha detto una doppia citazione, tratta dal *De Interpretatione* e dalle *Categorie*: anche Aristotele, non nominato esplicitamente, ma indicato come “quel famoso filosofo”, ha detto qualcosa di analogo, affermando che la comprensione produce nell’anima uno stato di quiete che dissipa il turbamento causato dalla molteplicità delle parti delle sostanze.<sup>138</sup> In realtà, la prima citazione è introdotta da un semplice “è

<sup>134</sup> Mi sembra ragionevole considerare come rinvii espliciti tutti i passi nei quali Didimo, pur non citando in senso stretto, mostra di essere consapevole di riferire dottrine altrui, perciò anche i luoghi nei quali egli usa perifrasi come “quel filosofo”, “uno degli antichi”, “è stato detto” ecc.

<sup>135</sup> *EccI* 232, 21-26: *καὶ ἡμεῖς γοῦν ἐνίοτε εἰς ἑαυτοὺς ἀσύμφωνοί ἐσμεν λέγοντες· ἄρα μὴ τοῦτο ἐστίν, μὴ ἐκεῖνο; τοῦτο δὲ μὴ νενοηκότος ἐστίν. διὰ τοῦτο λέγεται· “ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν”* (*De Int.* 3, 16 b 21) *ὅταν μηκέτι εἰς πολλὰ φέρηται, ἀλλὰ γινῶ ἐκεῖνο, ὃ δηλοῖ ὁ ἀπαγγέλλων, ἡρεμεῖ, οὐκέτι ταράττεται. ἀμέλει γοῦν ὁ φιλόσοφος ἐκεῖνος τὴν ἀνοησίαν παραχρῆν λέγει· “μὴ ταραττέτω γὰρ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν”* (*Cat.* 5, 3 a 29).

<sup>136</sup> *Qo* 7, 29: *πλὴν ἰδέ, τοῦτο εὔρον, ὃ ἐποίησεν ὁ θεός σὺν τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ, καὶ αὐτοὶ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς.*

<sup>137</sup> *EccI* 232, 14-22: “(...) Come si dice in un salmo: ‘Dio fa abitare gli uomini unitari (*μονοτρόπους*) in una casa’ [*Sal* 67, 7], coloro che vi abitano piamente, secondo virtù e secondo la fede della chiesa, sono uomini unitari, ‘stabiliti nel medesimo intelletto e nel medesimo pensiero’ [1 *Cor* 1, 10], in modo tale che ciascuno sia unitario. Secondo un altro significato, dirai che tutti hanno un unico modo di vivere. Di coloro che si attengono in questo modo all’idea si dice che ‘una sola è l’anima e uno solo il cuore dei credenti’ [At 4, 32], non nel numero, ma nell’identità. Questa identità, però, è la condizione primitiva”. La medesima dottrina è enunciata anche in *PsT* 43, 4-9.

<sup>138</sup> La stessa dottrina è esposta in termini assai simili, ma senza rinvii espliciti agli scritti di Aristotele, in *EccI* 293, 11-13: “E poiché spesso abbiamo ricavato anche da altre parti le nozioni delle cose buone, abbiamo detto di colui che non comprende subito ciò che ode che è turbato. Colui che ha fermato il proprio pensiero verso ciò che gli vien detto è in quiete. Ma l’essere in quiete è lo stare fermi sulla cosa. Colui che è turbato ha sempre un’intellezione difettosa”.

detto”, formula che molto spesso Didimo usa per riferirsi anche alla Scrittura.<sup>139</sup> Soltanto la citazione tratta dalle *Categorie* è segnalata come un esempio (ἀμέλει γοῦν)<sup>140</sup> tratto dalle parole del filosofo greco.

Il riferimento ad Aristotele arriva, comunque, alla fine della spiegazione del testo biblico e, rispetto allo svolgimento dell'esegesi proposta da Didimo, non ha grande rilievo: funziona piuttosto come la conferma, data anche da un' *autoritas* esterna, alla tesi sostenuta dal maestro. La cosa interessante è che tale conferma è, per così dire, estorta ad Aristotele con la forza, perché le parole citate da Didimo hanno, nel loro contesto originario, un senso assai diverso da quello che il commentatore cristiano lascia supporre.

Il primo passo appartiene al cap. III del *De Interpretatione*, nel quale si discute del verbo e delle sue proprietà; le parole citate da Didimo<sup>141</sup> indicano soltanto che il verbo, come il nome, preso per se stesso ha la capacità di significare qualcosa e perciò provoca un arresto nel flusso dell'anima. L'uso che ne fa Didimo, opponendo la quiete di chi comprende alla discordia con se stesso di chi non ha intellesione richiama, però, almeno in parte, una definizione data nel *De Anima*: ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει (*De An.* I 3, 407 a 32-33). Il secondo passo viene dal cap. 5 delle *Categorie*,<sup>142</sup> dedicato alla discussione della sostanza, e affronta una possibile obiezione contro la tesi che la sostanza non è in un soggetto. Didimo ha trasformato questi due passi in argomenti a sostegno della propria esegesi, sottraendoli al loro contesto per inserirli nel proprio (operazione ch'egli spesso compie – e in alcuni luoghi anche teorizza – per poter ricavare il senso spirituale di un testo biblico).<sup>143</sup>

Un'altra allusione alle *Categorie* si trova nel *Commento ai Salmi*. Didimo sta spiegando il verso “tutte le cose sono vanità, ogni uomo vivente”.<sup>144</sup> Osserva che esso può intendersi o: “tutte le cose sono vanità, anche ogni uomo vivente”; oppure: “tutte le cose sono vanità, mentre ogni uomo è vivente”. Un uditor, riferendosi alla prima interpretazione indicata, gli domanda come sia possibile che la sostanza umana sia qualificata come un nulla e Didimo spiega che questa designazione vale non in senso assoluto, ma in rapporto con la sostanza di Dio:

Domanda: la sostanza (si può definire 'vanità')?

– Anche nel caso in cui un uomo viva una vita superiore a quella che potrebbe vivere in quanto mortale, in confronto con l'eminenza e la grandezza della vita divina e di Dio stesso, la fonte della vita, non è che un nulla. Le cose piccole e quelle che, più piccole, sono chiamate 'nulla' sono dei relativi. Il piccolo non ha una quantità definita: è detto, infatti, così in comparazione con ciò che è più grande. Diciamo a volte

<sup>139</sup> Ad es. in EcclT 152, 7; 157, 10; 170, 5; 194, 1; 206, 26; 227, 13; 316, 8. 15; 319, 4 e in numerosi altri luoghi di questo e di altri scritti di Didimo.

<sup>140</sup> Sulla formula ἀμέλει γοῦν Runia “Festugière Revisited”, p. 15 osserva: “Didymus cannot resist bringing his philosophical training to bear on the task of interpreting the holy word, but is clearly hesitant to do it too overtly”. Si tratta, però, di un'espressione di uso molto frequente negli scritti di Didimo (il TLG offre oltre 200 occorrenze) e forse, più che l'esitazione del maestro, gli serve soltanto a introdurre un esempio.

<sup>141</sup> Arist., *De Int.* 3, 16 b 19-21: αὐτὰ μὲν οὖν καθ'αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι. – ἴστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἡρέμησεν, – ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ οὕτω σημαίνει (“E così i verbi detti per se stessi sono nomi e significano qualcosa; colui che li dice infatti vi arresta il processo del pensiero e si ferma colui che ascolta, ma non significano ancora se ciò di cui si parla è o non è” (trad. Zadro).

<sup>142</sup> Arist., *Cat.* 5, 3 a 29-31: μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μὴ ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι (“Non ci turbi il fatto che le parti delle sostanze sono negli interi come in soggetti, come se fossimo perciò costretti ad affermare che esse non sono sostanze”).

<sup>143</sup> Ha ragione Frede, “Les *Catégories*”, p. 146, secondo il quale questo accostamento dei due passi suppone una conoscenza diretta dei testi da parte di Didimo, giacché nessun autore di manuali avrebbe potuto metterli insieme in questo modo.

<sup>144</sup> Sal 38, 6: πλὴν τὰ σύνπαντα ματαιότης, πᾶς ἄνθρωπος ζῶν.

che ciò che è largo un palmo è più grande di ciò che è largo un dito. E, per esempio, nelle *Categorie* hai una piccola montagna e un grande chicco di miglio (*Cat.* 6, 5 b 22).<sup>145</sup>

Anche in questo caso, la spiegazione di Didimo è sollecitata da una richiesta di chiarimento da parte di un uditore, perplesso per il fatto che un ente, l'uomo, possa essere definito 'nulla'.<sup>146</sup>

Oltre al fatto che le *Categorie* qui sono richiamate in modo esplicito, anche se non viene menzionato il nome di Aristotele, un altro punto merita di essere sottolineato, perché è caratteristico dello stile didattico di Didimo. L'argomento di Didimo – l'uomo è chiamato 'vanità', cioè 'nulla', non in se stesso, ma in rapporto alla grandezza di Dio – non richiederebbe ulteriori precisazioni. Didimo, però, approfitta dell'occasione per chiarire che le nozioni di 'piccolo' e 'grande' appartengono alla categoria dei relativi (τῶν πρὸς τί ἐστίν) e cita brevemente un esempio fatto da Aristotele nelle *Categorie*. Il *Commento ai Salmi* è la trascrizione, per forza parziale, di lezioni orali (si noti la seconda persona singolare, usata per introdurre l'esempio aristotelico), la rapidità del cenno fa, però, pensare che non solo il maestro, ma anche i suoi uditori abbiano presente il testo aristotelico in modo sufficientemente preciso da non richiedere altri dettagli.<sup>147</sup>

Sempre dalle *Categorie* proviene un altro passo, questa volta introdotto da una delle non numerose menzioni esplicite del nome di Aristotele. Si tratta di una pagina molto rovinata, nella quale è contenuto il commento a Qo 4, 3 ("Felice più di questi due [i.e. i morti e i vivi] colui che non è ancora nato e non ha visto l'opera malvagia che si compie sotto il sole"). Didimo interpreta il verso in termini morali: colui che non è nato nella carne – cioè non conosce il peccato, per non averne mai fatto esperienza – è migliore sia di colui che è ormai morto – cioè dal peccato si è convertito alla virtù – sia di colui che ancora vive nella carne, cioè persevera nel peccato.

Ancora una volta, è al termine della spiegazione del versetto che Didimo cita Aristotele, là dove il filosofo osserva che spesso i relativi sono simultanei – come il doppio e il mezzo – ma che a volte non è così, come nel caso della scienza e dell'oggetto della scienza: non si dà la prima senza il secondo, ma si può benissimo dare il secondo senza la prima. Il testo di Aristotele è questo:

Il conoscibile, se viene tolto, toglie insieme anche la conoscenza, mentre la conoscenza [se viene tolta] non toglie insieme anche il conoscibile: se, infatti, non vi è il conoscibile, non vi è nemmeno conoscenza, giacché non sarà più conoscenza di alcunché; se, invece, non vi è conoscenza, nulla impedisce che vi sia il conoscibile. Per esempio, la quadratura del cerchio: se ammettiamo che sia un conoscibile, di esso non vi è ancora conoscenza, mentre il conoscibile esiste. E ancora, se si toglie l'essere vivente, non vi è conoscenza, ma di conoscibili possono esservene molti.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> PsT 276, 7-10: ἐπερ(ο)·ή οὐσία: — κἀν ζῆ ὁ ἄνθρωπος ἐτέρως ἢ ὡς ἂν ζήσαιεν θνητός, ὡς πρὸς τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ μέγεθος τῆς θείας ζωῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, τῆς πηγῆς τῆς ζωῆς, οὐθέν ἐστίν. τὰ μικρὰ καὶ τὰ οὐθέν μικρότερα λεγόμενα τῶν πρὸς τί ἐστίν. οὐκ ἔχει δὲ περιωρισμένον ποσὸν τὸ μικρόν· ἀναφορᾶ γὰρ τῆ πρὸς τὸ μεῖζον λέγεται. λέγομεν οὖν μεῖζον ἐνίοτε τὸ παλαισιταῖον τοῦ δακτυλίου. ἀμέλει γοῦν ἔχεις ἐν κατηγορίαις μικρὸν ὄρος καὶ μεγάλην κέγγρον.

<sup>146</sup> L'opposizione tra l'essere trascendente di Dio e la creatura, che per rapporto a lui nemmeno si può dire che sia, è più volte formulata da Filone: *Quod deter.* XLIV 160; *De Vita Mos.* I 75; *De Ios.* XXII 126; *De Opif.* II 12. Il tema è ampiamente svolto da Plutarco nel discorso di Ammonio: *De E* 17-20 (391 F-393 B); questo lungo passo è a sua volta interamente citato da Eus., *Praep. Evang.*, XI 11. Il testo di riferimento per tutti questi autori è Plat., *Tim* 27 D - 28 A.

<sup>147</sup> Cf. Arist., *Cat.* 6, 5 b 16-22: οὐδὲν γὰρ αὐτὸ καθ'αὐτὸ μέγα λέγεται ἢ μικρόν, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον ἀναφέρεται, οἷον ὄρος μὲν μικρόν λέγεται, κέγγρος δὲ μεγάλη τῶ τῆν μὲν τῶν ὁμογενῶν μεῖζον εἶναι, τὸ δὲ ἔλαττον τῶν ὁμογενῶν οὐκοῦν πρὸς ἕτερον ἢ ἀναφορᾶ, ἐπεὶ εἶγε καθ'αὐτὸ μικρόν ἢ μέγα ἐλέγετο, οὐκ ἂν ποτε τὸ μὲν ὄρος μικρόν ἐλέγετο, ἢ δὲ κέγγρος μεγάλη.

<sup>148</sup> Arist., *Cat.* 7, 7 b 27-35: ἔτι τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἀναίρεθὲν συναναίρεῖ τὴν ἐπιστήμην, ἢ δὲ ἐπιστήμη τὸ ἐπιστητὸν

Il testo di Didimo è interrotto da troppe lacune per poter essere tradotto in modo da ricavarne un discorso compiuto: quel che ne resta è comunque sufficiente per riconoscere la citazione delle *Categorie*, seguita da alcune spiegazioni.

Ἀριστοτέλης λέγει [...] | [ 30 ] κύκλ[...]. [...] ..... κε...[.....] | [..... .....] “ὁ τοῦ κύκλου τετραγωνισμός”, οὗ λέγει “εἶγε ἔστιν ἐπιστητόν” | [..... .....] ἀνη, προηγουμένως περὶ αὐτοῦ ἔλεγεν, ἀλλ’ ὅτι τέως εν[...]. [...] | [..... .....] “εἶγε ἐπιστητόν” οὖν “ἔστιν, ἐπιστήμη δὲ αὐτοῦ οὐπω”. μὴ γὰρ λέγει ὅτι [γ]εγήσεται | [..... .....] “ὁ]ὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἐπιστήμη”. διὰ δὲ τὸ εἰπεῖν “εἶγε”, ὡς ἐν[δεχο]με[.....] ἔστιν ἐπιστητόν. καὶ ὧδε οὖν ἐὰν λέγη· “ὅς οὐπω γέγονεν”, [το]ῦτο | [.....] ἦν ὅτι γενήσεται.<sup>149</sup>

Il rapporto del passo aristotelico con il versetto che è oggetto di commento non mi è chiaro, anche a causa dello stato lacunoso del testo: Didimo sembra voler dire che colui che non è nato nella carne non ha conoscenza del male, anche se il conoscibile – il male – non per questo è tolto. Se è così, il riferimento ad Aristotele rimane, come nei casi visti in precedenza, piuttosto estrinseco rispetto alla comprensione del passo biblico e la sua motivazione va cercata in una preoccupazione didattica del maestro, che approfitta della possibilità di richiamare agli studenti un punto di dottrina, prima di passare a un altro lemma.

Per quanto sia un dettaglio, si può anche osservare che Didimo cita il testo di Aristotele con una variante (*ἐπιστήμη δὲ αὐτοῦ οὐπω* anziché *οὐδέπω*) che potrebbe essere dovuta all’assimilazione del passo aristotelico al testo dell’*Ecclesiaste* che sta commentando (*ὅς οὐπω γέγονεν*) – dopo tutto Didimo citava a memoria –, ma è attestata anche in Olimpidoro e Simplicio.<sup>150</sup>

### 3.2. Riferimenti nominali e citazioni dal *De Interpretatione*

Oltre alle *Categorie*, un altro testo che, come abbiamo già visto, Didimo cita – riferendosi ora al titolo, ora all’autore – è il *De Interpretatione*. La menzione esplicita del titolo del trattato si legge in un passo del *Commento all’Ecclesiaste* nel quale si spiega il verso 3, 7: “C’è un tempo per tacere e uno per parlare”. Didimo commenta dicendo che, se le parole che uno intende pronunciare sono dannose, è meglio tacere; mentre il momento di parlare viene quando Dio ispira una parola di istruzione. Se, inoltre, un maestro dispone di parole sapienti, ma non è capace di esporre il proprio insegnamento ai più semplici e solo costoro siano presenti, anche in questo caso è tempo per lui di tacere. In conclusione, esistono modi diversi di tacere e di parlare e la sapienza consiste nel saper riconoscere il momento opportuno per fare l’una o l’altra cosa.

Alla fine di questa spiegazione, interviene la domanda di un uditore, che chiede come mai il tacere sia stato indicato prima del parlare, mentre in precedenza le coppie messe in opposizione (nascere / morire, piantare / sradicare, uccidere / curare, distruggere / edificare ecc.) erano presentate secondo un ordine consequenziale. Didimo gli spiega che la successione può essere dettata o dalla priorità rispetto al fine o dall’effettivo accadere di una cosa. A questo proposito, richiama un passo del *De*

οὐ συναναίρεῖ· ἐπιστητοῦ γὰρ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, – οὐδενὸς γὰρ ἔτι ἔσται ἐπιστήμη, – ἐπιστήμης δὲ μὴ οὔσης οὐδὲν κωλύει ἐπιστητόν εἶναι· οἷον καὶ ὁ τοῦ κύκλου τετραγωνισμός εἶγε ἔστιν ἐπιστητόν, ἐπιστήμη μὲν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν οὐδέπω, αὐτὸ δὲ τὸ ἐπιστητόν ἔστιν. ἔτι ζώου μὲν ἀναίρεθέντος οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, τῶν δ’ ἐπιστητῶν πολλὰ ἐνδέχεται εἶναι. Frede, “*Les Catégories*”, p. 143-4 sostiene che è improbabile che un testo del genere fosse citato in un manuale, il che fa supporre che Didimo abbia letto direttamente le *Categorie*.

<sup>149</sup> EcclT 116, 14-21.

<sup>150</sup> Mi rifaccio alle indicazioni dell’apparato critico dell’edizione oxoniense di Minio-Paluello.

*Interpretatione*, in cui Aristotele distingue il rapporto tra atto e potenza a seconda del tipo di ente al quale ci si riferisce; il testo citato è questo:

Appare quindi chiaro dalle cose dette che quello che è di necessità è in atto; sicché, se le cose eterne vengono prima, anche l'atto viene prima rispetto alla potenza. E alcune cose sono atti senza potenza, come per esempio le sostanze prime; altre cose sono [atti] insieme alla potenza e tali cose per la loro natura vengono prima, ma nel tempo vengono dopo; altre cose ancora non sono mai atti, ma sono soltanto potenze.<sup>151</sup>

Aristotele traccia in termini molto rapidi una gerarchia a tre livelli tra gli esseri, in base alla presenza della potenza e al suo rapporto con l'atto: ciò che non ha potenza (le cose necessarie, che sono eterne e solo in atto); ciò che è accompagnato dalla potenza (le realtà fisiche, nelle quali solo dal punto di vista temporale si dà priorità della potenza rispetto all'atto); ciò che è pura potenza e non passa mai all'atto. Didimo non cita alla lettera il testo di Aristotele, ma – con un metodo usuale nella letteratura esegetica e nella pratica scolastica di ogni epoca – ne fa una parafrasi. Essa conserva la successione dei tre gradi descritti da Aristotele, amplificando notevolmente i primi due punti:

Ciò che è primo e ciò che viene prima, dunque, assumilo a volte in rapporto con l'obiettivo, a volte in rapporto all'azione. Lo dico attingendo al *De Interpretatione*; parlando dell'atto e della potenza, dice: le cose eterne – dice – quelle necessarie, hanno eterno anche l'atto. E questi atti eterni, necessari, sono privi di potenza: non li precede una potenza, ma sono atti fin dall'inizio. E, sotto questo rispetto, l'atto viene per primo, è anteriore nell'onore: infatti, non è l'atto a esistere grazie alla potenza, ma la potenza grazie all'atto; alcune cose, infatti, hanno la potenza che viene per prima nel tempo, e l'atto che viene dopo. Invece, nelle cose necessarie l'atto è in modo principale ed è primo. Esso, infatti, costituisce il fine. Nelle cose che hanno l'atto insieme alla potenza, la potenza viene per prima nel tempo e l'atto viene dopo. Per un aspetto, dunque, l'atto si dice che viene prima e per un altro che viene dopo: in quanto esso è causa delle potenze – la potenza, infatti, c'è in virtù dell'esistenza dell'atto – l'atto viene per primo, ma nel tempo viene per prima la potenza. Inoltre – dice – altre sono soltanto potenze, che non passano mai all'atto.<sup>152</sup>

La parafrasi di Didimo esplicita tre punti che non si trovano nel passo del *De Interpretatione*, ma mi paiono derivare dalla discussione su atto e potenza che si trova in *Metafisica* Θ 8-9 e Λ 6-7 e 9: il

<sup>151</sup> Arist., *De Int.* 13, 23 a 21-26: Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης ὄν κατ'ἐνέργειαν ἐστίν, ὥστε εἰ πρότερα τὰ αἰδία, καὶ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα. καὶ τὰ μὲν ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειαι εἰσιν, οἷον αἱ πρῶται οὐσίαι, τὰ δὲ μετὰ δυνάμεως, ἃ τῇ μὲν φύσει πρότερα, τῷ χρόνῳ δὲ ὕστερα, τὰ δὲ οὐδέποτε ἐνέργειαι εἰσιν ἀλλὰ δυνάμεις μόνον.

<sup>152</sup> EcclT 80, 1-14: τὸ πρῶτον οὖν καὶ τὸ πρότερον ὅτε μὲν κατὰ τὸν σκοπὸν λάμβανε, ὅτε δὲ κατὰ τὸ πρᾶγμα. καὶ λέγω ἀπὸ τῶν Περι ἑρμηνείας· περὶ ἐνεργείας καὶ δυνάμεως λέγων λέγει ὅτι· τὰ αἰδία, φησίν, τὰ ἀναγκαῖα, αἰδίων ἔχει τὴν ἐνέργειαν· καὶ ἄνευ δυνάμεως εἰσιν αἱ ἐνέργειαι αὐταὶ αἱ αἰδίοι, αἱ ἀναγκαῖαι· οὐχ ἡγεῖται αὐτῶν δυνάμεις, ἀλλὰ ἀρχῆθεν ἐνέργειαι εἰσιν. καὶ πρότερα ἐστὶν κατὰ τοῦτο ἡ ἐνέργεια, τῇ τιμῇ πρότερα ἐστίν· οὐ γὰρ ἡ ἐνέργεια διὰ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ ἡ δύναμις διὰ τὴν ἐνέργειαν· ἓνια γὰρ τῷ χρόνῳ προτέραν ἔχουσιν τὴν δύναμιν, ὕστεραν δὲ τὴν ἐνέργειαν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀναγκαίων προηγουμένως καὶ πρώτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· αὕτη γὰρ ἐστὶν τὸ τέλος. ἐπὶ δὲ τῶν μετὰ δύναμιν ἔχόντων τὴν ἐνέργειαν χρόνῳ ἐστὶν ἡ δύναμις πρότερα καὶ ἡ ἐνέργεια ὕστερα. κατὰ τι οὖν ἡ ἐνέργεια λέγεται πρότερα καὶ κατὰ τι ὕστερα· καθ'ὃ μὲν αὕτη αἰτία ἐστὶν τῶν δυνάμεων – ἔνεκα γὰρ τοῦ ὑπαρχθῆναι τὴν ἐνέργειαν ἡ δυνάμις ἐστὶν –, πρότερα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, τῷ δὲ χρόνῳ ἡ δύναμις. ἄλλαι δέ, φησίν, δυνάμεις εἰσιν μόνον εἰς ἐνέργειαν οὐ μεταπίπτουσαι (...).

fatto che l'atto sia superiore alla potenza per onore (*Metaph.* Θ 9, 1051 a 4-5), che esso sia il fine della potenza (*Metaph.* Θ 8, 1050 a 9-10), che l'atto in quanto causa sia anteriore alla potenza, anche se nel tempo le è successivo (*Metaph.* Θ 8, 1049 b 3-11-12; *Metaph.* Λ 6, 1072 a 3-4).<sup>153</sup>

Anche in questo caso colpisce una certa sproporzione tra l'occasione costituita dalla domanda e la spiegazione che viene offerta. Chi pone la domanda sembra voler osservare che, mentre le coppie di azioni opposte (nascere/morire ecc.) sono presentate nella lista del Qo in un ordine per cui il secondo membro può essere o di fatto è conseguente al primo, la spiegazione di Didimo ha indicato per la coppia silenzio-parola non una relazione di consequenzialità, ma soltanto le circostanze in cui l'uno o l'altra sono appropriati. Il maestro aveva spiegato l'opportunità dell'uno o dell'altra in funzione della qualità dei contenuti da comunicare e dei destinatari ai quali essi erano rivolti. In risposta alla richiesta dell'uditore, Didimo ha riformulato la spiegazione, introducendo la relazione tra atto e potenza: il silenzio può essere inteso come potenza della parola e questo spiega il fatto che venga per primo, al modo in cui, nelle cose che hanno insieme atto e potenza, la potenza precede cronologicamente l'atto. Ancora una volta, l'appello ad Aristotele sembra nascere dal gusto per la completezza dell'informazione scientifica, forse anche da un certo compiacimento erudito, ma non essere davvero necessario ai fini della spiegazione del testo biblico.

Un altro rinvio, questa volta implicito, al *De Interpretatione* contiene anche la menzione indiretta dell'autore, indicato come "il filosofo pagano" (ὁ ἔξω φιλόσοφος).<sup>154</sup> Didimo sta commentando Qo 7, 25: "Ho girato intorno, io e il mio cuore, per conoscere e per esaminare e cercare sapienza e giudizio; e per conoscere la stoltezza dell'empio, la sua molestia e il suo errare".<sup>155</sup> La parola 'molestia' – che nella forma ὀχληρία è attestata solo in questo passo dell'*Ecclesiaste* e nei successivi commentatori cristiani del testo – richiama alla memoria di Didimo il termine, di uso molto più comune in età ellenistica e imperiale, ἐνόχλησις, che si legge anche in Aristotele. Dice Didimo:

La stoltezza e l'empietà sono anche una molestia. E, per esempio, il filosofo pagano ha parlato delle molestie dei sofisti.<sup>156</sup>

Il passo al quale Didimo allude è con ogni probabilità questo:

E la contraddizione sia questo: un'affermazione e una negazione che si contrappongono. E dico che si contrappongono l'affermazione e la negazione della medesima cosa rispetto alla medesima cosa; non, però, intesa in senso omonimo e quante altre distinzioni di questo tipo abbiamo fatto in rapporto alle molestie dei sofisti.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> Anche Ammonio commenta il medesimo passo cf. *In De Int.*, p. 248.30 Busse (*CAG IV*).

<sup>154</sup> Questa formula è di uso comune tra gli scrittori cristiani; cf. Greg. Thaum. [?], *Paneg. orat.*, 10: πρὸς τοὺς ἔξω φιλοσόφους; il titolo dell'operetta polemica di Ermia nota come *Irrisio gentilium philosophorum* (διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων); Greg. Nyss., *Adv. Eun.*, I 1, 186: τῶν ἔξω τῆς πίστεως πεφιλοσοφηκότων; *De Vita Mos.*, II 115: πάντα ὅσα παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἐκκλησίας σπουδάζετα; *Dial. de an. et res.* (PG 46, 49): ἡ ἔξω φιλοσοφία; *Apol. in hexaem.* (PG 44, 65): τὰ ποικίλα μαθήματα τῆς ἔξω φιλοσοφίας; Didym. [?] *De Trin.* (PG 39, 965): ἐν βιβλίοις τῶν ἔξω φιλοσοφημάτων.

<sup>155</sup> Ἐκύκλωσα ἐγὼ καὶ ἡ καρδία μου τοῦ γινῶναι καὶ τοῦ κατασκέψασθαι καὶ ζητῆσαι σοφίαν καὶ ψῆφον καὶ τοῦ γινῶναι ἀσεβοῦς ἀφροσύνην καὶ ὀχληρίαν καὶ περιφοράν.

<sup>156</sup> *EccI T 226, 23-24*: ἡ ἀφροσύνη καὶ ἀσέβεια καὶ ὀχληρία εἰσίν. ἀμέλει γοῦν καὶ ὁ ἔξω φιλόσοφος τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις εἶρηκεν.

<sup>157</sup> *Arist., De Int.* 6, 17 a 33-37: καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι· λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, – μὴ ὁμώνυμωσ δέ, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιοῦτων προσδιοριζόμεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις.



A rigore, Didimo non nomina Aristotele e l'espressione σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις gli potrebbe essere nota anche da un'altra fonte;<sup>158</sup> ma la familiarità del maestro alessandrino con il *De interpretatione* è sufficientemente sicura per ritenere che questo sia il passo al quale Didimo stava pensando.

Mentre nei casi precedenti ho sottolineato una certa incoerenza tra la spiegazione del testo biblico e i riferimenti ai luoghi aristotelici, qui mi sembra che, almeno dal punto di vista di Didimo e dei suoi uditori, vi siano ragioni più forti per mettere in rapporto il versetto dell'*Ecclesiaste* con le parole del *De Interpretatione*. Didimo, infatti, mette in rapporto la "stoltezza dell'empio" con le "molestie dei sofisti" sulla base di uno schema di pensiero consolidato e diffuso – come abbiamo già visto – che associa (auto)inganno, empietà e sottigliezza sofistica con l'eresia (soprattutto ariana).<sup>159</sup>

Il commento a questo versetto è interessante e offre un saggio significativo del procedimento interpretativo e dell'orizzonte filosofico di Didimo (forse anche dei problemi pratici dipendenti dalla sua cecità),<sup>160</sup> su cui vale la pena di soffermarsi. Il versetto è suddiviso in due lemmi: uno commenta la parte positiva ("Ho girato intorno, io e il mio cuore, per conoscere e per esaminare e cercare sapienza e giudizio") e uno commenta quella negativa ("e per conoscere la stoltezza dell'empio, la sua molestia e il suo errare"). Nel commento alla prima parte, Didimo – partendo dall'equiparazione del cuore con l'intelletto – esamina il senso del suo moto circolare:

È già stato detto spesso che il cuore indica l'intelletto. L'intelletto non procede in obliquo e nemmeno in linea retta, ma si volge attorno a se stesso. Proprio come anche alcuni pagani hanno detto che le intellezioni sono come delle ruote e dei cerchi che girano. Quando, infatti, l'intelletto si tende verso le cose esterne e vuole accogliere un'impressione delle realtà sensibili, non è presso di sé, non si volge attorno a se stesso. Quando, invece, si dedica all'attività intellettiva e volge a se stesso la propria attenzione, egli stesso è l'oggetto e il soggetto dell'intellezione. L'intelletto in atto, infatti, possiede sempre l'intellezione e non accade che si riversi verso le cose esterne.<sup>161</sup>

Questo testo mostra bene in che modo idee provenienti dalla tradizione filosofica sono integrate

<sup>158</sup> La stessa espressione si trova anche in Gal., *De Diff. pulsuum*, p. 499.19; p. 725.10 Knobloch; Alex. Aphr., *In Metaph.*, p. 269.31; p. 270.31 Hayduck (*CAG I*); Them., *In Phys. paraphr.*, p. 7.14 Schenkl (*CAG V*).

<sup>159</sup> Cf. sopra § 2.3.

