Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 115 (2021)

Artikel: 1941-2021 : un ottantennio di alterni giudizi sulla paternità didimea del De Trinitate dopo la scoperta dei papiri di Tura

Autor: Perši, Alessio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-958550

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

1941–2021: un ottantennio di alterni giudizi sulla paternità didimea del *De Trinitate* dopo la scoperta dei papiri di Tura

Alessio Peršič

L'anonimo trattato greco di teologia trinitaria scoperto nel 1759 dal canonico lateranense Gian Luigi Mingarelli nella *Bibliotheca Passioneiana* (ora parte della *Angelica*) di Roma in un codice acefalo suscitò l'interesse che meritava un'opera teologico-letteraria di genere raro, specialmente in ambito patristico greco. La sua ben argomentata attribuzione da parte di Mingarelli a Didimo di Alessandria – il Cieco, il Veggente, maestro di Rufino[1] e Gerolamo[2] – trovò quindi solido e durevole consenso, tanto più che dell'importante scolarca la gran parte dell'opera era naufragata con la condanna giustinianea dell'origenismo nel 553.

La scoperta dei Papiri di Tura

Tuttavia, dopo che la ricerca accademica per quasi due secoli si era votata al tranquillo proposito di ricomporre dalla massa grezza dei testi patristici anonimi o pseudepigrafi una biblioteca didimea la cui verosimile coerenza fosse garantita

[1] Che ricorda: «Verum cum apud Alexandriam populos et urbem nebulosi doctoris taetra perfidiae caligo suffunderet, velut lampadam quandam divina luce fulgentem Didymum Dominus accendit.» (Ruf. Aquil. Hist. Eccl. 2,7: «ma quando ad Alessandria la tetra caligine della perfidia di un oscuro maestro confondeva la gente e la città, il Signore accese come lampada rifulgente della luce di Dio Didimo»). Atanasio favorì l'inizio dell'insegnamento di Didimo nel Didaskalèion probabilmente alla metà degli anni '60: v. M. W. Elliott, The Song of Songs and Christology in the Early Church 381–451 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 7), Tübingen 2000, 7.

[2] Che esclama: «Didymus uero meus, oculum habens sponsae de Cantico Canticorum et illa lumina quae in candentes segetes sublimari Iesus praecepit, procul altius intuetur: et antiquum nobis morem reddidit; ut uidens uocetur propheta» (Hier. Praefatio in libro Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto: «il mio Didimo invece, che ha l'occhio della Sposa del Cantico dei Cantici [cf. Ct 1,15 e 4,1] e quegli sguardi che Gesù comandò di alzare verso le messi biondeggianti [cf. Gv 4,35], fissa lo sguardo molto più in alto e ci riporta all'antica consuetudine in cui il profeta viene chiamato veggente [cf. 1 Sam 9,9]», trad. C. Noce, Roma 1990); cf. Ruf. Aquil. Apologia contra Hieronymum, 2,27.

SZRKG/RSHRC/RSSRC, 115 (2021), 157–185, DOI: 10.24894/2673-3641.00087

appunto dal paragone positivo del *De Trinitate* (*DT*), un evento straordinario scosse assodate certezze.

Ai primi di agosto del 1941 nel Basso Egitto, durante lavori di adattamento delle cave preistoriche di calcare – sfruttate fino all'età tolemaica[3] – presso la moderna cittadina di Tura (al-Ţurah, 12 km. a sud-est del Cairo) a deposito di munizioni belliche per conto delle Autorità militari britanniche, operai penetrati nella galleria nr. 35, ostruita da secoli,[4] avevano messo le mani su più di un migliaio di papiri letterari, constanti di «almeno 2016 pagine»[5]: quaderni sciolti di otto codici smembrati disordinatamente – talora piegati in due e arrotolati,[6] se non anche tagliati in due, come il cod. III, con pregiudizio aggravato dell'integrità dei testi[7] – erano deposti senza altra protezione in terra contro la parete, a poco più di una ventina di metri dall'ingresso, e seppelliti dall'accumulo di quasi un metro di polvere e frammenti di roccia.[8]

Già l'11 dello stesso mese pervenne al Museo Egizio del Cairo una borsa zeppa di papiri, frutto di un tardivo intervento della polizia: ma non era che una piccola porzione della partita, per il resto ormai dileguata.[9] La notizia del ritrovamento, però, fu resa effettivamente pubblica solo a guerra mondiale terminata, in relazione quasi esclusiva con il nome sensazionale di Origene:[10] correva d'altronde voce, a tutto profitto degli spregiudicati trafficanti dei papiri dispersi,

3 Vedi L. Koenen/W. Müller-Wiener, Zu den Papyri aus dem Arseniosklosterbei Turā, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 2 (1968), 54.

4 «Nella caverna del ritrovamento si giunge dapprima in un alto vestibolo a cupola. Da esso tre stretti accessi introducono quindi in sale allungate, estese verso l'interno della montagna»: L. Koenen in: Koenen/Müller-Wiener, Zu den Papyri (cf. nota 3), 45; cf. H.-Ch. Puech, Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura, in: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 31 (1951), 293.

5 Koenen (cf. nota 3), 41; cf. L. Koenen/L. Doutreleau, Nouvel inventaire des papyrus de Toura, in: Recherches de Science Religieuse, 55 (1967), 564.

6 Vedi L. Doutreleau, Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura?, in: Recherches de Science Religieuse, 43 (1955), 163–164.

7 Vedi Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 552.

8 Vedi Puech, Les nouveaux écrits d'Origène (cf. nota 4), 294.

9 Cf. A. Gesché, La christologie du ‹Commentaire sur les Psaumes› découvert à Toura (Dissert. ad gradum magistri in Facult. Theol. Univ. Cath. Lovaniensis, ser. III, t. 7), Gembloux 1962, 3. Altri papiri furono poi acquistati dal Museo grazie all'abilità mercantile di un agente incaricato.

10 Vedi la gustosa cronaca di O. Guéraud, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura, in: Revue de l'histoire des religions, 131 (1946), 85–108; cf. O. Cullmann, Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften, in: Theologische Zeitschrift, 5 (1949), 151–153; anche E. Klostermann, Der Papyrusfund von Tura, in: Theologische Literaturzeitung, 74 (1948), 47–50 dedicò solo un accenno di due righe alla presenza probabile di inediti didimei.

che gli inediti origeniani appena scoperti consistessero in migliaia di pagine.[11] In realtà, solo il primo dei codici (82 pagine) avrebbe pienamente corrisposto a quella speranza, offrendo comunque inediti strepitosi, quali il *Dialogo con Eraclide* e due *Trattati sulla Pasqua*[12]: opere sconosciute del tutto, che ottennero quanto prima le cure degli editori,[13] così come, del resto, i testi altrimenti noti del cod. II (100 pagine):[14] cioè gli estratti dal *Contro Celso*[15] e dal *Commento alla Lettera ai Romani*,[16] più l'omelia *Sulla maga di Endor*.[17]

Tuttavia, sin dal primo esame dei papiri recuperati dal Museo del Cairo, era risultata anche la frammentaria presenza di tre anonimi *commenti* biblici (a *Genesi*, *Giobbe* e *Zaccaria*), che il conservatore aggiunto Octave Guéraud suggerì tempestivamente di attribuire – sulla base delle fonti storiografiche antiche – a Didimo il Cieco.[18] Studi più approfonditi, oltre che individuare un quarto *commento* anonimo (all'*Ecclesiaste*), poterono appurare sia la coincidenza degli estratti catenici didimei su *Genesi* e *Giobbe* già noti con i relativi testi dei *commenti* di Tura, sia la compatibilità di indizi interni forniti dal *Commento a Zaccaria* con la medesima attribuzione; si ebbe infine notizia di un quinto *commento*, ai *Salmi*, capitato in possesso di una collezione privata.[19] Spettò a Louis Doutreleau attribuire alla paternità

[11] Vedi Doutreleau, Que savons-nous (cf. nota 6), 161; cf. L. Doutreleau, Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IVe siècle à nos jours, in Les Mardis de Dar-el-Salam MCMLVI–MCMLVIII, Paris/Le Caire 1959.

[12] Vedi Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 547–548. Invece il cod. VIII, di cui rimane un unico quaderno di 12 pagine (bianche le prime due) riporta alle pp. 3–7 estratti di un commento ai salmi ‹graduali› 125(126)–133(134) ora attribuito solo dubitativamente a Origene (B. Kramer, Eine Psalmenhomilie aus dem Tura-Fund, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie, 16 [1975], 175–177); d'altra parte, il commento a Gv 6, 3–33, che male si legge sulle restanti pp. 8–12, è certamente didimeo secondo la sua editrice: B. Kramer, Didymus der Blinde, Kommentar zum Johannesevangelium, Kap. 6, 3–33, in: Kleine Texte aus dem Tura-Fund (Papyrologische Texte und Abhandlungen 34), Bonn 1985, 58–103.

[13] L'editio princeps del Dialogo apparve al Cairo nel 1949 (J. Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide et les evêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme [Publ. de la Soc. Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents 9]; nuova edizione in SC 67, Paris 1960); frammenti dei Trattati, nonostante il cattivo stato complessivo del testo, furono invece pubblicati già quattro anni più tardi (in Homélies pascales, II. Trois homélies dans la tradition d'Origène [SC 36], a c. di P. Nautin, Paris 1953, 33–37 in nota; edizione integrale: Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura [Christianisme Antique 2], a c. di O. Guéraud/P. Nautin, Paris 1979; una versione italiana commentata è ora quella curata da G. Sgherri, Origene. Sulla Pasqua. Il Papiro di Tura [Letture cristiane del primo millennio 6], Milano 1989).

[14] Cf. Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 549–550.

[15] Ed. J. Scherer, 1956

[16] Ed. J. Scherer, 1957.

[17] Ed. O. Guéraud, già subito nel 1946.

[18] Guéraud, Note préliminaire (cf. nota 10), 90.

[19] Cf. Puech, Les nouveaux écrits d'Origène (cf. nota 4), 298.

di Didimo, pur con grado sfumato di certezza, anche a queste due opere,[20] diverse tuttavia dalle altre per la rara e interessante particolarità di costituire vere e proprie trascrizioni stenografiche di lezioni ascoltate dal vivo.[21]

La presa di coscienza definitiva del ritrovamento di un grande testimone della tradizione cristiana di Alessandria

Benché gli scritti di Origene continuassero ancora per qualche anno a essere guardati come «la parte più interessante [...] della scoperta di Tura»[22], man mano che il mosaico disperso dei codici di Didimo il Cieco andava ricomponendosi almeno fotograficamente – come da Inghilterra, Francia, Germania e Svizzera, così da Australia e Sudafrica[23] – in un apposito dipartimento papirologico dell'Institut für Altertumskunde presso l'Università di Colonia,[24] aumentava dunque la coscienza dell'enormità di un ritrovamento che all'improvviso aveva rimesso in circolazione voluminosi titoli inediti dell'esponente più fedele ed equilibrato della scuola origenista, universalmente ammirato dai contemporanei, ma il più crudelmente censurato dalla severa tradizione manoscritta greca. Louis Doutreleau – ormai in procinto di dedicare parte significativa della sua opera filologica al Didimo di Tura – nel 1955 dava dunque ragione già esauriente della prevedibile svolta che gli studi sulla matura teologia ed esegesi alessandrine (e, quindi, sugli autori da essa dipendenti, come Ambrogio o Gerolamo) avrebbero immancabilmente dimostrata negli anni a venire: risultava ormai individuato un complesso di 1548 pagine di scritti sicuramente o verosimilmente attribuibili a Didimo,[25] che nel giro di una dozzina d'anni di tenaci ricerche sarebbe lievitato al numero non ancora definitivo di 1822 pagine,[26] più un frammento da *rotolo* papiraceo in cui

[20] Vedi Doutreleau, Que savons-nous (cf. nota 6), 163 e 167–168 in particolare; lo studioso lasciava allora un punto interrogativo non troppo formale circa l'attribuzione del Commento all'Ecclesiaste: ma in realtà, come ebbe a precisare in seguito, riteneva che anche nel caso dei Comm. ai Salmi si fosse ancora lontani dalla prova di autenticità (v. L. Doutreleau, Le De Trinitate est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?, in: Recherches de Science Religieuse, 45 [1957], 557 n. 61); così, sette anni più tardi, il Gesché preferiva limitarsi ad ammettere l'alta probabilità che l'attribuzione Didimo dei Comm. ai Salmi fosse valida (La christologie [cf. nota 9], 417).