<sup>160</sup> Didimo sta commentando le parole del versetto: καὶ τοῦ γυνῶναι ἀσεβοῦς ἀφορσύνην καὶ ὀχλήριαν; ma – alle righe 226, 19-22 – commenta un'espressione che nel testo biblico non c'è: "e per conoscere per mezzo dell'empio l'allegrezza (καὶ τοῦ γυνῶναι δι' ἀσεβοῦς εὐφορσύνην)": "(l'*Ecclesiaste*) dice questo: se so chi è l'empio e mi tengo lontano da lui, conosco l'allegrezza. Infatti, l'espressione 'per mezzo' si deve intendere così: per mezzo della legge si ha la conoscenza del peccato. Chi conosce la legge, per mezzo di essa conoscerà il peccato e, ovviamente, anche la virtù; ma la questa, perché la compia, quello, perché lo fugga". Potrebbe essere che Didimo ricordasse male il passo che gli era stato letto e che aveva appena commentato o abbia capito male una ripetizione nella lettura del lemma da parte del lettore, pensando a una variante del testo; come spesso di fronte a un caso simile, ha commentato senza porsi problemi le diverse forme in cui il testo si presenta, ricavando da ciascuna un insegnamento.

<sup>161</sup> EcclT 225, 13-21: ἡ καρδία πολλάκις ἤδη εἴρηται ὅτι τὸν νοῦν σημαίνει. ὁ νοῦς δὲ οὐ λοξῶς οὐδὲ εἰς εὐθεῖαν χωρεῖ, ἀλλὰ περὶ ἑαυτὸν στρέφεται. αὐτίκα γοῦν καὶ τινες τῶν ἔξω εἰρήκασιν, ὅτι αἱ νοήσεις ὡσπερ τροχοὶ εἰσιν καὶ κύκλοι στρεφόμενοι. ὅταν γὰρ ὁ νοῦς περὶ τὰ ἔξω τείνη ἑαυτὸν καὶ τῶν αἰσθητῶν θέλη φαντασίαν δέχασθαι, οὐκ ἔστιν περὶ ἑαυτὸν, οὐ στρέφεται περὶ ἑαυτὸν. ὅταν δὲ νοῦς καὶ ἑαυτῷ ἐπιστάνῃ, αὐτός ἐστιν καὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ὁ γὰρ κατ' ἐνέργειαν νοῦς αἰεὶ τὸ νοεῖν ἔχει, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε γεῖται ἐπὶ τὰ ἔξω. La stessa dottrina è esposta in *In Ps.* fr. 963 Mühlenberg (Sal 100, 2: διεπορευόμην ἐν ἀκακίᾳ καρδίας μου ἐν μέσῳ τοῦ οἴκου μου): "Di quelli che camminano secondo gli atti dell'intelletto, quanti si muovono nel vizio finiscono fuori di se stessi, perché hanno ammirato appassionatamente le cose sensibili. Si usa perciò dire che costoro sono fuori di sé e dissennati. Chi, invece, si muove con innocenza, cioè con virtù, in ciò che va fatto e pensato, si volge girando attorno a se stesso; diventando tutto dedito all'intelletto e alla cura dell'uomo interiore, cammina con l'attitudine migliore in mezzo alla propria casa".

nella lettura del testo biblico. Il cuore è equiparato all'intelletto o all'egemonico, adottando una concezione stoica;<sup>162</sup> il movimento dell'intelletto intorno a se stesso corrisponde a un'immagine usata da Platone per descrivere sia il moto dell'universo, come quello "più vicino a intelletto e pensiero" (*Tim.* 34 A 3-5), sia il moto dell'anima (*Tim.* 37 A 5; *Leg.* X, 898 A 3-6); le annotazioni relative all'attualità dell'intelletto e alla coincidenza in esso di pensato e pensante richiamano, invece, Aristotele (*Metaph.* Λ 7, 1072 b 19-21; 9, 1075 a 3-5). Questa sintesi non è certamente opera di Didimo: formulazioni vicine a quelle usate da lui si trovano, infatti, nella letteratura neoplatonica; per esempio, nella distinzione fatta da Porfirio tra la percezione sensibile e l'attività dell'intelletto:

(...) la facoltà rappresentativa (*φαντασία*) si dirige sempre verso ciò che è esterno (*ἐπὶ τὸ ἔξω*) (...). Nel caso dell'intelletto, invece, l'apprensione non si opera in questo modo, ma quando esso si rivolge a se stesso e contempla se stesso. (...) in tal modo è intelletto e intelligibile. Quella contempla tendendosi verso l'esterno, mentre l'intelletto contempla raccogliendosi su se stesso.<sup>163</sup>

Porfirio riformula una dottrina plotiniana:

La contemplazione deve essere lo stesso che il contemplato e deve "l'Intelletto essere lo stesso che l'intelligibile" (Arist., *Metaph.* Λ 7, 1072 b 21-22) (...). Ma se intellezione e intelligibile sono lo stesso – l'intelligibile infatti è un'attività; non è certo una potenzialità, né quindi qualcosa di non intelligibile, e non è privo di vita (...); se è così, allora l'intelligibile è anche sostanza prima; e se è attività, attività prima e bellissima, sarà intellezione e intellezione sostanziale.<sup>164</sup>

Diversamente da Didimo, i platonici attribuiscono il moto circolare non all'intelletto, ma all'anima cosmica e al cosmo stesso, che imitano in questo modo l'immobilità dell'intelletto. Una formulazione più vicina, almeno nei termini usati, a quella di Didimo mi sembra di trovarla in Proclo:

Il cerchio è immagine dell'intelletto: è immobile, infatti, con il suo centro, procede in avanti con le sue potenze generative e si converte a se stesso con la conoscenza che lo avvolge allo stesso modo da ogni parte. E il centro è immagine dell'intelligibile che sta in esso, indivisibile e desiderabile, i raggi che si dipartono dal centro assomigliano alle sue potenze infinite, mediante le quali l'intelletto produce tutta la molteplicità degli intelligibili che si trovano in lui; la circonferenza, mediante la quale si riavvolge di nuovo verso il centro e lo circonda da ogni parte, assomiglia alle intellezioni rivolte verso l'uno e l'intelligibile.<sup>165</sup>

Si veda anche quello che Proclo scrive nel *Commento al Timeo* a proposito dell'immagine platonica del "cerchio ben rotondo" (*κύκλος εὐτροχος*; Plat., *Tim.* 37 C 1-2), alla quale anche Didimo allude nel passo che stiamo esaminando:

<sup>162</sup> L'equiparazione cuore-intelletto è ricorrente in Didimo: p.e. EcclT 33, 1; 44, 15-21; 98, 12-14; 165, 25; 315, 6-9; 337, 19-20; PsT 53, 18; 84, 25; 100, 28; 179, 14; 246, 16; 265, 20; 276, 26; 289, 16; 333, 16. La dottrina che colloca nel cuore l'egemonico, la parte razionale e direttiva dell'anima, è di origine stoica (*SVF*, II, 228; 235; 761; 809-811; 822; 837-839; 901-902), mentre Plat., *Tim.* 44 D 4-5 pone l'intelletto nella testa.

<sup>163</sup> Porph., *Sent.*, 43, p. 55.6-19 Lamberz; cf. anche 44, p. 57.1-6 Lamberz.

<sup>164</sup> Plot., V 3[49], 5.21-37 (trad. Guidelli).

<sup>165</sup> Procl., *In Remp.*, II, p. 46.18-27 Kroll.

“Ben rotonda” è la facoltà intellettuale, che nel proprio movimento da un punto all’altro non ha impedimenti e ha forma circolare nel proprio passare, vigore nelle intellezioni, perfezione, attività rivolta al divino, conformità al bene e si muove attorno all’intelligibile come attorno al proprio centro.<sup>166</sup>

Si tratta di un esempio soltanto, ma la somiglianza nei temi e nel lessico tra il testo di Didimo e quello di alcuni dei maggiori platonici che lo hanno preceduto e seguito mi sembra mostri che Didimo aveva conoscenze filosofiche aggiornate e non limitate a quanto egli poteva ricavare dagli autori cristiani precedenti o all’uso della dottrina dell’*Organon* di Aristotele per la difesa dell’ortodossia e per lo studio logico-grammaticale del testo biblico.

Tornando al *De Interpretatione*, un’altra citazione del trattato – senza però un rinvio esplicito né al titolo, né all’autore – si legge nel commento al salmo 41. Didimo ne sta spiegando il verso 7-8: “da un piccolo monte, l’abisso chiama l’abisso al fragore delle tue cascate”.<sup>167</sup> La sua interpretazione si coglie con sufficiente chiarezza, anche se il testo è molto rovinato: il “piccolo monte” è il Logos divino, divenuto uomo e resosi perciò visibile, appunto come un monte (Mi 4, 1-2; Is 2, 2-3); “l’abisso che chiama l’abisso” sono i giudizi misteriosi di Dio (che sono “come il grande abisso”: Sal 35, 7): essi rimangono oscuri (ἄβυσσος [...] ἀσαφῶς κειμένη), fino a quando non vengano resi udibili dal “fragore delle cascate” – i profeti e gli apostoli – che traducono e chiariscono tali abissi con il proprio insegnamento (ἐρμηνεύειν τὴν ἄβυσσον διδασκαλίας τρόπῳ [...] σαφηνίσουσιν αὐτὴν ἐν διδασκαλίᾳ τρόπῳ).<sup>168</sup>

Al termine di questa spiegazione, probabilmente sollecitato dal tema del rapporto tra l’oscurità dei giudizi di Dio e la funzione chiarificatrice della parola profetica e apostolica, Didimo aggiunge una considerazione che sembra diretta a precisare la natura carismatica di tale funzione; citando san Paolo (2 Cor 12, 4), dice infatti:

Ora, ci sono “parole ineffabili che a un uomo non è lecito pronunciare”; chi è stato rapito “nel paradiso” le dirà.<sup>169</sup>

Se capisco bene, Didimo intende dire che il compito di spiegare e insegnare gli oscuri giudizi di Dio è riservato a coloro – appunto profeti e apostoli – che hanno vissuto un’esperienza di rivelazione come quella descritta da Paolo ai cristiani di Corinto.

A questo punto, Didimo aggiunge una precisazione tecnica, per spiegare il senso del termine ῥήματα usato dall’apostolo:

ῥήματα γοῦν εἰσιν [.....] ὁμωνυμία δὲ εἰσιν τὰ ῥήματα. τότε μάλιστα ῥήματα λέγονται ..... “ἔστιν δὲ νόημα ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν ἄνευ τοῦ ἀληθῆς ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἡδὴ τὸ νόημα ᾗ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον” (*De Int.* 1, 16 a 9-11).<sup>170</sup>

<sup>166</sup> Procl., *In Tim.*, II, p. 312.22-26 Diehl.

<sup>167</sup> PsT 302, 19-20: ἀπὸ ὄρους μικροῦ ἄβυσσος πρὸς ἄβυσσον ἐπικαλεῖται εἰς φωνὴν τῶν καταρακτῶν σου. L’edizione della LXX curata da A. Rahlfs e le traduzioni moderne dal testo masoretico connettono l’espressione ἀπὸ ὄρους μικροῦ al versetto precedente (“per questo di te mi ricordo, dalla terra del Giordano e dell’Ermon, da un piccolo monte”). L’interpunzione seguita qui da Didimo è confermata anche da *In Ps.* fr. 430 Mühlenberg.

<sup>168</sup> PsT 302, 20 - 303, 18.

<sup>169</sup> PsT 303, 18-19: ἄρρητα εἰσιν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. ὁ γὰρ ἀρπαγεις “εἰς τὸν παράδεισον” ἐρεῖ αὐτά.

<sup>170</sup> PsT 303, 19-21. Prinzevalli, *Lezioni sui salmi*, p. 769-70, ne dà la seguente traduzione, con alcune integrazioni:

Anche se il testo è lacunoso, si capisce che il maestro invita a tener presente che il termine *ῥήματα* è usato da Paolo in senso equivoco (*ὁμωνυμία δὲ εἰσιν τὰ ῥήματα*). Esso, pertanto, non va preso nel significato preciso di ‘verbo’, ma in senso ampio, come equivalente anche di ‘nome’ (*ὄνομα*) e di ‘discorso’ (*λόγος*), a comprendere cioè tutte e tre le forme del pensiero e della parola descritte all’inizio del *De Interpretatione* come dotate di significato, ma non sempre passibili di essere vere o false:

C’è nell’anima un pensiero che talvolta è privo del [dire] il vero o mentire, talvolta invece è già il pensiero al quale è necessario che competa una di queste due cose.<sup>171</sup>

Didimo avrebbe potuto benissimo limitarsi a chiarire che il termine *ῥήμα* equivale al termine *λόγος*, o eventualmente a *νόημα*, senza chiamare in causa le definizioni del *De Interpretatione*.<sup>172</sup> Il fatto, invece, che abbia offerto questa precisazione – senza però menzionare né Aristotele, né l’opera che citava – e abbia richiamato in modo un po’ approssimativo il testo, senza poi spiegarlo, suppone sia in lui, sia nei suoi uditori una familiarità con questo tipo di questioni e con la letteratura che ne trattava tale da rendere sufficiente un rapido cenno. Anche perché la citazione del *De Interpretatione* è stata suggerita a Didimo dalla citazione di un passo paolino che non era immediatamente in rapporto con la spiegazione del versetto salmico oggetto di esegesi.

Una verifica interessante è offerta dal confronto con l’esegesi di questo stesso verso data in un frammento del *Commento ai Salmi* (quello composto da Didimo per la pubblicazione, non il testo delle lezioni del PsT) conservato dalle catene. La dottrina presentata è la medesima, ma qui è assente sia la citazione di 2 Cor 12, 4, sia – a maggior ragione – ogni riferimento alla dottrina aristotelica (va detto, però, che tale assenza potrebbe dipendere non da Didimo, bensì dal catenista):

Le cascate di Dio sono i profondissimi discorsi che lo riguardano oppure i divini profeti. L’insegnamento di Gesù, essendo un abisso, chiama l’abisso dell’antica Scrittura. Forse, poiché i giudizi di Dio sono un grande abisso [Sal 35, 7], [il Salmista] mostra che questi giudizi sono collegati ad altri giudizi e quelli ad altri ancora e tutti ricevono la propria causa dal Logos di Dio, che è detto “piccolo monte”: il Dio-Logos – dice – è infatti una grande montagna, ma diventa un piccolo monte a causa dello svuotamento volontario al quale si è sottoposto per noi.<sup>173</sup>

---

“Sono parole [dal momento che hanno la possibilità di dichiarare il vero o il falso]. Sono dette ‘parole’ in senso equivoco. Allora soprattutto si dicono ‘parole’ [se sono pensieri]. ‘Ma a volte si dà nell’anima un pensiero senza il vero o il falso, a volte invece un pensiero nel quale è necessario che ci sia l’uno o l’altro’”.

<sup>171</sup> Didimo cita evidentemente a memoria, perché omette o modifica alcuni elementi del testo aristotelico: *ἔστι δέ, ὡσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ὃ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ.*

<sup>172</sup> È quello che aveva fatto a p. 7, 20-26, spiegando il titolo del libro (*ῥήματα ἐκκλησιαστοῦ*) e chiarendo che qui il termine *ῥήματα* è da intendersi come sinonimo di *λόγοι*, anche se col primo termine si intende piuttosto un insegnamento preparatorio e col secondo la dottrina destinata ai progrediti.

<sup>173</sup> Fr. 430 Mühlenberg: *Καταρράκται τοῦ θεοῦ οἱ περὶ αὐτοῦ βαθύτατοι λόγοι ἢ οἱ θεῶι προφήται. ἢ τοῦ τοίνυν Ἰησοῦ διδασκαλία ἄβυσσος οὕσα ἐπικαλεῖται τὴν ἄβυσσον ἐκ τῆς παλαιᾶς γραφῆς. τάχα δὲ καί, ἐπεὶ τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ ἄβυσσός ἐστιν πολλή, παρίσταται ὅτι τὰ κρίματα ἐτέρων ἤρτηται κριμάτων κάκεῖνα ἄλλων πάντων ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, ὃ εἴρηται μικρὸν ὄρος, τὴν αἰτίαν ἐχόντων ὄρος γὰρ μέγα, φησὶν, ὁ θεὸς λόγος, ὄρος δὲ μικρὸν δι’ ἣν ὑπέμεινεν ἐθελούσιον κένωσιν δι’ ἡμᾶς.*

Il passo del *De Interpretatione* che abbiamo appena discusso viene citato anche nel *Commento all'Ecclesiaste*.<sup>174</sup> Didimo commenta il verso Qo 8, 5: “Chi custodisce il comandamento non conoscerà parola malvagia (ῥῆμα πονηρόν)”. Il problema che Didimo discute a proposito di questo testo è la sua apparente contraddizione con quanto insegna Aristotele, che una sola è la scienza dei contrari, sicché chi custodisce il comandamento, e dunque conosce la parola buona, dovrebbe anche conoscere la parola cattiva:

Ecco: colui che conosce il bene conosce allo stesso tempo anche il male. Qui, però, il termine ‘conoscere’ non indica il ‘fare uso’, ma soltanto il ‘conoscere’. (...) Se, dunque, colui che conosce il bene conosce anche il male e *vice versa*, come mai qui dice che colui che custodisce il comandamento non conosce parola malvagia? Eppure il comandamento è parola buona. Colui che conosce la parola buona, inoltre, conosce anche la parola malvagia; [l'Ecclesiaste] dice, però, che colui che custodisce il comandamento non conosce parola cattiva, cioè non dice che non la conosce, ma che non ne fa uso.<sup>175</sup>

La dottrina aristotelica secondo la quale una sola è la scienza dei contrari, poiché essi appartengono a un medesimo genere,<sup>176</sup> impone a Didimo, che si riferisce spesso ad essa,<sup>177</sup> di cercare una spiegazione a questo verso, nel quale al giusto sembra essere attribuita l'ignoranza del male. La soluzione ch'egli propone è basata sulla distinzione tra la conoscenza e l'esperienza del male. Infatti, spesso nella Scrittura il termine ‘parola’ è utilizzato per indicare l'azione: il giusto, poiché conosce il bene, sa che cosa sia il suo contrario, il male; ma non compie il male, non ne ha esperienza.<sup>178</sup>

Tutta l'ultima parte della spiegazione di questo versetto è dedicata al chiarimento del senso in cui si deve intendere il termine ‘parola’ (ῥῆμα) usato dall'Ecclesiaste:

E non dirò nulla di sorprendente. Infatti anche “nell'anima” c'è una parola: “il pensiero che è privo del dire la verità o del mentire; talvolta, invece, [il pensiero] al quale di necessità già appartiene una delle

<sup>174</sup> Non è possibile stabilire una cronologia nemmeno relativa tra i due scritti: in entrambi Didimo polemizza contro Apollinare e contro gli eunomiani, il che fa pensare che EcclT e PsT risalgano a un'epoca posteriore al 367 (quando Eunomio è subentrato ad Aezio alla guida del movimento antiniciano) e al 377, quando Apollinare fu condannato per le sue dottrine. Un cenno in PsT 266, 28 all'interpretazione di un passo di Zaccaria potrebbe alludere a ZaT, l'unico scritto databile con certezza al 386, e collocare quindi le lezioni sui salmi dopo quella data, ma non mi sembra un indizio molto solido. Ci si deve accontentare di collocare i due testi in una data abbastanza vicina l'uno all'altro, verosimilmente negli anni '70: cf. Prinziavalli, *Lezioni sui salmi*, p. 26.

<sup>175</sup> EcclT 236, 1-13: ἰδέ· ὁ ἐπιστάμενος τὸ ἀγαθὸν εὐθέως οἶδεν καὶ τὸ κακόν. τὸ ἐπίστασθαι δὲ ὧδε οὐ τὸ χρᾶσθαι σημαίνει, ἀλλὰ τὸ εἰδέναι μόνον. (...) εἰ οὖν ὁ εἰδὼς τὸ ἀγαθὸν οἶδεν καὶ τὸ κακὸν καὶ ἐνπαλιν, πῶς ἐνταῦθα λέγει τὸν φυλάττοντα ἐντολὴν μὴ γινώσκειν ῥῆμα πονηρόν; καίτοι ἡ ἐντολὴ ἀγαθὸν ἐστὶν ῥῆμα. ὁ δὲ τὸ ἀγαθὸν ῥῆμα εἰδὼς οἶδεν καὶ τὸ πονηρόν ῥῆμα· λέγει δὲ τὸν φυλάττοντα ἐντολὴν μὴ γινώσκειν ῥῆμα πονηρόν, τούτεστιν οὐ λέγει οὐκ ἐπίστασθαι, ἀλλὰ μὴ χρᾶσθαι.

<sup>176</sup> Il tema ricorre spesso nel *corpus* aristotelico, a titolo di esempio: *Metaph.* Θ 2, 1046 b 7-24; I 4, 1055 a 31-32; K 3, 1061 a 18-19; *An. Pr.* I 1, 24 a 21; *Top.* I 10, 104 a 15-17; I 14, 105 b 5-6.

<sup>177</sup> Cf. EcclT 46, 22; 226, 9-18; 332, 13; PsT 154, 3; 231, 12-13; 260, 11; ZaT II 362.

<sup>178</sup> EcclT 236, 17-19: ὁ δὲ τὴν ἐντολὴν φυλάττων, ἐπεὶ οὐκ ἔχει τῆς ἐναντιότητος τῆς ἐντολῆς πεῖραν, οὐ γινώσεται τὸ ῥῆμα τὸ πονηρόν. λέγεται δὲ πολλάκις τὸ ῥῆμα ἀντὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος. Il medesimo passo è commentato negli stessi termini anche in ZaT II 361-362: “Dunque, come è possibile conoscere al modo di un sapere al quale si oppone l'ignorare – così si può avere o non avere conoscenza tramite l'esperienza (...). Questa differenza si estende anche agli uomini: nell'Ecclesiaste, per esempio, è detto: ‘Chi custodisce il comandamento non conoscerà parola malvagia’, cioè non avrà una disposizione morale conforme a una parola malvagia, pur essendo la parola malvagia conosciuta dal punto di vista intellettuale da colui che custodisce il comandamento, che è parola di Dio. Infatti, poiché è una sola la scienza dei contrari, chi conosce la parola buona conosce anche quella ad essa contraria”.

due cose” (*De Int.*, 5, 16 a 9-11) cioè il dire la verità o il mentire. Vedi che chiama il pensiero “parola”, dal momento che cade sotto la definizione della conoscenza di quest’ultima; “la parola, infatti, è ciò che indica il tempo” (*De Int.*, 7, 16 b 6), ed è la parola ciò in cui si trova il dire la verità o mentire. Poiché, dunque, anche i pensieri sono tali, li chiameremo “parole”.<sup>179</sup>

Qui i conti non tornano: o il trascrittore non ha riportato in modo del tutto fedele la spiegazione di Didimo, oppure – piú verosimilmente – il maestro si è confuso. Citando a memoria, ha probabilmente creduto di riferire in modo fedele le parole di Aristotele dicendo: “nell’anima c’è una parola (ῥῆμα): [cioè] il pensiero (νόημα) che è privo del dire la verità o del mentire ecc.”. Subito dopo, infatti, commenta dicendo che Aristotele chiama il pensiero “parola”. Dopo di che cita correttamente la definizione che nel terzo capitolo del *De Interpretatione* viene data del termine ῥῆμα, solo che esso, nel trattato aristotelico, ha il significato preciso di ‘verbo’ e non quello generico, inteso da Didimo per le necessità della sua esegesi, di ‘parola, discorso’. Un ulteriore slittamento avviene quando Didimo afferma che nella parola/verbo si trovano la verità o la falsità, perché questo è positivamente escluso da Aristotele, il quale attribuisce questa caratteristica, nel quarto capitolo del trattato, soltanto al discorso enunciativo (λόγος ἀποφαντικός).<sup>180</sup>

In conclusione, mi sembra che Didimo abbia ragionato partendo dall’identificazione della parola biblica ῥῆμα con il termine λόγος – che si presta ad essere inteso nel senso di ‘parola, pensiero, conoscenza’ – e abbia pensato al testo di Aristotele sulla base di questa sovrapposizione tra νόημα, ῥῆμα e λόγος. Questo gli ha permesso di interpretare il testo nei termini descritti: chi osserva la Legge ha, in un certo senso, conoscenza del male, perché, avendo scienza del bene, ha anche quella del male; ma, in un altro senso, non lo conosce, perché non ne fa esperienza, fosse anche soltanto pensandolo. Il riferimento al *De Interpretatione* è fatto qui non solo in modo un po’ gratuito, come altre volte ho osservato, ma decisamente errato.

Come nella discussione di Sal 41, 7-8 vista sopra, anche qui Didimo – proseguendo nell’esame del senso da dare al termine ῥῆμα – cita il passo paulino di 2 Cor 12, 4:

Sapendo ciò, il divino apostolo dice di “aver udito parole indicibili”. Qui sembra vi sia una contraddizione, a meno che non assumiamo i termini ‘parola’ (ῥητόν) e ‘indicibile’ (ἄρρητον) secondo significati differenti. Sono indicibili nella misura in cui sono dette soltanto nell’intelletto ed è Dio che le fa entrare nella mente. Esse hanno, però, la proprietà del vero o del mentire, sicché sotto questo aspetto sono anche parole (ῥήματα). Sono indicibili, perché non vengono dette mediante sillabe, non è possibile scriverle o inciderle. Per il fatto di non essere pronunciate mediante sillabe sono indicibili. Se, infatti, ciascuna delle cose che dico è un dicibile (ῥητόν) – giacché lo pronuncio mediante una voce articolata – il pensiero che la voce non esprime è una parola indicibile (ἄρρητον ῥῆμα). Possiede, infatti, o il vero o il falso. Sono indicibili per quanto riguarda il fatto di non poter essere pronunciate mediante sillabe ed espressioni verbali articolate, ma per il fatto di avere il vero o il falso sono parole.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> EcclT 236, 21-26: καὶ οὐ παράδοξον ἐρῶ. καὶ γὰρ “ἐν τῇ ψυχῇ” ἔστιν ῥῆμα· “τὸ ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι νόημα. ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη ὑπάρχειν θάτερον” (*De Int.* 1, 16 a 9-11), ἢ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. ἰδὲ νόημα ῥῆμα καλεῖται, ἐπεὶ ὑποπίπτει τῷ ὀρισμῷ αὐτοῦ γνώσεως· “ῥῆμα γὰρ ἔστιν τὸ προσσημαῖνον χρόνον” (*De Int.*, 3, 16 b 6), καὶ ῥῆμά ἐστιν, ἐν ᾧ ἔστιν ἀληθεῦσαι ἢ ψεύσασθαι. ἐπεὶ οὖν καὶ νοήματά εἰσιν τοιαῦτα, ῥήματα αὐτὰ ἐροῦμεν.

<sup>180</sup> Arist., *De Int.* 4, 17 a 2-3.

<sup>181</sup> EcclT 237, 1-10: τοῦτο οὖν ὁ θεὸς ἀπόστολος ἐπιστάμενος λέγει “ἀκηροένα ἄρρητα ῥήματα”. καὶ δοκεῖ ἀντίφασις εἶναι, εἰ μὴ κατὰ ἄλλο καὶ ἄλλο σημαίνόμενον λάβωμεν τὸ ῥητόν καὶ ἄρρητον. ἄρρητά ἐστιν, παρ’ ὅσον ἐν νῷ μόνῳ ὀμιλοῦνται καὶ θεὸς ἐνίησιν αὐτὰ τῇ διανοίᾳ. καὶ ἔχουσιν τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεύδεσθαι, ὥστε καὶ κατὰ

In questo passo Didimo seguita a ragionare a partire dall'identificazione di ῥῆμα e λόγος ἀποφαντικός, ripetendo due volte che ciò che Paolo ha udito nell'estasi si può a buon diritto definire 'parola', dal momento che può comunicare sia il vero, sia il falso. L'affermazione paolina gli pone un ulteriore problema, poiché sembra vi sia contraddizione nell'affermare di aver udito un ῥῆμα (quindi ῥητόν) che è, però, ἄρρητον. Didimo scioglie la contraddizione affermando che i termini vanno presi non come la negazione l'uno dell'altro, ma in due sensi distinti:<sup>182</sup> la parola udita da Paolo è indicibile nel senso che non è formulata mediante l'articolazione di sillabe ed è stata comunicata da Dio soltanto all'intelletto dell'apostolo. Essa rimane, però, parola, non perché sia un suono articolato o una parola scritta, ma perché è capace di veicolare un contenuto di verità (o, eventualmente, un contenuto falso).

Un altro aspetto merita di essere osservato: Didimo, qui e in altri luoghi, combina espressioni e dottrine provenienti dalla tradizione aristotelica, platonica e stoica; come esempio per queste ultime, si considerino la distinzione tra formulazione interiore (ἐν νῶ μόνῳ ὁμιλοῦνται ... μὴ προφέρεσθαι διὰ συλλαβῶν) e articolazione esterna, vocale o scritta, di un λόγος (γραφήναι καὶ χαραχθῆναι ... προφέρομαι γὰρ αὐτὸ διὰ ἐνάρθρου φωνῆς),<sup>183</sup> la definizione del linguaggio umano come 'voce articolata';<sup>184</sup> l'idea, più volte usata da Didimo, che il pensiero sia un discorso interiore dell'anima.<sup>185</sup>

Lo stesso intreccio di elementi è mostrato da un altro passaggio del *Commento all'Ecclesiaste*, nel quale Didimo commenta Qo 3, 18-19: "Ho detto nel mio cuore riguardo al linguaggio (περὶ λαλιᾶς) dei figli degli uomini che Dio li giudicherà, per mostrare che essi sono bestie". Didimo aveva osservato, nel corso della spiegazione, che il termine 'linguaggio' era stato usato in modo improprio applicandolo anche ai versi degli animali.<sup>186</sup> Rispondendo alla domanda di un uditor, che gli chiedeva spiegazioni sul passo "per mostrare che essi sono bestie", ritorna sulla distinzione tra linguaggio umano e linguaggio animale. Ancora una volta, il testo è molto lacunoso, ma permette di riconoscere alcuni elementi significativi:

Secondo la lettera: nel nostro "cuore" – dice –, che è l'intelletto, "ho detto riguardo al linguaggio dei figli degli uomini". Mentre la bestia (...) dire riguardo al linguaggio che emettono gli uomini stessi. Anche le bestie (...) una voce che indica le cose e i pensieri (...) un verso privo di significato.<sup>187</sup>

---

τοῦτό εἰσιν καὶ ῥήματα. ἄρρητά εἰσιν οὐ λεγόμενα διὰ συλλαβῶν, οὐχ οἷά τε ὄντα γραφήναι καὶ χαραχθῆναι. τῷ δὲ μὴ προφέρεσθαι διὰ συλλαβῶν ἄρρητά ἐστίν. εἰ δὲ ἕκαστον, ὃν λέγω, ῥητόν ἐστιν – προφέρομαι γὰρ αὐτὸ διὰ ἐνάρθρου φωνῆς – τὸ μέντοι νόημα, ὃ οὐχ ὑποβάλλει ἢ φωνή, ἄρρητον ῥημά ἐστίν. ἔχει γὰρ τὴ τὸ ἀληθές ἢ τὸ ψεῦδος. ἄρρητά εἰσιν παρὰ τὸ μὴ ἔχειν διὰ συλλαβῶν καὶ λέξεων ἐνάρθρων προφέρεσθαι, τῷ δὲ ἔχειν τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος ῥήματα εἰσιν.

<sup>182</sup> In varie occasioni Didimo si preoccupa di sciogliere le contraddizioni apparenti del testo biblico; p.e. EcclT 9, 17-19. 27. 29 spiega come sia possibile che il Qo sia contemporaneamente destinato a principianti e progrediti: "Quando cose diverse, migliori e peggiori, siano dette dalla medesima persona appaiono in opposizione. Non è possibile essere nello stato di conoscere insieme e nel medesimo momento entrambe le cose. (...) Se dunque fossero riferite ad uno solo e medesimo e nel medesimo tempo, sarebbero in contrasto. Ma dette a una moltitudine, non vi è contrasto". HiT 262, 26-263, 3: se Giobbe dice a volte di essere peccatore, altre volte di essere giusto, non si contraddice, perché la prima affermazione è rivolta a Dio, la seconda agli amici.

<sup>183</sup> Cf. SVF, II, 135; 223.

<sup>184</sup> Cf. Phil. Alex., *De opif.*, 126; *De Somn.*, I 29; Diog. Laert., *Vitae*, VII, 55.

<sup>185</sup> Cf. HiT 103, 27-20: "ἀληθινόν" δὲ "ῥήμα" νοεῖν δεῖ τὸ ἀπὸ διαθέσεως προῖον ἀψευδοῦς· ἐστὶ γὰρ καὶ ἐν ψυχῇ λόγος; PsT 28, 8-9: ἡ νόησις γὰρ λόγος ἐστὶν ψυχῆς, φωνή ἐστὶν τοῦ ἔσω ἀνθρώπου; Plat., *Soph.* 263 E 3-4; *Theaet.* 189 E 6 - 190 A 7; *Phil.* 38 E 1-4.

<sup>186</sup> EcclT 95, 6-7: καταχρηστικώτερον οὖν τῶν κτηνῶν ἐνταῦθα εἴρηται 'λαλιὰ' ἢ ἐξήχησις.

<sup>187</sup> EcclT 98, 12-16: "κατὰ τὸ ῥητόν." ἐν τῇ καρδίᾳ", φησίν, τῇ ἡμετ[έρα, ἡτίς ἐστίν] ὁ νοῦς, "εἶπον περὶ λαλιᾶς τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων". τοῦ κτήνου[ς] .... .. περὶ] λαλιᾶς εἶπεῖν, ἧς αὐτοὶ προφέρονται οἱ ἄνθρωποι. καὶ τὰ κτήνη ο.[..... ἐγγράμ]ματον φωνὴν σημαντικὴν πραγμάτων καὶ νοημάτων τ[..... ..] μόνον ψόφον ἄσημον.

In queste parole ritroviamo idee di origine stoica ed aristotelica, come l'equiparazione tra cuore e intelletto;<sup>188</sup> la distinzione tra linguaggio umano, inteso come λόγος ἐγγράμματος<sup>189</sup> e φωνή σημαντική<sup>190</sup> (in particolare σημαντική πραγμάτων καὶ νοημάτων);<sup>191</sup> la definizione dei versi degli animali come ψόφοι ἀγράμματοι.<sup>192</sup>

Un ultimo esempio – interessante per l'analisi del rapporto tra pensiero e linguaggio, nella quale Didimo mescola elementi aristotelici ed elementi stoici – proviene dal *Commento ai Salmi* e ci riporta all'inizio del *De Interpretatione*. Commentando il salmo 44, 3 Didimo cita anche Sal 61, 12: “una volta ha parlato Dio, queste due cose ho udito”. E spiega:

[Dice:] “queste due cose ho udito”, perché tu ne prenda in considerazione anche di più di queste due. Le cose stanno così, ed è chiaro per la maggioranza, ma vediamo ugualmente: il pensiero (νόημα) non è identico al dicibile (λεκτόν). Il pensiero è prodotto dell'attività dell'intelletto e di esso è simbolo la voce (φωνή). “Le cose dette con la voce sono simboli delle affezioni dell'anima” (*De Int.*, 1, 16 a 3-4). Mentre il dicibile è quella cosa che sussiste in coordinazione con la facoltà di rappresentazione in colui che si accinge a parlare. Infatti, il pensiero, dal momento che è privo di materia e puro, non esprime [linguisticamente] alcunché riguardo a se stesso. Non gli si accoppia nessuna delle cose che sono collegate all'espressione verbale, così che esso sia reso manifesto. Quindi c'è anche il dicibile: esso sussiste in modo coordinato con la facoltà di rappresentazione di colui che pensa. Perciò io ho pensato e in conseguenza si produce una rappresentazione del modo in cui bisogna esprimerlo. Le rappresentazioni concomitanti, dunque, si producono a partire da un unico pensiero, sussistono a partire dal *logos* di Dio e perciò “queste due cose ho udito”. E il pensiero capace di esprimere ad altri ciò che è stato pensato è un argomento difficile.<sup>193</sup>

Didimo usa la nozione stoica di λεκτόν per esprimere una dottrina che non è stoica e nello stesso tempo introduce un elemento che come tale non è esplicitato dal *De Interpretatione*. Il processo di formulazione linguistica di un pensiero è presentato da Didimo come il risultato di tre passaggi: all'inizio si trova l'attività noetica; essa è propria dell'essere razionale nella sua condizione originaria di separazione dal corpo ed è perciò priva di qualunque rapporto con la corporeità, non si distende nel tempo e non è rivolta verso l'esterno. Per dirlo con le parole di Didimo, non le si accoppia “nessuna delle cose che sono collegate all'espressione verbale” ed è pertanto un fatto prelinguistico.

La formulazione di un pensiero per mezzo della voce è, invece, un fatto fisico, appartiene all'essere razionale nella condizione di incorporazione. A questo proposito, Didimo cita Aristotele quando

<sup>188</sup> Cf. sopra nota 162.

<sup>189</sup> Ps.-Plat., *Def.*, 414 C.

<sup>190</sup> Arist., *De Int.*, 4, 16 b 26.

<sup>191</sup> Cf. *SVF*, II, 167-168 e la sintesi di Diog. Laert., *Vitae*, VII, 56 (= *SVF*, III, Diog. Bab. 20).

<sup>192</sup> Arist., *De Int.*, 2, 16 a 28-29.

<sup>193</sup> PsT 335, 14-23: “δύο ταῦτα ἤκουσα”, ἕνα καὶ πλείονα λάβης ἢ ταῦτα. ἔχει δὲ οὕτω καὶ σαφὲς μὲν ἐστὶν τοῖς πολλοῖς ὅμως ἴδωμεν· οὐ ταῦτόν ἐστιν νόημα καὶ λεκτόν. νόημά ἐστιν τὸ ἐνέργημα τοῦ νοῦ, οὐπερ σύμβολόν ἐστιν ἢ φωνή. “τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολά ἐστιν τὰ ἐν τῇ φωνῇ” (*De Int.*, 1, 16 a 3-4). λεκτόν δὲ ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ παρυφιστάμενον τῇ φαντασίᾳ τοῦ μέλλοντος εἰπεῖν· μὴ γὰρ τὸ νόημα ἄυλον καὶ καθαρὸν ἐρμηνεύσειν μέλλει τι περὶ αὐτοῦ. οὐ συνδυάζει τι αὐτῷ τῶν ἐκ προφορᾶς συνεζευγμένων ἕνα δηλωθῆ· ὅθεν καὶ λεκτόν ἐστιν· παρυφίσταται δὲ τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοοῦντος· διὸ ἐνόησα· παρυφίσταται δὲ μοι φαντασία, πῶς δεῖ αὐτὸ ἐρμηνεύσαι. αἱ παρυφιστάμεναι οὖν φαντασίαι ἀπὸ ἐνόηστος, ἀπὸ τοῦ λόγου θεοῦ ὑφίστανται, καὶ διὰ τοῦτο “δύο ἤκουσα”. καὶ τὸ νόημα τὸ δυνάμενον εἰς ἄλλους ἐρμηνεύσαι τὸ νοηθὲν τῶν δυσχερῶν ἐστὶν.



scrive che la voce è un segno di ciò che si trova nell'anima.<sup>194</sup> Tra questi due estremi si colloca la mediazione del λεκτόν. Esso si colloca al livello della facoltà rappresentativa ed è la formulazione linguistica di un concetto, anteriore alla sua espressione verbale. In tal modo Didimo può spiegare Sal 61, 12: prima c'è il νόημα, poi seguono il λεκτόν e la φωνή.<sup>195</sup>

### 3.3. Riferimenti nominali e citazioni dagli Analitici e dai Topici

La dottrina aristotelica del sillogismo – in particolare quella concernente il sillogismo scientifico –, la dottrina dell'argomentazione dialettica e quella destinata a smascherare le fallacie argomentative, oggetto rispettivamente degli *Analitici primi e secondi*, dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici* (l'insieme dei testi che dal XII secolo sarà indicato come *logica nova*), non trovano negli scritti di Didimo riscontri testuali sotto forma di citazioni esplicite, se non in pochi casi. Vedremo, però, più sotto che anche questa parte dell'*Organon* gli era familiare abbastanza da poter supporre – anche se con un margine di incertezza un po' più elevato rispetto a *Categorie* e *De Interpretatione* – che ne avesse una conoscenza diretta e non soltanto mediata da maestri o da sintesi manualistiche.

Un passo nel quale Didimo nomina esplicitamente Aristotele e cita insieme il titolo dell'opera alla quale si riferisce, gli *Analitici*, proviene dal *Commento all'Ecclesiaste*. Commentando Qo 3, 3: “c'è un tempo per uccidere e un tempo per guarire”, spiega che il “tempo per uccidere” è quello destinato a far morire il peccatore in quanto peccatore:

Ancora, colui che vive così malamente nell'empietà, nell'idolatria, in una dottrina eretica è da uccidere. Egli, però, viene ucciso non in quanto uomo, ma in quanto ha quella determinata caratteristica. Anche Aristotele, per esempio, negli *Analitici* dice che non è la medesima cosa che muoia un uomo e che muoia un musico: infatti, l'uomo, che muore quando l'anima si separa dalla carne, subisce la propria condizione di animale mortale; se, invece, l'essere morto si dice di lui in quest'altro modo, cioè che è morto un musico, questo significa che è morta la musica, anche se l'uomo rimane. (...) Appunto così diciamo anche che il peccatore è perito in quanto giusto, dal momento che è divenuto ingiusto; e diciamo che chi si converte perisce in quanto malvagio, dal momento che viene ritrovato ed è salvato nella virtù.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Didimo cita in modo lievemente variato Arist., *De Int.* 1, 16 a 3-4: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

<sup>195</sup> La stessa dottrina è formulata a proposito del medesimo testo anche in *In Ps.* fr. 635 Mühlenberg (Sal 61, 12-13): “Dal momento che Dio è incorporeo, anzi si trova al di là di ogni sostanza diveniente e di ogni sostanza noetica, non vi è alcunché che sia connesso con lui. Perciò, quando parla, parla una volta sola, cioè in modo unitario e non composto (μονοειδῶς καὶ ἀσυνθέτως), mentre io non lo odo in questo modo. Infatti, ciò che è stato detto da lui una volta sola, io all'atto del mostrarsi l'ho udito come se fossero due cose. Giacché il termine 'queste cose' (ταῦτα) è un dimostrativo. Ciò che Dio dice è dunque di questo tipo: mentre egli parla mediante un'intellezione pura e una voce incomposta, io odo come se le cose dette fossero due, dal momento che alla mia facoltà di rappresentazione si accompagna quello che alcuni chiamano 'dicibile' (λεκτόν), che si trova ad essere indicibile (ἀρρήτου τυγχάνοντος), mentre Dio parla mediante l'intellezione e una voce incomposta. E vedi se non è proprio questo ciò che vuol mostrare l'Apostolo, quando scrive di aver udito 'parole indicibili' (ἄρρητα ῥήματα) [2 Cor 12, 4]; essendo indicibili le cose che ha udito, per il fatto di non consistere di sillabe e suoni vocali, essendo però parole, per il fatto di possedere un pensiero (νόησιν) che ha in sé la verità. Dove infatti si trova la verità, là c'è una proposizione. Ed è necessario che la proposizione consti di nome e verbo (ἐξ ὀνόματος εἶναι καὶ ῥήματος).

<sup>196</sup> EcclT 69, 10-23: πάλιν τὸν οὕτω φαύλως ζῶντα κατὰ ἀσέβειαν, κατὰ εἰδωλοατρίαν, καθ'αἰρετικὴν διδασκαλίαν ἔστιν ἀποκτεῖναι. ἀποκτενέεται δὲ οὐχ ἢ ἀνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἢ ποιός ἐστιν. καὶ ὁ Ἀριστοτέλης γοῦν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς λέγει μὴ ταῦτόν εἶναι ἀποθνήσκειν ἀνθρώπον καὶ ἀποθνήσκειν μουσικόν· ὁ μὲν γὰρ ἀποθνήσκων ἀνθρώπος διαιρουμένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὴν θνητοῦ ζῴου ὑφίσταται κατάστασιν. εἰ δὲ οὕτω περὶ αὐτοῦ τὸ ἀποκτανθῆναι λέγεται, θανεῖν μουσικόν, τοῦτό ἐστιν τὸ ἀποθανεῖν τὴν μουσικὴν, κὰν μένη ὁ ἀνθρώπος. (...) οὕτω γοῦν λέγομεν καὶ τὸν ἀμαρτάνοντα ἀπολωλέναι ἢ δίκαιός ἐστιν ἄδικον γενόμενον, καὶ τὸν μετανοοῦντα ἀπολλύμενον ἢ φαῦλός ἐστιν, εὐρισκόμενον δὲ καὶ σωζόμενον κατὰ ἀρετήν.

Il passo al quale Didimo sta alludendo si trova negli *Analitici primi*: Aristotele illustra le conseguenze errate che si possono trarre da un sillogismo apparentemente costruito in modo regolare, se si attribuisce valore universale a premesse che sono soltanto indeterminate. Uno dei due esempi che fa riguarda appunto Miccalo in quanto uomo e in quanto musicista:

Ancora, siano C Miccalo, B il musico Miccalo e A morire domani. È vero predicare B di C: infatti Miccalo è il musico Miccalo. E anche predicare A di B: domani, infatti, il musico Miccalo potrebbe morire. Predicare, però, A di C è falso. Questo è proprio lo stesso caso di prima: giacché non è vero in universale che domani il musico Miccalo morirà; ma se non si lascia questa universalità, non ci può essere sillogismo.<sup>197</sup>

L'esempio fatto da Aristotele è abbastanza strano, ma serve a mostrare che, malgrado le apparenze, un sillogismo come il seguente è falso:

Miccalo è il musico Miccalo;  
il musico Miccalo morirà domani;  
Miccalo morirà domani.

Dal fatto che domani Miccalo cesserà di fare il musico, e quindi morirà in quanto musico, non è lecito dedurre che Miccalo stesso morirà, perché non si può predicare di Miccalo ciò che può essere predicato del musico Miccalo. Didimo applica questo schema al destino del peccatore, come se si dicesse:

Miccalo è uomo peccatore  
l'uomo peccatore muore  
Miccalo muore.

La conclusione è falsa per le stesse ragioni per le quali era falso il sillogismo degli *Analitici*. Diversamente da Aristotele, però, Didimo è preoccupato non tanto di esaminare le condizioni di validità di un sillogismo, quanto di precisare che, quando la Scrittura parla della morte o dell'uccisione di un uomo, soprattutto se in riferimento a Dio, non intende soltanto la morte fisica<sup>198</sup> (Dio non vuole la morte delle proprie creature), ma indica anche la morte alla giustizia di colui che si abbandona al peccato, oppure la morte al peccato di colui che si converte alla giustizia. Il riferimento ad Aristotele ha anche in questo caso un carattere un po' gratuito: per giustificare la propria esegesi del versetto, a Didimo sarebbe bastato richiamare l'attenzione degli uditori, come fa in numerosi altri casi, sul fatto che la Scrittura adopera i medesimi termini con significati differenti.<sup>199</sup> Proprio questo, però,

<sup>197</sup> Arist., *An. Pr.* I, 33, 47 b 29-37: Πάλιν ἔστω τὸ μὲν ἐφ' ᾧ Γ Μίκαλος, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Β μουσικός Μίκαλος, ἐφ' ᾧ δὲ τὸ Α τὸ φθίρεσθαι αὐριον. Ἀληθές δὲ τὸ Β τοῦ Γ κατηγορεῖν· ὁ γὰρ Μίκαλος ἐστὶ μουσικός Μίκαλος. Ἀλλὰ καὶ τὸ Α τοῦ Β· φθίρειτο γὰρ ἂν αὐριον μουσικός Μίκαλος. Τὸ δὲ γε Α τοῦ Γ ψεῦδος. Τοῦτο δὲ ταῦτόν ἐστι τῷ πρότερον· οὐ γὰρ ἀληθές καθόλου, Μίκαλος μουσικός ὅτι φθίρεται αὐριον· τούτου δὲ μὴ ληφθέντος οὐκ ἦν συλλογισμός.

<sup>198</sup> Ed è interessante che essa venga definita ricorrendo all'idea platonica della separazione dell'anima dal corpo: cf. PsT 222, 16-17 e Plat., *Phaed.* 67 D 4-5; *Gorg.* 524 B 2-4.

<sup>199</sup> Lo studio dei diversi significati di un termine (cf. Arist., *Top.*, I 13, 105 a 23-24) è un metodo molto usato da Didimo per chiarire le difficoltà poste da passi biblici oscuri o in apparente contraddizione con altri. Per esempio, in HiT 76, 13-77, 9 esamina i diversi significati del termine 'eterno' (τὸ αἰώνιον), precisando che esso può indicare l'eternità atemporale di Dio (come in Gen 21, 33), la perpetuità di ciò che resta sempre uguale [2 Cor 4, 18], il secolo presente in opposizione al secolo futuro (Lc 16, 8), la durata di una vita (Dt 15, 17; 1 Cor 8, 13); in GenT 1 B, 13-2 B, 3 dichiara: τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα οὐχ ἔν ἀλλὰ πολλὰ σημαίνει (...) σημαίνει ποτὲ τὴν αἰτίαν ὡς ἐνταῦθα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν (...). Σημαίνει δὲ ποτὲ τὸ τῆς

mi sembra un indizio a favore della conoscenza diretta del testo da parte sua: la distinzione tra i due sensi in cui va inteso il termine 'uccidere' ha probabilmente evocato in lui il ricordo, sia pure poco a proposito, di un passo aristotelico in cui è anche questione, in due sensi diversi, del morire.

Agli *Analitici secondi* riportano altri due passi, provenienti anch'essi dal *Commento ai Salmi* e dal *Commento all'Ecclesiaste*. Nel primo, si tratta del commento al salmo 20, 8: "il re spera nel Signore". Parlando della speranza come attesa di cose future, Didimo distingue l'attesa di chi non sa se qualcosa si verificherà o no da quella di chi sa con certezza che un certo fenomeno, per esempio un'eclissi di sole, si verificherà. Aggiunge che ci sono quattro tipi di problemi ai quali chi ha scienza sa dare risposta. Nelle righe successive applica questo schema alla spiegazione del fenomeno dell'eclissi, dicendo che colui che lo conosce sa che esso esiste, sa che cosa esso sia, sa come avviene e sa per quale causa esso avvenga:

È bene ricordare questo, che sono quattro le questioni alle quali rispondere: due sono semplici e due sono composte.

Semplici sono queste: [A] 'che qualcosa è' e [B] 'che cosa è'.

Poi ci sono quelle composte: [C] 'come è' e [D] 'perché è'.

È proprio, dunque, di colui che ha scienza attendersi ciò che accadrà in modo del tutto conforme al suo sapere. Egli sa, infatti, [A] che esiste l'eclissi e sa [B] che cosa essa sia, cioè il passaggio della luna al di sotto [del sole]. Sa [C] come essa avvenga, cioè che, quando la luna si presenta in posizione perpendicolare sotto il sole, si produce l'eclissi. Ecco il modo in cui essa avviene. [D] La causa è questa: perché il sole nella propria orbita si trova a distanze diverse; inoltre, l'orbita della luna si trova al di sotto di quella del sole (...). È proprio di colui che ha scienza, dunque, conoscere questa attesa infallibile.<sup>200</sup>

La serie dei quattro problemi e l'esempio dell'eclissi, anche se non vi sono né una citazione letterale, né un rinvio esplicito, richiamano il primo capitolo del secondo libro degli *Analitici secondi*, nel quale uno schema di quattro domande è seguito da alcuni esempi, il primo dei quali è appunto quello dell'eclissi. È anche indicativo il modo con il quale Didimo si esprime, richiamando alla memoria dei propri uditori una dottrina che considera evidentemente già loro familiare. Il passo di Aristotele al quale il maestro si riferisce è questo:

Le cose sulle quali si fa la ricerca sono uguali nel numero a quelle che sappiamo. Ne cerchiamo, dunque, quattro:

[1] che (una cosa è tale),

[2] perché (è tale),

---

ἀρχῆς ὄνομα τὴν βασιλείαν (...). In *De Spir.* 254 dichiara che l'esame accorto dei diversi significati del termine 'spiritus' serve a confutare le false conclusioni degli eretici, che giocano proprio sull'equivoco verbale: "(...) Omni itaque studio ac diligenter vocabulum spiritus, ubi et quomodo appellatum sit, contemplantes, eorum sophismata et fraudulentans decipulas conteramus qui Spiritum Sanctum asserunt creaturam"; cf. ZaT I 169-171 per i significati del termine 'carne'.

<sup>200</sup> PsT 19, 22-20, 1: ὑπομνήσαι καλὸν τοῦτο ὅτι τέσσερά ἐστιν τὰ προβλήματα· δύο ἀπλᾶ καὶ δύο σύνθετα. ἀπλᾶ μὲν τὸ ὅτι ἐστὶν καὶ τί ἐστὶν. εἴτα σύνθετα τὸ πῶς ἐστὶν καὶ διὰ τί ἐστὶν. τοῦ ἐπιστήμονος οὖν ἐστὶν προσδοκᾶν ταῦτα τὰ πάντως ἐπιστημονικῶς γενησόμενα. οἶδεν γὰρ καὶ ὅτι ἐστὶν ἔκλειψις καὶ τί ἐστὶν ἔκλειψις ὅτι ὑποδρομὴ σελήνης. καὶ πῶς γίνεται ὅτι, ὅταν κατὰ κάθετον ὑπὸ τὸν ἥλιον ἡ σελήνη γένηται, ἔκλειψις γίνεται. ἰδοὺ τὸ πῶς γίνεται. τὸ δὲ διὰ τί οὕτως, ὅτι κυκλεύων ὁ ἥλιος ἐν διαφόροις γίνεται διαστήμασιν. ἐστὶν δὲ ὑπὸ τὸν ἡλιακὸν κύκλον ὁ τῆς σελήνης. οὐκ αἰεὶ οὖν γίνεται κατὰ κάθετον. οἷον δύο κύκλοι εἰσὶν. ἐὰν ᾧδε γένηται καὶ πάλιν εἰς τὸν ὑποκάτω, κρύπτει τὸ κάτω γινόμενον τὸ ἄνω. λέγουσιν γοῦν ὅτι ἔκλειψις ἐστὶν ἀντίφραξις σελήνης πρὸς τὸν ἥλιον. ἐπιστήμονος οὖν ἐστὶν ταύτην τὴν ἀδιάπτωτον προσδοκίαν εἰδέναι.

[3] se essa esista,

[4] che cosa essa sia.

[1] Quando cerchiamo se una cosa sia tale o tal'altra cosa (ponendo più possibilità), per esempio se il sole abbia delle eclissi oppure no, andiamo in cerca del 'che' una cosa è tale. Segno di questo è il fatto che, una volta trovato che il sole subisce delle eclissi, smettiamo di cercare. Qualora, poi, sappiamo fin dall'inizio che il sole subisce delle eclissi, non cerchiamo se le subisca o no. [2] Quando sappiamo il 'che', invece, andiamo in cerca del 'perché'; per esempio: sapendo che il sole subisce delle eclissi e che la terra si muove, andiamo in cerca del perché il sole subisca le eclissi o del perché la terra si muova. Queste cose stanno, dunque, così. Di altre andiamo in cerca, invece, in un modo diverso: [3] per esempio, se vi siano un centauro o un dio oppure no. Qui il 'se vi siano' lo dico in senso assoluto e non come quando domando se qualcosa è bianco oppure no. [4] Una volta che sappiamo che qualcosa esiste, cerchiamo che cosa essa sia, per esempio che cosa sia il dio o che cosa sia l'uomo.<sup>201</sup>

Il modo in cui Didimo presenta i quattro problemi non è identico al modo in cui essi sono esposti nel testo degli *Analitici*. Egli distingue, anzitutto, due questioni semplici e due complesse: i problemi semplici sono quelli riguardanti un soggetto, a proposito del quale si pone la domanda circa il fatto che esso esista ([A] τὸ ὅτι ἔστιν) e circa la sua natura ([B] τί ἐστίν). Chi ha scienza sa, per esempio, che le eclissi di sole esistono e sa che cosa esse siano. Aristotele aveva formulato questi due problemi ponendo la domanda se una cosa esista ([3] εἰ ἔστιν) e che cosa essa sia ([4] τί ἐστίν), facendo l'esempio del centauro e del dio. Che Didimo preferisca parlare di eclissi è comprensibile: la creatura mitologica poteva anche essere usata come esempio, ma sarebbe stato inappropriato per lui porre in questione l'esistenza e la natura di Dio.

I problemi complessi sono quelli che comportano l'attribuzione al soggetto di un predicato e corrispondono alla domanda se una cosa possieda o no determinate caratteristiche (Didimo la formula chiedendo [C] πῶς ἔστιν) e quale ne sia la causa ([D] διὰ τί ἔστιν). Aristotele aveva formulato il primo problema complesso in termini che, soprattutto a un lettore non più familiare con la sua lingua, potevano sembrare identici alla domanda circa l'esistenza ([1] τὸ ὅτι). La differenza, però, non è solo di terminologia: in Aristotele il problema è se una cosa possieda una determinata caratteristica, per esempio se il sole sia soggetto a eclissi; Didimo, invece, nell'illustrare la domanda [C], circa il "come", descrive il modo in cui avviene il fenomeno dell'eclissi.

È interessante constatare che la medesima inversione nell'ordine di presentazione dei problemi, la classificazione in due problemi semplici e due complessi e alcuni mutamenti terminologici si riscontrano anche nei commentatori di Aristotele contemporanei o successivi a Didimo. Temistio nella *Parafrasi degli Analitici secondi*, scrive:

Segue immediatamente l'indagine circa le differenze tra le cose oggetto di ricerca: queste sono identiche alle cose che si possono conoscere grazie alla ricerca, poiché ogni ricerca viene intrapresa allo scopo di trovare. Facciamo, dunque, la ricerca o a proposito di un oggetto semplice e non composto o

<sup>201</sup> Arist., *An. Post.* II 1, 89 b 23-35: Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσα περ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστίν. ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πεπαύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦμεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκός ἢ μὴ. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστὶ ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἐστὶν ἄνθρωπος;

a proposito di un oggetto composto e formulato in una proposizione. Chiamo 'semplice' ciò che è indicato da un'unica categoria, come 'centauro' o 'dio'; composto è invece, per esempio, 'la luna subisce un'eclissi', oppure 'il giusto è per natura'. Se, dunque, dovessimo fare la ricerca a proposito di un oggetto semplice, per prima cosa ricerchiamo se esso esista, poi che cosa esso sia; infatti, prima cerchiamo se esista un dio, poi che cosa sia un dio. Se, invece, facciamo ricerca su un oggetto composto e formulato in una proposizione, per prima cosa cerchiamo se al soggetto appartenga il predicato attribuitogli nella proposizione, poi, una volta che abbiamo appreso ciò, chiediamo perché esso gli appartenga e come. Infatti, una volta appreso che la luna subisce delle eclissi, in seguito ricerchiamo per quale ragione le subisca. Sono dunque quattro problemi: se una cosa esiste, che cosa sia, se questa determinazione appartenga a questa cosa, perché le appartenga; due domande riguardano problemi semplici, due riguardano problemi composti.<sup>202</sup>

Un altro passo nel quale Didimo riprende la successione di problemi elencata negli *Analitici secondi* si trova nel commento a Qo 7, 13: "considera le opere di Dio":

Considera le opere di Dio – questo, infatti, significa il termine 'ecco' – considera anche la loro esistenza, la definizione secondo la quale esistono e, se possibile, anche la loro causa. Sono molte le cose che concorrono a una conoscenza perfetta, e non possono appartenere tutte a tutti: per esempio, dico che c'è Dio o il mondo. Mi basta sapere soltanto, oltre al fatto che esiste, anche che cosa significa il nome che gli è attribuito. Sapere com'è non è di tutti, ma nemmeno dire il 'com'è' è possibile a ciascuno che lo conosce. Questo è possibile soltanto a chi possiede parola e conoscenza. (...) colui che sa perché sia e che è e com'è. E in queste cose non chiunque sappia l'esistenza sa anche com'è e perché è. "Vedi – dunque – le opere di Dio", considerale, conosci che cos'è ciascuna di esse, che esiste, qual è il nome che le è attribuito e come si presentano e perché. Non possederai, infatti, una conoscenza adeguata delle opere di Dio, se ti imatterai in esse senza avere comprensione. Considera le opere di Dio: ciò che ad altri ha procurato inciampo, ti darà la conoscenza sia dell'artefice sia delle opere fatte.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Them., *In An. Post. paraphr.*, p. 42.2-14 Wallies (CAG V): "Ἐπετα δὲ εὐθὺς ἐπισκέψασθαι τὰς τῶν ζητουμένων διαφορὰς· αἱ δ' αὐταὶ εἰσι καὶ τῶν εὐρισκομένων ἐκ ζητήσεως, ἐπειδὴ πᾶσα ζήτησις εὐρέσεως χάριν. ζητοῦμεν τοίνυν ἢ περὶ ἀπλοῦ τινος καὶ ἀσυνθέτου ἢ περὶ συνθέτου καὶ ἐν προτάσει. καλῶ δὲ ἀπλοῦν μὲν ὁ σημαίνεται ὑπὸ μιᾶς κατηγορίας, οἷον ἱπποκένταυρον ἢ θεόν, σύνθετον δὲ ἄρα ἡ σελήνη ἐκλείπει καὶ τὸ δίκαιον φύσει ἐστίν. εἰ μὲν οὖν περὶ ἀπλοῦ τινος ζητοῖμεν, πρῶτον μὲν εἰ ἐστί ζητοῦμεν, ἔπειτα τί ἐστί· πρῶτον μὲν γὰρ ζητοῦμεν εἰ ἐστί θεός, ἔπειτα τί ἐστί θεός, εἰ δὲ ὑπὲρ συνθέτου καὶ ἐν προτάσει, πρῶτον μὲν εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ τὸ κατηγορούμενον ἐν τῇ προτάσει, ἔπειτα ὅταν τοῦτο μάθωμεν, διὰ τί οὖν ὑπάρχει καὶ πῶς ὑπάρχει· μαθόντες γὰρ ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει, ἐφεξῆς διὰ τίνα αἰτίαν ἐκλείπει, ζητοῦμεν. τέσσαρα οὖν ἐστίν, εἰ ἐστί, τί ἐστίν, εἰ ὑπάρχει τὸδε τῷδε, διὰ τί ὑπάρχει, δύο μὲν περὶ τῶν ἀπλῶν, δύο δὲ περὶ τῶν συγκειμένων. Cf. anche Herm., *In Plat. Phaedr. scholia*, p. 217.26-28 Couvreur: ὁ φιλόσοφος Ἀριστοτέλης τέσσαρά τινα ἐν παντὶ ζητεῖ λόγῳ· ἀπλᾶ μὲν δύο, τὸ εἰ ἐστί καὶ τὸ τί ἐστί, σύνθετα δὲ δύο, ὅτι ἐστί καὶ διὰ τί ἐστίν. Cf. inoltre Asclep., *In Arist. Metaph.*, p. 448.12-15 Hayduck (CAG VI): τέσσαρά εἰσι τὰ προβλήματα, ὡς εἴρηται ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ, τὸ εἰ ἐστί, τὸ τί ἐστίν, ὁποῖόν τι ἐστί καὶ διὰ τί ἐστί, ἐπὶ μὲν τῶν ἀπλῶν πραγμάτων τὸ εἰ ἐστί δεῖ ζητεῖν μόνον καὶ τὸ τί ἐστίν, ἐπὶ μὲντοι γε τῶν συνθέτων τὸ ὁποῖόν τι ἐστί καὶ τὸ διὰ τί ἐστί.