[21] Vedi Koenen, Zu den Papyri (cf. nota 3), 43.

[22] Puech, Les nouveaux écrits d'Origène (cf. nota 4), 299.

[23] Koenen, Zu den Papyri (cf. nota 3), 41–42.

[24] Vedi Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 547.

[25] Doutreleau, Que savons-nous (cf. nota 6), 161–176: articolo accompagnato da una primizia didimea, tratta dall'inizio del l. III del Commento a Zaccaria, per lenire l'«impazienza» ormai pressante degli specialisti in attesa della divulgazione dei testi di Tura.

[26] Vedi Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 564, dove si stimava che mancasse d'essere rintracciato un numero presunto di 208 pagine, più altri frammenti; in realtà,

ricorre, finalmente, l'esplicita menzione del nome Δίδυμ[ος].[27] Particolarmente notevole fu inoltre l'osservazione che si trattasse in generale di palinsesti, cioè papiri reimpiegati dopo la cancellatura di uno scritto preesistente.[28]

Nel frattempo era anche maturata la comprensione paleografica dei papiri di Tura. Un primo giudizio aveva assegnato la scrittura dei manoscritti ritenuti più tardivi al principio del secolo VII, dunque ad anni prossimi alla conquista araba del Basso Egitto (a. 641);[29] ne conseguiva «l'ipotesi più naturale» sull'origine del deposito di fortuna di quei papiri: «che, sotto l'urgenza dell'invasione islamica, un monastero della pianura» fosse «stato costretto a evacuare in tutta fretta», riparando i volumi della sua biblioteca «entro un luogo sicuro, in previsione di tempi migliori».[30]

Un esame più attento indusse tuttavia a datazioni più alte: VI secolo,[31] se non – in qualche esempio – addirittura fine V.[32] Ne derivò che il contesto storico in cui ambientare il deposito dei papiri di Tura non poteva essere quello dell'emergenza islamica, bensì dell'offensiva antiorigenista immediatamente posteriore alle risoluzioni di condanna giustinianee (anni 542 e 553): apparve chiaro, cioè, che il materiale scottante era stato nascosto più per sbarazzarsene che per proteggerlo da maggiori danni, quando si era già forse tentato di recuperarlo utilmente, ad esempio incollando i fogli l'uno sull'altro per ottenerne cartone.[33]

tuttavia, nei decenni seguenti si è registrato un recupero esiguo della quantità in difetto: solo poche pagine sono state rese note in edizioni non posteriori al 1989.

27 Esso contiene il commento (lacunoso) a Gc 5, 13 e Is 39, 8 (11 linee), quindi il verbale (14 linee) di un confronto dialettico fra Didimo e un eretico (apollinarista) sulla questione se il Logos partecipi della carne e del sangue così come l'anima, da cui la controversia passa – fra lacune – all'argomento della preesistenza delle anime: v. Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 562–563; ora edito da B. (Krebber-)Kramer, Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzer, in: Kleine Texte aus dem Tura-Fund (Papyrologische Texte und Abhandlungen 34), Bonn 1985, 112–116.

28 Cf. Koenen, Zu den Papyri (cf. nota 1), 45 n. 9.

29 Lo Scherer stimava le differenti scritture dei papiri di Tura comprese tutte fra la fine del VI e il principio del VII secolo (Entretien d'Origène [cf. nota 13], 8).

30 Gesché, La christologie (cf. nota 9), 5; cf. Guéraud, Note préliminaire (cf. nota 10), 86–87. Ciò sarebbe tuttavia avvenuto con maggiore probabilità non prima del 1010, quando truppe arabe ostili avrebbero minacciato da est il monastero di S. Arsenio, inducendo i monaci a cercare scampo nella direzione opposta, scendendo attraverso i dirupi sottostanti verso le cave di Tura (v. Doutreleau, Les Mardis de Dar-el-Salam 1959, 90–91).

31 Koenen, Zu den Papyri (cf. nota 3), 47.

32 Così M. Naldini, Note sul ‹De Pascha› di Origene e la tradizione origeniana in Egitto, in: Augustinianum, 26 (1986), 64, che però non convince Sgherri, Origene. Sulla Pasqua, 24 n. 15.

33 È la deduzione assunta da Koenen, Zu den Papyri (cf. nota 3), 47; il Doutreleau, infatti, da notati esempi di cartonaggio con gocce di pece aveva immaginato che i quaderni papiracei provenissero da un laboratorio di rilegatura, dove attendevano d'essere restaurati o riciclati (Que savons-nous [cf. nota 6], 172 n. 23).

L'occultamento degli scritti didimei nel contesto dell'offensiva giustinianea contro l'origenismo

D'altronde, che gli scritti di Didimo fossero stati raccolti in mazzo con quelli di Origene per uno smaltimento implicava di sicuro «un certo rapporto con l'origenismo»[34]: certo di condiscendenza alla sua definitiva condanna, eppure anche di qualche forma di insopprimibile rispetto, come esplicitamente testimoniava la *nota* marginale di un lettore antico, in calce all'ultima pagina degli estratti dal *Commento alla Lettera ai Romani*: «Ti ammiro come dotto, ma non ti riconosco come ortodosso.»[35] Ambivalenza contraddittoria, ma sufficiente a spiegare come mai si preferì che quei testi – peraltro infarciti di citazioni sacre – non fossero direttamente eliminati, ma piuttosto abbandonati prudentemente alla loro sorte in un riparo infelice: in proposito l'archeologo Wolfgang Müller-Wiener ricordava pertinentemente dalla *Vita* dell'egiziano Pacomio l'illuminante episodio in cui una volta il santo, incorso in un libro di Origene, non volle bruciarlo, poiché conteneva il nome di Dio, ma si risolse a gettarlo nell'acqua...[36]

Con ogni verosimiglianza la responsabilità dell'occultamento spettò a qualcuno dei monaci greci del monastero sorto presso la tomba di S. Arsenio alla fine del V secolo o all'inizio del VI, i cui ruderi furono identificati già nel 1939 con quelli di un complesso edilizio – abbandonato fin dal sec. XVI – soprastante lo scoscendimento roccioso dove si addentrano le cave di Tura.[37]

Il retore romano Arsenio, precettore dei futuri imperatori Arcadio e Onorio, nel 394 si era fatto monaco nel deserto di Scete (Wādī Nātrūn); come nei vicini insediamenti monastici di Celle, là non mancava la presenza, seppure minoritaria, di asceti istruiti nella *paidéia* greca e perciò attaccati alla tradizione origeniana: è allora verosimile che anche Arsenio si ritrovasse schierato con gli origenisti, ormai già sotto tiro. Distrutte le colonie di monaci nel Wādī Nātrūn dalle incursioni berbere del 410, Arsenio finì per stabilirsi presso le cave di Tura, dove dal 434 visse quasi ininterrottamente fino alla morte, nel 449.

La fase acuta della prima controversia su Origene era stata superata da tempo (404) e nel monastero dedicato alla memoria di S. Arsenio, presto edificato accanto

[34] Koenen/Doutreleau, Nouvel inventaire (cf. nota 5), 563.

[35] Cf. Scherer, Entretien d'Origène [cf. nota 13], 232 e 3–5.

[36] Un'altra volta, Pacomio apprese da un'apparizione angelica che causa dell'alito fetido di un anacoreta con cui aveva discusso passi biblici era stata la sua lettura di scritti origeniani: perciò, chiamatolo, lo consigliò di gettare quei libri nell'acqua ... (vedi W. Müller-Wiener, Zu den Papyri [cf. nota 3], 52, con riferimento a L. Th. Lefort, Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs, Louvain 1943, 353, e F. Halkin, Sancti Pachomii vitae Graecae [Subsidia Hagiographica 19], Bruxelles 1932).

[37] Descrizione delle rovine conventuali e ricostruzione storica delle fasi costruttive sono offerte con corredo di mappe da Müller-Wiener, Zu den Papyri (cf. nota 3), 53–63.

alla sua tomba, «la tradizione dei monaci origenisti di Celle e del deserto di Nitria fu salvaguardata»,[38] insieme agli scritti dei grandi Alessandrini. Nulla d'altronde vieta di supporre che ciò continuasse anche dopo l'estromissione dalla biblioteca conventuale dei vasti commentari di Didimo, nei quali in più luoghi effettivamente si annidavano – espresse con chiarezza – le condannate dottrine della preesistenza dell'anima al corpo e dell'apocatastasi: è infatti del tutto possibile che nel monastero di S. Arsenio, come di certo altrove in Egitto,[39] si fossero continuati a leggere anche in seguito – e abbastanza a lungo – i suoi scritti di argomento trinitario, cristologico e pneumatologico, la cui ortodossia non aveva mai subito, dopo tutto, formale contestazione, diversamente da quella di Evagrio, affatto assente – come pare – dalla biblioteca del monastero di S. Arsenio.[40] Anzi, mentre si constata l'attuale propensione della cristianità egiziana a insignire del titolo di ‹santo› l'ultimo teologo del *didaskalêion* alessandrino (così in vari siti telematici di Comunità copte della madrepatria e dell'emigrazione),[41] continua a destare qualche stupore la totale sparizione delle sue opere dalla tradizione manoscritta di una Chiesa nella quale esse erano pure rappresentate da traduzioni in lingua nazionale, ancora in circolazione fino almeno al secolo IX.[42]

[38] Koenen, Zu den Papyri (cf. nota 3), 50.

[39] Lo testimoniano estratti catenici didimei in traduzione copta, come quelli ricorrenti in un manoscritto bohairico del sec. IX: v. A. Henrichs, Didymos in koptischer Übersetzung, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 4 (1969), 219–222; cf. Catenae in Evangelia Aegyptiacae quae supersunt, a c. di P. de Lagarde, Gottingae 1886, 185 ss. Naturalmente ciò non significa che l'antiorigenismo – soprattutto alessandrino – avesse deposto le armi: lo testimonia anche per l'Alto Egitto (la Tebaide, dove a Nag-Hammadi fu scoperta nel 1946 la famosa biblioteca di scritti gnostici in traduzione copta) l'Istruzione composta in copto sahidico da Scenute su direttive del patriarca Dioscoro, fra il 444 e il 451: v. A. Grillmeier, La «peste d'Origène». Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute Égypte (444–451), in: Alexandria. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris 1987, 221–237.

[40] Sebbene l'assenza dal fondo di Tura di un altro grande origenista, Evagrio, possa essere meramente casuale, sembra avveduta l'ipotesi del Koenen (Zu den Papyri [cf. nota 3], 50–51), che quell'Autore fosse ormai affatto assente dalla biblioteca del monastero di S. Arsenio: infatti, proprio nel corso della prima metà del sec. VI la polemica contro gli origenisti – gli ‹isocristi› specialmente – portava direttamente ad attaccare la dottrina spirituale e cristologica evagriana.

[41] Così risulta, almeno, da qualificati testi di argomento patrologico pubblicati su vari siti telematici a cura di comunità copte della madrepatria e dell'emigrazione; sembra però impossibile trovare giustificazione di questo appellativo nei repertori agiologici o liturgici disponibili a stampa, quali M. De Fenoyl, Le sanctoral copte (Recherches publiées sous la direction de l'Istitut de Lettres Orientales 15), Beyrouth 1960, o La santa salmodia annuale della Chiesa Copta (Studia Orientalia Christiana. Aegyptiaca), a c. di M. Brogi, Cairo 1962.

[42] Per es., a quanto pare, il Commento a Giovanni in versione bohairica (Basso Egitto). Estratti dello stesso commento compaiono anche fra i papiri greci di Tura (B. Kramer, Didymos der Blinde, Kommentar zum Johannesevangelium, Kap. 6, 3–33, in: Kleine Texte aus dem Tura-Fund [Papyrologische Texte und Abhandlungen 34], Bonn 1985, 70–103). Ma la lealtà alla

La pubblicazione dei testi didimei di Tura e la revoca in dubbio di accreditate convinzioni storico-filologiche circa il DT

Dunque, a partire dal 1962, i testi didimei di Tura furono integralmente pubblicati nel giro di un abbastanza tormentato ventennio.[43] La superstite biblioteca dell'esegesi alessandrina si ritrovò così arricchita di uno scaffale prestigioso, finalmente accessibile a ogni specialista, che allineava i seguenti titoli:

Commenti alla Genesi 1–2,3; 3–4[44]; 5–8,20; 12,1–16; 15,12–17,6[45].
Commenti all'Ecclesiaste 1,1–2,14[46]; 3–4,12[47]; 5–6[48]; 7–8,8[49]; 9,8–10,20[50]; 11–12[51].
Commenti a Giobbe 1–4[52]; 5,1–6,29[53]; 7,20c–11[54]; 12,1–16,8a[55].
Commenti ai Salmi 20–21[56]; 22–26,10[57]; 28,1a[58]; 29–34[59]; 35–39[60]; 36,15–19[61]; 40–44,4[62].
Commenti a Zaccaria 1–6,8[63]; 6,9–10[64]; 11–21[65].
Commenti a Giovanni 6,3–33[66].
Dialogo di Didimo con un eretico[67].

Curia antiorigenista di Alessandria da parte di personalità autoctone di spicco, come il potente archimandrita della Tebaide Scenute, capace di «fare arretrare l'uso della lingua greca fra gli uomini di cultura e fare del copto [...] il legame unificatore della Chiesa d'Egitto» (Grillmeier, La «peste d'Origène», 237), dovette garantire un'efficace censura anche sulla tradizione manoscritta in lingua nazionale.

43 «Fino a oggi, tuttavia, mancano circa 200 fogli» (H. G. Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, II. Von der Spätantike bis zum des Mittelalters, München 1994, 28).

44 Ed. P. Nautin/L. Doutreleau (SC 233), Paris 1976.

45 Ed. P. Nautin/L. Doutreleau (SC 244), Paris 1978.

46 Ed. G. Binder/L. Liesenborghs (Papyrol. Texte u. Abhandl. 25), Bonn 1979.

47 Ed. M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 22), Bonn 1977.

48 Ed. J. Kramer/L. Koenen (Papyrol. Texte u. Abhandl. 13), Bonn 1970.

49 Ed. J. Kramer/B. Krebber (Papyrol. Texte u. Abhandl. 16), Bonn 1972.

50 Ed. M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 24), Bonn 1979.

51 Ed. G. Binder/L. Liesenborghs (Papyrol. Texte u. Abhandl. 9), Bonn 1969.

52 Ed. A. Henrichs (Papyrol. Texte u. Abhandl. 1), Bonn 1968.

53 Ed. Id. (Papyrol. Texte u. Abhandl. 2), Bonn 1968.

54 Ed. U. Hagedorn/D. Hagedorn/L. Koenen (Papyrol. Texte u. Abhandl. 3), Bonn 1968.

55 Ed. Iid. (Papyrol. Texte u. Abhandl. 33/1), Bonn 1985.

56 Ed. L. Doutreleau/A. Gesché/M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 7), Bonn 1969.

57 Ed. M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 4), Bonn 1968.

58 Ed. Th. W. Mackay (Studia Patristica 20), Leuven 1989, 41–43.

59 Ed. M. Gronewald/A. Gesché (Papyrol. Texte u. Abhandl. 8), Bonn 1969.

60 Ed. M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 6), Bonn 1969.

61 Ed. M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 34), Bonn 1985 (1982), 122–134.

62 Ed. M. Gronewald (Papyrol. Texte u. Abhandl. 12), Bonn 1970.

63 Ed. L. Doutreleau (SC 83), Paris 1962.

64 Ed. Id. (SC 84), Paris 1962.

65 Ed. Id. (SC 85), Paris 1962; cf. Id., Deux pages de l'In Zachariam de Didyme l'Aveugle restituées par la lumière ultra-violette, in: Revue des Études Grecques, 83 (1970), 91.

66 Ed. B. Kramer (Papyrol. Texte u. Abhandl. 34), Bonn 1985, 70–103.

67 V. supra n. 25.

Si può facilmente immaginare come tanta abbondanza di nuovi materiali di attribuzione ormai accertata sollecitasse il riesame critico del vecchio profilo teologico-letterario del loro Autore.

Naturale, allora, che a dover subire il contraccolpo frontale fosse il *De Trinitate*: l'opera maggiore che indiscussamente ormai da circa due secoli si era ammesso di riconoscere quale opera genuina di Didimo.

Toccò a Louis Doutreleau, reduce dalla prima decifrazione dell'*In Zachariam*, di cui allestiva l'edizione critica come primizia delle scoperte neo-didimee, gettare il proverbiale sasso nello stagno. Il dubbio metodico fu espresso dalla semplice domanda, posta a titolo di un saggio ampio e incisivo: «il *De Trinitate* è opera di Didimo il Cieco?»[68].

La risposta del filologo francese muove dalla riconsiderazione – inevitabile, tuttavia prima mai seriamente tentata – degli argomenti attributivi orchestrati a suo tempo da Mingarelli, fra i quali spiccavano talune concordanze fra il *De Spiritu Sancto* latino e il *De Trinitate*.[69] E Doutreleau appunto – a parte la constatazione di un criterio di rigore comparativo insufficiente al bisogno – dalle ‹prove› dell'erudito bolognese non evince altro che una oggettiva impossibilità tanto di «dimostrare» che i due trattati «sono l'opera di un unico» autore, quanto di «dimostrare in modo rigoroso il contrario»;[70] eppure lo stesso filologo moderno – con la prima di alcune virate di rotta a sorpresa – viene subito in soccorso allo studioso antico, asseverandone con argomenti inediti la medesima persuasione della genuinità didimea del *DT*: Doutreleau finisce infatti per indicare nuove e più probanti somiglianze fra il *DSS* e il *DT*, tali da imporgli il riconoscimento della fondatezza del giudizio di Mingarelli e così concludere che «occorre davvero ammettere che la spiegazione più naturale di queste coincidenze si trova nell'unità di autore».[71]

Ulteriori osservazioni di ordine lessicale, terminologico, stilistico-espressivo e sintattico, in un contesto comparativo orientato con preponderanza all'*In Zachariam*, rinnovano però la pendolarità del riesame verso una pessimistica sospensione di giudizio circa tale stessa l'unità d'autore: «abbiamo compiuto – scrive – il percorso delle particolarità stilistiche che oppongono e avvicinano il *De Trinitate* e l'*In Zachariam (IZ)*. In totale, malgrado i nostri sforzi di avvicinarle, queste due opere, sotto tale aspetto, non si assomigliano»[72]. In sede di bilancio finale delle analisi comparative l'Autore ribadisce tuttavia positive le somiglianze fra *DT*

[68] Doutreleau, Le De Trinitate (cf. nota 20), 514–557.
[69] Quanto agli «argomenti secondari di Mingarelli per provare che il De Trinitate è l'opera di Didimo», Doutreleau è categorico: «non valgono niente. Inutile ritornarci su.» (ibidem, 553).
[70] Ibidem, 527.
[71] Ibidem, 532.
[72] Ibidem, 547.

e *DSS*...[73] Di fatto, però, Doutreleau è trattenuto da una netta presa di posizione negativa soltanto da cautele di metodo provenienti da difformità analoghe, ma non significative, rilevate fra opere di autori dell'epoca stessa di Didimo, per esempio Ambrogio, dove è palese che l'autenticità del *De sacramentis* non può essere ricusata sulla base delle pur notevoli differenze che lo distinguono dal *De mysteriis*.

Ma un fastidio maggiore insidia la paternità didimea del *DT*. Vi compare infatti un'interpretazione della visione del candeliere di Zac 3,8–4,10b[74] difforme da quella proposta nel commento specifico: non tanto per l'intonazione in chiave pneumatologica-battesimale – invece che cristologica – quanto per la mancanza di qualsiasi contatto, anche nei dettagli, e addirittura fino a un colmo di irriducibilità: cioè quando «la grande montagna» (Zac 4,7), spiegata come «il Salvatore» dall'*IZ*, per il *DT* è invece (e con maggiore verosimiglianza!) il diavolo.

Il peso di questa anomalia sembra a Doutreleau così ingente da sbilanciare l'equilibrio dei dati pro o contro l'unità di autore. Le comprovate affinità fra *DT* e *DSS* e le varie concordanze con l'*IZ*, ormai, non equivalgono alla resistenza di un solo effettivo ingombro: «la questione dell'autore, – scrive allora Louis Doutreleau – se non proprio definitivamente chiusa, è nondimeno giunta al punto che Didimo non ha più il diritto di conservare tranquillamente la paternità del *De Trinitate*.»[75]

La successiva, ancipite schermaglia sull'attribuzione del De Trinitate

Non mancò, anche dalla parte di collaboratori del filologo francese, qualche pronta obiezione in difesa dell'attribuzione minacciata. Adolphe Gesché, sulla base di riscontri cristologici, ritenne presto di doversi dichiarare non pienamente convinto dalle ragioni del dubbio;[76] Ludwig Koenen, con un impegnativo affondo, tentò a sua volta di dimostrare che il trattato trinitario, a differenza dei commenti di Tura, era stato dettato da Didimo con lo speciale intento di una pubblica edizione: ciò sarebbe avvenuto verso il 395, quindi circa otto anni dopo i *Commenti a Zaccaria*,

[73] Ibidem, 553–555.