<sup>203</sup> EcclT 210, 24-211, 8: ἐπίστησον τοῖς ποιήμασιν τοῦ θεοῦ – τὸ "ἰδὲ" γὰρ τοῦτο λέγει – ἐπίστησον καὶ τῇ ὑπάρξει αὐτῶν καὶ τῷ λόγῳ, καθ' ὃν εἰσιν, καί, εἰ οἷόν τέ ἐστίν, καὶ τῇ αἰτίᾳ. πολλὰ ἐστίν τὰ συντελοῦντα πρὸς τελείαν γνῶσιν, καὶ οὐ πάντα πᾶσιν δύνανται ὑπάρχειν· οἷον φέρε εἰπεῖν, λέγω εἶναι θεόν ἢ εἶναι κόσμον. ἀπαρκεῖ μοι πρὸς τῷ "ὅτι ἐστίν" γνῶναι μόνον καὶ τί σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ κείμενον κατ' αὐτοῦ. τὸ "πῶς" δὲ ἐστίν οὐ παντὸς εἰδέναι, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ παντὸς ἐπισταμένου τὸ "πῶς" ἐστίν δυνατὸν εἰπεῖν. τὸ δύνανται ἢ λόγος καὶ γνῶσις ἐστίν. καὶ γὰρ τὸν γ[...].ων θεωρουμένων .η[.] καὶ ε[...].δ[...].ν ὁ μὲν εἰδὼς διὰ τί ἐστίν καὶ ὅτι ἐστίν καὶ πῶς ἐστίν. καὶ ἐν τούτοις οὐ πᾶς ὁ εἰδὼς ὅτι ἐστίν οἶδεν καὶ πῶς ἐστίν καὶ διὰ τί. "ἰδὲ" οὖν "τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ", ἐπίστησον αὐτοῖς, γνῶθι τί ἕκαστον αὐτῶν ἐστίν καὶ ὅτι ἐστίν καὶ τί τὸ ὄνομα κείμενον κατὰ τούτου καὶ πῶς παρέστησαν καὶ διὰ τί. οὐπω γὰρ

In questo passo Didimo accenna a un tema che gli è caro e sul quale torna spesso: la conoscenza e la contemplazione dell'ordine del creato sono un mezzo per giungere al riconoscimento del Creatore. Nell'elenco degli elementi che contribuiscono a conseguire una "conoscenza perfetta" troviamo le domande enumerate da Aristotele nel passo appena esaminato degli *Analitici secondi*. Nel *Commento ai Salmi* era chiaro che Didimo si riferiva a una dottrina codificata ("È bene ricordare che ..."), qui invece le questioni sono semplicemente enumerate (γνώθι τί ἕκαστον αὐτῶν ἐστὶν καὶ ὅτι ἐστὶν καὶ τί τὸ ὄνομα κείμενον κατὰ τούτου καὶ πῶς παρέστησαν καὶ διὰ τί), secondo la medesima successione vista sopra di questioni semplici (esistenza e natura di una cosa) e complesse (predicati che spettano a una cosa e sua causa), ma con l'inclusione del nome della cosa tra i fattori che portano alla conoscenza. Si tratta di un'inclusione significativa, perché Didimo è fautore della dottrina, non aristotelica, secondo la quale il nome appartiene per natura alle cose e ne rivela l'essenza.<sup>204</sup>

Al secondo libro dei *Topici* rimanda, in modo implicito, un passo del *Commento ai Salmi*, nel quale Didimo spiega il verso "chi ti sarà simile nei tuoi ragionamenti?" (Sal 39, 6). Rispondendo alla domanda di un uditore, egli osserva che il ragionare è una facoltà discorsiva dell'anima e che, mentre si possono sapere molte cose insieme, non si può ragionare su molte cose contemporaneamente:

Ragionamenti sono detti in senso proprio i pensieri che riguardano le cose particolari. Il ragionare è come una conversazione dell'anima e non è possibile formulare verbalmente molte cose insieme, così anche i pensieri relativi alle cose particolari sono detti ragionamenti. È tramandato un luogo comune dialettico che domanda se il sapere sia identico al ragionare e si risponde che non sono la stessa cosa: è infatti possibile sapere contemporaneamente molte cose, ma non ragionare contemporaneamente di molte cose, sicché il sapere non è identico al ragionare".<sup>205</sup>

Un'ultima menzione esplicita di Aristotele pertinente all'*Organon* si trova nel *Commento ai Salmi*, nella spiegazione del salmo 24, 2: "non ridano di me i miei nemici (μηδὲ καταγελασάτωσάν μου οἱ ἐκθροὶ μου)". Didimo richiama l'attenzione sulla ripetizione del pronome μου e fa intendere che dev'essere considerato in entrambi i casi un genitivo oggettivo: infatti, i cristiani non sono nemici di nessuno, anche se altri sono loro nemici; per questo anche Gesù dà ai propri discepoli non il comando 'amate i nemici', bensì 'amate i vostri nemici' (Lc 6, 27), cioè 'coloro che vi sono nemici'. Non si tratta di amare coloro per i quali i discepoli provano inimicizia, ma di amare coloro che provano inimicizia nei loro confronti.

Detto questo, Didimo conclude la spiegazione del versetto rimarcando la superiorità dell'impegno etico chiesto ai cristiani rispetto a quanto propone Aristotele e fa cenno a un passo dei *Topici*:

---

ἱκανὴν γνώσιν ἔξεις τῶν τοῦ θεοῦ ποιημάτων, εἰ προσκόψεις αὐτοῖς οὐ συμφρονῶν. ἐπίστησον μὲν τοῖς ποιήμασιν τοῦ θεοῦ· ἃ ἄλλοις προσκοπήν εἰργάσατο, δώσει σοὶ τὴν γνώσιν καὶ τοῦ ποιούντος καὶ τῶν πεποιημένων.

<sup>204</sup> Cf. GenT 146, 4-9: "Non si ci deve meravigliare se anche i nomi 'Enos' e 'Adamo' indicano l'uomo; presso gli ebrei, infatti, l'uomo ha molti nomi, come anche tra coloro che parlano greco è detto ἄνθρωπον, μέρσα, βροτόν, φῶτα. Questi nomi, che ricadono sotto diverse etimologie, sono imposti per natura e non per convenzione, come già si è detto prima"; PsT p. 60, 7-17, dove cita e commenta la definizione del nome come: κεφαλαϊώδης προσηγορία παραστατικῆ τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου.

<sup>205</sup> PsT 284, 10-15: διαλογισμοὶ κυρίως λέγονται οἱ λογισμοὶ οἱ περὶ τῶν καθέκαστα. ὡσπερ ὁμιλία ἐστὶν ψυχῆς τὸ διαλογίζεσθαι καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν προφορᾷ ἅμα πολλὰ εἰπεῖν, οὕτω καὶ οἱ λογισμοὶ οἱ τῶν καθέκαστα διαλογισμοὶ λέγονται. παραδέδοται τόπος ἐπιχειρηματικὸς ἐρωτῶν, εἰ ταυτὸν ἐστὶν τὸ ἐπίστασθαι τῷ διανοεῖσθαι, καὶ εἴρηται, ὅτι οὐ ταυτὸν ἐστὶν· πολλὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἄφνω ἐπίστασθαι, πολλὰ δὲ διανοεῖσθαι οὐχί, ὥστε οὐ ταυτὸν τὸ ἐπίστασθαι τῷ διανοεῖσθαι. Si riferisce ad Arist., *Top.*, II 10, 114 b 32-36.

Quel noto passo che si trova in Aristotele sembra ben detto quanto alla correttezza del comportamento. Parlando di ciò che è in sé e di ciò che è per accidente, diceva: “Vogliamo per sé che gli amici siano giusti, anche se sono distanti. Mentre vogliamo per accidente che i nemici siano giusti, in modo che non ci danneggino” [Top., III 1, 116 a 36-39]. Vogliamo anche questo a motivo di noi stessi. Gli apostoli del Cristo, invece, pregano per i nemici non perché essi non li danneggino, ma perché essi stessi non subiscano danno.<sup>206</sup>

Anche se la citazione è approssimativa, sicuramente fatta a memoria, essa è introdotta in modo corretto ed è chiaramente riconoscibile.<sup>207</sup> Si tratta di un passo del capitolo iniziale del terzo libro dei *Topici*, nel quale Aristotele esamina secondo quali criteri si possa fare la scelta della migliore – cioè di quella preferibile – tra due cose che si assomiglino. Uno dei criteri è che quello che è desiderabile per sé sia preferibile rispetto a ciò che si desidera in vista di altro, dunque per accidente; uno dei due esempi che il filosofo propone è appunto quello della giustizia negli amici e nei nemici:

E ciò che si sceglie per se stesso è preferibile a ciò che è si sceglie a causa di un'altra cosa, per esempio l'essere sano rispetto al fare ginnastica: la prima cosa, infatti, si sceglie per se stessa, la seconda a causa di un'altra. Anche ciò che [si sceglie] in sé [è preferibile rispetto a ciò che si sceglie] per accidente, per esempio il fatto che gli amici siano giusti rispetto al fatto che siano giusti i nemici. La prima cosa, infatti, si sceglie in sé, mentre la seconda per accidente: scegliamo, infatti, per accidente che i nemici siano giusti, in modo che non ci danneggino. Questo criterio è identico al precedente, solo differisce nel modo [della formulazione]. Giacché scegliamo per se stesso il fatto che gli amici siano giusti, anche se a noi non dovesse venirne alcunché e anche se essi si trovassero in India; il fatto che i nemici siano giusti, invece, lo scegliamo a causa di altro, affinché essi non ci causino alcun danno.<sup>208</sup>

Sia pure in termini molto moderati, l'osservazione di Didimo riecheggia la critica rivolta da parte cristiana all'etica di Aristotele per il suo carattere troppo umano; dice, infatti, che il passo è apprezzabile sotto il profilo dell'urbanità nella condotta (*πολιτισμός*), ma richiama l'attenzione dei propri uditori sul fatto che i cristiani pregano per i propri nemici, non per essere al sicuro dalla loro malevolenza, ma preoccupati che essi stessi, a causa della propria malvagità, non danneggino se stessi. Mi sembra degno di nota anche il fatto che Didimo si sia riferito a questo luogo con un'espressione (*ὁ τόπος ἐκεῖνος*) che lascia supporre ch'esso fosse ben presente alla mente dei suoi uditori: o perché era stato già menzionato in precedenza, o perché il maestro supponeva che i discepoli lo conoscessero bene, è comunque un indizio della familiarità di Didimo e della sua cerchia per lo meno con alcune parti del testo di Aristotele.

<sup>206</sup> PsT 77, 7-12: ὁ τόπος ἐκεῖνος ὁ παρὰ Ἀριστοτέλει πῶς ποτε δοκεῖ πρὸς πολιτισμὸν καλῶς ἔχειν. λέγων περὶ προηγουμένου καὶ ἐπομένου ἔλεγεν· προηγουμένως θέλομεν τοὺς φίλους δικαίους εἶναι, κἂν μακρὰν ὄσιν. κατὰ συμβεβηγὸς δὲ τοὺς ἐχθροὺς θέλομεν εἶναι δικαίους, ἵνα μὴδὲν βλάπτωσιν. δι' ἑαυτοὺς καὶ τοῦτο θέλομεν. οἱ δὲ ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ οὐχ ἵνα μὴ βλάπτωσιν αὐτούς, εὐχονται περὶ αὐτῶν, ἀλλ' ἐν ἐκεῖνοι μὴ βλάπτονται. Gronewald - Prinivalli, *Lezioni sui salmi*, nelle note *ad loc.*, rinviando ad Arist., *EN* VIII 3, 1156 a 10-38; VIII 4, 1157 b 1 ss., mentre Runia, “Festugière Revisited”, p. 29 nota 23, ha riconosciuto che si tratta di una citazione tratta dai *Topici*.

<sup>207</sup> Assai più incerto è se i *Topici* siano la fonte della conoscenza da parte di Didimo della definizione della linea come “lunghezza senza estensione” in PsT 25, 29-26, 1; cf. note 29 e 299.

<sup>208</sup> Arist., *Top.* III 1, 116 a 29-39: Καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν τοῦ δι' ἕτερον αἰρετοῦ αἰρετώτερον, οἷον τὸ ὑγιαίνειν τοῦ γυμνάζεσθαι· τὸ μὲν γὰρ δι' αὐτὸ αἰρετὸν, τὸ δὲ δι' ἕτερον. καὶ τὸ καθ' αὐτὸ τοῦ κατὰ συμβεβηγὸς, οἷον τὸ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι τοῦ τοὺς ἐχθροὺς. τὸ μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηγὸς· τὸ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς δικαίους εἶναι κατὰ συμβεβηγὸς αἰρούμεθα, ὅπως μὴδὲν ἡμᾶς βλάπτωσιν. ἔστι δὲ τοῦτο ταῦτο τῷ πρὸ αὐτοῦ, διαφέρει δὲ τῷ τρόπῳ· τὸ μὲν γὰρ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι δι' αὐτὸ αἰρούμεθα, καὶ εἰ μὴδὲν ἡμῖν μέλλει ἔσσεσθαι, κἂν ἐν Ἰνδοῦς ὄσιν· τὸ δὲ τοὺς ἐχθροὺς δι' ἕτερον, ὅπως μὴδὲν ἡμᾶς βλάπτωσιν.

In relazione con le critiche rivolte alla concezione morale aristotelica si può ricordare anche un altro passo del *Commento ai Salmi*, nel quale Didimo spiega il salmo 36, 11: “i miti (πραεῖς), invece, erediteranno la terra”. Dopo aver affermato che il mite è colui che è senza ira, Didimo critica una concezione della mitezza ch’egli considera espressione di uno spirito mondano e non di vera virtù:

I miti, dunque, cioè coloro che possiedono la mitezza, coloro che realizzano compiutamente l’assenza d’ira, erediteranno la terra: infatti, è mite colui che è privo d’ira. Giacché non bisogna prestare ascolto ad altri, che affermano che uno è mite anche qualora si adiri con coloro coi quali ci si deve adirare. Questa mitezza è troppo mondana e retorica. E che dunque? L’uomo buono, infatti, è senza ira; e infatti anche nei versi precedenti si è detto: “cessa dall’ira e abbandona lo sdegno” [Sal 36, 8].<sup>209</sup>

La dottrina criticata è precisamente quella che Aristotele espone nell’*Etica a Nicomaco*, indicando nella mitezza il medio virtuoso tra un eccesso di mansuetudine, per il quale non c’è nome, e un eccesso opposto, che è l’iracondia:

Dunque, colui che si adira per ciò di cui ci si deve adirare e con coloro con i quali ci si deve adirare e, inoltre, nel modo, nel momento e per il tempo in cui lo si deve fare, è lodato: effettivamente costui potrebbe essere mite, se la mitezza è lodata.<sup>210</sup>

Le obiezioni rivolte all’etica di Aristotele, come pure ad altre sue dottrine, sono quelle tradizionali non solo presso gli autori cristiani, ma anche presso i platonici di età imperiale. È, però, degno di nota il fatto che questa critica venga formulata da Didimo in modo anonimo e in termini niente affatto virulenti.

### 3.4. Riferimenti nominali da altre opere del corpus aristotelico

Al di fuori dell’*Organon* sono assai meno frequenti sia le citazioni letterali di testi aristotelici, sia i rinvii espliciti al filosofo. Numerose dottrine aristoteliche sono pienamente integrate nel lessico e nel pensiero di Didimo, ma non è chiaro se esse siano state acquisite soltanto attraverso la mediazione di maestri e manuali o anche attraverso lo studio diretto di opere come la *Fisica*, la *Metafisica* o l’*Etica a Nicomaco*.

Proprio a quest’ultima rinvia un passo del *Commento a Zaccaria*, nel quale, mentre commenta il verso Zc 7, 9 (“pronunciate un giusto giudizio!”), Didimo cita Aristotele, indicandolo prudentemente come “uno degli antichi”:

Accadde a uno degli antichi di dire che il giudice è “giustizia vivente”, cioè sostanziale e sussistente, perfettamente conformato alla giustizia, in modo tale che, come negli altri atti di virtù persegue con giustizia ciò che è giusto, allo stesso modo lo fa anche quando è giudice.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> PsT p. 246, 2-5: οἱ πραεῖς οὖν, τουτέστιν οἱ πραότῃτα ἔχοντες, οἱ ἀοργησίαν κατορθοῦντες, κληρονομήσουσιν τὴν γῆν· πράος γὰρ ἔστιν ὁ ἀοργητός· οὐ γὰρ προσεκτέον ἄλλοις τισὶν λέγουσιν ὅτι ἐκεῖνος πράός ἐστιν, κἂν ὀργίζηται οἷς δεῖ ὀργισθῆναι· πολιτικωτέρα δὲ ἔστιν αὕτη ἢ πραότης καὶ ῥητορική· τί ποτε; ἀοργητός γὰρ ἔστιν ὁ σπουδαῖος· καὶ γὰρ ἐν τοῖς φθάσσασιν στίχοις εἴρηται· “παῦσαι ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἐγκατάλιπε θυμόν”.

<sup>210</sup> Arist., *EN* IV 11, 1125 b 31-33: ὁ μὲν οὖν ἐφ’ οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινέεται· πράος δὲ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἢ πραότης ἐπαινέεται.

<sup>211</sup> ZaT II 139: Ἐπὴλθέν τινα τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τὸν δικαστὴν ἔμφυχον δίκαιον εἶναι, τοῦτ’ ἔστιν ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον, τελείως κατὰ δικαιοσύνην πεποιωμένον, ἕν ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τῆς ἀρετῆς ἔργοις δικαίως τὸ δίκαιον διώκει, οὕτω καὶ ἐν τῷ δικάζειν.



Il riferimento è a un passo del libro V dell'*Etica a Nicomaco*, nel quale Aristotele ragiona della giustizia regolatrice:

Andare dal giudice è andare alla giustizia; il giudice, infatti, vuol essere come una giustizia vivente.<sup>212</sup>

Al medesimo passo Didimo allude anche nelle lezioni sull'*Ecclesiaste*:

E “beata sei tu, terra della quale il re è figlio di liberi” [Qo 10, 17]. Chi governa non deve essere nella condizione di uno schiavo; e come scrive l’Apostolo: “per il giusto non vi è legge” [1 Tm 1, 9]; il giusto, infatti, non si trova sotto la legge, il giusto è, per così dire, senza la legge, egli è legge per gli altri, è legislatore (...) come abbiamo detto che egli è “giustizia vivente”.<sup>213</sup>

Questa definizione del giudice, che Didimo applica qui all’uomo virtuoso in generale, è stata evidentemente richiamata anche in altre occasioni dal maestro (“come abbiamo detto”); potrebbe benissimo essergli nota anche per via indiretta, ma quanto meno Didimo sa che essa ha per autore un sapiente antico e mi sembra probabile che nel *Commento a Zaccaria* egli non lo abbia nominato, pur conoscendolo, per ragioni di opportunità, trattandosi di un commento destinato alla pubblicazione.

Osservazioni del tutto simili si possono fare anche per un altro rapido accenno all'*Etica*, che si trova nel *Commento a Giobbe*. Didimo spiega i versi Gb 9, 30-31: “Infatti, anche se mi laverò con la neve e mi pulirò con mani monde, mi hai immerso nella sporcizia e la mia veste mi ha in abominio”. Secondo la sua interpretazione, questo passo mostra che fin dalla nascita l’uomo è coinvolto nelle conseguenze del peccato. Didimo gli accosta altri due testi simili: “nessuno è puro dalla sporcizia, nemmeno se di un’ora soltanto fosse la sua vita sulla terra” (Gb 14, 4-5) e “il pensiero degli uomini si volge con sollecitudine al male fin dalla giovinezza” (Gen 8, 21).

A conferma di quest’ultima citazione, riferisce un’opinione tratta dall'*Etica* di Aristotele, ma riferita in forma del tutto anonima: “proprio come è stato detto da un tale, che non bisogna accettare un uditore giovane”.<sup>214</sup> Il passo aristotelico – al quale Didimo allude in termini a dire il vero piuttosto vaghi – si trova in uno dei primi capitoli dell'*Etica a Nicomaco* (I 3), nel quale Aristotele spiega che “il giovane non è un uditore adatto della scienza politica, perché è ancora inesperto delle faccende della vita”.<sup>215</sup> Nelle righe successive Aristotele precisa che il giovane è incline alle passioni e che la giovinezza alla quale si riferisce non è solo quella cronologica, ma anche quella del carattere, il che rende un po’ meno gratuito il riferimento a questo passo da parte di Didimo in un contesto nel quale egli sta ragionando della fondamentale inclinazione di ogni uomo al male.

Un ultimo riferimento nominale ad Aristotele riguarda un trattato, il *De Mundo*, che oggi non si annovera più tra quelli autentici, ma che Didimo e i suoi predecessori e contemporanei ritenevano

<sup>212</sup> Arist., *ENV* 4, 1132 a 20-22: τὸ δ’ ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον· ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἐμψυχον.

<sup>213</sup> EcclT 309, 13-18: καὶ “μακαρία σύ, γῆ, ἥς ὁ βασιλεὺς σου υἱὸς ἐλευθέρων”. [Qo 10, 17] οὐ δεῖ δεδουλωμένον εἶναι τὸν ἄρχοντα· καὶ ὡσπερ ὁ ἀπόστολος γράφει, ὅτι “δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται” [1 Tm 1, 9]· οὐ γὰρ ὑπὸ νόμον ἐστὶν ὁ δίκαιος, ἄνευ τοῦ νόμου ἐστὶν ὁ δίκαιος, ἐν’ οὗτως εἶπω, νόμος ἄλλων ἐστίν, νομοθέτης ἐστίν (...), ὡς εἰρήκαμεν αὐτὸν δίκαιον ἐνψυχον.

<sup>214</sup> HiT 260, 18-19: καθὰ καὶ τινι εἴρηται ἀκροατὴν νέον μὴ παραδέχεσθαι.

<sup>215</sup> Arist., *EN* I 3, 1095 a 2-3: τῆς πολιτικῆς οὐκ ἐστὶν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων.

senz'altro aristotelico. Nel *Commento all'Ecclesiaste*, spiegando il verso Qo 3, 16 (“e ancora ho visto sotto il sole il luogo del giudizio, e là si trova l'empio, e il luogo della giustizia, e là si trova il pio”), Didimo svolge, come abbiamo già visto sopra,<sup>216</sup> un'ampia digressione cosmologico-escatologica, per illustrare la collocazione dell'Ade. Esponendo due diverse teorie sulla posizione del sole nell'universo, cita l'ordinamento dei pianeti presentato nel *De Mundo* e nomina esplicitamente Aristotele:

“Sotto il sole – dunque – ho visto un luogo, nel quale hanno una collocazione diversa l'empio e il pio”. Forse ora [l'Ecclesiaste] si riferisce all'Ade: se, infatti, esso si trova sotto la luna, è chiaro che si troverà anche sotto il sole; la luna, infatti, è nel primo cerchio a partire dal basso, nel settimo a partire dall'alto. Coloro che si occupano di queste cose, dicono che il sole si trova nella sfera intermedia, in modo tale ch'esso sia come accompagnato da tre e tre astri, tre al di sopra e tre al di sotto. Aristotele, invece, nel *De Mundo* introduce una novità e pone il sole nella seconda sfera a partire dal basso; tutti gli altri, infatti, dicono che il sole, collocato al centro, è come accompagnato da tre pianeti per lato. Comunque, che il sole si trovi nella seconda o nella quarta sfera, la luna è al di sotto di esso.<sup>217</sup>

L'ordinamento planetario, che in questo passo Didimo attribuisce ad Aristotele e considera una novità da lui introdotta, è il cosiddetto ordinamento ‘egiziano’, seguito anche da Platone; mentre lo schema che colloca il sole al centro della serie dei pianeti – divenuto prevalente in età ellenistica – era più recente ed era detto ‘caldaico’.<sup>218</sup> Il passo pseudo-aristotelico al quale Didimo si riferisce è questo:

Contiguo ad esso [i.e. il cielo delle stelle fisse] tiene sempre la propria posizione il cerchio detto di Fenonte e anche di Crono [Saturno], segue quello chiamato col nome di Fetonte e Zeus [Giove], poi il Fiammeggiante, denominato anche coi nomi di Eracle e Ares [Marte], poi lo Splendente, che alcuni chiamano sacro a Hermes e alcuni ad Apollo (Mercurio); dopo il quale c'è il cerchio di Fosforo, che chiamano cerchio di Afrodite, e altri di Era [Venere], quindi quello del sole e per ultimo quello della luna, fino alla quale si estende l'etere, che comprende i corpi divini e l'ordine del movimento.<sup>219</sup>

Anche in assenza di una citazione verbale, il rinvio preciso al trattato pseudo-aristotelico e la conoscenza del fatto che la dottrina in esso esposta era alternativa rispetto a quella comunemente condivisa tra i suoi contemporanei mostrano quanto meno che Didimo possedeva informazioni precise, anche se non necessariamente di prima mano, su questo argomento.

<sup>216</sup> Cf. *supra* p. 133-4.

<sup>217</sup> EcclT 90, 18-91, 2: ὑπὸ τὸν ἥλιον οὖν εἶδον τόπον, ἔνθα ἔχει διάφορον τόπον ὁ ἀσεβής καὶ ἔνθα ὁ εὐσεβής. ἴσως τὸν ἄδην νῦν σημαίνει· εἰ γὰρ ὑπὸ τὴν σελήνην ἐστίν, δηλονότι καὶ ὑπὸ τὸν ἥλιον· ἡ μὲν γὰρ σελήνη ἐν τῷ πρώτῳ κύκλῳ ἀπὸ τῶν κάτω ἐστίν, ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἀπὸ τῶν ἄνω. τὸν ἥλιον δὲ ἐν τῇ μέσῃ σφαίρᾳ λέγουσιν οἱ περὶ ταῦτα ἔχοντες, ἵν' ὡσπερ δροσφορῆται ὑπὸ τριῶν καὶ τριῶν ἀστέρων, τριῶν μὲν τῶν ἀνωτέρω καὶ τριῶν τῶν κατωτέρω. ὁ μὲντοι Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ κόσμου ἐν δευτέρᾳ σφαίρᾳ ἀπὸ τῶν κάτω τίθεται τὸν ἥλιον καινότερος τοῦτο λέγων· οἱ γὰρ ἄλλοι πάντες μέσον λέγουσιν ὡσπερ δροσφορεῖσθαι τὸν ἥλιον ὑπὸ τῶν παρ' ἐκάτερα τριῶν. ὅπως ποτέ, καὶ ἐν δευτέρᾳ σφαίρᾳ ἢ ὁ ἥλιος, καὶ ἐν τετάρτῃ, ἢ σελήνη ὑπ' αὐτόν.

<sup>218</sup> Cf. Plat., *Resp.*, X 616 DE; *Tim.* 39 B; Procl., *In Remp.*, II, p. 219, 20-221, 26 Kroll; A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie Grecque*, Ernest Leroux, Paris 1899, p. 104-10.

<sup>219</sup> Ps.-Arist., *De Mundo* 2, 392 a 23-31: Συνεχῆ δὲ ἔχει αἰετὴν τὴν θέσιν ταύτη ὁ τοῦ Φαίνοντος ἅμα καὶ Κρόνου καλούμενος κύκλος, ἐφεξῆς δὲ ὁ τοῦ Φαέθοντος καὶ Διὸς λεγόμενος, εἶθ' ὁ Πυρόεις, Ἡρακλέους τε καὶ Ἄρεος προσαγορευόμενος, ἐξῆς δὲ ὁ Στίλβων, ὃν ἱερὸν Ἑρμοῦ καλοῦσιν ἔνιαι, τινὲς δὲ Ἀπόλλωνος· μεθ' ὃν ὁ τοῦ Φωσφόρου, ὃν Ἀφροδίτης, οἱ δὲ Ἡρας προσαγορεύουσιν, εἶτα ὁ ἥλιος, καὶ τελευταῖος ὁ τῆς σελήνης, μέχρις ἧς ὀρίζεται ὁ αἰθήρ, τὰ τε θεῖα ἐμπεριέχων σώματα καὶ τὴν τῆς κινήσεως τάξιν.

#### 4. L'uso di dottrine aristoteliche da parte di Didimo

Accanto all'esame delle citazioni o dei rinvii espliciti ad Aristotele e alle sue opere, occorre prendere in considerazione anche l'aristotelismo implicito di Didimo, l'insieme, cioè, di dottrine e di nozioni di origine aristotelica che Didimo ha utilizzato nei propri scritti senza qualificarle come tali e ch'egli potrebbe aver conosciuto sia grazie allo studio diretto del *corpus* aristotelico, sia per mezzo dell'uso di altra letteratura filosofica, per la mediazione di maestri o per la lettura di autori cristiani nel pensiero dei quali esse erano già state integrate.

##### 4.1. Uso di dottrine aristoteliche pertinenti all'*Organon*

Elenco soltanto un certo numero di temi che mi paiono più significativi, perché mostrano come Didimo utilizzasse nella propria riflessione le dottrine filosofiche e perché mi sembra possano confermare la conoscenza diretta da parte sua di una porzione cospicua dell'opera di Aristotele.

Il primo esempio che vorrei citare viene, ancora una volta, dal *Commento ai Salmi*. Didimo distingue tra l'umanità, assunta dal Figlio in un dato momento e per una ragione determinata (διὰ τι), e la divinità, che gli spetta in virtù della sua stessa esistenza in quanto Figlio (διὰ τὴν ἑαυτοῦ ὑπαρξιν). A sostegno di questa dottrina, Didimo cita un verso di Giovanni: "io vivo a causa del Padre mio (ζῶ διὰ τὸν πατέρα μου: Gv 6, 57)" e spiega che tale affermazione non va intesa nel senso voluto dagli eunomiani, come dichiarazione di una dipendenza del Figlio dal Padre, dal quale deriverebbe al Figlio la vita:

[Gesù] non dice: "il Padre mi vivifica", come vogliono gli eunomiani, bensì dice questo come se uno dicesse: "per questo sono razionale, perché ho un padre che è razionale; e per questo sono mortale, perché ho un padre che è mortale". Ed è vero: il termine 'perché' indica una causa apodittica. Dal momento, dunque, che vive a causa del Padre, è chiamato 'vita' non per paronomasia dalla vita, ma in quanto sorgente della vita e in quanto la comunica a tutti. Diciamo, infatti, che chi vive ha la vita, ma intendiamo anche la vita che non è detta così per paronomasia a partire dalla vita; giacché egli non partecipa della vita, ma è la vita stessa. In questo modo, dunque, vive a causa del Padre.<sup>220</sup>

L'argomentazione è un po' oscura: Didimo sostiene che il Figlio non ha la vita per partecipazione alla vita del Padre, bensì è in se stesso vita.<sup>221</sup> Egli esprime questa idea negando che il Figlio sia vita

<sup>220</sup> PsT 2, 7-13: οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι ὁ πατὴρ ζωοποιεῖ με, ὡς βούλονται οἱ Εὐνομιανοί, ἀλλὰ τοῦτο λέγει, ὡς εἰ λέγοι τι· "διὰ τοῦτο λογικός εἰμι, ὅτι λογικὸν ἔχω πατέρα, καὶ διὰ τοῦτο θνητός εἰμι, ὅτι θνητὸν ἔχω πατέρα". καὶ ἀληθές γε· τὸ "ὅτι" ἐστὶν ἀποδεικτικὴ αἰτία. ἐπεὶ τοίνυν ζῆ διὰ τὸν πατέρα, ἐστὶν λεγόμενος ζωὴ οὐ παρονομαζόμενος ἀπὸ ζωῆς, ἀλλ' ὡς πηγὴ ζωῆς καὶ ὡς μεταδιδούς παντί· λέγομεν γὰρ τὸν ζῶντα ζωὴν ἔχειν, λέγομεν δὲ καὶ τὴν ζωὴν τὴν οὐ παρονομαζομένην ἀπὸ ζωῆς· οὐ γὰρ μετέχει ζωῆς, ἀλλὰ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ζωὴ. οὕτως οὖν ζῆ διὰ τὸν πατέρα. Cf. anche PsT 298, 11-14: "È bene considerare anche un'espressione che gli ariani interpretano male: 'come mi ha mandato il Padre che vive e io vivo per il Padre' [Gv 6, 57]. E ho preso come esempio quello che si potrebbe dire: 'come mio padre, che è razionale, così io sono razionale' e 'come mio padre è un essere vivente, anch'io sono un essere vivente'. Poiché dunque mio padre è un essere vivente, anch'io vivo per lui, per il fatto di essere figlio di un vivente. Come anche l'uomo è detto 'essere vivente' a causa del padre, perché è figlio di un essere vivente". Lo stesso argomento si trova di nuovo a p. 305, 12-14, senza la menzione degli ariani.

<sup>221</sup> Questa insistenza di Didimo sul carattere non derivato dei predicati del Figlio è motivata dalla polemica anti-ariana ed è dissonante rispetto al modo in cui Origene descrive la relazione del Figlio col Padre, p.e. in ClIoh I 52-59; II 13-41.

παρονομαζόμενος ἀπὸ ζωῆς, cioè per derivazione dalla vita al modo in cui un paronimo deriva una caratteristica, e la denominazione corrispondente, da una realtà primaria. Didimo – e prima di lui, probabilmente, i suoi avversari – usano la distinzione aristotelica tra omonimi, sinonimi e paronimi stabilita all’inizio delle *Categorie*, interpretando la paronimia alla luce della dottrina platonica della partecipazione.