[74] Cf. Zac 4,2: «Ἑώρακα καὶ ἰδοὺ λυχνία χρυσῆ ὅλη, καὶ τὸ λαμπάδιον ἐπάνω αὐτῆς, καὶ ἑπτὰ λύχνοι ἐπάνω αὐτῆς, καὶ ἑπτὰ ἐπαρυστρίδες τοῖς λύχνοις τοῖς ἐπάνω αὐτῆς: 3 καὶ δύο ἐλαῖαι ἐπάνω αὐτῆς, μία ἐκ δεξιῶν τοῦ λαμπαδίου καὶ μία ἐξ εὐωνύμων...»

[75] Doutreleau, Le De Trinitate (cf. nota 20), 556.

[76] A. Gesché, L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV siècle. Le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 54 (1959), 416–417 in particolare.

quando la controversia su Origene era già in corso;[77] Lucien Chavoutier, invece, aggiunse un buon argomento a sostegno dell'unità di autore di *DT* e *DSS*.[78]

Ma, poco più tardi (1963), attraverso il varco praticato da Doutreleau si addentrò con determinazione Louis Béranger, saggiando la possibilità che i due espliciti rinvii del *DT* a un ‹trattato (λόγος) sullo Spirito Santo› non riguardassero il *DSS* trasmesso in latino da Gerolamo (come voleva l'ipotesi di Mingarelli), bensì il libro II del *DT* stesso;[79] inoltre, che il πρῶτος λόγος sovente alluso dal *DT* fosse riconoscibile nel suo stesso libro I, e non con altra opera imprecisabile di identico autore: in altri termini, si dimostrava che nel vocabolario del *DT* non vigeva quella distinzione di significato fra λόγος (‹trattato›) e βιβλίον (sezione di esso) che Mingarelli giudicava appurata.[80]

Dopo tutto, però, il complesso di tali osservazioni si presentava piuttosto innocuo sia nell'intento sia nella sostanza; Béranger stesso, in conclusione, era costretto ad affermare che non poteva esserne tratto alcun argomento «che risolve la questione dell'identità didimea del *De Trinitate*, sulla quale non prendiamo posizione»; anzi rassicurava: «il nostro proposito non è di contestare l'attribuzione del *De Trinitate* a Didimo.»[81]

La susseguente dissertazione dottorale di Christoph Bizer sui *Dialoghi* pseudoatanasiani con l'anomeo Aezio (1970)[82] – pur senza addurre argomenti nuovi nella sostanza, ma solo soppesando le tendenze della critica e quindi ribattendo agli argomenti di Koenen – aveva però riformulato in modo esplicito e accattivante la negazione della tradizionale paternità del *DT*,[83] considerato infine un anonimo «compendio» antiereticale di probabile redazione alessandrina, che perciò poteva non escludere anche lo sporadico apporto di citazioni didimee.

[77] L. Koenen, Ein theologischer Papyrus der Kölner Sammlung: Kommentar Didymos' zu den Blinden zu Zach 9, 11 u. 16, con l'autonoma appendice Verfasser und Abfassungszeit der Schrift ‹De Trinitate› (PG 39), in: Archiv für Papyrusforschung, 17 (1960), 80–105.

[78] Vedi pure L. Chavoutier, Querelle origeniste et controverses trinitaires a propos du Tractatus contra Origenem de visione Isaiae, in: Vigiliae Christianae, 14 (1960) 9–14: 11–12 in particolare.

[79] L. Béranger, Sur deux énigmes du De Trinitate de Didyme l'Aveugle, in: Recherches de Science Religieuse, 51 (1963), 259–260 in particolare.

[80] Ibidem 266 in particolare.

[81] Ibidem 267; cf. 255. In realtà L. Béranger, studiando un tema affine a quello già affrontato dallo Chavoutier, si era già espresso negativamente circa l'attribuzione del DT a Didimo (L'âme humaine de Jésus dans la christologie du ‹De trinitate› attribué à Didyme l'Aveugle, diss. Lyon 1959/1960).

[82] Vedi Chr. Bizer, Studien zu pseudathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aëtios, Bonn 1970.

[83] Bizer, Studien zu pseudathanasianischen Dialogen (cf. nota 82), 32–37 in particolare.

Dunque poco dopo (1972) anche Wolfgang Bienert, nell'importante saggio sull'impiego di ‹allegoria› e ‹anagogia› in Didimo,[84] si era allineato su tale posizione, escludendo di conseguenza il *DT* dal proprio campo d'indagine.[85] Era allora quasi inevitabile che nel 1974 pure la *Clavis Patrum Graecorum*[86] classificasse il *DT* fra i *dubia et spuria*; nel frattempo, anche tra i filologi di Colonia aveva acquistato vantaggio la prudenza del dubbio: infatti Koenen sentì di dover fugacemente precisare che «la paternità del *De Trinitate* non è chiarita».

Di fatto, insomma, anche se fra gli esperti di fama neppure mancasse chi si mantenne fedele all'attribuzione a lungo invalsa (ad esempio John Norman D. Kelly[87], o – ancora nel 1983 – Frances M. Young[88]), parve forse ai più che una sola convincente spallata – quella inferta da Doutreleau – avesse ormai demolito ogni vecchia certezza, tanto più che, di rincalzo, si manifestava la propensione sia a considerare le affinità fra *DT* e *DSS* come un semplice debito a fonti comuni,[89] sia a sottolineare le loro reciproche differenze.[90] Alla fin dei conti, sebbene fosse infine emersa una sola obiezione di imbarazzo abbastanza serio – il commento difforme della visione del candelabro di Zaccaria – il grande trattato trinitario sembrò ormai

[84] Vedi W. A. Bienert, ‹Allegoria› und ‹Anagoge› bei Didymos dem Blinden von Alexandria (Patristische Texte und Studien 13), Berlin/New York 1972.

[85] Ibidem, 20.

[86] Ed. M. Geerard, Turnhout 1974, 111 nr. 2570.

[87] Vedi J. N. D. Kelly, Il pensiero cristiano delle origini, Bologna 1972 (London 1958, ^{3}1968).

[88] F. M. Young, From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background, London 1983, il quale decide che, «seppure la paternità didimiana di questo trattato [DT] non possa considerarsi come assolutamente sicura, [...] tuttavia si presumerà che fu un'opera di Didimo» (85). Analogamente si era prima atteggiato anche M. Bogaert, Fragment inédité de Didyme l'Aveugle en traduction latine ancienne, in: Revue Bénédictine, 73 (1963), 9–16, utilizzando proficuamente il DT al pari di altri testi certamente didimei per calzanti paralleli con il frammento esegetico sul battesimo di Gesù di sua edizione.

[89] L. Chavoutier (Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos de ‹Tractatus contra Origenem de Visione Isaiae›, in: Vigiliae Christianae, 14 [1960], 9–14) aveva notato in DT e DSS la compresenza della concatenazione Is 6 – Gv 12, 40–41 – At 28, 25–27, a riprova della genuinità didimea di DT; ma M. Tetz, a ruota, mostrò che l'accostamento era stato escogitato per la prima volta già da Marcello di Ancira (Zur Theologie des Markell von Ankyra I, in: Zeitschrift für Kirchengeschte, 75 [1964], 217–270; l'idea che le affinità fra DT e DSS dipendano da una fonte comune si fece dunque strada: cf. anche J. Hönscheid, in Didymus der Blinde. De trinitate, Buch I, ed. e trad. di J. Hönscheid [Beiträge zur klassischen Philologie 44], Meisenheim am Glan 1975, 5), e B. D. Ehrman, Didymus the Blind and the Text of the Gospels (Soc. of Bibl. Literature. The N. T. in the Greek Fathers 1), Atlanta 1986, 28 (il quale, tuttavia, si era dimostrato ancora favorevole all'autenticità del DT: v. Id., The New Testament Canon of Didymus the Blind, in: Vigiliae Christianae, 37 [1983], 9–10).

[90] Tale, per es., era l'atteggiamento metodico di E. Staimer (Die Schrift ‹De Spiritu Sancto› von Didymus dem Blinden von Alexandrien, [diss. teol.] München 1960, 16), che pure non si pronunciava sull'identità o meno dell'autore dei due scritti.

ufficialmente relegato nel ripostiglio delle opere di dubbio autore.[91] E così un soffuso discredito guastò i risultati di una lunga e laboriosa stagione di studi.[92]

Riscossa di obiezioni, sorpresa di ritrattazioni e ripresa di contestazioni

Giovarono infatti ben poco le coincidenze con i commenti didimei di Tura rilevate da Jürgen Hönscheid, iniziatore (sulla base di una dissertazione di dottorato diretta da Reinhold Merkelbach e discussa nel 1970 all'Università di Colonia) di una promettente riedizione critica del *DT*, cui l'Editore preferì con prudenza mantenere – in rapporto all'effettivo stadio di progresso della ricerca[93] – l'attribuzione a Didimo il Cieco; l'impresa ecdotica, tuttavia, presto si arenò a tale stadio iniziale.[94]

Quasi analogamente, la generosa, vasta e articolata offensiva di Alasdair I. C. Heron per la conferma dell'attribuzione del *DT* a Didimo sembrò votata a scontrare il muro di gomma di un generale disinteresse. Questa dissertazione del 1972, intitolata *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind: His Authorship of the ‹Adversus Eunomium› IV–V and the ‹De Trinitate›*, rimasta dattiloscritta, benché non impossibile da consultare,[95] risulta infatti raramente segnalata e ancor più raramente discussa (e perciò letta): la tesi sostenutavi sembrò forse avere il difetto dell'anacronismo, anche se l'Autore non cessò di ribadire anche in seguito la propria convinzione che il *DT* fosse opera genuina di

[91] A sua volta B. (Krebber-)Kramer nella Theologische Realenzyklopedie 8 (Berlin 1981), 743 escluse il DT dalla trattazione su Didimo, seguito da Reventlow, Epochen der Bibelauslegung (cf. nota 43), 27–38 e 298.

[92] B. Pruche, ad es., pose in dubbio la brillante dimostrazione esibita nel 1937 dal Lebon, Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres Contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Cesarée?, in: F. L. Cross (cur.), Studia Patristica 10, Berlin 1970, 151–155; gli ribatteva qualche anno più tardi W. M. Hayes, Didymus the Blind is the Author of Adversus Eunomium IV–V, in: E. A. Livingstone (cur.), Studia Patristica 17, Oxford 1982, 1108–1114, ma il nuovo editore dei testi pseudobasiliani, F. X. Risch – pur lasciando aperta la questione – si dimostrò propenso a fare rivivere il vecchio suggerimento (1890) del Dräseke, che li attribuiva ad Apollinare (Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV–V [Supplements to «Vigiliae Christianae» 16], Leiden/New York/Köln 1992).

[93] Vedi Hönscheid Didymus der Blinde, De trinitate, Buch I (Beiträge zur klassischen Philologie), Hain 1975, 6–7.