La tesi che interpretava la paronimia come espressione di un rapporto di partecipazione sul piano ontologico era condivisa dai commentatori contemporanei delle *Categorie*. Perché si desse paronimia, essi ritenevano occorressero tre elementi: la cosa partecipata, il nome principale, una diversa declinazione del nome nella realtà partecipante, che segnali il carattere secondario e derivato del partecipante rispetto alla realtà primaria.<sup>222</sup>

Didimo, dall’affermazione che il Figlio non è ‘vivificato’, bensì è ‘vita’ allo stesso modo in cui è ‘vita’ il Padre, trae un argomento per negare che il Figlio abbia vita per partecipazione alla vita del Padre e che sia in una posizione secondaria e subordinata rispetto al Padre. Di più, mentre dell’uomo si può dire che conosce, ma non che è conoscenza, perché il conoscere gli appartiene solo per accidente, sia nel Padre, sia nel Figlio non si dà distinzione, se non per il linguaggio umano, tra il substrato e le sue proprietà. Perciò, il Padre e il Salvatore possono essere detti indifferentemente ‘sapienti’ e ‘sapienza’, ‘giusti’ e ‘giustizia’, non perché partecipino di una qualità, ma perché sono ciò per cui le realtà partecipano di sapienza e giustizia.<sup>223</sup>

La conclusione è che la vita e le altre proprietà sono predicate in modo sinonimo del Padre e del Figlio, come infatti Didimo afferma in un passo del *De Spiritu sancto*:

Come, infatti, accade che siano designate con il medesimo nome cose che hanno una sostanza diversa, e queste vengono chiamate ὁμώνυμα, così nel caso di realtà che hanno la medesima natura e la medesima sostanza, alla comunanza del nome si associa anche l’uguaglianza di natura ed è proprio della dottrina dialettica chiamare queste cose συνώνυμα. Perciò, sia il termine ‘spirito’, sia ogni altro termine che si usa a proposito della Trinità è un συνώνυμον, come per esempio ‘santo’, ‘buono’ e gli altri simili a questi, dei quali abbiamo trattato più in particolare poco fa.<sup>224</sup>

Il problema del rapporto tra la sostanza e gli accidenti torna spesso nelle considerazioni che Didimo svolge mentre spiega il testo biblico: dopo aver, per esempio, lungamente discusso il verso “rallegrerai [il re] nella gioia mediante il tuo volto” [Sal 20, 7] e aver mostrato che il volto di cui qui si parla è insieme quello di Dio e quello dell’uomo fatto a immagine di Dio, affronta la questione di come sia possibile che il medesimo volto sia insieme di Dio e dell’uomo. Lo fa ricorrendo alla teoria

<sup>222</sup> Cf. ad es. Porph., *In Cat.*, p. 69.20-70.24 Busse (*CAG IV*); Simpl., *In Cat.*, p. 37.7-33 Kalbfleisch (*CAG VIII*).

<sup>223</sup> PsT 53, 9-16: “All’uomo accade di conoscere Dio. Perciò l’uomo non viene mai detto ‘conoscenza’, ma ‘conoscente’. Qui l’accidente non ha lo stesso nome del substrato. Invece, il Salvatore è detto sia ‘sapiente’, sia ‘sapienza’; sia ‘conoscenza’, sia ‘conoscente’; sia ‘giustizia’, sia ‘giusto’; e in questo caso non parlo di accidente e di substrato, ma in modo sinonimo (ἐκ παραλλήλου) si indica con due nomi la medesima cosa. Se, infatti, dico che il Salvatore è giustizia, non dico ch’egli sia un *habitus*, una disposizione; e anche se dico che è giusto (...) non dico che ha una qualità, ma parlo della giustizia. Allo stesso modo diciamo in generale anche di Dio che è giusto. Non dico che Dio è giusto perché partecipa della giustizia, ma perché dona la giustizia”.

<sup>224</sup> *De Spir.* § 253: “Quomodo enim quorum diversa substantia est, interdum evenit ut communi vocabulo nuncupentur, et haec dicuntur ὁμώνυμα, ita eorum quorum eadem est natura atque substantia, cum societate vocabuli naturae quoque aequalitas copulatur, et disciplinae dialecticorum est haec appellare συνώνυμα. Idcirco et Spiritus vocabulum, et si quid aliud in Trinitate usurpari solet, συνώνυμον est, verbi gratia sanctus, bonus, et cetera his similia de quibus paulo ante perstrinximus”.

degli accidenti: la proprietà che in Dio è essenziale, la bontà, nell'uomo è separabile. Anche se si presenta sempre insieme alla sua sostanza – perché fin dal principio l'uomo è stato creato a immagine di Dio –, essa va perduta, se Dio non la salvaguarda nella creatura.<sup>225</sup>

Dal *Commento ai Salmi* cito un altro caso interessante e problematico di utilizzo della dottrina delle *Categorie* in funzione antiariana. Didimo spiega un verso del salmo 21: “non stare lontano da me, perché l'angoscia è vicina” (21, 12). Siccome il salmo è stato interpretato da Didimo come voce del Salvatore,<sup>226</sup> questa invocazione rivolta a Dio poteva apparire un'imbarazzante conferma dell'inferiorità del Figlio rispetto al Padre. Perciò Didimo si premura di chiarire che qui il Salvatore non parla in quanto Figlio, ma in quanto uomo, e si rivolge non al Padre, ma alla Divinità, che comprende in una sola sostanza il Padre e il Figlio:

Quando queste parole vengono dette dalla persona dell'Incarnato, non sono rivolte in modo proprio al Padre, né al Figlio, ma diciamo che sono rivolte a Dio – e una sola è la divinità del Padre e del Figlio. (...) Dio è uno solo, mentre il Padre e il Figlio non sono uno solo. Abramo e Isacco sono un solo uomo, ma l'uno è padre, l'altro è figlio. Quindi non sono uno solo quanto alla disposizione, mentre sono uno solo quanto all'essenza.<sup>227</sup>

Il medesimo argomento è riproposto da Didimo anche nella spiegazione di Sal 21, 20 (“non allontanare da me l'aiuto”), che, nell'interpretazione del maestro, è un'invocazione rivolta dall'uomo Gesù non al Padre in quanto distinto dal Figlio, ma all'unica divinità. Ne è prova il fatto che l'aiuto richiesto, che è secondo Didimo la risurrezione, in alcuni testi biblici è attribuito al Padre (del quale si dice che ha consegnato il Figlio alla morte e lo ha fatto risorgere), in altri al Figlio stesso (che ha consegnato se stesso ed è risorto).<sup>228</sup>

La spiegazione qui data da Didimo, se presa alla lettera e in modo isolato, risulterebbe assai poco soddisfacente dal punto di vista dogmatico: l'uomo Gesù rivolgerebbe la propria invocazione non al Padre, ma alla natura divina sovraordinata e comune al Padre e al Figlio, rispetto alla quale Padre e

<sup>225</sup> PsT 19, 4-12: “Dico: gli accidenti, anche se sono separabili, spesso si presentano uniti (συνύπαρκτα) alle sostanze; per esempio il colore: non è che prima venga creato il corpo e poi venga colorato; viene creato colorato, eppure diciamo che il colore in alcune cose è un accidente che ci può essere o che può scomparire. Ho aggiunto ‘in alcune cose’, perché, tra le cose sensibili, nel caso della neve non sopraggiunge né se ne va; né l'umidità sopravviene nel caso dell'acqua: è, infatti, una proprietà essenziale. Poiché, dunque, l'essere razionale è stato fatto buono dal principio, non è buono al modo in cui lo è Dio. Giacché non lo è per essenza, ma è buono per *habitus* e per disposizione. E anche se l'uomo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio, questa forma ch'egli ha è separabile, può essere perduta e riacquistata. Se non fosse che Dio la mantiene integra, ogni immagine se ne andrebbe. Proprio questa viene recuperata in colui che è salvato”.

<sup>226</sup> Diversamente dalla maggioranza dei salmi, questo è, secondo Didimo, pronunciato interamente da un'unica persona, il Salvatore; cf. PsT 24, 6-13: “Ascolta il resto: questo salmo è pronunciato da una sola persona (μονοπρόσωπος). La persona che parla dall'inizio alla fine è la medesima. Spesso nei salmi e nei libri profetici ci sono cambiamenti di persona, sia di quelle che parlano, sia di quelle alle quali viene rivolta la parola, sia di quelle delle quali si parla; chi parla, infatti, svolge il ruolo di chi comunica qualcosa. E poiché non parla a caso, ma parla a determinate persone, vi è anche una seconda persona, che ascolta colui che parla e vi è un fatto del quale si parla. La persona che parla, dunque, qui è unica. Da questo salmo, poi, sono state prese molte espressioni nel Nuovo Testamento, assumendo che il salmo sia stato pronunciato dalla persona del Salvatore”.

<sup>227</sup> PsT 31, 23-32, 2: (...) ὅταν δὲ ταῦτα λέγεται ἐκ προσώπου τοῦ ἐνανθρωπήσαντος, οὐχ ἰδίως πρὸς τὸν πατέρα λέγεται οὐδὲ πρὸς τὸν υἱόν, ἀλλὰ πρὸς τὸν θεόν – μία δὲ θεότης πατρὸς καὶ υἱοῦ – εἴπομεν. (...) θεὸς μὲν εἷς, πατὴρ δὲ καὶ υἱὸς οὐχ εἷς. ὁ Ἀβραάμ καὶ ὁ Ἰσάχ ἄνθρωπος εἷς; ἀλλ' ὁ μὲν πατὴρ, ὁ δὲ υἱός. ὅθεν οὐχ εἷς κατὰ τὴν σχέσιν, κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν εἷς.

<sup>228</sup> PsT 40, 24-41, 3. Cf. anche 47, 1-2: ἐν μέσῳ οὖν ἐκκλησίας ὑμεῖς τὸν πατέρα ὁ σωτήρ. ὅταν δὲ λέγω τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν ἄκουε. θεὸν δὲ ὑμεῖς, θεότης δὲ μία πατρὸς καὶ υἱοῦ.

Figlio sarebbero individui distinti l'uno dall'altro per il possesso di uno specifico accidente.<sup>229</sup> Che questo modello, per quanto problematico nel dar conto della dottrina nicena della Trinità, sia presente a Didimo è, però, confermato dalla spiegazione di un verso di poco successivo nel medesimo salmo.

Dopo che il maestro ha commentato il verso “salva dalla spada la mia anima” (Sal 21, 21), un uditor gli domanda chi sia colui che pronuncia queste parole. Secondo alcuni, infatti, se c'è qualcuno che parla della propria anima, non può trattarsi che del corpo, mentre Didimo intende che chi parla è il Cristo intero nella sua umanità. Per spiegare la propria interpretazione, argomenta che nel rapporto tra genere e specie e in quello tra il corpo e le sue parti, le singole componenti di un insieme sono sí distinte individualmente rispetto all'insieme, ma nella loro totalità non sono altro da quell'insieme. Quindi qui il parlante sarebbe l'uomo Gesù, cioè il composto di corpo, anima e spirito, che parla di una propria parte distinta, cioè l'anima:

Domanda: “Chi parla qui?”

Quelli intendono dire questo: “se parla della propria anima, chi è il parlante? Il parlante è il corpo”. Coloro che fanno simili affermazioni si sbagliano. Nei composti ciascuna delle cose che si trovano nel composto si dice dell'intero composto. “Siano integri il vostro spirito, l'anima e il corpo” [1 Ts 5, 23]. Lo spirito non è una cosa diversa rispetto all'uomo e così anche l'anima non è una cosa diversa e non lo è il corpo? Suppongono costoro. (...) Coloro che hanno ben studiato la logica capiscono facilmente queste cose. Ecco: tutti gli esseri che hanno sensazione e anima sono animali e non dico che un uomo è l'animale, né lo è un cavallo o un bue. Intendo dire che l'uomo non è l'intero genere, non è l'intero genere ‘animale’. E dico che le specie particolari sono altro rispetto al genere ‘animale’. Ma prese tutte insieme non sono altro rispetto ad esso, bensì sono il genere. Così anche nel caso del corpo dico che la mano è altro rispetto al corpo dell'uomo, e così il piede e la testa. Ma tutti insieme non sono altro rispetto al corpo, mentre ciascuno singolarmente è altro rispetto al corpo intero. Così stanno le cose anche nel caso dell'uomo. Se dice: “La mia anima, il mio corpo e il mio spirito”, ciascuno singolarmente è altra cosa rispetto al composto ‘uomo’. Ma presi tutti insieme non sono altro rispetto ad esso. (...) Ciascuno singolarmente è dunque altro rispetto al composto. Presi, però, tutti insieme non dico che sono altro rispetto al composto, lo sono solo singolarmente. Se dunque dice “la mia anima”, è il composto ‘uomo’ che parla così.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> Questo non può certamente essere il punto di vista del maestro alessandrino, ma è interessante constatare che, per risolvere il problema esegetico posto da questo verso salmico, egli si sia sentito autorizzato a ricorrere in modo così sbrigativo alla dottrina categoriale di Aristotele, senza formulare precisazioni e attenuazioni che, dato il contesto, riteneva evidentemente non fossero necessarie.

<sup>230</sup> PsT 42, 7-28: ἐπερ(ο) τίς λέγει; – ἐκεῖνοι τοῦτο βούλονται λέγειν ὅτι. “εἰ περὶ ψυχῆς λέγει ἑαυτοῦ, τίς ἐστὶν ὁ λέγων; σῶμά ἐστιν τὸ λέγων”. σφάλλονται δὲ οἱ τοιαῦτα λέγοντες. ἐν τοῖς συνθέτοις ἕκαστον τῶν ἐν τῇ συνθέσει ὅλης τῆς συνθέσεως λέγεται. “ὀλόκληρον ὕμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” [1 Ts 5, 23]. ἢ ἄλλο ἐστὶν τὸ πνεῦμα παρὰ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἡ ψυχὴ ἄλλη καὶ τὸ σῶμα; τιθεῖσιν οὖν αὐτοί. (...) οἱ τὰ λογικὰ καλῶς πεποιηκότες ῥαδίως ταῦτα νοοῦσιν. ἴδε· πάντα τὰ αἰσθησιν καὶ ψυχὴν ἔχοντα ζῶά ἐστιν, καὶ λέγω ὅτι οὐκ ἐστὶν ἄνθρωπος τὸ ζῶον οὐδὲ ἵππος οὐδὲ βοῦς. τοῦτο δὲ λέγω ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἐστὶν ὅλον τὸ γένος, οὐκ ἐστὶν ὅλον τὸ ζῶον. καὶ λέγω τὰ καθέκαστα εἶδη ἕτερα εἶναι τοῦ ζῴου. πάντα δὲ ἅμα οὐ λέγω ἄλλα αὐτοῦ, ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι. οὕτω καὶ ἐπὶ σώματος τὴν χεῖρα λέγω ἄλλην εἶναι παρὰ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὸν πόδα, τὴν κεφαλὴν. πάντα δὲ οὐκ εἰσιν ἄλλα τοῦ σώματος, ἀλλ' ἕκαστον τοῦ ὅλου σώματος ἕτερόν ἐστιν. οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου. ἐὰν λέγη: “ἡ ψυχὴ μου καὶ τὸ σῶμά μου καὶ τὸ πνεῦμά μου”, ἕκαστον ἄλλο ἐστὶν παρὰ τὸν σύνθετον ἄνθρωπον. ἅμα δὲ πάντα οὐχ ἕτερα αὐτοῦ ἐστὶν. (...) ἕκαστον οὖν ἕτερόν ἐστιν παρὰ τὸ σύνθετον. πάντα δὲ ἅμα λαμβανόμενα οὐ τοῦ συνθέτου λέγω ἕτερα, ἀλλ' ἕκαστον – ἐὰν οὖν λέγη “ἡ ψυχὴ μου”, ὁ σύνθετος ἄνθρωπός ἐστιν ὁ λέγων ταῦτα.

Didimo con questa prolissa argomentazione vuol mostrare come l'uomo Gesù – che è descritto in termini paolini come composto di spirito, anima e corpo – possa, rimanendo un soggetto unitario, parlare della propria anima come di una realtà distinta da se stesso. Se applicata alla relazione tra Padre, Figlio e Divinità, questa spiegazione porta, mi sembra, in modo inevitabile a una rappresentazione secondo la quale la Divinità costituisce una sorta di genere comune, rispetto al quale Padre e Figlio costituiscono delle specie particolari.<sup>231</sup>

La stessa relazione istituita tra l'unico genere e le diverse specie in esso contenute, tra le componenti dell'uomo e il composto nella sua totalità, tra le membra del corpo e il corpo intero esiste anche tra la specie e gli individui che ne fanno parte. Un passo del *Commento ai salmi* mostra che questa gerarchia ha anche un valore etico: commentando Sal 33, 13, Didimo spiega come mai il salmista, che poco prima aveva usato il plurale (“venite, figli, ascoltatevi”), ora usi il singolare (“chi è l'uomo che desidera la vita?”):

Ora rivolge il discorso a un uomo soltanto. In effetti, l'uomo, secondo la sua essenza, è uno solo. Anche se gli uomini diventano diversi e molti, ricevono la molteplicità dalle qualità che sopraggiungono loro per accidente. Ma in relazione al substrato primo, quello che è in grado di ricevere le qualità, sono uno solo: tutti sono, infatti, della medesima sostanza. È proprio dell'uomo desiderare la vita, dell'uomo che conserva integro il suo essere “ad immagine”.<sup>232</sup>

La moltiplicazione degli individui che costituiscono una specie, prodotta dalla varietà delle qualità non essenziali che possono inerire a ciascuno, è equiparata all'offuscarsi dell'immagine di Dio, che – come abbiamo già visto sopra – il santo ripristina, realizzando in se stesso la condizione del *μονότροπος*.<sup>233</sup>

Lasciando da parte i problemi posti da queste affermazioni dal punto di vista della dottrina trinitaria, cristologica e antropologica, qui m'importa rilevare come Didimo abbia fatto ricorso senza remore a un modello esplicativo proveniente dalla dottrina delle categorie per risolvere delle difficoltà esegetiche<sup>234</sup> e abbia rivendicato in modo esplicito la propria precisa conoscenza della logica (“coloro che hanno ben studiato la logica capiscono facilmente queste cose”).

A conferma della fondatezza di tale rivendicazione si può citare un passaggio polemico contro Eunomio: commentando Sal 21, 27 (“loderanno Dio coloro che lo cercano”), Didimo critica la tesi neo-ariana secondo la quale la creatura razionale può avere di Dio la medesima conoscenza che egli

<sup>231</sup> PsT 135, 13-16, spiega che Padre e Figlio formano un unico Dio e chi si rivolge a Dio si rivolge all'intera Trinità, che è una, ma non numericamente una. La cosa curiosa è che questa spiegazione è data come “accessibile a tutti” (*δημωδέστερον*).

<sup>232</sup> PsT 197, 21-25: *πρὸς ἄνθρωπον οὖν μόνον ποιεῖται τὸν λόγον. εἷς δὲ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν οὐσίαν· κἀν γὰρ διάφοροι καὶ πολλοὶ γίνονται ἄνθρωποι, ἐκ τῶν συμβαινουσῶν ποιότητων τὸ πλῆθος ἔχουσιν. κατὰ μέντοι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον τὸ δεκτικὸν τῶν ποιότητων εἷς εἰσιν· πάντες ὁμοούσιοι γὰρ εἰσιν. ἀνθρώπου οὖν ἐστὶν τὸ ποθεῖν ζωὴν, ἀνθρώπου τοῦ σφύζοντος τὸ κατ'εἰκόνα.*

<sup>233</sup> Cf. nota 137.

<sup>234</sup> Il discorso sul rapporto tra le parti del corpo e la totalità del corpo si trova anche in *SVF*, II, 167 e III 18. Quanto alla distinzione genere-specie, essa è, secondo Didimo, prefigurata nel racconto biblico della creazione; cf. GenT 32, 10-16: “[La Scrittura, con l'espressione ‘secondo il loro γένος’, indica] ‘la pianta in generale’, mentre indica κατὰ τὴν οὐσίαν· κἀν γὰρ διάφοροι καὶ πολλοὶ γίνονται ἄνθρωποι, ἐκ τῶν συμβαινουσῶν ποιότητων τὸ πλῆθος ἔχουσιν. κατὰ μέντοι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον τὸ δεκτικὸν τῶν ποιότητων εἷς εἰσιν· πάντες ὁμοούσιοι γὰρ εἰσιν. ἀνθρώπου οὖν ἐστὶν τὸ ποθεῖν ζωὴν, ἀνθρώπου τοῦ σφύζοντος τὸ κατ'εἰκόνα.”; 49, 6-11: “Poi, dal momento che gli animali fatti uscire dalla terra non sono tutti della stessa specie, ma sono ordinati, secondo i loro generi, in specie diverse, usò l'espressione ‘secondo il genere’, mentre l'espressione ‘secondo la loro similitudine’ indica la specie. Il genere, dunque, è comune tra loro: infatti, tutti gli esseri animati sono soggetti separatamente alle differenze essenziali (*ταῖς οὐσιώδεσιν διαφοραῖς*). L'essenza del cavallo è, infatti, diversa da quella del bue e lo stesso vale per gli altri animali”.

ha di se stesso (in tal caso non vi sarebbe differenza di natura tra il Figlio, che conosce il Padre, e le altre creature razionali). Didimo argomenta che la conoscenza che noi possiamo avere di Dio è soltanto negativa: sappiamo ch'egli è immortale, senza inizio, immutabile ecc.. È una conoscenza perfetta, ma non è identica a quella che Dio ha di se stesso. La nostra conoscenza, poi, è accidentale, dunque passibile di incremento o decremento (come l'acqua può essere più o meno calda), mentre la conoscenza che Dio ha di se stesso è una conoscenza che gli appartiene essenzialmente (come il calore appartiene al fuoco in modo tale da non poter essere più o meno caldo).<sup>235</sup>

Nel corso di questa discussione, Didimo espone la dottrina aristotelica della dimostrazione scientifica, che è basata su premesse certe e positive (e non può pertanto essere fondata sulla conoscenza negativa che le creature razionali hanno del Creatore). Non cita un passo preciso, ma presenta una piccola sintesi sistematica, che riferisce puntualmente dottrine provenienti dagli *Analitici*, dai *Topici* e dagli *Elenchi sofistici*:

Desidero accennare a una dottrina logica. Le dimostrazioni sono procedimenti scientifici; ci sono, infatti, due tipi di sillogismo – lasciamo da parte ora quello eristico, quello sofistico. Il sillogismo dialettico, chiamato anche epicheirematico [di prova], procede da opinioni ammesse. Questa dimostrazione avviene a partire dalle opinioni degli uomini, non dalla natura dei fatti. Il sillogismo scientifico, invece, procede dai fatti stessi e non dalla valutazione che ne danno gli uomini, bensì dall'esistenza dei soggetti dei quali vogliamo ottenere una conoscenza scientifica. È dunque impossibile che una dimostrazione incontrovertibile si produca a partire da proposizioni negative. Le dimostrazioni si fanno a partire da proposizioni affermative; se, per esempio, voglio dimostrare che l'uomo è un essere razionale, non dico: "non è inanimato", infatti molte altre cose sono non inanimate, inclusi gli esseri irrazionali. Bisogna perciò che io lo dimostri in questo modo:

l'uomo è capace di ricevere le scienze;

ogni essere capace di ricevere le scienze è razionale;

dunque l'uomo è un essere razionale.<sup>236</sup>

Si può confrontare questo passo con quanto scrive Aristotele all'inizio dei *Topici*:

Un sillogismo è un ragionamento nel quale, poste alcune cose, segue di necessità, per mezzo di quelle, un'altra cosa, diversa da ciò che è stato posto. Si ha, dunque, una dimostrazione quando il sillogismo sia condotto a partire da principi veri e primi, oppure tali che abbiano tratto il principio della loro conoscenza da principi primi e veri; il sillogismo dialettico è quello che si conclude a partire da opinioni ammesse (...). Eristico è il sillogismo che procede da opinioni che sembrano ammesse, mentre non lo sono, o che sembra procedere da opinioni ammesse o che sembrano tali.<sup>237</sup>

<sup>235</sup> Cf. anche PsT 51, 3-18; 52, 3-13, cf. sopra note 126 e 127.

<sup>236</sup> PsT 51, 19-52, 3: καὶ θέλω λογικοῦ θεωρήματος ἀψαθαι. αἱ ἀποδείξεις ἐπιστημονικαὶ θεωραὶ εἰσὶν· δύο γὰρ εἰσὶν εἶδη συλλογισμῶν – παρείσθω νῦν μνημονεύειν τοῦ ἐριστικοῦ, τοῦ σοφιστικοῦ -- ἐξ ἐνδόξων ἐστὶν ὁ διαλεκτικός, ὃν καλοῦσιν ἐπιχειρηματικόν. ἐκ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις γίνεται ἢ ἀπόδειξις αὐτῆ, οὐκ ἐκ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων. ὁ ἀποδεικτικός ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων, οὐκ ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τῶν ἀνθρώπων. ἀλλ' ἐκ τῆς ὑπάρξεως τῶν ὑποκειμένων, περὶ ὧν τὴν θεωρίαν τὴν ἐπιστημονικὴν λαβεῖν θέλομεν. ἀδύνατον οὖν ἐστὶν ἐξ ἀποφάσεων ἀποδείξιν ἀναντίρρητον γενέσθαι. ἐκ καταφάσεων εἰσὶν αἱ ἀποδείξεις· μὴ γὰρ ἐὰν θέλω ἀποδείξαι ὅτι ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστὶν, λέγω ὅτι· οὐκ ἄψυχός ἐστιν· καὶ τὰ μὲν ἄλλα γὰρ πολλὰ εἰσὶν μὴ ἄψυχα, καὶ τὰ ἄλογα. δεῖ με τοίνυν ἀποδείξαι τοῦτο· ὁ ἄνθρωπος δεκτικός ἐστὶν ἐπιστημῶν. πᾶν τὸ ἐπιστημῶν δεκτικόν, λογικόν. ὁ ἄρα ἄνθρωπος λογικός ἐστὶν.

<sup>237</sup> Arist., *Top.* I 1,100 a 25 - b 25: Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστὶν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ



Forse Didimo ha intenzionalmente evitato di menzionare Aristotele come propria fonte in un contesto nel quale polemizzava contro un avversario comunemente accusato di dipendere più da Aristotele che dal Vangelo. Mi sembra più probabile, però, che il mancato riferimento esplicito ad Aristotele non sia motivato da scrupoli dottrinali – abbiamo visto, infatti, che nelle lezioni sui Salmi e sull'Ecclesiaste il nome del filosofo e i titoli delle sue opere sono citati a più riprese –, ma dalla familiarità che gli uditori già avevano con i contenuti ai quali Didimo fa cenno (a meno che non si tratti semplicemente di un'omissione dovuta al trascrittore). Tanto più che Didimo non dubitava della liceità dell'uso degli strumenti logici, sia perché era necessario correggere le conclusioni errate alle quali, mediante l'uso di argomenti sillogistici, giungevano i suoi avversari, sia perché riteneva di trovare anche nella Scrittura un appoggio per ricorrere a tali mezzi.

Didimo, commentando Sal 23, 10 (“chi è questo re della gloria?”) si riferisce, per esempio, a dei sillogismi formulati da Apollinare di Laodicea a sostegno della propria cristologia:

Non è fuori luogo prendere ora in considerazione un detto malamente interpretato da alcuni. Essi vogliono che “il Signore della gloria crocifisso” [1 Cor 2, 9] sia il Dio-Logos: infatti, coloro che negano la perfetta umanazione [del Figlio] dicono che “il Signore della gloria crocifisso” sia proprio il Dio-Logos. E sia il sillogismo che formulano quelli che commettono tale errore, sia l'opinione sono dell'eretico Apollinare, il quale dice che il Logos, con un mutamento della sua sostanza, è divenuto carne [cf. Gv 1, 14] e formula sillogismi di questo genere, che ha anche esposto nei propri scritti:

Cristo è stato crocifisso;

il crocifisso è il re della gloria;

dunque il Cristo è il re della gloria.

Essi intendono il sillogismo in questo modo:

il Cristo è il re della gloria;

ma il Cristo è stato crocifisso;

dunque il re della gloria è stato crocifisso.

Costoro vaneggiano. La croce, infatti è visibile: essa è inchiodamento di un corpo, “hanno scavato le mie mani e i miei piedi” [Sal 21, 17]. Dicendo che il Dio-Logos, che è incorporeo, è stato crocifisso, [Apollinare] allegorizza la croce. Ma se è allegorizzata la croce, sarà allegorizzata anche la risurrezione. E se è allegorizzata la risurrezione, tutti gli avvenimenti [della redenzione] sono come dei sogni.<sup>238</sup>

τοιούτων ἂν διὰ τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος (...). ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος. Per la distinzione tra sillogismo dimostrativo, dialettico, peirastico ed eristico cf. anche *Soph. el.* 2, 165 a 38-b 8: Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί· διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινόμενου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), διαλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινόμενῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (ὄν τρόπον δέ, διώρισται ἐν ἐτέροις), ἐριστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δέ, συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί. Sul sillogismo eristico e sofistico cf. *Soph. el.*, 8, 169 b 18-25; 11, 171 b 6-12.

<sup>238</sup> PsT 73, 9-21: οὐκ ἄκαιρον ῥητὸν κακῶς ἐρμηνευόμενον ὑπὸ τινων νῦν παραλαβεῖν. “κύριον τῆς δόξης σταυρωθέντα” [1 Cor 2, 9] τὸν θεὸν λόγον βούλονται εἶναι· οἱ γὰρ ἀρνούμενοι τὴν ἐνανθρωπήσιν τὴν τελείαν λέγουσιν ὅτι “ὁ σταυρωθεὶς τῆς δόξης κύριος” αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἐστίν. καὶ ἔστιν γε καὶ ὁ συλλογισμὸς, ὃν λέγουσιν οἱ οὕτω ἐσφαλμένοι, καὶ ἡ διάνοια Ἀπολιναρίου τοῦ αἰρεθικοῦ τοῦ λέγοντος “τὸν λόγον” κατὰ μεταβολὴν οὐσίας “σάρκα γεγενῆσθαι” [Gv 1, 14], καὶ τοιούτους συλλογισμούς, οὓς καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασιν τέθεικεν· ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη. ὁ σταυρωθεὶς βασιλεὺς τῆς δόξης ἐστίν. ὁ ἄρα Χριστὸς βασιλεὺς τῆς δόξης ἐστίν. οὕτω δὲ ἀκούουσιν τὸν συλλογισμὸν· “ὁ Χριστὸς βασιλεὺς ἐστίν τῆς δόξης. ἐσταύρωται δὲ ὁ Χριστὸς. ὁ ἄρα βασιλεὺς τῆς δόξης ἐσταύρωται”.

Secondo Apollinare, il Cristo non sarebbe stato un uomo completo, ma in lui il Logos divino avrebbe preso il posto dell'anima razionale umana; per questa ragione, egli riteneva di poter attribuire al Logos le parole di Paolo in 1 Cor 2, 9 e concludeva che, quando Cristo è morto, fu il Logos a morire sulla croce. Questa conclusione per Didimo era inaccettabile, perché derivava da un sillogismo che usava in maniera equivoca il termine "Signore della gloria", ora riferendolo al Cristo corporeo, ora al Logos incorporeo. Per rendere coerente l'argomentazione di Apollinare, si sarebbe dovuta intendere la crocifissione in termini allegorici, come un evento non appartenente alla sfera corporea, ma questo avrebbe vanificato la redenzione.<sup>239</sup>

La conoscenza della logica aiuta, dunque, a smascherare gli errori commessi dagli avversari e a offrir loro, mediante la confutazione, un insegnamento positivo. Didimo trova, infatti, anche nella Scrittura indizi che rinviano alla pratica dell'argomentazione logica. Ne è un esempio significativo il modo in cui procede nel commento a Sal 37, 2: "Signore, nella tua ira non rimproverarmi [ἐλέγξῃς] e nella tua collera non mi punire (παιδεύῃς)". Didimo intende il verso salmico in questo modo: "Signore non confutarmi con ira e non istruirmi con collera":

Molti dicono cose simili a proposito della confutazione, che la confutazione è come un sillogismo di contraddizione.<sup>240</sup> Per esempio: uno si trova nella malvagità. Svolgendo in modo sillogistico il ragionamento che distingue la malvagità dalla virtù e riconoscendo il bene, si fa un'idea anche del male. E questa confutazione non avviene nell'ira ma nell'istruzione: poiché, infatti, dei contrari vi è la medesima scienza, se conosciamo il bene, possediamo anche la conoscenza del male.<sup>241</sup>

Nelle righe precedenti aveva spiegato che la preghiera del salmista è rivolta a Dio non perché gli siano risparmiate la confutazione e l'istruzione, ma perché esse avvengano κατὰ διδασκαλίαν e non con l'applicazione di castighi. Didimo esemplifica i due procedimenti citando il caso degli abitanti di Ninive – che, pur essendo in mezzo alla malvagità, si convertirono alla parola del profeta Giona e si lasciarono confutare da lui – e degli abitanti di Sodoma – ai quali, invece, dovette essere applicata una punizione.