[94] L'edizione fu proseguita solo per breve tratto da un'altra giovane filologa, Ingrid Seiler, ancora sulla base di una dissertazione dottorale (Didymus der Blinde. De trinitate, Buch II, Kapitel 1–7 [Beiträge zur klassischen Philologie 52], Meisenheim am Glan 1975).

[95] Il testo rilegato (Tübingen 1972) consta di 370 pp.

Didimo.[96] Ne accettò comunque le conclusioni Jo Tigcheler, nel suo lavoro del 1977 sull'esegesi allegorica didimea.[97]

Il fatto però davvero emblematico è che la progressiva resipiscenza dello stesso Doutreleau – manifestata timidamente sin già dal 1962,[98] confermata nel 1973[99] e infine approdata alla fulminea ritrattazione del 1992, in margine alla sua edizione del *DSS* nelle *Sources Chrétiennes* – ai più sia parsa un'involuzione critica: essa ha infatti suscitato sentimenti di rammaricata sorpresa e provocato, anzi, una notevole reazione di appello alle primitive ragioni di un dubbio che – ormai – sembra esibire la forza di un preconcetto.

Louis Doutreleau, pubblicando il *DSS*, riconosceva infatti «di essere stato troppo severo» nel contestare (1957) l'autenticità didimea del *DT*; e precisava che «le analisi di quell'articolo – di norma giuste nel dettaglio – puntano su una certa quantità di elementi stilistici, tuttavia infimi in rapporto al grande insieme del libro, e la conclusione, che non ho formulato senza qualche riserva, supera in nettezza le esitazioni espresse nell'articolo» stesso.[100] Il corso del commento, segnalando numerosi paralleli fra il *DT* e il *DSS*, dimostra quindi da parte di Doutreleau una ristabilita affidabilità della tesi di un loro unico autore.

Ma il gesuita francese, con eccesso di ottimismo, sottovalutava il seguito riscosso dalle sue prime conclusioni negative: a lui sembrava, «piuttosto», che se ne fosse «ricavato – così dice – che conveniva studiare ancora pazientemente la composizione del *De Trinitate*, cosa che conviene sempre fare con questa grande opera composita di Didimo.»[101] La realtà delle ricerche, tuttavia, si è mostrata a lungo restia a questo auspicio: infatti il trattato, una volta giudicato nel 1957 dal medesimo Doutreleau «solido, denso e vario, che merita un autore migliore di Didimo» e tale che «si avrebbe torto a relegare nel magazzino degli *spuria* senza interesse»,[102] è restato invece congelato proprio da quel dilemma bene innescato sulla sua paternità, dissuadendo gli assalti di rinnovate analisi, la cui prospettiva quasi certa appariva infine quella di un risultato fatalmente incerto.

[96] Cf. Id., Some sources used in the De Trinitate ascribed to Didymus the Blind, in: M. Rowan Williams (cur.), The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick, Cambridge 1989, 178–179 e 181.

[97] J. Tigcheler, Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie (Graecitas Christianorum Primaeva 6), Nijmegen 1977, 2 in particolare.

[98] Vedi L. Doutreleau, in: Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie (SC 83), Paris 1962, 128, dove si accoglieva favorevolmente il dato posto in evidenza dallo Chavoutier.

[99] Cf. Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard, Turnhout 1974, 111 nr. 2570.

[100] Vedi Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit, a c. di L. Doutreleau (SCh 386), Paris 1992, 205.

[101] Ibidem, 205.

[102] Id., Le De Trinitate est-il l'oeuvre (cf. nota 20), 557.

Ecco allora che una diretta e puntuale contestazione fu avanzata dall'autorità di Manlio Simonetti:[103] all'argomento negativo già esposto in un precedente intervento (il *DT* distingue, al pari di Basilio, i concetti di οὐσία e ὑπόστασις, mentre il Didimo di Tura li identifica, esattamente come Atanasio e i niceni di stretta osservanza...),[104] aggiunge qualche esempio di divergenza anche fra *DT* e *DSS*, a deprezzare il valore positivo delle convergenze, vecchie e nuove, riaffermato dal Doutreleau nel 1992. Si deve tuttavia notare che il pronunciamento negativo posto da Simonetti in premessa («alcuni anni dopo [Béranger, 1963] anche io ho avanzato un altro argomento avverso alla paternità didimiana [1984] e ormai il dubbio riguardo all'attribuzione di Mingarelli ha preso saldo piede nell'ambito degli studiosi interessati»)[105] lascia l'impressione di una ormai decisa indisponibilità al volonteroso riesame del problema: ciò sembra confermare lo stesso rimando bibliografico alla sola e ormai remota dissertazione dottorale di Christoph Bizer, richiamata peraltro di seconda mano sulla fede della storica del dogma Silke-Petra Bergjan,[106] la quale, a sua volta, ricordava lo «scossone» inferto alla genuinità didimea del *DT* da Doutreleau senza però nessun accenno alle finali sue ritrattazioni. Men che meno, d'altronde, Bergjan citava – al pari di Simonetti – lo studio di Alasdair Heron; eppure questi aveva a suo tempo fornita una attenta discussione critica delle tesi del Bizer, ritrovandosi peraltro d'accordo in merito al tema specifico, che cioè i dialoghi pseudoatanasiani non siano di Didimo, ma costituiscano una fonte del *DT*.[107]

Peraltro, i dubbi sulla paternità di quest'opera – «qui reste mystérieuse, mais qui est extrêmement importante»[108] – continuano a essere coltivati fra i discepoli

[103] Vedi M. Simonetti, Ancora sulla paternità didimiana del ‹De trinitate›, in: Augustinianum, 36 (1996), 377–387.

[104] Cf. Id., Didymiana, in: Vetera Christianorum, 21 (1984), 142–146 (3. Ancora sulla paternità del ‹De Trinitate›).

[105] Ibidem, 378.

[106] Vedi S.-P. Bergjan, Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus. Aspekte der Altkirchlichen Trinitätslehre (Arbeiten zur Kirchengeschichte 60), Berlin/New York 1994, 159–160

[107] Vedi A. Heron, The Two Pseudo-athanasian Dialogues Against Anomoeans (Dial. I-II de sancta Trinitate, P. G. 28. 1115–1201), in: The Journal of Theological Studies, N. S. 24 (1973), 101–122. D'altronde, le intuizioni di Alasdair Heron, qualora conosciute anche per diretta lettura della sua Tesi, non cessano di riscuotere positivi apprezzamenti, come mi assicura (18.4.2021) Pierre-Marie Hombert, intento con Matthieu Cassin all'edizione critica del De incarnatione et contra arianos per gli Athanasius Werke. Deve tuttavia aggiungersi che – probabilmente sulla scia di Manlio Simonetti, ma con un velo di cautela – anche Pier Franco Beatrice ammetteva che i dubbi sull'autenticità didimiana del DT oggi «si fanno sempre più forti» (Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie, in: G. Dorival/A. Le Bolluec [curr.], Origeniana Sexta. Origène et la Bible [Biblioth. Ephemer. Theol. Lovaniensium 118], Leuven 1995, 580 n. 10).

[108] Così P.-M. Hombert, in un nostro scambio epistolare.

di Simonetti. Così, dopo le riserve confermate da Emanuela Prinzivalli,[109] argomentazioni più articolate sono state quindi rese da Angelo Segneri in un saggio dedicato *Alla ricerca delle fonti patristiche del* De Trinitate *pseudodidimiano*,[110] donde restano agevolmente appurati sia gli apporti di Atanasio e dei Cappadoci (Basilio specialmente), sia quelle che sarebbe forse meglio definire attinenze: con i libri IV e V dell'*Adversus Eunomium* basiliano, comunemente ritenuti spurii (e persuasivamente dimostrati opera estranea all'autore di *DT*),[111] nonché con Cirillo di Alessandria. Se si continui a ammettere per *DT* una datazione di fine sec. IV, il debito verso autori della precedente generazione non potrebbe stupire: ma neppure l'affettuoso cenno a τις τῶν ἐν ἁγίοις Πατέρων σοφίας γέμων, che ἀσυλλογίστως ἐδίδαξεν, cioè Basilio (Βασίλειος ἦν ὄνομα αὐτῷ), può valere da «importante indizio per una datazione bassa, postefesina» (salvo «essere ritenuta una glossa posteriore»),[112] giacché analoghe locuzioni di riverenza sono constatabili già almeno in Atanasio.[113] Quanto poi alle attinenze fra *DT* e *Adv. Eun.* IV–V e Cirillo, dai confronti instaurati da Segneri non risulta affatto evidente la posteriorità di *DT*: talora anzi – al di là dell'intenzione dello studioso – dai dati si ricava l'impressione che sia *DT* la fonte d'origine, come nei casi in cui, ad esempio, una sua spiegazione si dimostri «notevolmente più estesa e articolata» e direttamente informata dei propri documenti rispetto all'esiguità e alla «prova di una conoscenza solo di riflesso» dello Ps.-Basilio;[114] altrettanto, dove «la spiegazione dello Pseudodidimo è circa 10 volte più lunga di quella dello Pseudobasilio»,[115] o dove, «a fronte di un'esegesi molto somigliante», ancora «si riscontra

[109] Vedine la Introduzione a Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi: il Commento ai Salmi scoperto a Tura (Letture cristiane del primo millennio 37), Milano 2005.

[110] In: Augustinianum, 54 (2014), 525–549, presto ripreso dall'Autore nel suo volume La controversia trinitaria del IV secolo nell'esegesi dottrinale di Anfilochio di Iconio (Studia ephemeridis Augustinianum 147), Roma 2017 (a p. 99 ribadisce appunto quanto concluso nel saggio del 2014): d'altronde, i confronti instaurati con DT paiono dopo tutto supporre che Segneri consideri quella trattazione trinitaria precedente ad Anfilochio (morto prima del 403) e comunque «in qualche modo collegata alla controversia ariana», sebbene – dice – «di difficile attribuzione»...

[111] Vedi Segneri, Alla ricerca (cf. nota 110), 544.

[112] Ibidem, 535.

[113] Vedi Athan. Alex., Quaestiones ad Antiochum ducem (PG 28,601): «Ὁ δὲ ἐν ἁγίοις Πατὴρ ἡμῶν καὶ θαυματουργὸς Ἐπιφάνιος ὁ ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου...». L'uso paradossale dell'avverbio ἀσυλλογίστως, di origine aristotelica, sembra peraltro ben consonare in DT con la dichiarata persuasione – Leitmotiv anche geronimiano – che «la verità è connaturata alla semplicità» (vedi infra n. 150 e testo corrispondente).

[114] Segneri, Alla ricerca (cf. nota 110), 538.