Qualcosa di simile accade anche nel commento a Sal 34, 3 ("sguaina la spada e chiudi di fronte coloro che mi inseguono"). Un uditore domanda al maestro il significato del verbo 'chiudere' e Didimo, pur senza attribuire in modo esplicito al salmista questo significato, offre come prima spiegazione il fatto che i dialettici chiamano 'chiudere' la conclusione di un ragionamento che impedisca l'assalto a chi voglia costruire un sofisma:

---

καὶ τερατολογουῖσιν οὗτοι. ὁ σταυρὸς φανερός ἐστιν· σώματος γάρ ἐστιν καθήλωσις· "ἔρυσαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου" [Sal 21, 17]. ὁ τὸν θεὸν λόγον ἀσώματον ὄντα λέγων ἐσταυρωθῆσθαι ἀλληγορεῖ τὸν σταυρόν. ἀλληγορουμένου δὲ τοῦ σταυροῦ ἀλληγορηθήσεται καὶ ἡ ἀνάστασις. καὶ τῆς ἀναστάσεως ἀλληγορουμένης πάντα τὰ γενόμενα ὡσπερ ὄνειροί εἰσιν.

<sup>239</sup> Questo passo è interessante sia come testimonianza su uno scritto di Apollinare elaborato in forma di sillogismi (a integrazione di quanto si legge in H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1904, p. 233-5), sia come prova del fatto che, per Didimo, non necessariamente il senso spirituale profondo di un testo è raggiungibile mediante l'allegoria.

<sup>240</sup> Cf. Arist., *Soph. el.* 1, 165 a 2-3: ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος.

<sup>241</sup> PsT 260, 8-11: καὶ λέγουσιν πολλοὶ περὶ ἐλέγχου τοιαῦτα, ὅτι ἔλεγχός ἐστιν οἷον συλλογισμὸς ἀντιφάσεως. φέρε εἰπεῖν, ἐν κακίᾳ τίς ἐστιν. τὸν διαιροῦντα τὴν κακίαν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς λόγον συλλογιστικῶς ἐπιφέρων καὶ γινώσκων τὸ ἀγαθὸν ἐνθύμησιν λαμβάνει τοῦ κακοῦ. καὶ ὁ ἔλεγχος οὗτος οὐκ ἐστιν ἐν θυμῷ γινόμενος, ἀλλ' ἐν παιδεύσει· ἐπεὶ γὰρ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῆ ἐστιν ἐπιστήμη, ἐὰν γινώμεν τὸ ἀγαθόν, ἔσχομεν γινῶσιν τοῦ κακοῦ. Cf. *supra* nota 124.

Domanda: il termine 'chiudi' [che cosa significa]?

– Il termine 'chiudi' significa molte cose, ma in particolare è la raccolta, per così dire, della conclusione [di un ragionamento] che impedisce l'assalto di chi voglia costruire dei sofismi ad essere una chiusura. Pertanto coloro che discutono sono soliti dire: 'l'ho chiuso'.<sup>242</sup>

Un ultimo esempio viene dal *Commento all'Ecclesiaste*, nel quale Didimo spiega il testo di Qo 7, 23 – “tutte queste cose le ho esaminate nella mia sapienza (πάντα ταῦτα ἐπείρασά ἐν τῇ σοφίᾳ)” – applicando al versetto la dottrina aristotelica del sillogismo peirastico:

Prendiamo la prova (πειρασμόν), come la chiamano i sapienti, questa è un'argomentazione di prova (πειραστική ἐπιχειρήσις) e un sillogismo di prova, quando assumiamo le premesse dalle opinioni del nostro interlocutore. Per esempio, se discutiamo se la ricchezza sia buona o non buona, assumiamo le premesse a partire dalle opinioni di colui con il quale discutiamo e non dall'opinione generale. (...) Conduciamo l'argomentazione a partire dalle opinioni dell'interlocutore, anche se gli altri non la pensino così, ma soltanto lui. E questo tipo di sillogismo è detto 'di prova': infatti viene svolto per mettere alla prova una tesi.<sup>243</sup>

#### 4.2. Riferimenti all'etica aristotelica

Tre temi maggiori appartenenti all'ambito dell'etica aristotelica ricorrono con notevole frequenza negli scritti di Didimo: l'idea della virtù come medietà,<sup>244</sup> lo schema tripartito dei beni (dell'anima, del corpo, esterni),<sup>245</sup> la distinzione tra le virtù etiche e quelle dianoetiche.<sup>246</sup>

Alla trattazione delle virtù Didimo aveva anche dedicato uno scritto, ora perduto, al quale si riferisce nel *Commento a Zaccaria*:

Con molti argomenti, nel trattato intitolato *Le virtù*, ho dimostrato che, dal momento che le virtù sono delle medietà, i difetti e gli eccessi rispetto ad esse sono dei vizi.<sup>247</sup>

<sup>242</sup> PsT 206, 22-24: ἐπερ(·) τὸ “σύνκλεισον”; - τὸ “σύνκλεισον” πολλὰ σημαίνει, μάλιστα δὲ ἡ ὥσανεὶ συναγωγὴ τοῦ συμπέρασματος ἢ κωλύουσα τὴν ὁρμὴν τοῦ θέλοντος σοφισασθαι συνκλεισμός γέγονεν. εἰώθασιν γοῦν καὶ οἱ διαλεγόμενοι λέγει ὅτι “συνέκλεισα αὐτόν”. Non sono, però, riuscito a individuare alcun testo nel quale il verbo συγκλείω sia usato nel senso qui indicato da Didimo.

<sup>243</sup> EcclT 224, 1-13: ἵνα τὸν πειρασμόν λάβωμεν, ὡς λέγουσιν αὐτὸν οἱ φρόνιμοι, πειραστικὴ ἐπιχειρήσις καὶ συλλογισμὸς πειραστικὸς ἐστὶν οὗτος, ὅταν ἐκ τῶν δοξῶν τοῦ προσδιαλεγόμενου λαμβάνωμεν τὰς προτάσεις. οἷον ἐὰν λέγωμεν, εἰ ἀγαθὸς ὁ πλοῦτος ἢ οὐκ ἀγαθός, ἐκ τῶν δοξῶν τούτου, πρὸς ὃν ἔχομεν τὸν λόγον, τὰς προτάσεις λαμβάνομεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ καθόλου. (...) ἐκ τῶν δοξῶν γὰρ τοῦ ἀποκρινόμενου ποιούμεθα τὰς ἐπιχειρήσεις, καὶ μὴ ἄλλοι οὕτω δοξάζωσιν, ἀλλὰ αὐτὸς μόνος. καὶ λέγεται οὗτος ὁ συλλογισμὸς πειραστικὸς· πείρας γὰρ ἔνεκα ἐπάγεται. Cf. la definizione di sillogismo peirastico data nel passo di *Soph. el.*, 2, 165 a 38-b 8 (cf. sopra nota 237).

<sup>244</sup> Cf. per esempio Arist. *EN* II 5, 1106 b 23-28: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἢ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστὶν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς· μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ (...).

<sup>245</sup> Cf. Arist., *EN* I 8, 1098 b 12-15: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχῆν καὶ σώμα, τὰ περὶ ψυχῆν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ (...).

<sup>246</sup> Cf. Arist., *EN* I 3, 1103 a 4 - II 1, 1103 a 18: λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἠθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν· τῶν ἔξιν δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν. Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τούνομα ἔσχρηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

<sup>247</sup> ZaT IV 220: Διὰ πλειόνων ἡμῖν ἀποδεδεικται ὡς, μεσοτήτων οὐσῶν τῶν ἀρετῶν, αἱ ἐλλείψεις καὶ ὑπερβολαὶ αὐτῶν κακίαι τυγχάνουσιν, ἐν ᾧ ἐπεγράψαμεν περὶ ἀρετῶν λόγῳ.

Didimo concordava con Aristotele anzitutto nell'assumere che virtù e vizio, essendo atti che comportano la deliberazione, appartengono soltanto a chi è in grado di esercitare il giudizio, quindi non ai bambini o agli esseri irrazionali.<sup>248</sup> Ne accoglieva anche la definizione di virtù intesa come giusto mezzo; si tratta di un tema che egli evocava spesso nelle lezioni, come dice nel commentare Qo 7, 16 ("Non essere troppo giusto, né farti sapiente oltre misura, perché tu non rimanga confuso"):

Abbiamo spesso detto che le virtù sono delle medietà e che gli eccessi e i difetti rispetto ad esse sono vizi. Dicevamo che la prudenza è una realtà intermedia tra l'astuzia e la stoltezza. E l'eccesso rispetto alla prudenza è l'astuzia. Nella Scrittura l'astuzia è lodata, mentre tra i greci è biasimata (...). Il difetto di prudenza è la stoltezza. E spesso abbiamo osservato ciò a proposito di tutte le virtù. Diciamo quindi che la superstizione è un eccesso rispetto alla pietà religiosa, mentre l'empio è ciò che è in difetto rispetto ad essa.<sup>249</sup>

Altrettanto frequente è negli scritti di Didimo la riflessione intorno al valore della virtù, ch'egli considera l'unico bene autentico. A questo proposito cita, senza mai riferirsi in modo diretto ad Aristotele, la sua classificazione in tre generi di beni, alla quale sovrappone regolarmente la distinzione stoica tra veri beni e realtà eticamente indifferenti. Quando commenta, per esempio, le parole con le quali il diavolo risponde alle lodi rivolte da Dio a Giobbe per la sua pazienza nel sopportare la perdita dei propri figli e dei propri beni (Gb 2, 4: "pelle per pelle: tutto quanto appartiene a un uomo, egli lo darà per la propria vita"), Didimo osserva:

Essendo tre quelli che vengono chiamati beni, quelli esterni – che si distinguono in ricchezze, possessi, salute e negli altri beni del corpo – e gli altri essendo le virtù, [il diavolo], ritenendo che solo le cose indifferenti siano dei beni, pensa che anche Giobbe sia di questo avviso (...).<sup>250</sup>

Didimo è talmente abituato a una divisione binaria tra veri beni (le virtù) e realtà eticamente indifferenti (beni del corpo e beni esterni),<sup>251</sup> che, pur avendo annunciato una classificazione in tre

<sup>248</sup> Cf. PsT 93, 21-26: ἐπειδὴ δὲ ἀποχὴ τῶν κακῶν (...), ὅταν τις πεφυκῶς πρὸς αὐτὰ ἀπέχῃται αὐτῶν προαιρέσει, (...) τὰ παιδία οὐκ ἔχει ἀκολασίαν, ἀλλ' οὐ λέγω αὐτὰ ἀπέχεσθαι ἀκολασίας. τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἄλογον οὐκ ἔχει ἀσέβειαν· καὶ οὐ λέγω αὐτὰ ἀπέχεσθαι ἀσεβείας· τὸ γὰρ ἀπέχεσθαι προαιρετικὸν κίνημά ἐστιν; e Arist., *EN* II 5, 1106 a 2-4: ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἄρεται προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. Anche GenT 1, 25-2, 5.

<sup>249</sup> EcclT 215, 3-7.13-15: πολλάκις ἐλέχθη ἡμῖν, ὡς μεσότητές εἰσιν αἱ ἀρεταί, αἱ τούτων δὲ ὑπερβολαὶ καὶ ἐνλείψεις κακίαι εἰσιν. ἐλέγομεν ὅτι ἡ φρόνησις γέγονεν μέσον τῆς πανουργίας καὶ τῆς ἀφροσύνης. καὶ ὑπερβολὴ μὲν ἐστὶν φρονήσεως ἢ πανουργία. ἐπαινεῖται δὲ ἐν τῇ γραφῇ ἡ πανουργία, παρ' Ἑλλήσιν δὲ ψέγεται (...). ἐνλείψεις δὲ τῆς φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης ἐστίν. καὶ περὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν πολλάκις ἡμῖν τοῦτο τεθεώρηται. λέγομεν οὖν τὴν δεισιδαιμονίαν ὑπερβάλλειν τὴν εὐσέβειαν, ἐνδεὲς δὲ αὐτῆς τὸν ἀσεβῆν. Altri casi in cui Didimo si riferisce a questa dottrina sono, per esempio, PsT 233, 8: "Le virtù sono dette 'diritte' per il fatto di essere delle medietà"; EcclT 151, 8-9: "La temerarietà si dice spesso che sia l'eccesso di ardimento" (cf. Arist., *EN* II 8, 1109 a 2); ZaT V 16: "Ogni virtù sta nel mezzo tra due mali, un eccesso e un difetto: l'ardimento e la temperanza sono, l'una, intermedia tra la temerarietà e la viltà, l'altra tra la sfermatezza e la stoltezza, come a sua volta la pietà ha come proprio eccesso la superstizione e come difetto l'empietà". GenT 234, 18-25 interpreta la promessa fatta da Dio ad Abramo di concedergli la terra che sta tra un fiume e l'altro fiume come immagine della virtù, posta come terra solida tra due estremi viziosi; HiT 367, 4-9: "dice che colui che da Dio viene portato per mano secondo virtù non eccede il dovuto, per il fatto che la virtù è misurata".

<sup>250</sup> HiT 42, 8-15: τριῶν ὄντων τῶν καλουμένων ἀγαθῶν, τῶν τε ἐκτός, ἃ διαίρεται εἰς τε χορήματα καὶ κτήματα καὶ ὑγίαν καὶ ἄλλα τὰ περὶ σῶμα, καὶ ἐτέρων τῶν ἀρετῶν, μόνα τὰ ἀδιάφορα ἀγαθὰ ἡγούμενος νομίζει καὶ τὸν Ἰὼβ ταύτης εἶναι τῆς διανοίας (...).

<sup>251</sup> Cf. *SVF*, III, 96; 117.

membri, di fatto la espone in forma bipartita. La serie è presentata in modo più ordinato in questo passo del *Commento all'Ecclesiaste*:

(...) perché infatti i beni [i.e. i beni esterni] sono indifferenti – gli uni riguardano l'anima, gli altri il corpo, gli altri le cose esterne. I beni riguardanti l'anima non suscitano tanto piacere quanto fatica e sudore in vista di ciò che è moralmente bello.<sup>252</sup> I beni riguardanti il corpo e le cose esterne sono invece ripieni e produttori di piacere. Se, dunque, qualcuno possiede i beni che suscitano molto piacere, possiede 'abbondanza di bene', quello che viene ritenuto un bene, perché anche le cose per le quali ci si compiace appaiono beni, benché non siano davvero e in modo proprio dei beni.<sup>253</sup>

Didimo sta commentando il verso Qo 5, 10 ("nell'abbondanza di bene si sono moltiplicati coloro che lo divorano") e spiega come mai qui l'Ecclesiaste usi il termine 'bene' (ἀγαθοσύνη) per indicare le ricchezze materiali: anche se i beni esterni non sono veramente tali, comunemente, siccome essi sono associati al piacere, sono percepiti come dei beni.<sup>254</sup>

Anche se non polemizza apertamente contro Aristotele, che – pur riconoscendo il primato della virtù – riteneva anche gli altri tipi di bene necessari per la piena felicità,<sup>255</sup> Didimo opta per l'autonomia della virtù. Commentando, per esempio, Qo 11, 9 ("ti sia benefico il tuo cuore nei giorni della tua giovinezza"), osserva che la fonte dell'allegrezza dev'essere interna e non esterna all'uomo, quindi non lo sono i beni esterni, né del corpo, ma soltanto la virtù dell'anima:

"Ti sia benefico il tuo cuore", non le cose esterne. Abbiamo spesso detto, a proposito della differenza tra [i tipi] di felicità e beatitudine, che alcuni considerano felicità quella che si realizza pienamente a partire dai tre generi di beni. La ricchezza, però, non è benefica, non produce davvero il bene, né lo offre la salute al corpo e nemmeno l'aver dignità e gloria. Avere, invece, la virtù dell'anima rallegra. Questo, dunque, significa "ti sia benefico il tuo cuore"; non le cose esterne, non quelle che riguardano il corpo: non ti inorgogli per queste cose, né correre loro dietro.<sup>256</sup>

<sup>252</sup> Per Didimo, come per Aristotele, la virtù rende l'uomo buono; cf. Arist., *EN* II 5, 1106 a 14-24: Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἔξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις. βῆτέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὐ ἂν ἦ ἀρετὴ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν (...) καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἔξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἀνθρώπος γίνεσθαι καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. Poiché, però, l'uomo inclina al male, l'acquisizione della virtù è graduale e faticosa: GenT 104, 5: Καὶ γὰρ ἐπιμελῶς τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὰ κακὰ ἐκκειμένης, δυσθῆρατος ἡ ἀρετὴ καὶ κόπῳ λαμβανομένη; ZaT I 266, cit. a nota 269.

<sup>253</sup> EcclT 150, 2-9: ἐπεὶ γὰρ ἀδιάφορά ἐστιν τὰ ἀγαθὰ [i.e. i beni esterni] – τὰ μὲν περὶ ψυχῆν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ περὶ τὰ ἐκτός. τὰ περὶ ψυχῆν οὐ τοσοῦτον ἡδονὴν ἐγείρει, ὅσον πόνον καὶ ἰδρωτὰ πρὸς τὰ καλὰ. τὰ γὰρ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός ἡδονῆς εἰσὶν πεπληρωμένα καὶ ποιητικά. ἂν τις οὖν ἔχη τὰ ἐγείροντα πολλὴν ἡδονήν, "πλήθος ἀγαθοσύνης" ἔχει [Qo 5, 10], νομιζομένην ἀγαθοσύνην, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐφ' οἷς ἡδεται, δοκεῖ ἀγαθὰ εἶναι, οὐκ ὄντα ἀληθῶς καὶ κυρίως ἀγαθὰ.

<sup>254</sup> La vita dedicata alla ricerca del piacere è, in effetti, indicata anche da Aristotele come uno dei tre generi fondamentali di vita, quello appropriato alle persone più rozze e volgari: *EN* I 3, 1095 b 14-17.

<sup>255</sup> Cf. Arist., *Polit.* VII 1, 1323 a 24-27: οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ, τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτός καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις χρῆ.

<sup>256</sup> EcclT 335, 20-26: "ἡ καρδία σου ἀγαθυνάτω σε", μὴ τὰ ἔξω. πολλάκις ἐλέχθη ἡμῖν περὶ διαφορᾶς εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος ὅτι τίθενται τινες εὐδαιμονίαν τὴν συμπληρουμένην ἐκ τῶν τριῶν γενῶν τῶν ἀγαθῶν. οὐκ "ἀγαθύνει" δὲ ὁ πλοῦτος, ἀγαθὸν ἀληθῶς οὐ ποιεῖ, οὐδὲ τὸ ὑγιαίνειν τῷ σώματι οὐδὲ τὸ ἀζίωμα καὶ δοξάριον ἔχειν. ἔχειν δὲ ψυχῆς ἀρετὴν "εὐφραίνει". τοῦτο οὖν ἐστὶν "ἡ καρδία σου ἀγαθυνάτω σε", μὴ τὰ ἐκτός, μὴ τὰ περὶ σῶμα. μὴ ἐπὶ τούτοις μέγα φρόνει καὶ ταῦτα θηρᾶν σπεῦδε.

La ragione del valore esclusivo accordato alla virtù sta nel fatto ch'essa soltanto costituisce un bene permanente.<sup>257</sup>

Didimo si allineava, dunque, agli autori contemporanei di tradizione platonica nel contestare ad Aristotele le dottrine erronee concernenti la provvidenza,<sup>258</sup> il valore accordato ai beni corporali ed esterni, forse anche gli rimproverava di non credere all'immortalità dell'anima.<sup>259</sup> Ne accoglieva, però, e ne utilizzava con frequenza la distinzione tra i due livelli delle virtù etiche e dianoetiche.

L'esempio perfetto di un uomo che, attraverso la pratica delle virtù, ha conseguito la saggezza e ha realizzato la vita filosofica è, per Didimo, Giobbe, che Dio, rivolgendosi al diavolo, lodava come "giusto, veritiero, irreprensibile, pio, alieno da ogni azione malvagia" (Gb 1, 8). Commentando queste parole, Didimo spiega:

Queste parole lo indicano come uomo perfettissimo, che non solo si astiene dal male, ma è giunto al vertice della virtù. Infatti si possiede la virtù in senso proprio, quando ci si astiene con deliberazione dalle disposizioni opposte.<sup>260</sup>

In questa descrizione della perfezione morale di Giobbe troviamo gli elementi tipici della dottrina aristotelica della virtù, intesa come una disposizione posta tra due estremi opposti e viziosi in modo tale da realizzare un massimo di bene mediante un atto di deliberazione.<sup>261</sup>

Nelle righe successive, Didimo precisa che l'astensione dal male da parte di Giobbe non va intesa in senso negativo, come nel caso dei bambini piccoli, che sono incapaci di compiere male o bene, perché mancano ancora di giudizio, ma va intesa come perfetta realizzazione della virtù.<sup>262</sup> E aggiunge che, se di Giobbe si loda in primo luogo la forza (*ἀνδρεία*), ciò vuol dire ch'essa era in lui la virtù predominante, ma non affatto l'unica, dato che il possesso pieno di una virtù implica il possesso di tutte le altre.<sup>263</sup> Dal momento che i vizi, come insegna Aristotele, si oppongono tra loro come eccessi e difetti, essi non possono trovarsi tutti insieme in un singolo, mentre la somma delle virtù può essere realizzata da un solo uomo.<sup>264</sup>

<sup>257</sup> Cf. PsT 248, 6-9: ἐὰν ἴδῃς τινὰ ἔχοντα τὰ σωματικά ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐκτός, μὴ παραζήλου τοῦ μιμεῖσθαι ἐκεῖνον, εἰδὼς ὅτι οὐκ εἰσὶν παράμονα· ὁ γὰρ ἀποβαλὼν σῶμα οὐκ ἔχει τὰ σώματος ἀγαθὰ – ὑγίεια δὲ καὶ ἰσχυρὸς σώματος ἀγαθὰ εἰσὶν –, ὁ ἔξω τοῦ βίου τούτου γενόμενος τὰ ἐκτός ἀγαθὰ οὐκ ἔχει ἔτι, πλοῦτον, ἀξίωμα, ἀρχὴν, δοξάριον. μόνα τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ παράμονά ἐστιν. Altri passi nei quali il tema dei generi di beni è accennato sono: EcclT 34, 27; 82, 27-83, 3; 118, 15; 197, 13-17; HiT 211, 16-21; ZaT I 78.

<sup>258</sup> Cf. § 2.1.

<sup>259</sup> GenT 102, 4-8: "Aggiungendo l'espressione 'sei terra e tornerai alla terra' (Gen 3, 5), mostra qual è il proprio della sostanza corporea: non è l'anima, infatti, ad avere dalla terra il proprio principio, in modo tale da disperdersi in essa, secondo quanto dicono quelli che la presentano come mortale"; Didimo si riferisce qui a gnostici, epicurei o peripatetici?

<sup>260</sup> HiT 5, 1-7: ἄπερ τελειότατον αὐτὸν ἀποδείκνυσιν, οὐ μόνον κακίας ἀπεχόμενον, ἀλλὰ καὶ εἰς ἄκρον ἀρετῆς φθάσαντα. τότε γὰρ κυρίως τις ἀρετὴν ἔχει, ὅταν τῶν ἐναντίων διαθέσεων προαιρέσει ἀπέχηται.

<sup>261</sup> Cf. ZaT II 347: "Israele è chiamato 'parte ed eredità' di Dio per nessun altro motivo, se non per le virtù che gli appartengono, le quali vengono praticate e contemplate con un atto di deliberazione e volontà".

<sup>262</sup> Cf. anche HiT p. 9, 10-20; EcclT 338, 25-339, 4.

<sup>263</sup> HiT 5, 16-23. La dottrina stoica della reciproca implicazione delle virtù è molto spesso richiamata da Didimo; cf. HiT 148, 32-149, 4: "(...) dal momento che la virtù opera la pace, per il fatto che esse [le virtù] seguono l'una all'altra; infatti, nell'uomo buono non vi è nulla di disarmonico"; GenT 26, 14-21: "È impossibile che coloro che si trovano nel vizio siano mai concordi tra loro: esso è infatti fonte di confusione ed estraneo all'unificazione. Invece, la virtù produce unità, in quanto ha in sé una consequenzialità. E infatti il temperante è anche forte, saggio e giusto e chi ha una sola virtù possiede anche le altre, come anche accade per le beatitudini del Vangelo. Chi infatti possiede ciò che realizza una sola delle beatitudini, possiede anche ciò che realizza le altre"; PsT 10, 28-11, 10; 186, 21-25; EcclT 151, 4-5; ZaT II 30.

<sup>264</sup> GenT 169, 22-170, 4: "(...) tra molte persone è infatti possibile trovare tutti i peccati (...); ma trovare in un solo

Giobbe, dunque, è il saggio che ha pienamente realizzato le virtù etiche e quelle dianoetiche ed è perciò in grado di affrontare la sfida del diavolo, per mostrare la propria forza:

Il diavolo tentava colui che è stato in questo modo reso saldo da ogni lato dalla virtù pratica e da quella dianoetica – a causa di quest'ultima, infatti, egli è stato detto "veritiero", così da essere anche irreprensibile (...).<sup>265</sup>

Didimo sapeva, evidentemente, quali sono secondo Aristotele le virtù etiche (ἐλευθεριότης, σωφροσύνη) e quelle dianoetiche (σοφία, σύνεσις, φρόνησις), ma riformulava questa classificazione, per armonizzarla con i testi biblici che commentava. Nel testo che segue, per esempio, Didimo spiega il senso spirituale dell'espressione di Qo 3, 3 "c'è un tempo per abbattere e uno per edificare":

La virtù si divide in due: quella pratica e quella dianoetica. Virtù dianoetica è la sapienza, mediante la quale coltiviamo nel pensiero quello che si deve, cioè le dottrine della religione. La virtù pratica è tale da praticare l'osservanza dei comandamenti: infatti, colui che osserva i comandamenti possiede la virtù pratica, possiede la virtù mediante le opere. E poiché a "colui che desidera la sapienza" essa viene offerta quando egli osserva i comandamenti [Sir 1, 26], colui che osserva i comandamenti ha l'occasione per edificare la propria casa secondo sapienza, cioè secondo la virtù dianoetica, cioè la vita teoretica.<sup>266</sup>

Pur accennando in più luoghi alla molteplicità delle virtù particolari,<sup>267</sup> Didimo tende a ridurle, in base al principio della coimplicazione, a due virtù fondamentali, quella dianoetica e quella etica; esse, a loro volta, dal suo punto di vista, non sono tanto due virtù distinte, quanto due livelli successivi nella pratica della virtù e nel progresso spirituale, coincidenti con la vita pratica e con quella teoretica. Nel passo citato, la σοφία viene a coincidere con la φρόνησις e consiste nel coltivare nel pensiero la verità religiosa (τὰ εὐσεβῆ δόγματα), mentre la virtù pratica consiste nell'osservanza dei comandamenti, che è, per chi desidera la sapienza, la premessa per accedere alla vita teoretica.

Giustizia e verità sono le due virtù che riassumono, perciò, secondo Didimo, tutte le altre nel loro aspetto pratico e in quello noetico.<sup>268</sup> E, se la giustizia coincide con la pratica dei comandamenti, la conoscenza della verità equivale all'accoglimento della tradizione di fede, può quindi essere indicata anche come εὐσέβεια e πίστις:

---

uomo tutti questi vizi contrari, che sono eccessi e difetti, è impossibile. È possibile che in un solo uomo vi siano tutte le virtù, giacché sono l'una la conseguenza dell'altra, ma i vizi non è possibile, per le ragioni appena dette"; PsT 89, 22-27; 197, 16-19; ZaT V 17.

<sup>265</sup> HiT 5, 35-6, 4: τὸν οὕτως οὖν ἡσφαλισμένον πάντοθεν πρακτικῆ τε καὶ διανοητικῆ ἀρετῆ – διὰ γὰρ ταύτην ἀληθινὸς εἶρηται ὡς καὶ ἀμεμπτον εἶναι – ἐπειρᾶτο διάβολος (...).

<sup>266</sup> EcclT 70, 23-29: διχῶς τέμνεται ἡ ἀρετὴ εἰς τε πρακτικὴν καὶ διανοητικὴν. διανοητικὴ δὲ ἐστὶν ἡ σοφία, καθ' ἣν φρονούμεν τὰ φρονητέα, τὰ εὐσεβῆ δόγματα. ἡ πρακτικὴ δὲ τοιαύτη ἐστὶν ὥστε τήρησιν ἐντολῶν ἀσκήσαι· ὁ γὰρ τηρῶν τὰς ἐντολὰς πρακτικὴν ἔχει ἀρετὴν, δι' ἔργων ἔχει τὴν ἀρετὴν. καὶ ἐπεὶ ὁ "ἐπιθυμήσας σοφίαν" τότε ἔχει αὐτὴν χορηγούμενην, ὅτε διατηρεῖ τὰς ἐντολὰς [Sir 1, 26], ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς καιρὸν ἔχει τοῦ οἰκοδομηθῆναι κατὰ σοφίαν, κατὰ τὴν διανοητικὴν ἀρετὴν, κατὰ τὸν θεωρητικὸν βίον.

<sup>267</sup> Esse sono come le vesti variopinte della sposa cantata in Sal 44, 10: ZaT III 304; V 137; oppure come rami frondosi: ZaT V 169.

<sup>268</sup> PsT 311, 5-7: "Salvezze di Giacobbe' possono essere le virtù particolari, oppure le due virtù, quella pratica e quella dianoetica, la contemplazione della verità e la virtù che compie le opere degne di lode".

E considera se la verità non indica la conoscenza mistica e superiore delle dottrine della religione, mentre la virtù etica e pratica è chiamata giustizia, secondo quanto è stato detto a coloro che hanno desiderio della salvezza: “apprendete a fare la giustizia voi che abitate sulla terra”.<sup>269</sup>

Sviluppando un altro tema collegato alla riflessione aristotelica sulla virtù, Didimo legava strettamente, come abbiamo già visto, le due virtù fondamentali a due generi di vita, pratica e contemplativa. La vita pratica costituisce la premessa necessaria della vita contemplativa, nella quale si realizza la pienezza della vita dell’anima razionale.<sup>270</sup> Il tema del progresso spirituale, nelle due tappe fondamentali appena accennate, è molto frequente negli scritti di Didimo ed è tra quelli centrali nella sua spiritualità e nella sua antropologia. Spesso lo sviluppava proponendo l’esegesi spirituale di alcune immagini: quella del corpo umano, della tenda e della città, del canto e del salmo.