[115] Vedi ibidem, 539.

notevole disparità d'ampiezza» fra il primo e il secondo.[116] La inevitabile conclusione che «il testo di *DT* [...] risulta quasi sempre più esteso e curato»,[117] denso di citazioni letterarie e filosofiche, superiore nella precisione neonicena del lessico teologico, neanche sembra perciò favorire l'idea una anteriorità cronologica dello Ps.-Basilio.[118] D'altra parte, neanche la prova «di un rapporto diretto» e «le corrispondenze verbali e contenutistiche» con Cirillo, o l'analogo repertorio di fonti classiche, valgono a immettere nel «campo delle ipotesi» quella che «Cirillo risulti essere a sua volta una delle fonti a cui avrebbe attinto l'autore del *DT*»,[119] se non invece – si potrebbe anche dire – l'ipotesi contraria, che cioè Cirillo dipenda da Didimo. Perciò sorprende che Segneri – pur lasciando sospesa la cruciale domanda se «le numerose corrispondenze con gli scritti del *corpus Basilianum*» bastino per assegnare il *DT* alla «fine del IV secolo, in un ambiente conoscitore di Atanasio e in profonda sintonia col neonicenismo cappadoce», ma neppure dimostrandone la dipendenza o meno da Cirillo – consideri infine da sé dimostrata come esclusa «la paternità di Didimo il Cieco per questo anonimo trattato di argomento trinitario, veicolante un'impostazione teologica e un utilizzo delle fonti non compatibile con gli scritti autentici del *corpus Didymianum*»[120] e databile piuttosto a «non prima della metà del V secolo»[121]. Ma proprio un sufficiente controllo di compatibilità con tale *corpus* sembra appunto sia ciò che finalmente manca nella ricerca del patrologo romano.

Nuove opportunità di indagine?

Forse un certo maturare – per quanto a scatti – della rinnovata coscienza del valore intrinseco del *DT*, analogo a quello meglio apprezzato in vari altri testi pseudepigrafi o anonimi dell'antichità, sembra però infondere fiducia a spassionati riesami della questione: segnale di un probabile rilancio degli studi sul trattato a cui il nome di Didimo il Cieco non cessa – magari a sorpresa – di riavvicinarsi, come nella riclassificazione del *DT* fra le opere didimee genuine decisa, pur in assenza ancora di nuovi studi dedicati, nel *Supplementum* del 1998 alla *Clavis Patrum Graecorum*[122] e quindi la sua inclusione – pur con dubbio di genuinità – fra gli scritti di

[116] Vedi ibidem, 540.
[117] Ibidem, 544; cf. ibidem, 545.
[118] Come Segneri ammette: «permangono dubbi nella determinazione della priorità temporale di DT rispetto ad Adv. Eun. IV–V» (l. c.).
[119] Ibidem, 548.
[120] Ibidem, 549.
[121] Ibidem, 548.
[122] E ciò nonostante le referenze contrarie prodotte da Simonetti e debitamente annotate: vedi M. Geerard/F. Glorie/J. Desmet/J. Noret, Clavis patrum graecorum: qua optimae quaeque

Didimo censiti da André Pautler in *Biblia patristica* nel 1999:[123] ciò forse in rapporto anche con la propensione – come quella di Charles Pietri – a restituire credito alla notizia di Socrate, secondo cui Didimo avrebbe scritto un trattato sulla Trinità in tre libri,[124] «come quello trasmesso da un manoscritto della Biblioteca Angelica di Roma».[125]

Christoph Markschies, in un saggio del 2007 sulla «eredità» origeniana tratta perciò senz'altro il *DT* come opera di Didimo,[126] mentre Kellen Plaxco, nel 2016, dichiara che «è difficile immaginare candidato migliore di Didimo alla paternità del [...] *De Trinitate*»[127]. Per altro verso – a smorzare i conati di postdatare il trattato alla fine del sec. V e oltre – Daria Gigli Piccardi dimostra la certissima dipendenza di Nonno di Panopoli dal *DT* (di cui mantiene l'attribuzione a Didimo) quanto alla citazione di un oracolo orfico nelle *Dionisiache*, composte verosimilmente intorno alla metà del sec. V.[128]

Sembra dunque mantener buona validità la constatazione che oggi «l'attribuzione a Didimo [...] del *De Trinitate* è ancora l'oggetto di discussioni»:[129] così nel 2014 annotava, pur solo marginalmente, Hugues Agbenuti, senza tuttavia che ciò gli impedisse di riferirsi al *DT* in modo da sottintenderne una verosimile una autenticità didimea, persino ribadita nell'individuazione di nuove concordanze di quel trattato con i Commenti di Tura e il *DSS*. Sembra d'altronde ancora del tutto plausibile che – fino a prova contraria certa – non si debba desistere dal sistematico scavo, riconoscimento e valutazione criticamente approfonditi di ogni altra

scriptorum patrum graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur. Supplementum, Turnhout 1998, 90 nr. 2570.

[123] Vedi A. Pautler, Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, 7. Didyme d'Alexandrie, Paris 1999.

[124] Vedi Socr. Schol., Hist. eccl. IV 25,6: «Τὰ θεῖα λόγια παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης οὕτως ἀκριβῶς ἐγνώκει, ὥστε πολλὰ μὲν ἐκδοῦναι βιβλία, ὑπαγορεῦσαι δὲ καὶ τὰ περὶ Τριάδος τρία βιβλία» («aveva raggiunto una conoscenza della divina parola di Antico e Nuovo Testamento così precisa da riuscire a pubblicare molti libri e perfino a dettare i tre libri sulla Trinità»).

[125] Ch. Pietri, in: Histoire du christianisme des origines à nos jours, II. Naissance d'une chrétienté [250–430], Paris 1995.

[126] Vedi C. Markschies, Origenes und sein Erbe (TU 160), Berlin 2007, 147 n. 121.

[127] K. Plaxco, Didymus the Blind, Origen, and the Trinity (Marquette University, Dissertations [2009–], Paper 637), Milwaukee 2016, p. 4 n. 8 (http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/637 [13.4.2021)].

[128] Vedi D. Gigli Piccardi, Phanes αρχεγονος Φρην (Nonno, D. 12.68 e orac., ap. Didym., De trin. II 27), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 169 (2009), 71–78; cf. B. Verhelst, Nonnus, of Panopolis, Greek epic poet, mid-5th c. CE, in: Oxford Classical Dictionary, 2020 [https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.4453 (5.5.2021)].

[129] H. Agbenuti, Le vocabulaire théologique de la pneumatologie de Didyme d'Alexandrie, in: Revue des Sciences Religieuses, 88 (2014), 49–63, n. 9. Del medesimo vedi Didyme d'Alexandrie. Sens profond des Ecritures et pneumatologie (Cahiers de Biblia Patristica 11), Strasbourg 2012.

corrispondenza e consonanza del *DT* con il frastagliato *corpus* del καθηγέτης alessandrino, nonché magari con la possibilità di sue riprese nel contesto di citazioni sicuramente didimee da parte di successivi autori.

Ancora utile il tentativo di dimostrare una compatibilità del DT *con il Didimo di autenticità certa?*

Di fatto, corrispondenze abbastanza persuasive – tematiche o testuali – non sembra difficile trovarne; ad esempio, soltanto entro il breve tratto di *DT* 1,15,1–107 se ne potrebbero indicare – benché tuttavia da soppesare più accuratamente nella sede di uno scrutinio esteso e sistematico – alcune come le seguenti.[130]

A) «Καὶ γὰρ ἀμήχανον ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι ἥκειν τὸν ὕπαρξιν τοῖς ὅλοις καὶ τοῖς λογικοῖς οὐσίωσιν καὶ ἀθανασίαν δεδωκότα» (*DT* 1,15,14: «è infatti impossibile che, da ciò che non era, sia provenuto all'essere Colui che a tutto ha dato sussistenza e alle entità razionali anche realtà di essenza e immortalità») + «Οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ‹ἐποίησε› νοεῖται ἀντὶ τοῦ ‹ἔκτισεν›, ἀλλὰ καὶ κατὰ σχέσιν· ὡς τὸν ἤδη ὄντα κατ'οὐσίωσιν διδάσκαλον, τότε ποιεῖ τις τῶν ἑαυτοῦ παίδων διδάσκαλον, ὅταν διδάσκειν τοὺς παῖδας ὁ διδάσκαλος ἄρξηται» (*DT* 3,6,24 [PG 39,845]: «eppure non sempre ‹fece› si comprende come sinonimo di ‹creò›, ma dipende anche dalla relazione: come chi maestro è già per realtà di essenza, ed è allora che uno lo fa maestro dei propri figli, quando appunto quegli cominci a insegnare ai figli di lui»); cf. *Fr. in Prov.* (PG 39,1629): «Ἡ δὲ ἀρχὴ τινῶν ἐστιν ἀρχὴ, καὶ σημαίνει σχέσιν, ἀλλ'οὐκ οὐσίωσιν. [...] Σύζυγος οὖν ἡ ἀρχὴ τοῖς κτίσμασι. Προϋπάρχων τῆς κτίσεως, σοφία ὢν, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἐὰν λέγει ‹Κύριος ἔκτισέ με›, μὴ οὐσίωσιν τὴν νόησιν ἔχε, ἀλλ'εἰς σχέσιν τὴν πρὸς τὰ κτίσματα. Εἰς ἔργα γὰρ ἐκτίσθαι φησὶν» («il principio però è principio di qualcosa e non si comprende come una realtà di essenza, ma come una relazione [...]. Dunque il principio è coniugato alle creature. Preesistendo alla creazione, in quanto sapienza, il Figlio di Dio, qualora dica ‹Il Signore mi ha creata›, non detiene l'intelligenza come sua realtà di essenza [a differenza delle creature razionali], ma al fine di una relazione con le creature. È stata infatti creata al fine delle sue opere». Interessante che questo frammento sui Proverbi ritorni citato pressoché alla lettera – e in forma sintatticamente più corretta – da Giovanni Ciparissiota, sec. XIV, che tuttavia l'attribuisce a Massimo il Confessore († 662);[131] ciò che però davvero impressiona

[130] I testi greci sono ripresi dal Thesaurus linguae Graecae, University of California (http://0-stephanus.tlg.uci.edu.opac.unicatt.it/Iris/).

[131] Jo. Cyparissiotes, Expositio materiaria, 3,2, in: B.L. Dentakes, Ἰωάννου τοῦ Κυπαρισσιώτου τῶν Θεολογικῶν Ῥήσεων Στοιχειώδης Ἔκθεσις (Ἡσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ μελέται, 5), Atene 1982, 17–655: «Σύζυγος οὖν ἡ ἀρχὴ τοῖς κτίσμασι, προϋπάρχει δὲ τῆς κτίσεως, σοφία

entro il complesso dei confronti testuali su addotti è la sinfonia di precisi concetti e distinzioni terminologiche (anche di schietta matrice cappadoce, come σχέσις),[132] a cui non sembra potersi sottrarre il dilemma sull'unicità dell'autore.

B) «Τὴν γέννησιν γενεάν, τὴν ὕπαρξιν ζωήν [...] καλέσας μυστικώτατα» (*DT* 1,15,51: «avendo così [il profeta] chiamato, assai misticamente, con ‹nascita› la generazione [del Figlio], con ‹vita› la [sua] esistenza» [cf. Is 53,8]); cf. *Comm. in Psalmos* 29–34:[133] «Ἐν τῷ θελήματι οὖν τοῦ εἰς ὕπαρξιν ὑμᾶς ἀγαγόντος ἡ ζωὴ ἔκειτο» («dunque nella volontà di Chi vi aveva tratti all'esistenza dimorava la vita»). La comprensione del primo asserto – forse echeggiante Atanasio,[134] ma poi ripreso partitamente da Cirillo[135] – pare compiersi nell'armonia col secondo di Didimo (lessicalmente affine), nel senso dunque che la profondità del mistero dell'esistenza creaturale attinge alla vita che è intrinseca alla volontà creatrice del Figlio sussistente nel Padre.