Così, per esempio, Didimo insegnava che l’anima umana conosce un progresso attraverso varie età, corrispondenti ai diversi livelli di virtù, allo stesso modo in cui anche il corpo cresce e si modifica dall’infanzia alla maturità.<sup>271</sup> Non è detto che tutti facciano questo percorso nello stesso tempo e nello stesso modo, ma dal concorso delle diverse forme di virtù esercitate dai singoli si costruisce la casa di Dio, la chiesa.<sup>272</sup> L’immagine della casa ricorre anche in altri luoghi, in parallelo con quella della tenda per esprimere il punto di arrivo del progresso spirituale: mentre la tenda, abitazione di chi è in cammino, indica il progresso che si compie attraverso la pratica delle virtù etiche e dianoetiche, la casa o la città, fisse in un luogo, indicano la stabilità della perfezione.<sup>273</sup> Un’ultima immagine interessante mette in rapporto le due forme musicali del canto e del salmo: mentre il primo avviene senza accompagnamento strumentale e corrisponde alla vita teoretica, l’altro si fa con l’uso di strumenti, cioè del corpo, e corrisponde all’esercizio della virtù pratica.<sup>274</sup>

Quelli che ho accennato mi sembrano i più importanti e i più ricorrenti tra i temi dell’etica di Didimo che possono esser fatti risalire ad Aristotele. Vi sono vari altri luoghi nei quali si può ritrovare nelle parole del maestro alessandrino l’eco della dottrina aristotelica. Per esempio, quando definisce la magnanimità “l’abito grazie al quale è possibile sopportare cose spiacevoli e piacevoli, onore e disonore, vittoria e sconfitta”.<sup>275</sup> Oppure quando distingue tra giustizia correttiva e distributiva: la

<sup>269</sup> ZaT II 302: Καὶ σκόπει εἰ ἡ ἀλήθεια τὴν μυστικὴν καὶ ἀνηγγεμένην θεωρίαν τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων δηλοῦ, τῆς ἠθικῆς καὶ πρακτικῆς ἀρετῆς δικαιοσύνης καλουμένης, κατὰ τὸ λεχθὲν περὶ αὐτῆς τοῖς σωτηρίας πόθον ἔχουσιν. “Δικαιοσύνην μάθετε ποιεῖν, οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς”. Cf. anche EcclT 93, 6. 18-19: “Dico che la virtù pratica è spesso giustizia (...) poiché la virtù è duplice: pratica e dianoetica, e propriamente è empio colui che ha rigettato la virtù dianoetica”; ZaT I 266: “La vigna, che produce il frutto di scienza e conoscenza che dona l’allegrezza, e il fico, che produce il frutto pratico, albero austero e aspro a causa delle fatiche e del sudore che occorre spendere per acquisire la virtù”; I 409: “Si possono avere opinioni false sia riguardo alla virtù pratica, sia riguardo a quella dianoetica, che non è altro che la conoscenza della verità; gli eretici, infatti, agiscono empicamente nei confronti di entrambe le forme della virtù”.

<sup>270</sup> I tre generi di vita – dedita al piacere, alla virtù civile, alla vita teoretica – sono elencati da Aristotele in EN I 5, 1095 b 14-19; il primato della vita secondo intelletto, seguita da quella consistente nell’esercizio delle virtù umane, cioè delle virtù etiche, è enunciato in EN X 8, 1178 a 5-14.

<sup>271</sup> PsT 57, 5-10.

<sup>272</sup> ZaT I 229: “Quella che viene qui chiamata in questo modo ‘casa di Dio’ in un altro senso è il corpo di Cristo, che è costituito e reso saldo da molteplici membra: i suoi occhi sono coloro che hanno scelto la vita contemplativa, come a loro volta sono le sue mani i pratici, coloro che compiono le opere della virtù, mentre sono chiamati orecchie di questo corpo gli ascoltatori intelligenti, ciascuno dei quali dirà: ‘l’istruzione del Signore mi apre le orecchie’”.

<sup>273</sup> PsT 96, 16-20.

<sup>274</sup> PsT 105, 21-106, 3; 129, 21-130, 6; 307, 4-5. 10-12.

<sup>275</sup> EcclT 82, 12-14: μία γοῦν τῶν ἀρετῶν ἡ λεγομένη μεγαλοψυχία ἕξις ἐστίν, καθ’ἣν δυνατόν ἐστὶν καὶ ἀηδῆ καὶ ἡδέα ὁμοίως φέρειν καὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν καὶ νίκην καὶ ἧτταν. Cf. Arist., EN II 7, 1107 b 21-22: περὶ δὲ τιμῆν καὶ ἀτιμίαν μεσότης μὲν μεγαλοψυχία; IV 3, 1124 a 13-17: ὁ μεγαλόψυχος περὶ τιμᾶς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτον



prima che infligge una pena identica al danno e l'altra che si attiene alla proporzione.<sup>276</sup> Ad Aristotele risale anche la distinzione di tre generi di amicizia:

Sono tre, infatti, le forme di amicizia. C'è un'amicizia per se stessa, quando la si persegue per null'altro se non per la bellezza o la virtù. Se invece essa esiste per un fine, [allora si tratta della] ricchezza. Ma venendo a mancare quelle cose, sarà finita anche l'amicizia. Questa amicizia è chiamata la seconda forma. Essa si stringe in vista dell'utile. E c'è una terza forma di amicizia, il piacevole.<sup>277</sup>

Malgrado sia possibile riconoscere l'origine aristotelica dei temi etici qui presentati, l'assenza, da una parte, di rinvii espliciti o di citazioni precise e, dall'altra, la diffusione di queste dottrine rendono possibile supporre che Didimo le abbia conosciute per via indiretta (un indizio in questo senso potrebbe essere dato dall'integrazione dell'etica di Aristotele in un quadro che include anche molti elementi di dottrina platonica e stoica). Anche i due rinvii a passi dell'*Etica a Nicomaco* studiati sopra nel § 3.4. non impongono di pensare a una conoscenza diretta del testo di Aristotele e mi sembrano compatibili con uno studio scolastico sufficientemente preciso della sua dottrina. Fatte tutte queste riserve, mi pare, però, che l'ipotesi di una conoscenza diretta da parte di Didimo del testo dell'*Etica a Nicomaco* sia plausibile.

#### 4.3. Riferimenti ad altre dottrine aristoteliche

Accanto a dottrine provenienti dal campo della logica e dell'etica, si possono trovare negli scritti di Didimo vari altri temi riconducibili alla filosofia di Aristotele; i due più rilevanti mi pare siano quello dei diversi tipi di cambiamento e la dottrina dell'atto e della potenza.

Proprio all'inizio e alla fine della parte a noi conservata delle lezioni sui salmi, che abbraccia la spiegazione dei salmi da 20 a 44, Didimo propone in termini molto simili tra loro uno schema dei diversi tipi di cambiamento che risale alla *Fisica* di Aristotele. All'inizio della spiegazione del salmo 20, interpretato come espressione della doppia regalità umana e divina del Cristo, Didimo fa un lungo preambolo, nel quale spiega che, essendo Dio immutabile e inalterabile, ciò che dice la Scrittura attribuendogli tratti umani e creaturali deve essere interpretato in modo conveniente alla sua natura. Ed è a questo proposito che riepiloga i diversi tipi di cambiamento:

Sia a partire dalla Scrittura, sia a partire dalle nozioni comuni, abbiamo una comprensione a proposito del fatto che Dio è immutabile, inalterabile: colui, infatti, che non soggiace affatto alle qualità non

---

καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἔξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὐτ' εὐτυχῶν περιχαρῆς ἔσται οὐτ' ἀτυχῶν περίλυπος. οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὄν. Cf. anche la definizione in *SVF*, III, 270.

<sup>276</sup> PsT 59, 10-18. Cf. Arist., *EN* V 7, 1131 b 25-30.

<sup>277</sup> PsT 266, 15-19: τρία γὰρ εἶδη φιλίας ἐστίν. ἔστιν φιλία ἢ κατ'αὐτό, ὅταν μηδενὸς ἄλλου μεταδιώκηται ἢ καλλονῆς ἢ ἀρετῆς. ἐὰν δὲ διὰ τι ᾖ, τὸ πλοῦτος. ἐκείνων ἀπόντων πεπαύσεται καὶ ἡ φιλία. λέγεται δὲ αὕτη ἡ φιλία δεύτερον εἶδος οὔσα. τοῦ χρησίμου ἕνεκα γίνεται. καὶ τρίτον εἶδος φιλίας, τὸ ἡδύ. La stessa classificazione si trova anche in HiT 174, 30-175, 13; cf. Arist., *EN* VIII 3, 1156 a 10-22: οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρησίμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ'αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ'ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ'ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι'ἡδονήν· οὐ γὰρ τῷ ποιούσ τινος εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ'ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. (...). κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταὶ εἰσιν· οὐ γὰρ ἢ ἔστιν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταύτη φιλεῖται, ἀλλ'ἢ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ'ἡδονήν. εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦται εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων· ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ᾖσι, παύονται φιλοῦντες (...); VIII 3, 1156 b 7-12: Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ'ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλους ἢ ἀγαθοί. ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ'αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι· δι'αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός· διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν, ἢ δ'ἀρετὴ μόνιμον. Cf. anche Clem. Alex., *Strom.*, II 19, 101, 3.

muta, non si altera; null'altro è, infatti, l'alterazione, se non un cambiamento nella qualità. Non ogni cambiamento è un'alterazione, bensì solo quello secondo qualità. Vi sono anche altri cambiamenti, dato che ci sono anche altri movimenti. [1] Ciò che diviene cambia, ma questo movimento non è un'alterazione. [2] Ciò che si accresce cambia, ma questa non è un'alterazione: un tale movimento, infatti, è aggiunta e accrescimento nella quantità. [3] Quando, però, qualcuno diviene da cattivo buono o da buono cattivo, ha subito un'alterazione nella qualità, così come quando da malato passa alla salute e *vice versa*.<sup>278</sup>

In termini simili si esprime all'inizio della spiegazione del salmo 44:

L'alterazione è un movimento e un cambiamento nella qualità. Non ogni movimento e ogni cambiamento sono alterazioni. [1] Si può, infatti, cambiare quanto al divenire. Dico, per esempio, che l'uovo diventa un uccello e che il seme del grano diventa spiga. Questo movimento e questo cambiamento sono relativi al divenire. [1a] C'è anche un altro cambiamento, che avviene in relazione alla corruzione: quando il corpo dell'uomo si corrompe e si dissolve in umori, vermi e cose simili, non si dice che si è alterato, ma che si è corrotto. [2] E c'è anche un altro movimento e un cambiamento rispetto all'accrescimento, quando avvenga un aumento della quantità, che diventa più grande: quando, infatti, da più piccolo mi estendo a una dimensione maggiore, si dice che mi sono accresciuto, mentre si dice che sono diminuito quando la quantità si riduce e diventa minore. [3] L'alterazione, dunque, è un movimento rispetto alla qualità, per esempio dalla malattia alla salute e dalla salute alla malattia, dall'ignoranza alla conoscenza e *vice versa*, dall'incredulità alla fede.<sup>279</sup>

La ripetizione del medesimo schema mostra che si tratta di una successione ben presente alla memoria di Didimo. Esso ricompare in una forma semplificata anche all'inizio del *Commento a Giobbe*, dove Didimo contrappone i cambiamenti fisici, legati all'accrescimento o alla corruzione del corpo, ai cambiamenti eticamente rilevanti, che avvengono sulla base di una deliberazione e producono il passaggio dalla virtù al vizio e *vice versa*.<sup>280</sup> Non si trova, invece, alcuna considerazione sul tema del cambiamento nei frammenti sui salmi 20 e 44 provenienti dal *Commento ai Salmi* pubblicato e, in effetti, come altre volte è stato notato, la digressione sui diversi tipi di cambiamento non è affatto richiesta dalla spiegazione del testo salmico. Essa sembra derivare dallo scrupolo didattico, che induce

<sup>278</sup> PsT 1, 1-8: Ἐχομεν περὶ θεοῦ διάληψιν καὶ ἀπὸ τῆς γραφῆς καὶ τῆς κοινῆς ἐννοίας ὅτι ἄτρεπτός ἐστιν, ὅτι ἀναλλοιώτως ἐστίν· ὁ γὰρ ὅλος μὴ ὑποκείμενος ποιότητι οὐ τρέπεται, οὐκ ἀλλοιοῦται· οὐδὲν γὰρ ἑτερόν ἐστιν ἀλλοίωσις ἢ κατὰ ποιὸν μεταβολή· οὐ πᾶσα μεταβολὴ ἀλλοίωσις ἐστίν, ἀλλ' ἢ κατὰ ποιότητα· εἰσὶν γὰρ καὶ ἄλλαι μεταβολαί, ἐπεὶ καὶ κινήσεις εἰσὶν ἄλλαι. [1] τὸ γινόμενον μεταβάλλει, ἀλλ' οὐκ ἐστίν ἀλλοίωσις ἢ κίνησις αὕτη. [2] τὸ αὐξόμενον μεταβάλλει, ἀλλ' οὐκ ἐστίν ἀλλοίωσις αὕτη· προσθήκη γὰρ καὶ αὐξήσις ποσοῦ ἐστίν ἢ τοιαύτη κινήσις. [3] ὅταν δὲ ἐκ φαύλου σπουδαῖος ἢ ἐκ σπουδαίου φαῦλος γένηται τις, ἡλλοίωται κατὰ τὴν ποιότητα, ὡς αὖ ὅτε ἐκ νοσοῦντος εἰς ὑγίαν ἔλθῃ καὶ ἔνπαλιν.

<sup>279</sup> PsT 326, 7-14: ἢ ἀλλοίωσις κίνησις καὶ μεταβολὴ τίς ἐστίν κατὰ ποιότητα· οὐ πᾶσα κίνησις καὶ μεταβολὴ ἀλλοίωσις ἐστίν· ἐστίν γὰρ κατὰ γένεσιν μεταβληθῆναι· λέγω γοῦν τὸ ὄν γίνεσθαι ὄρνεον καὶ τὸν κόκκον τοῦ σίτου στάχυν· αὕτη ἢ κίνησις καὶ ἢ μεταβολὴ κατὰ γένεσιν ἐστίν· ἐστίν δὲ ἄλλη κατὰ φθορὰν γινομένη· ὅταν φθαρῇ τὸ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα καὶ ἀναλυθῇ εἰς ἰχθῶρα καὶ σκώληκας καὶ τὰ παραπλήσια, οὐ λέγεται ἡλλοιωθῆναι, ἀλλ' ἐφθάρθαι· καὶ ἐστίν καὶ ἄλλη κίνησις καὶ μεταβολὴ κατὰ αὐξήσιν, ὅταν προσθήκη τοῦ προλαβόντος ποσοῦ γίνηται· ὅταν γὰρ ἐξ ἐλάττωνος εἰς μεῖζον μέγεθος ἐπειχθῶ, λέγομαι ηὔξησθαι, μεμειῶσθαι δὲ ὅταν συνσταλῇ τὸ ποσὸν καὶ ἐλάττω γένηται· ἢ ἀλλοίωσις οὖν κίνησις ἐστίν κατὰ ποιότητα, ὅταν ἐκ νόσου εἰς ὑγίαν καὶ ἐξ ὑγείας εἰς νόσον, ἐξ ἀγνοίας εἰς ἐπιστήμην καὶ ἔνπαλιν, ἐξ ἀπιστίας εἰς πίστιν.

<sup>280</sup> HiT 1, 25-2, 5.

il maestro a riepilogare nozioni studiate in altri contesti, quando gli si presenti l'occasione per farlo.<sup>281</sup>

Didimo distingue nel primo passo il cambiamento rispetto al divenire (*κατὰ γένεσιν*), all'accrescimento (*κατὰ αὔξησιν*) e alla qualità (*κατὰ ποιότητα*); nel secondo introduce anche il cambiamento inteso come corruzione di un corpo (*κατὰ φθοράν*). L'ordine di successione e la terminologia di questo elenco sono i medesimi che si trovano all'inizio del terzo libro della *Fisica* di Aristotele, dove il filosofo, esaminando il movimento e il cambiamento, ne distingue quattro tipi:<sup>282</sup>

κατ'οὐσίαν / γένεσις καὶ φθορά  
κατὰ ποσόν / αὔξεσις καὶ φθίσις  
κατὰ ποιόν / ἀλλοίωσις  
κατὰ τόπον / φορά

Didimo ha ommesso, però, di menzionare il movimento nello spazio e sembra pensare la *φθορά* come un tipo di cambiamento a parte o, piuttosto, come un caso particolare del movimento *κατὰ γένεσιν*.

Didimo accenna varie volte nei propri scritti anche a un'altra dottrina centrale di Aristotele, quella dell'atto e della potenza. Per esempio, nel *Commento alla Genesi*, spiegando i versi relativi alla creazione dell'uomo (Gen 1, 26-28), fa questo esempio:

L'uomo è dotato di ragione; e questa capacità essenziale appartiene anche al bambino, ma non gli appartiene la razionalità: anche il bambino ha, dunque, questa potenza. Pertanto, una volta che sia giunta a maturità la sua ragione, egli manifesta anche queste caratteristiche, qualora si volga all'istruzione.<sup>283</sup>

La condizione imperfetta del bambino, ancora privo di una vera razionalità e quindi incapace di responsabilità morale, è spesso menzionata da Didimo. In questo passo è interessante il cenno alla necessità dell'educazione perché la natura razionale dell'uomo si manifesti. Credo lo si possa mettere in relazione con quanto scrive Aristotele a proposito delle virtù: esse non sono un patrimonio naturale nell'uomo, ma – pur avendo l'uomo una naturale capacità di acquisirle – richiedono per essere realizzate un apprendimento e un esercizio.<sup>284</sup>

Sempre nel *Commento alla Genesi*, Didimo spiega il senso dei versi in cui si descrive Abramo che fissa la propria tenda avendo Betel a occidente (Gen 12, 8). Didimo interpreta alla lettera l'espressione

<sup>281</sup> Bisogna comunque ricordare che, trattandosi di una selezione operata dall'autore della catena, non si può escludere che certi argomenti siano assenti nel testo del commento edito in *PG* 39 perché ommessi dal catenista e non da Didimo.

<sup>282</sup> Arist., *Phys.* III 1, 200 b 33 - 201 a 15: μεταβάλλει γὰρ αἰεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ'οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον (...). διηρημένον δὲ καθ'ἑκάστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχεία τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὔξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ'ἀμφοῖν) αὔξεσις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαροῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά.

<sup>283</sup> GenT 59, 14-19: Ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστίν· καὶ αὕτη ἡ οὐσιώδης ἐπιτηδειότης ὑπάρχει καὶ τῷ βρέφει, τὸ δὲ λογικὸν οὐ· ἔχει οὖν καὶ τὸ βρέφος ταύτην τὴν δύναμιν· συμπληρωθέντος γοῦν τοῦ λόγου ἐπιδείκνυται ταῦτα, ἐὰν πρὸς παιδευσιν ῥέψῃ.

<sup>284</sup> Arist., *EN* II 1, 1103 a 14-24: Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ'ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται (...). οὐτ'ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειοῦμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

“di fronte al mare” (= a occidente), dicendo che il giusto, anche se è stabilito sul terreno solido della virtù (la terra), rimane sempre posto di fronte alla possibilità del peccato (il mare):

Ovunque, infatti, il santo si trovi, anche qualora sia in uno stato di perfezione, ha sempre in agguato la tempesta e la mutabilità della natura creata; tenendone le redini,<sup>285</sup> il perfetto impedisce l'atto della malvagità, pur restando nella potenza di essa, e questa è una condizione beata. Questo è, infatti, proprio di un uomo buono che si trova nella virtù, visto che anche il malvagio si trova nella potenza di essere virtuoso, ma per propria scelta si è volto a questa condizione e non ha custodito se stesso buono come è stato creato.<sup>286</sup>

In questi due casi, il passaggio dall'atto alla potenza permette a Didimo di spiegare come mai, da una parte si dica che l'uomo è un essere razionale e, dall'altra, i bambini non lo siano affatto; oppure di fornire una spiegazione – alternativa alla dottrina gnostica secondo la quale gli uomini hanno nature diverse – della capacità che tutti gli uomini possiedono di passare dal bene al male o dal male al bene, malgrado i contrari non possano sussistere contemporaneamente nel medesimo soggetto.<sup>287</sup>

Ancora, nelle lezioni sui Salmi, commenta il Sal 33, 2 (“sulla mia bocca sempre la sua lode”) spiegando in che senso si debba intendere, qui e in altri passi biblici, l'avverbio ‘sempre’ riferito alla preghiera. Esso non si può realizzare alla lettera, ma indica una condizione permanente, nella quale tutto viene compiuto con rendimento di grazie:

Bisogna quindi intendere così anche l'espressione “siate sempre nella gioia” [1 Ts 5, 16]. Se prendi il termine ‘gioia in atto’, chi dorme non ce l'ha. Ma la possiede in potenza.<sup>288</sup>

Didimo non spiega la dottrina, si limita a farne uso per illustrare determinati fenomeni di esperienza o per risolvere difficoltà esegetiche. Se ne può dedurre che si tratti per lui di un argomento scontato, che non è necessario chiarire né agli uditori delle sue lezioni, né ai lettori dei commenti pubblicati. La cosa interessante è che anche in questo caso Didimo ritiene il ricorso a questa nozione giustificato dal fatto che la Scrittura stessa la impiega. Nel *Commento ai Salmi*, esaminando Sal 20, 2 (“Signore il re gioisce nella tua potenza”), spiega:

Fra di noi è molto usato il termine ‘potenza’. Esso significa molte cose: [a] dico ‘potenza’ per dire la medesima cosa che ‘forza’. Non è in questo senso che dico che il Salvatore è potenza di Dio. [b] Chiamo ‘potenza’ anche la capacità. A qualcuno sembrerà che questo significato non si trovi nella Scrittura. Invece c'è. “Fedele è Dio, che non permetterà che siate tentati al di sopra della vostra capacità, ma insieme alla tentazione darà anche la via d'uscita, perché siate capaci di sopportarla” [1 Cor 10, 13]. [Paolo] si riferisce alla capacità (...) e ancora: “la potenza del peccato è la legge” [1 Cor 15, 56]. La legge

<sup>285</sup> Cf. Plat., *Phaedr.* 246 A 6 - B 4.

<sup>286</sup> GenT 222, 19-25: Ὁποῦποτε γὰρ ἂν ἦ ὁ ἅγιος, κἂν ἐν τελειότητι, ἐφεδρεύουσιν ἔχει τὴν ζάλην καὶ τῆς γεννητῆς φύσεως τὸ τρεπτόν, ὅπερ ἡνιοχῶν ὁ τέλειος κωλύει τὴν ἐνέργειαν τῆς κακίας ἐν δυνάμει αὐτῆς διαμένων, ὅπερ ἐστὶ μακάριον· ἀγαθοῦ γὰρ ἐστὶ τοῦτο καὶ ἐν ἀρετῇ ὑπάρχοντος, ἐπεὶ καὶ ὁ κακὸς ἐν δυνάμει ἀρετῆς ὑπάρχει, τῇ ἰδίᾳ προθέσει τραπείδεις ἐπὶ τοῦτο καὶ μὴ φυλάξας ἑαυτὸν ὡς γέγονεν ἀγαθός.

<sup>287</sup> Cf. PsT 84, 9-11: “non è conforme a natura che colui che compie ingiustizia faccia la giustizia; non lo dico come se dicessi ‘per natura non è possibile che l'uomo voli’, ma in quanto è giusto, per natura non può volgersi all'ingiustizia; ma quando è peccatore, per natura è non disposto alla virtù”.

<sup>288</sup> PsT 189, 5-6: οὕτω γοῦν ἀκουστέον καὶ τοῦ “πάντοτε χαίρετε” [1 Ts 5, 17]. ἐὰν κατ'ἐνέργειαν λάβῃς χάριν, ὁ κοιμώμενος οὐκ ἔχει ταύτην. δυνάμει αὐτὴν ἔχει.

può anche essere violata. Non ha ciò in atto. E l'apostolo si è servito in modo opportuno e appropriato di questa espressione: "la potenza del peccato è la legge"; egli vuole, infatti, che noi ci troviamo nella potenza e non nell'atto del peccato. (...) la potenza significa perciò anche la capacità. [c] Indica anche l'esercito del re: "i carri del faraone e la sua potenza (Dio) gettò nel mare" [Es 15, 4]. "Il re non si salva grazie a una grande potenza" [Sal 32, 16], cioè grazie a molti soldati e a un grande esercito. Il Salvatore, dunque, è detto potenza di Dio al di fuori di questi significati.<sup>289</sup>

Questo passo è uno dei molti esempi del procedimento esegetico di Didimo che, attraverso l'esame dei diversi significati di un termine e la citazione di esempi tratti dalla Scrittura, chiarisce le difficoltà che possono nascere da un uso equivoco delle parole.<sup>290</sup> Il secondo significato di 'potenza' è quello che intende il termine come capacità di compiere qualcosa. Il primo esempio addotto da Didimo per illustrare questo significato non ha nulla a che vedere con la dottrina dell'atto e della potenza, mentre il secondo propone una lettura – molto forzata – del testo di 1 Cor 15, 56 precisamente allo scopo di ricavarne un'attestazione di questa dottrina all'interno della Scrittura.

Didimo fa dire, infatti, a Paolo che la legge, potendo essere violata, porta in potenza la trasgressione e che in tale stato di potenzialità rispetto alla trasgressione della legge (che – come abbiamo visto sopra nel caso di Abramo – è la condizione dell'uomo giusto) Paolo vuole si trovino i cristiani.

Vi sono altri temi dottrinali, definizioni o singole espressioni per i quali è possibile indicare un'origine aristotelica, ma non sempre si può stabilire se di questa origine Didimo fosse consapevole e se fosse proprio Aristotele la sua fonte. In alcuni casi mi sembra probabile, in altri (come si è già visto nel caso delle sue conoscenze naturalistiche) è più facile immaginare che certe informazioni arrivassero a Didimo attraverso altre fonti.

La distinzione, alla quale Didimo accenna nel *Commento all'Ecclesiaste*, tra ciò che sarà necessariamente e ciò che può prodursi in futuro oppure no è introdotta in termini dai quali si capisce che Didimo la considerava dottrina altrui, ma è formulata in modo molto rapido. Commentando Qo 8, 7 ("perché chi gli annuncerà come sarà il futuro?"), infatti, osserva:

Alcuni hanno considerato la differenza tra "ciò che può essere" in futuro e "ciò che sarà". Si dice che può essere ciò che ha la possibilità di sussistere dal punto di vista sensibile, mentre dicono che saranno le cose che sono conosciute e hanno una consequenzialità afferrabile con il pensiero.<sup>291</sup>

La questione alla quale qui Didimo accenna è discussa da Aristotele nel capitolo finale del *De Generatione et corruptione* (II 11). La complessa serie di argomenti svolta da Aristotele per mostrare

<sup>289</sup> PsT 6, 24-7, 10: παρ' ἡμῖν τέτριπται τὸ τῆς δυνάμεως ὄνομα. πολλὰ σημαίνει· [a] λέγω δύναμιν τὴν ἴσθη ἰσχύος. οὐχ οὕτω λέγω τὸν σωτήρα θεοῦ δύναμιν εἶναι. [b] λέγω δύναμιν τὴν ἐπιτηδειότητα. δόξει μὲν τις, ὥστε μὴ κεῖσθαι τοῦτο τὸ σημαίνον ἐν τῇ γραφῇ, κέῖται δέ. "πιστὸς ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ σὺν τῷ πειρασμῷ ποιήσει καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν" [1 Cor 10, 13]. τὴν ἐπιτηδειότητα λέγει· (...) καὶ πάλιν. "ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος" [1 Cor 15, 56]. δύναται ὁ νόμος καὶ παραβαθῆναι. οὐ κατ' ἐνέργειαν αὐτὸ ἔχει. καὶ καλῶς γε καὶ καιρῶς ὁ ἀπόστολος κέχρηται τούτῳ τῷ ῥητῷ. "ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος· βούλεται γὰρ ἡμᾶς ἐν δυνάμει τῆς ἁμαρτίας καὶ μὴ ἐν ἐνεργείᾳ εἶναι. (...) σημαίνει δὲ καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα ἡ δύναμις. [c] δηλοῖ δὲ καὶ τὸ στρατόπεδον τοῦ βασιλέως. "ἄρματα Φαραῶν καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔριψεν εἰς θάλασσαν" [Es 15, 4]. "οὐ σώζεται βασιλεὺς διὰ πολλὴν δύναμιν" [Sal 32, 16], διὰ πολλὴν χεῖρα καὶ στρατόπεδα. ὁ σωτὴρ οὖν ἐκτὸς τούτων τῶν σημαίνοντων λέγεται θεοῦ δύναμις· (...).

<sup>290</sup> Cf. *supra* nota 199.

<sup>291</sup> EcclT 239, 14-17: παρετηρήσαντό τινες περὶ διαφορᾶς μέλλοντος καὶ ἐσομένου. μέλλον λέγεται τὸ αἰσθητικῶς δυνάμενον ὑπάρξει, ἔσεσθαι δὲ λέγουσιν τὰ ὡσπερ ἐννοητά τινὰ ὄντα καὶ ἐν θεωρίᾳ τὴν ἀκολουθίαν ἔχοντα.

che il moto circolare dei cieli è l'unico processo nel quale, dato un antecedente, seguirà necessariamente un determinato evento conseguente è stata drasticamente semplificata nelle parole di Didimo e ridotta all'opposizione tra ciò che può accadere di fatto e ciò che è conosciuto dal pensiero come qualcosa che consegue (necessariamente) a qualcos'altro. È difficile dedurne se egli conoscesse questo problema effettivamente da Aristotele o da un suo commentatore – e vi accennasse di passaggio a beneficio dei suoi uditori – oppure se le informazioni che possedeva al riguardo dipendessero da qualche sintesi scolastica e fossero tutte lì.

A proposito del giuramento e dei limiti entro i quali è lecito servirsene come strumento di prova, Didimo si riferisce in due occasioni e con parole molto simili alle “leggi dei pagani”. Questo rinvio mostra che egli aveva in mente una fonte, ma non mi è possibile individuarla con sicurezza. Commentando Qo 8, 2 (“non affrettarti al giuramento di Dio”), afferma:

Anche per le leggi profane un tale individuo è odioso. Colui che si affretta a giurare suscita il sospetto di spergiuo, a meno che il giuramento non gli sia imposto da chi comanda in assenza di una testimonianza e sia perciò costretto a giurare su un certo fatto. Perciò [l'Ecclesiaste] ha detto: “non affrettarti”, non presentarti di tua volontà a giurare; non utilizzare la prova indimostrabile. Se è possibile fornire una prova, non affrettarti al giuramento.<sup>292</sup>

Lo stesso precetto ricorre nel commento a Sal 23, 4 (“non ha giurato con inganno contro il suo prossimo”):

Chiamano questo mezzo di prova mediante il giuramento ‘prova indimostrabile’. Anche le leggi profane, quando non sia stato possibile dimostrare né con scritti, né con testimoni – anche in tal caso non [ci] si precipita a giurare, ma i giudici, pur avendo voluto trovare ogni dimostrazione, non avendola trovata, da ultimo ricorrono a questo mezzo.<sup>293</sup>

Il tema del giuramento era delicato per i cristiani a causa della proibizione esplicita formulata in Mt 5, 33-37; infatti, nelle righe immediatamente precedenti a quelle citate, Didimo aveva indicato l'applicazione letterale del divieto evangelico come quella appropriata a chi è perfetto, mentre per chi si trova ancora al livello dell'introduzione alla fede il precetto è mitigato nel divieto di giurare il falso.<sup>294</sup> In entrambi i passi citati Didimo attribuisce anche alle “leggi profane” grande cautela verso il giuramento: esso è un mezzo di prova indimostrabile, perciò non va offerto spontaneamente e con leggerezza, perché ciò induce a sospettare di spergiuo; deve essere richiesto dall'autorità come *ultima ratio*, quando non vi siano altre prove disponibili.

<sup>292</sup> EcclT 234, 14-19: καὶ παρὰ τοῖς ἔξω νόμοις μισητόν ἐστιν τὸ τοιοῦτον. ὑπόνοιαν ἐφιόρκου παρέχει ὁ σπουδάζων ἐπὶ τὸ ὁμόσαι, εἰ μὴ παρὰ τοῦ ἄρχοντος αὐτῷ ὄρκος ἐπιτεθῆ μὴ οὔσης μαρτυρίας τινὸς καὶ ἀναγκασθῆ περὶ τούτου ὁμόσαι. διὰ τοῦτο οὖν εἶπεν. “μὴ σπουδάσης”, μὴ προαίρετος ὄρμα ἐπὶ τὸ ὁμῶσαι. μὴ τὴν ἀναπόδεικτον πίστιν μεταχειρίσης. ἐὰν δύνῃται πίστις παρασχεθῆναι, μὴ σπουδάσης περὶ ὄρκου.

<sup>293</sup> PsT 69, 9-13: ταύτην τὴν διὰ ὄρκου πίστιν ἀναπόδεικτον λέγουσιν. καὶ οἱ ἔξω νόμοι, ὅτε μὴ οἶόν τε ἦν ἀποδειξαι, μὴ διὰ γραμμάτων, μὴ διὰ μαρτύρων – τότε καὶ οὐχ ἑαυτὸν ἐπιρίπτει εἰς τὸ ὁμόσαι, ἀλλ'οἱ δικάζοντες πᾶσαν ἀπόδειξιν θελήσαντες εὐρεῖν καὶ μὴ εὐρόντες εἰς τελευταίαν ταύτην καταφεύγουσιν.