C) «Ὅτι γὰρ παντὸς χρόνου, ὃν ἂν νοήσῃ τις πολλὰ κυκλεύσας τῇ διανοίᾳ, ἀπεράντως ἀνώτατος» (*DT* 1,15,51–52: «giacché [il Figlio] risulta illimitatamente supremo rispetto a ogni tempo che uno riesca a concepire pur molto perlustrando con il pensiero»); cf. *Comm. in Ecclesiasten* (7–8.8) 229:[136] «Ὁ κυκλεύων τὸν σύνπαντα κόσμον [...], δι'ἐκείνου τοῦ κτίσματος εἰδείη τὸν δημιουργόν, οἵας δυνάμεώς ἐστιν. Ὁτὲ καὶ ἀναλόγως πάντα ἅμα λαβὼν ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ ὥσπερ κυκλεύσας τὴν σοφίαν εὑρίσκει τὴν ἀληθῆ» («chi perlustrasse l'intero complesso del mondo [...], riconoscerebbe di qual potenza è il suo artefice. Ora dunque, in modo analogo, chi nel pensiero tutto ha raccolto insieme e l'ha come

ὢν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. ἐὰν οὖν λέγῃ 'Κύριος ἔκτισέ με', μὴ οὐσίωσιν τὴν νόησιν ἔχε, ἀλλ'εἰς σχέσιν τὴν πρὸς τὰ κτίσματα, εἰ ἔργα ἐκτίσθαι, φησίν, ἐπὶ τὸ ἀρχὴν εἶναι, τῶν προνοητικῶν ὁδῶν τουτέστιν αἰτία.»

132 Nel dibattito sulla subordinazione del Figlio al Padre «i Cappadoci, iniziando con Basilio, riprendono la simultaneità della conoscenza dell'uno mediante il nome dell'altro, attraverso il recupero del mistero della relazione e la conseguente nuova centralità della relazione (σχέσις) riguardo ai nomi divini»: I. Vigorelli, Basilio di Cesarea e la sua attenzione alla relazione (σχέσις) nella contesa trinitaria con Eunomio, in: Theologica Xaveriana, 67 (2017), 209–235, 211.

133 In: Gronewald, Didymos der Blinde (cf. nota 60), 134.

134 Vedi Athan. Alex., Sermo in nativitatem Christi (PG 28,965): «σὺ τίς εἶ ὁ [...] ἐξιχνιάζων αὐτοῦ τὴν γέννησιν, τοῦ προφήτου λέγοντος· ‹Τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται›.»

135 Più che riconoscere una «probabile relazione diretta» fra Cirillo e DT (Segneri, Alla ricerca [cf. nota 110], 546), forse occorre decidere che sia Cirillo, altrettanto occupandosi di Is 53,8, a citare DT, dato che ne scompone l'annotazione esegetica per l'utilizzo diversificato in due dei suoi scritti, comunque in ordine alla generazione eterna del Figlio: vedi Cyrill. Alex., De sancta Trinitate dial. (ed. Aubert, p. 444, l. 27): «Γενεάν, οἶμαί που, τὴν γέννησιν, ζωὴν δὲ τὴν ὕπαρξιν εὖ μάλα διακαλῶν»; Id., Comm. In Isaiam prophetam (PG 70,1181): «Αἴρεται δὲ καὶ ἑτέρως [riprendendo cioè DT], καὶ ὑπὲρ πάντας ἐστὶ τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς ἡ ζωὴ, τουτέστιν ἡ ὕπαρξις τοῦ Μονογενοῦς.»

136 In: Kramer/Krebber, Didymos der Blinde (cf. nota 49).

perlustrato, riesce a trovare la sapienza vera»). Le concordanze lessicali e concettuali risaltano significative per accertare fra i due testi una precisa somiglianza di stilo.

D) «Τῷ τοσούτῳ αὐτοῦ ἀκαταλήπτῳ [...] ἐκβοῶσιν ὡδί ὁ μὲν Δαυὶδ ἐν ιζ΄ ψαλμῷ· ‹ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ›» (*DT* 1,15,52: «a tanta sua incomprensibilità [...] così appunto esclama Davide nel salmo 17: ‹pose la tenebra come a suo nascondimento›»); cf. *Fr. in Psalmos (e commentario altero)*, fr. 115: «διὰ τὴν περὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἀκαταληψίαν σκότος λέγεται τεθεικέναι ἀποκρυφὴν αὐτοῦ» («a causa della incomprensibilità circa la sua essenza è detto che tenebra è stata posta come a suo nascondimento»); *In epistulas catholicas brevis enarratio (in catenis)* 41[137]: «Σκότος [...] λέγεται ἡ (ἀποκρυφὴ) ἐν ἀκαταληψίᾳ» («tenebra è detto il suo nascondimento nell'incomprensibilità») etc. Le risonanze di Sal 17,12a accomunano la teologia apofatica di *DT* ai commenti didimei in un linguaggio che assume la movenza di un idioletto condiviso.

E) «[Ἡ μακαρία τριάς] οὐδὲ ἀσύνθετος καὶ ἀμερής, εἰ πρὸς τὰ σώματα» (*DT* 1,15,56: «[la beata Trinità] non sarebbe [...] né incomposita e senza parti se rientrasse nella corporeità») + «Ὁ δὲ θεὸς λόγος ἀπαραλλάκτως καὶ ἀπηκριβωμένως εἰς ὅλα τὴν ἁπλῆν καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀποίκιλον πατρικὴν θεότητα φυσικῶς καὶ ἀνάρχως ἐξεικονίζει» (*DT* 1,16,35: «Dio Logos per natura e da sempre rappresenta indistinguibilmente e esattamente in tutto la semplice, incomposita, uniforme divinità del Padre»); cf. *Comm. in Job* (12.1–16.8a) *(partim in catenis)* 324: «Ὁ υἱός ἐστιν ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος ὑπάρχων» («il Figlio è nella condizione di sussistere semplice e incomposito»); *Fr. in Psalmos (e commentario altero)*, fr. 1040: «Καὶ ῥητέον γε ὅτι ὁ θεὸς ἁπλοῦς μὲν καὶ ἀσύνθετός ἐστι» («e almeno va ribadito che il Figlio è semplice e incomposito»). Una insistente, identica formularità associa inequivocabilmente *DT* e commenti di Didimo nella confessione antiariana della semplice unità divina parimenti sussistente nel Padre e nel Figlio.

F) «Ταὐτὸν δέ ἐστιν τῇ γραφῇ λέξαι ‹θεῖον› ἤ ‹θεόν›» (*DT* 1,15,64: «per la Scrittura è lo stesso dire ‹divino›, oppure ‹Dio›»); cf. *Fr. in Psalmos (e commentario altero)*, fr. 999: «Τῆς θεοῦ εὐφροσύνης οὐκ εὐπαθείας οὔσης – ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον» («la felicità di Dio non costituisce in Lui il conforto di una emozione positiva, perché Dio non è soggetto a emozioni»); *Fr. in Psalmos* (e commentario altero), fr. 1062: «ὁ οἶκος δὲ τῶν θεραπευόντων τὸ θεῖον» («la casa di coloro che rendono culto a Dio»). È così assodata la compatibilità specifica di *DT* con un testo di sicura attribuzione a Didimo il Cieco.

[137] In: F. Zoepfl, Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio (Neutestamentliche Abhandlungen 4/1), Münster 1914.

G) «Τοῦ εἶναι οὖν πατέρα τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ ἔχειν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον παρ' αὐτοῦ οὐ παρῄρηται» (*DT* 1,15,77: «Il Padre non risulta mai deprivato del suo esser Padre dell'Unigenito né dell'avere il suo Spirito che da Lui procede»); cf. *Dialexis Montanistae et orthodoxi*:[138] «Πανταχοῦ γὰρ ὁ πατήρ, πανταχοῦ ὁ υἱός, πανταχοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,[139] [...] τέλειον ἐν τελείᾳ ὑποστάσει[140], παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον»[141] («ovunque infatti il Padre, ovunque il Figlio, ovunque lo Spirito santo, [...] perfetto in perfetta persona, il quale procede dal Padre»). Le due formulazioni dogmatiche convergono con linguaggio reciprocamente compatibile al medesimo asserto antiariano.

H) «Διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τύπον καὶ ὑπογραμμόν τινα τοῦ δεσπότου» (*DT* 1,15,79: «perché egli (Melchisedec) era un modello, un abbozzo del sovrano Signore»); cf. *Comm. in Zachariam* 1,233: «Ἰησοῦς [...] τύπον καὶ ὑπογραμμὸν παρέχων» («Gesù [...] fornendo modello e abbozzo», cf. 1Pt 2,21); *Comm. in Psalmos 22–26.10*, 79:[142] «ὑπογραμμόν σε ἔχοντες καὶ τύπον» («te avendo come abbozzo e modello»). L'endiadi ὑπογραμμὸς καὶ τύπος / τύπος καὶ ὑπογραμμός appartiene – sebbene attestata con poca frequenza[143] – alla retorica cristiana del sec. IV, a denotare l'ammonimento o lo sprone di un ‹esempio›, sulla base di 1Pt 2,21 («Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν»); Didimo vi ricorre in tal senso nei commenti di Tura le due volte su citate, mentre nel *DT* la medesima endiadi si colora – sfumata perciò dall'indeterminativo (ὑπογραμμόν τινα) – del significato esegetico di ‹prefigurazione›, tradizionalmente proprio del solo lemma τύπος.

[138] Ed. G. Ficker, «Widerlegung eines Montanisten», in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 26 (1905), 449–458, 454.

[139] Vedi DT 2,12 (PG 39,673): «Ἀνάρχως ἐκπορευθὲν παρὰ τοῦ Πατρὸς, τὸ πανταχοῦ ἀεὶ παρὸν, [...], ὡς Πνεῦμα αὐτοῦ ἀχώριστον ὑπάρχον τῇ θεότητι» («dal Padre proceduto senza principio, ovunque sempre presente quale suo Spirito, che sussiste indivisibile dalla divinità»).

[140] Lo stesso concetto è espresso con sintesi aristotelica in: DT 2,6,4: «αἱ αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις» (e in altre cinque occorrenze).

[141] Vedi similmente ancora la Dialexis Montanistae et orthodoxi, 454 ll.8–10: «Νοῆσαι δὲ δεῖ τὸν πατέρα τέλειον, ἐν τελείᾳ ὑποστάσει, καὶ τὸν υἱὸν τέλειον ἐν τελείᾳ ὑποστάσει, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τέλειον ἐν τελείᾳ ὑποστάσει, παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον» («bisogna però pensare sia perfetto il Padre in perfetta persona, sia perfetto il Figlio in perfetta persona, sia perfetto lo Spirito Santo in perfetta persona»); ma di converso cf. DT 2,12 (PG 39,672), con valenza pneumatologica e soteriologica: «κἂν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πιστεύσωσιν καὶ βαπτισθῶσιν, καὶ μὴ ἴσως καὶ ὁμοίως εἰς τὴν αὐτὴν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἅτε μὴ ἔχοντες τὸ τέλειον, [...] βασιλείας οὐρανῶν ἀξιωθῆναι οὐ δύνανται» («se anche credano e siano battezzati nel nome del Padre e del Figlio, però non egualmente e similmente nella medesima divinità dello Spirito Santo, in quanto privi della perfezione, [...] non possono essere ritenuti degni del regno dei cieli»).