<sup>294</sup> Cf. PsT 69, 2-8, cit. in parte alla nota 298. Nel commentare Sal 33, 14 (“fai cessare la tua lingua dal male, le tue labbra dal dire inganno”) Didimo osserva che la parola del cristiano deve essere irreprensibile e tale da non suscitare, qualora un non credente gli richieda un giuramento, il dubbio ch'egli possa mentire (PsT 198, 35-199, 3).

Gli editori delle lezioni sull'Ecclésiaste, Kramer, e sui Salmi, Gronewald, hanno segnalato come fonti di Didimo due passi, uno della *Retorica* di Aristotele e uno della pseudo-aristotelica *Retorica ad Alessandro*. L'ultimo capitolo del primo libro della *Retorica* è, in effetti, dedicato al giuramento e agli argomenti che due avversari possono addurre per offrirlo o ricusarlo,<sup>295</sup> ma mi sembra che i due cenni di Didimo siano del tutto estranei alla trattazione fatta da Aristotele. Direttamente o indirettamente, dalla *Retorica ad Alessandro* (un tempo creduta autentica) può invece essere venuta a Didimo la definizione del giuramento come un argomento di prova indimostrabile.<sup>296</sup>

Le considerazioni svolte da Didimo mi sembrano più prossime ad alcuni luoghi di Filone, anche se non ne derivano immediatamente. Nel commentare il comandamento "non assumere invano il nome di Dio" (Es 20, 7), Filone osserva, infatti, che l'essere veritieri senza bisogno di giurare è più degno della creatura razionale, giacché il solo fatto di giurare suscita il sospetto dello spergiuro. Perciò bisogna essere tardi nel prestare giuramento e farlo solo se necessitati.<sup>297</sup>

Quando Didimo distingue un livello introduttivo di spiegazione del testo ed uno esoterico, destinato a chi è progredito, egli usa una distinzione di origine aristotelica, ma essa era molto diffusa e presente anche in autori cristiani ai quali egli ha sicuramente attinto, come Clemente Alessandrino e Origene.<sup>298</sup> Anche la dottrina della conoscenza mediante astrazione era così diffusa che il riferimento ad essa, senza il sostegno di altri indizi, non basterebbe certo a provare che Didimo avesse studiato direttamente Aristotele.<sup>299</sup>

Un discorso analogo può essere fatto per il principio metodologico di chiarire i fatti oscuri mediante ciò che è più noto: Didimo lo attribuisce esplicitamente ai dialettici e a coloro che si occupano di dimostrazioni.<sup>300</sup> Esso è formulato anche nella *Fisica* di Aristotele, ma in forma negativa: Aristotele scrive che voler mostrare le cose manifeste mediante quelle non manifeste è proprio di chi non ha discernimento.<sup>301</sup> In termini positivi questo principio è stato invece formulato già da Anassagora e ripreso, per esempio, da Epicuro, Musonio, Temistio, Simplicio.<sup>302</sup>

<sup>295</sup> Arist., *Rhet.* I 15, 1377 a 7 - b 12.

<sup>296</sup> Cf. *Rhet. ad Alex.*, XVII, 1 Fuhrmann: "Ὁρκος δὲ ἐστὶν μετὰ θείας παραλήψεως φάσις ἀναπόδεικτος. Sulla formazione retorica di Didimo cf. il passo di Socrate citato sopra a nota 8 e quello di Teodoro a nota 10.

<sup>297</sup> Phil. Alex., *De Decal.*, 84-85; *De Spec. leg.*, II 8-9; IV 40.

<sup>298</sup> Cf. PsT 69, 2-8: "Nel decalogo è scritto: 'Non assumere il nome del Signore Dio invano; il Signore non purificherà chi assume il suo nome invano' [Dt 5, 11]. Si deve prendere questo comando sia in senso esoterico e perfetto, sia in senso introduttivo e adatto ai principianti (...)". Sull'origine aristotelica della distinzione tra essoterico e esoterico cf. Clem. Alex., *Strom.*, V 9, 58, 3: λέγουσι δὲ καὶ οἱ Ἀριστοτέλους τὰ μὲν ἐσωτερικὰ εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, τὰ δὲ κοινὰ τε καὶ ἐξωτερικὰ; sulla presenza di una dottrina esoterica e una essoterica nel cristianesimo: Orig., *CCI* 7; III 37.

<sup>299</sup> PsT 25, 28-30: "Astraiamo una cosa da un'altra con la ragione, non con i sensi o di fatto. Quando dunque diciamo che la linea è una lunghezza priva di estensione, la linea sensibile non è priva di estensione. Ha certamente un'estensione; ma con la ragione facciamo astrazione".

<sup>300</sup> PsT 201, 19-23: "Come dicono i dialettici e coloro che si occupano di dimostrazioni: bisogna stabilire e dimostrare le cose non manifeste a partire da quelle manifeste. E questo è vero. È impossibile che le cose ignote siano conosciute a partire da cose ugualmente ignote e ancor meno da cose più ignote. Quindi si conoscono le cose non manifeste a partire da quelle manifeste e a partire dalle cose che si conoscono quelle che non si conoscono".

<sup>301</sup> Arist., *Phys.* II 1, 193 a 4-8: τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἐστὶ τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γινώριμον (ὅτι δ' ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἀδηλον. συλλογίσαιτο γὰρ ἂν τις ἐκ γενετῆς ὦν τυφλὸς περὶ χρωμάτων), ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μὴδέν.

<sup>302</sup> La formulazione del principio si trova in Anax., fr. B 21a Diels; Epic. ap. Diog. Laert., *Vitae*, X, 32: περὶ τῶν ἀδηλῶν ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι; Muson., *Dissert.*, 1, 17 Lutz: τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἀνάγκη τὰ μὴ φανερά μὴδ' αὐτόθεν γινώριμα διὰ τῶν φανερῶν καὶ προδήλων ζητεῖν ἀνευρίσκουσιν; Them., *In Phys. paraphr.*, p. 76.5 Schenkl (*CAG* V); Simpl., *In Phys.*, p. 37.17 Diels (*CAG* IX): ὅπερ εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι ἀπὸ τῶν φανερῶν ἐπὶ τὰς ἀφανεῖς ἀρχὰς χρὴ προϊέναι.

Ancora, simile è il caso della definizione del fine. Spiegando il titolo del salmo 35 (“sul fine”), Didimo richiama una definizione da lui spesso ripetuta del fine come ciò in vista di cui si fa ogni cosa e che non è subordinato a null’altro:

Spesso si è detto del fine che esso è quello in vista del quale tutte le altre cose avvengono, mentre esso non è in vista di nulla; esso viene chiamato anche oggetto ultimo del desiderio. Desideriamo determinate cose in vista di altro. Nessuna di quelle cose è un fine, ma sono cose che producono il fine. Il fine è ciò che non avviene in vista di altro, tutte le altre cose avvengono in vista di esso.<sup>303</sup>

Didimo usa termini che richiamano molto da vicino le parole di Aristotele nella *Metafisica*,<sup>304</sup> ma vi associa un’espressione tipicamente stoica, quella che indica il fine come l’oggetto ultimo del desiderio. La medesima associazione si trova, per esempio, anche in Sesto Empirico e potrebbe essere stata conosciuta da Didimo anche senza ch’egli abbia mai letto la *Metafisica*.<sup>305</sup>

Oltre alle citazioni esplicite, vi è, insomma, negli scritti di Didimo, una relativamente vasta messe di dottrine o nozioni che si possono ricondurre ad Aristotele, ma che potrebbero testimoniare più l’appartenenza di Didimo a un ambiente culturale influenzato dalla tradizione aristotelica che uno studio personale e diretto dell’opera dello Stagirita.

## 5. Conclusione

Rispetto all’ampiezza dell’opera di Didimo, i passi nei quali egli cita in modo esplicito Aristotele, il titolo di un suo scritto o ne riporta *ad verbum* le parole sono molto pochi.<sup>306</sup> Si constata che, tranne due citazioni anonime, tratte dall’*Etica a Nicomaco* e contenute nei commenti a Giobbe e Zaccaria, tutti gli altri passi appartengono alle lezioni sui Salmi e sull’Ecclesiaste, sono cioè espressione dell’attività scolare di Didimo e non della sua attività letteraria. L’uso implicito di dottrine aristoteliche è assai più diffuso, ma dove Didimo non si limita a cenni, bensì sviluppa con una certa ampiezza un tema filosofico, ci troviamo quasi sempre nell’ambito delle lezioni su Salmi ed Ecclesiaste; solo alcuni temi etici sono presenti con frequenza anche nei commenti pubblicati.

La diversità nel modo di comunicazione che si osserva tra le opere scritte per la pubblicazione e le trascrizioni delle lezioni non è, dunque, soltanto di stile: la presenza dei rinvii espliciti ad Aristotele

<sup>303</sup> PsT 230, 24-26: *περὶ τέλους πολλάκις ἐλέχθη, ὅτι ἐκεῖνο τέλος ἐστίν, οὗ τὰ ἄλλα πάντα χάριν γίνεται, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἔνεκα, ὃ καλεῖται ἔσχατον ὀρεκτόν. ὀρεγόμεθ’ ἄ τινων ἄλλου ἔνεκα. οὐδὲν ἐκεῖνων τέλος ἐστίν, ποιητικὰ δὲ τοῦ τέλους. τέλος δὲ ἐστίν, ὃ οὐκ ἄλλου χάριν γίνεται, ἀλλ’ αὐτοῦ πάντα τὰ ἄλλα.*

<sup>304</sup> Arist., *Metaph.*, α 2, 994 b 9-10: τὸ οὗ ἔνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἔνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου.

<sup>305</sup> Cf. anche PsT 307, 24-26: “A proposito del fine, spesso di è detto che è l’oggetto ultimo del desiderio, per il quale si fanno tutte le cose, mentre esso non è in vista di null’altro, perché possiede in sé un bene così grande”; 326, 15-16: “Abbiamo spesso ragionato sul fine, che è ciò che sta al di là di tutte le cose, l’oggetto ultimo del desiderio”. *SVF*, III, 3. 6. 65. 183. Cf. Sext. Emp., *Pyrr. hyp.*, I 25: “Il fine è ciò in vista di cui si fanno o si considerano tutte le cose, esso invece non è in vista di nulla; oppure l’oggetto ultimo del desiderio”.

<sup>306</sup> Il nome di Aristotele è menzionato in EcclT 69, 10-23; 90, 22-91, 2; 116, 14-21; PsT 77, 7-12; in altri luoghi si trovano delle perifrasi più o meno esplicite: EcclT 226, 23-24 (“il filosofo pagano”); 232, 21-26 (“quel famoso filosofo”); ZaT II 139 (“uno degli antichi”); HiT 260, 18-19 (“un tale”) o rinvii ancora più vaghi. Il titolo di uno scritto aristotelico è menzionato in PsT 276, 7-10 (*Cat.*); EcclT 69, 10-23 (*Anal.*); 80, 1-14 (*De Int.*). Citazioni *ad verbum* si trovano in EcclT 116, 14-21 (*Cat.*, 7, 7 b 27-35); 232, 21-26 (*Cat.*, 5, 3 a 29; *De Int.*, 3, 16 b 21); 226, 23-24 (*De Int.*, 6, 17 a 37); 236, 21-26 (*De Int.*, 1, 16 a 9-11; 16 b 6); PsT 77, 7-12 (*Top.*, III 1, 116 a 36-39); 276, 7-10 (*Cat.*, 6, 5 b 22); 303, 19-21 (*De Int.*, 1, 16 a 9-11); 335, 16-17 (*De Int.*, 1, 16 a 3-4); ZaT II 139 e EcclT 309, 13-18 (*EN*, V 7, 1132 a 20-22).



è un indizio interessante del fatto che nell'insegnamento orale Didimo lasciava trasparire i propri interessi e la propria formazione filosofici in modo più immediato di quanto non avvenisse nelle opere pubblicate.

Dall'insieme dei dati raccolti in queste pagine, mi sembra risulti confermata la conoscenza diretta e accurata da parte di Didimo del *corpus* logico di Aristotele;<sup>307</sup> penso che si possa dire altrettanto anche per l'*Etica a Nicomaco*, visto che ne trae alcune citazioni puntuali e ne conosce alcune dottrine fondamentali. Per quanto riguarda altri scritti (*Fisica*, *Metafisica*, *Retorica*, scritti biologici, *De Mundo*, *Retorica ad Alessandro*), si può ipotizzare che Didimo avesse una conoscenza diretta di alcuni di essi, ma non mi sembra possibile affermarlo con sicurezza, perché non vi sono riferimenti espliciti a queste opere (eccettuato il caso del *De Mundo*) e le dottrine in esse discusse potevano essere note a Didimo anche per via indiretta o attraverso lo studio dell'*Organon* e dell'*Etica*.

Come ho già accennato all'inizio, l'orizzonte filosofico di Didimo è molto più complesso di quanto qui si sia potuto mostrare: lo studio dell'Aristotele logico ed etico è condotto da Didimo a partire da una prospettiva platonica e una componente fondamentale di nozioni e di dottrine gli deriva anche dalla tradizione stoica. È chiaro che la formazione filosofica di Didimo è avvenuta a stretto contatto con la cultura contemporanea, anche se non lo si è potuto documentare in modo accurato.

Alla luce di queste considerazioni, bisognerebbe valutare quanto Didimo fosse in realtà vicino per formazione culturale a un avversario come Eunomio: anche Eunomio aveva adottato, infatti, elementi soprattutto della tecnica argomentativa aristotelica all'interno di un quadro dottrinale influenzato dal neoplatonismo e da alcune dottrine stoiche (p.e. la nozione di *κοινωνία ἐννοιαί*, così importante nell'*Apologia* di Eunomio in relazione al tema della nozione naturale dell'ingenerato).<sup>308</sup> In parte almeno, questa omogeneità era anche necessaria: per contrastare gli avversari sul loro stesso terreno, occorreva conoscere quanto loro l'arte dell'argomentazione per confutarne le tesi e smascherarne gli errori. Il *curriculum* degli studi percorso da Didimo, nel quale soprattutto l'*Organon*, ma anche altri scritti e dottrine di Aristotele sono integrati in una cornice platonica e stoica non sembra, perciò, essere stato un caso isolato, ma rappresentare uno dei possibili percorsi di formazione che nell'Alessandria del tempo si offrivano anche agli intellettuali cristiani.

Quanto all'uso delle dottrine aristoteliche, abbiamo constatato in vari casi che il riferimento diretto a esse avviene, nel corso delle lezioni, o al termine della spiegazione di un passo biblico o in risposta a una richiesta di chiarimento da parte di un uditore. E non sempre questi riferimenti sono rispettosi della lettera del testo biblico e/o del senso che Aristotele dava alle proprie parole. Lungi dall'essere incidenti o indizi di una scarsa intelligenza filosofica da parte di Didimo, penso che questi passi vadano intesi alla luce della pratica scolare, nella quale si sfrutta ogni possibilità che il testo oggetto di spiegazione offre per affrontare problemi, correggere errori, richiamare alla memoria nozioni già conosciute.

Un altro elemento che mi pare emergere è, infatti, che gli uditori ai quali Didimo si rivolgeva dovevano essere anch'essi in possesso di una qualche familiarità con Aristotele e la sua dottrina: il maestro vi si riferisce, a volte la riassume, cita brevi passi, ma non la spiega mai, come si suppone dovrebbe fare di fronte a uditori del tutto ignari (questo sembra il caso soprattutto delle *Categorie* e del *De Interpretatione*).

<sup>307</sup> Questa è anche la conclusione di Runia, "Festugière Revisited", p. 15 e Frede, "Les *Catégories*", p. 146-7.

<sup>308</sup> Cf. Vandebussche, "La part de la dialectique" e Daniélou, "Eunome l'arien".

È probabile che proprio la familiarità anche dei discepoli con almeno parte degli scritti dello Stagirita spieghi perché nelle lezioni Didimo vi si sia riferito in modo più frequente ed esplicito rispetto ai commenti destinati alla pubblicazione e alla circolazione scritta. La cattiva fama che circondava Aristotele doveva rendere prudente un difensore dell'ortodossia nicena nel mostrare esplicitamente a una cerchia ampia di lettori la propria stima nei confronti di un autore che era ritenuto il filosofo di riferimento degli ariani, mentre poteva essere più diretto di fronte a uditori in grado di comprendere nel modo dovuto i suoi riferimenti.<sup>309</sup>

Di proposito parlo di stima e non di semplice conoscenza: Didimo non si riferisce mai ad Aristotele in modo ingiurioso, né davanti agli uditori delle sue lezioni, né nelle pagine destinate a un pubblico più ampio. Anche quando ne critica le tesi tradizionalmente avversate da platonici e da cristiani, lo fa senza acrimonia e senza disprezzo. L'atteggiamento prudente, ma rispettoso e sostanzialmente positivo nei confronti della capacità di conoscere il vero e di correggere l'errore propria della filosofia non riguardano soltanto Aristotele, ma l'insieme della sapienza ellenica. I filosofi sono stati capaci di riconoscere dalle opere della creazione la grandezza e la bellezza del Creatore,<sup>310</sup> la sapienza naturale ch'essi posseggono è "la donna amata dalla giovinezza" (Prov 5, 18), che offre una conoscenza parziale, ma vera, di Dio e della sua provvidenza.<sup>311</sup>

In più occasioni Didimo ripete che all'uomo Dio ha dato, prima ancora della legge scritta, una legge che è posta nella sua coscienza:<sup>312</sup> essa addita all'uomo la vera virtù e gli fa conoscere la bontà di Dio.<sup>313</sup> Questa legge naturale, anteriore alla divisione tra giudaismo ed ellenismo (= idolatria), è stata richiamata alla memoria degli uomini dalla legge scritta e ristabilita dalla rivelazione cristiana e si riassume per Didimo nella cosiddetta 'regola d'oro': non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te.<sup>314</sup> Vi è nell'uomo un orientamento costitutivo alla ricerca della sapienza ed esso si manifesta

<sup>309</sup> Runia, "Festugière Revisited", p. 25.

<sup>310</sup> PsT 151, 9-21: commentando Sal 30, 21 ("li nasconderai nel nascondimento del tuo volto"), Didimo spiega che Dio ha due facce: con una si manifesta nelle opere della creazione, con l'altra, quella celata nell'umanità del Figlio, si manifesta ai credenti: "Dio ha un volto che si manifesta mediante le sue creature (...). Quando dunque a partire dal mondo e dal suo ordine, dalla nozione e dai giudizi della provvidenza ci si fa una rappresentazione di Dio, Egli non è nascosto nel nascondimento del suo volto. Tali sono quelli che tra i greci si sono dedicati alla filosofia (...). Chi, senza ricorrere alla creazione, riceve una rappresentazione di Dio vedendo il Figlio e attraverso il Figlio il Padre – 'chi ha visto me', infatti, 'ha visto il Padre' [Gv 14, 9] – costui è stato nascosto nel nascondimento del volto di Dio". In termini diversi, la medesima idea è ripresa in PsT 22, 13-20: ai santi Dio mostra il proprio volto [Sal 79, 4], a Mosè, che non era ancora in grado di vederlo nel viso, Dio passa accanto nella gloria e gli si mostra di schiena. Subito dopo, Mosè scrive il libro della Genesi, perché: "Ciò che è in senso principale proprio di Dio è detto il suo volto, mentre le opere della creazione sensibile sono la sua schiena. Infatti, vengono dopo di lui".

<sup>311</sup> EcclT 277, 2-3: ἐλέχθη ὅτι ἔστιν τις "ἡ γυνὴ ἐκ νεότητος" [Prov 5, 18] στεργομένη καὶ ἀγαπωμένη ἢ κατὰ φύσιν σοφία.

<sup>312</sup> GenT 112, 13-20: (... ) νόμον δεδωκώς ἐν διανοίᾳ, ὃν καὶ ὕστερον γραπτὸν παρέσχετο (...); 125, 11-13: Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἐνυπάρχων, τῆ συνειδήσει τε παρών (...).

<sup>313</sup> GenT 130, 19-22: "Anche in coloro che si estraneano da lui è presente la parola di Dio, grazie alla quale essi hanno una percezione di Dio stesso come amante degli uomini e buono; e non è possibile che questa nozione infallibile sia troncata via, anche se spesso gli uomini si rendono sgraditi per la profondità della loro malvagità".

<sup>314</sup> EcclT 88, 25-29: "L'insegnamento principale di Dio, che conduce al rispetto e al timore, è quello posto nelle nozioni comuni (κοινὰς ἐννοίας); l'insegnamento scritto è stato soltanto un'aggiunta. Questo, per lo meno, è quanto si dice in Isaia: 'Ha dato la legge come un ausilio' [Is 8, 20], come ausilio per la legge interiore (τοῦ ἐνδίαθέτου νόμου), come rammemorazione di essa"; GenT 182, 18-183, 14: "(...) La prima maniera di vivere (πολιτεία) degli uomini, che era il cristianesimo, anche se non era questo il suo nome, consiste nelle nozioni comuni. Cosa che anche il Salvatore (...) proclamava: "Tutto ciò che volete vi facciano gli uomini, anche voi fatelo a loro" [Mt 7, 12]. Questo è posto nella nozione comune: ciò che non si vuole subire, non sta bene farlo al prossimo (...); anche PsT 159, 19-30: i pagani deridono i cristiani come nati ieri; essi in realtà praticano una condotta, l'esercizio delle virtù etiche e dianoetiche, che è più antica della divisione tra circoncisi e incirconcisi, perché ἡ προτέρα δὲ ἀναστροφὴ ἢ πρὸ τοῦ νόμου εὐαγγελικὴ ἔστιν.

anche nella filosofia ellenica, anche se la sapienza che essa riesce a conseguire è una sapienza umana e mondana, preliminare a una sapienza superiore e perciò anche rischiosa, se chi la possiede si illude di aver ottenuto con essa la conoscenza della verità intera.<sup>315</sup>

Nella sapienza ellenica vi sono, infatti, anche gravi limiti ed errori: il punto decisivo è che i sapienti greci, come tutti gli uomini che non hanno fede, sono privi dello Spirito;<sup>316</sup> vivono cioè in una condizione nella quale la capacità naturale dell'uomo di conoscere se stesso e Dio non è annientata, ma oscurata dalle conseguenze del peccato. Un'immagine di questa condizione è costituita da Adamo ed Eva, che, dopo il peccato, sentono Dio passeggiare di sera. Didimo spiega che Dio non li ha abbandonati, ma concede ai peccatori una percezione (*αἴσθησις*) di sé mediante le nozioni comuni (*κοινὰ ἔννοιαι*), in modo che si convertano. Questo avviene in una luce vespertina, perché chi pecca perde la luminosa conoscenza del mattino (Is 26, 9; Sal 62, 2; 5, 4) e conserva solo un barlume di conoscenza del vero e del bene (Os 4, 5). Dio continua a gridare ai peccatori nel loro intimo e li tiene svegli, perché possano risvegliarsi alla virtù e tornare alla luce del giorno (Sal 29, 6; Ger 2, 23; Sal 117, 24).<sup>317</sup>

Come Adamo ed Eva, i filosofi greci (e gli eretici) non sono privi della possibilità di ottenere la sapienza, a patto che riconoscano i limiti della loro situazione attuale e cerchino la sapienza là dove essa può essere trovata: la vera filosofia è, infatti, secondo Didimo, quella cristiana.<sup>318</sup> Senza questo passaggio dal livello propedeutico a quello superiore, dalla sapienza del mondo a quella "delle cose umane e divine", la loro sapienza è inutile, perché non illumina nemmeno più le realtà naturali, e pericolosa, perché essi diventano maestri di una conoscenza falsa (1 Tm 6, 20), pseudomaestri, pure voci che non comunicano alcuna parola.<sup>319</sup>

<sup>315</sup> Cf. EcclT 33, 24-34, 4: "(...) di tutti i beni riguardanti l'anima diciamo che gli uni sono acquisiti grazie al nostro impegno e alla nostra deliberazione; gli altri sono dati da Dio e donati dall'alto. C'è, infatti, una sapienza terrestre, psichica, demoniaca [Gc 3, 15]. Questa è la sapienza umana; questa sapienza si produce come realizzazione (*κατορθώματος*) del ragionamento umano (...)". In PsT 279, 3-14, distingue uomini carnali, psichici e pneumatici. Osserva che psichici sono coloro che si fondano sulla pretesa autonomia della propria ragione e non si rendono conto di mancare della luce dello Spirito. Di questo genere sono i sapienti del mondo, che, siccome mancano dello Spirito, non capiscono le allegorie e negano loro ogni valore: tra i cristiani si riferisce probabilmente ad Apollinare, tra i pagani pensa, forse, a Porfirio: "(...) e forse i sapienti del mondo sono tutti di questo genere [i.e. psichici]. Si considerano autonomi nei movimenti e nei pensieri della loro anima. E per questo non accolgono le cose dello Spirito: poiché, infatti, danno la preferenza alle loro cose e ritengono che la loro intelligenza sia grande, non ricevono le cose dello Spirito, considerandole stoltezza. E vi sono, infatti, alcuni e intere scuole, che si sono costituite tra i greci e i cristiani, che dicono che le allegorie sono stoltezza, invenzioni. Dicono che anche le speculazioni sulle realtà intelligibili sono false, dal momento che considerano tutte le cose dei corpi e ritengono siano sensibili. Questi sono, dunque, uomini psichici, che non ricevono le cose dello Spirito, visto che si considerano autonomi e capaci di considerare tutte le cose da se stessi".

<sup>316</sup> *De Spir.* 3: "Appellatio Spiritus Sancti, et ea quae monstratur ex ipsa appellatione substantia, penitus ab his ignoratur qui extra sacram Scripturam philosophantur. Solummodo enim in nostratibus Litteris et notio et vocabulum eius refertur, tam in novis quam in veteribus"; EcclT 283, 13-15: οὐδεὶς δύναται ἐφ' ἑαυτῷ βαλλόμενος τυχεῖν δωρεῶν πνεύματος, καὶ δοκῆ σοφῶς εἶναι. "κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως" [Rm 12, 6] δίδοται. Cf. anche HiT 299, 32-301, 2, cf. sotto nota 319.

<sup>317</sup> GenT 87, 18-88, 17; anche 90, 9-12: "Dio, essendo la sorgente della bontà, ci chiama di nuovo anche dopo i nostri errori, non cancellando dal nostro pensiero la conoscenza completa del bene, anche se noi a causa del peccato ci allontaniamo dalla virtù".

<sup>318</sup> Cf. EcclT 34, 10-15: "Così anche la sapienza – quella grande, che è mandata da Dio, la scienza delle cose divine e umane e delle loro cause – può essere detta ora di Dio, ora di colui che l'ha ricevuta: in quanto è donata, è di Dio; in quanto colui al quale è stata donata l'ha ricevuta e ne partecipa, è detta di lui".

<sup>319</sup> EcclT 353, 25-27 (su Qo 12, 4: "saranno umiliate tutte le figlie del canto"): "I falsi maestri sono 'le figlie del canto', sono figlie soltanto della voce, non dell'intelletto, non della sapienza, non della scienza, non della luce"; HiT 299, 32-301, 2: "(...) questo può costituire un rimprovero contro coloro che si fondano sulla sapienza ellenica e a partire da essa ritengono di poter dire qualcosa sulla natura del cielo, della terra o del mare, quando anche su queste cose fanno ipotesi a vuoto e dicono molte cose dell'Ade (che vi è un luogo per le anime e altre cose) e cuciono insieme discorsi che non sono in grado di dimostrare in modo chiaro; essendo, infatti, privi dello Spirito santo, non possiedono una conoscenza precisa di queste cose (...)".

Un'ultima annotazione merita di essere fatta a proposito dello stile intellettuale di Didimo: pur deciso nel difendere la verità e nel confutare gli errori di pagani ed eretici, in un passo delle lezioni sull'Ecclesiaste egli spiega che la voce di chi insegna è forte quando propone la dottrina e flebile quando chiede la condanna dell'errore. Si tratta di un passo in cui Didimo interpreta Qo 12, 4 ("chiuderanno le porte nella piazza per la debolezza della voce di colei che macina").

L'assemblea/chiesa è la piazza nella quale parlano gli oratori, cioè i maestri. Le sue porte restano aperte – cioè l'opera dell'educazione dura – fino a che vi sono eoni che si susseguono, poi viene il giudizio e nel tempo del giudizio finale non vi sarà più insegnamento; allora, quanti non avranno olio nelle lampade per mantenere in esse la luce (cioè saranno privi della vera sapienza, cf. Mt 25, 1-13), non troveranno più scuole dove acquistare la parola di Dio e resteranno esclusi dal banchetto escatologico.<sup>320</sup> Inoltre, fino a che le porte della piazza restano aperte, vi sono anche avversari che si oppongono alla verità.<sup>321</sup>

L'immagine della donna che macina è interpretata da Didimo in riferimento alla chiesa: nel giorno del giudizio, colei che macina bene (chi insegna la verità) sarà presa, colei che macina male sarà abbandonata (cf. Mt 24, 40-41). Quanto all'affievolirsi della voce di colei che macina, Didimo annuncia un'interpretazione nuova, alla quale prega gli uditori di non reagire con critiche (θέλω δέ τι καινότερον εἰπεῖν, ὁ προτρέπομαι μὴ καταδραμηθῆναι): come Mosè non avrebbe voluto accusare il suo popolo davanti a Dio, così anche colei che macina bene, la chiesa, ha una voce debole quando formula accuse contro chi non ha voluto ascoltarne l'annuncio, mentre è confidente quando insegna.<sup>322</sup>

Didimo è l'unico grande intellettuale cristiano della sua epoca del quale, attraverso la trascrizione delle sue lezioni, possiamo percepire con una certa immediatezza la voce. Il profilo che si trae dal suo lascito è sostanzialmente simile alla descrizione che ce ne hanno fatto gli storici contemporanei e successivi: era un filosofo cristiano, pio, consapevole della propria responsabilità di maestro nella chiesa, preoccupato di fissare con precisione i limiti che distinguono la verità dall'errore (sia esso quello dei pagani, dei giudei o degli eretici). Nonostante un'attitudine critica nei confronti della tradizione filosofica ellenica, metodi di lavoro, stile di vita, formazione culturale di Didimo e dei suoi uditori appaiono omogenei a quelli delle scuole filosofiche tardo-antiche: la scuola di esegesi biblica di Didimo funzionava in un modo molto simile al modo in cui funzionavano la scuola di esegesi platonica di Plotino a Roma nel III secolo e, probabilmente, le scuole di molti altri maestri di filosofia ad Alessandria e in altri centri dell'Impero.

La filosofia proposta da Didimo era, però, una filosofia cristiana: il suo oggetto di studio era la Scrittura, i suoi modelli di filosofo non erano né Platone, né Aristotele, piuttosto Giobbe o Paolo. Rispetto alla verità rivelata, il patrimonio di conoscenze elaborato dalla tradizione filosofica greca aveva per lui un valore propedeutico e strumentale. A tale funzione, positiva, ma limitata, della scienza dei greci sembra risalire anche la selezione nel *corpus* aristotelico dell'*Organon* e dell'*Etica* come testi meritevoli di uno studio diretto e di un uso relativamente assiduo nella chiarificazione del patrimonio dottrinale cristiano e nella sua difesa contro le deviazioni ereticali.

<sup>320</sup> EcclT 349, 4-23.

<sup>321</sup> EcclT 350, 1-16: "(...) se, per esempio, osserviamo le Scritture, non si trovano pseudoprofeti se non là dove ci sono dei profeti, e gli pseudoapostoli non si trovano in alcun altro tempo, se non quando ci sono apostoli e maestri. Mossi da invidia, infatti, si oppongono e tentano di contraddire la verità, tentano di contraddire coloro che insegnano bene, talvolta persino tendono loro insidie e li conducono a morte".

<sup>322</sup> EcclT 351, 17-21: "Così anche in quel momento 'la voce di colei che macina è flebile'. Non parla con la stessa intrepidezza, come quando ne traggono giovamento coloro che ascoltano e coloro che sono nutriti da quelle che macinano, ma in un certo senso parla in propria difesa. E se potesse, vorrebbe, se fosse possibile, celare la propria difesa, in modo che essi non finiscano sotto i suoi piedi; ma è costretta in nome della verità a dire quel che va detto".