[142] In: Gronewald, Didymos der Blinde (cf. nota 57).

[143] Prima di Didimo occorrenze solo in Origene e Atanasio (una volta), quindi Basilio (due volte).

I) «Οὐσιωδῶς υἱός ἐστι τοῦ πατρός. Δεῖ γὰρ τὸν πρὸ πάντων ὄντα [...] μηδὲ κτίσμα κατὰ σύγκρισιν νοεῖσθαι τῶν [...] πᾶσαν εἰληχότων πρὸς αὐτὸν ἐξαλλαγήν» (*DT* 1,15,96–97: «nella realtà dell'essenza è Figlio del Padre. Infatti colui che esiste da prima di tutti [...] non deve neppure [...] esser pensato come creatura in comparazione a quelle da Lui prodotte, che han sortito totale diversità rispetto a Lui»); cf. *Comm. in Psalmos 22–26.10*: «Τινὲς δὲ πάλιν [...] λέγουσιν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ οὕτως ἔχει, | ὅτι καὶ αὐτὴ ἐν ἄλλῳ ἔχει τὸ εἶναι. Ψεῦδος δέ ἐστιν τοῦτο· ὑπάρχει γὰρ τῷ θεῷ οὐσιωδῶς, τῇ τριάδι. μετουσίᾳ | δὲ τῆς τριάδος ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἀρετήν» («altri poi dicono [...] che anche la virtù è nella condizione di aver l'essere in un altro. Ma questa è una menzogna: essa infatti sussiste in Dio nella realtà della essenza di Lui, ossia della Trinità. Tuttavia gli esseri umani possono avere per partecipazione della Trinità il bene, la giustizia e la virtù»); *In Genesim*: «Ἀρετὴ τῆς κακίας διέστηκεν [...] διαφορᾶς ἐξαλλαγῇ καὶ ἐναντιότητι» («la virtù è separata dal vizio [...] per totale diversità e opposizione di differenza»). *DT*, se concorda con il commento didimeo ai Salmi nella forte asserzione antiariana dell'assoluta alterità ontologica intercorrente fra il Figlio di Dio fonte di ogni bene e le sue creature, altrettanto coincide col commento ai Salmi nel ricorso a ἐξαλλαγή – rientrante nella terminologia delle scienze fisiche e mediche – per rimarcare la ‹totale diversità› di origine fra bene e male.

K) «Προεφητεύετο δὲ διὰ μὲν τῆς κλίμακος ὁ σταυρός, δι' οὗ οἱ πιστοὶ ἐπὶ τὰς οὐρανίους ἀναβαίνουσιν σκηνάς, ὁ δὲ ἐπὶ τῇ κλίμακι ἐπεστηριγμένος θεὸς αὐτὸς ὁ ἑκουσίως τῷ σταυρῷ ὑπὲρ ἡμῶν προσηλωθείς» (*DT* 1,15,103: «ed era profetata per mezzo della scala la croce, per cui i fedeli ascendono alle tende del cielo, mentre Dio piantato saldo sulla scala è lo stesso confitto di sua volontà sulla croce per noi»); cf. *Fragm. in Joannem (e catenis)* 1 (Jo. 3,13): «κἂν τοίνυν οἱ ἄγγελοι ἀναβαίνοντες εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ καταβαίνοντες διὰ κλίμακος ὤφθησαν τῷ Ἰακώβ, ἀλλ' οὐ περὶ τοῦ οὐρανοῦ τοῦ προειρημένου ἡ ὀπτασία λέγεται τῇ γραφῇ» («benché però gli angeli fossero apparsi a Giacobbe andare al cielo su e giù per la scala, tuttavia non è a proposito del cielo su detto che la visione è raccontata dalla Scrittura»). Infatti non è «il cielo del cielo» riservato solo al Signore, di cui al Sal 113,24, bensì il cielo promesso ai suoi fedeli, cui appunto dà accesso la scala-Croce della visione di Giacobbe;[144] i due testi non sono in contraddizione, ma possono piuttosto considerarsi come le due valve di una coerente esegesi di Gn 28,12–13, che ne circoscrive i dati all'economia salvifica, distinguendo debitamente nella realtà escatologica la condizione beata dei redenti e delle potenze angeliche da quella di Dio nella sua permanente alterità.

[144] Esegesi contigua a quella suggerita da Acta Philippi (e cod. Vatic. 824) 138: «καὶ ἐπλήσθη ἡ ἄβυσσος φωτὸς καὶ ἦν ὁ σταυρὸς ἐν ὁμοιώματι κλίμακος ἐχούσης βαθμούς» («e l'abissso fu riempito di luce e c'era la croce, a somiglianza di una scala a pioli»).

Quanto invece alla possibilità di intercettare *DT* ripreso nel contesto di citazioni sicuramente didimee da parte di autori posteriori, può fornirsene un esempio. Si parta dal confronto fra *DT* e un passo del commento didimeo a Genesi:

«Περὶ δὲ τοῦ καθεστάναι [τὸν δεσπότην] πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωματοειδῶν δημιουργόν, οὐχὶ δὲ ὑπουργὸν ἢ μεσίτην, ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ ἄναρχον, [...] καὶ Δαυὶδ [...] ᾄδει κτλ.» (*DT* 1,15,91: «riguardo all'ergersi [del Signore] quale artefice di ogni creatura sia incorporea sia di forma corporea, e non ministro o mediatore – e in ciò stesso anche senza principio – pure Davide [...] canta *etc.*»)

«Μωσῆς [...] φησίν· «Κἀγὼ ἔστην ἀνὰ μέσον Κυρίου καὶ ὑμῶν», τὰς ὑμῶν ἱκεσίας τῷ Θεῷ ἀναφ[έρ]ων, τὰς δὲ παρ' αὐτοῦ χάριτας διακονῶν ὑμῖν. Οὕτω καὶ ὁ Σωτὴρ ἄνθρωπος γενόμενος μεσίτης ἐστὶν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων»[145] (*In Genesim* [cod. 41 ll. 6 ss.]: «Mosè [...] dice: ‹Anch'io mi posi in mezzo fra il Signore e voi›, elevando le vostre suppliche a Dio, servendo a voi le grazie provenienti da Lui. Così pure il Salvatore, divenuto essere umano, è mediatore fra Dio e l'umanità.»)

Ambo i testi concordano nell'affermare dunque che il Logos, non nella sua preesistenza, ma solo dopo la sua incarnazione salvifica, assume il servizio di mediatore fra Dio e il creato. Cirillo di Alessandria, per affermare la pari dignità divina del Figlio con il Padre, pare quindi argomentare seguendone la scia.

«Εἰ διὰ μεσίτου μὲν ἀναγκαίως ὁ Πατήρ, ἐν δέ γε μόνῳ τῷ θέλειν καὶ νεύμασιν ὁ Υἱὸς ἃ ἂν βούλοιτο κατορθοῖ, [...] ἆρ'οὖν οὐχὶ τὸν μεσίτην καὶ ὑπουργόν, ἤγουν τὸν φύσει δημιουργὸν ἐν εὐκλείαις ὄντα [...], καταθρήσαι τις ἄν, οὐχ ὑπερεστήξει δὲ οὕτω τοῦ τεχνίτου τὸ ὄργανον» (Cyr. Alex. *De sancta trinitate dialogi I–VII* (Aubert, p. 540 l. 36 s.): «se necessariamente per mezzo di un mediatore agisce il Padre, mentre il Figlio compie ciò che mai lui stesso voglia al solo cenno del proprio volere, [...] non forse lo si considererebbe non come il mediatore e ministro, bensì piuttosto come il Creatore per natura, che è nella gloria? Lo strumento non supererebbe così l'artista?»)

«‹Ἐλάλει μὲν, φησὶν, ὁ Μωσῆς· ὁ δὲ Θεὸς ἀπεκρίνετο αὐτῷ φωνῇ›. Ἐζήτει μὲν γὰρ ὡς διάκονος τὸν νόμον ὁ Μωσῆς, καὶ τῶν θείων θεσπισμάτων μεσίτης καὶ ὑπουργός. Ἀπεκρίνετο δὲ Θεὸς τῇ ἰδίᾳ φωνῇ, τουτέστι, δι' Υἱοῦ»[146] (Cyr. Alex. *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* [PG 68, 489]: «‹Mosè parlava›, dice, ‹e Dio a lui rispondeva con la propria voce› (Es 19,19b). Mosè infatti ricercava la legge come un suo mediatore e ministro degli oracoli di Dio. E Dio gli rispondeva con la propria voce, cioè per mezzo del Figlio»).

[145] Cf. 1Tim 2,5: «εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.»

[146] Vedi anche Fragmenta in Psalmos (e commentario altero), fr. 686A: «Οἱ ἐν τοῖς μνημίοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ – δηλονότι τοῦ υἱοῦ» («nelle tombe ascolteranno la sua voce – cioè del Figlio»), da confrontarsi con DT 3 (PG 39,868): «Ἡ δὲ, ‹Ἐγὼ ἐξέτεινα τὸν οὐρανὸν μόνος›, φωνὴ, οὐκ ἔστι τοῦ Πατρός («ma la voce che dice ‹Io da solo ho disteso il cielo› non è del Padre»); la citazione abbreviata di Is 44,24 compare identica e al pari fine di ribadire l'identità non subalterna del Figlio, sia preesistente sia incarnato in Bas. Caes., In Mamantem martyrem (PG 31, 596): «Πῶς, ὅταν τὰ μεγάλα λέγῃ [...] ἐγὼ ἐξέτεινα τὸν οὐρανὸν μόνος, [...] ἄξια περὶ Θεοῦ λέγεσθαι, οὕτως λέγει Ὁ ποιμὴν ὁ καλός» («come mai, quando succede che dica le grandi parole «Io da solo ho disteso il cielo», degne di esser dette a proposito di Dio, così poi dice: ‹[Io sono] il buon pastore›?»).

Nulla vieta così di giudicare che Cirillo, sia nel negare il ruolo di mediazione del Figlio preesistente fra il Padre e la creazione, sia nel corrispettivo affermarlo invece del Figlio incarnato, verosimilmente attinga in maniera organica (anche perfino letterale) tanto dal trattato *DT* quanto dal commento di Didimo alla Genesi.

Imperitus sermone est, et non scientia

Oggi inoltre siamo meglio propensi a rivalutare anche letterariamente il dettato di un esegeta-teologo che nel *DT* – così come nei commenti di Tura – appare colto nell'atto stesso dell'insegnamento orale, quale pure un διδάσκαλος come Δίδυμος ὁ Τυφλός – *Didymus videns propheta*[147] – impartì in modo eminente: dunque, non «alquanto incolto e prolisso» come sembrava nel 1931 allo storico modernista Umberto Fracassini,[148] bensì fresco, appunto, della contiguità di stile con il vivace parlato degno di un penetrante interprete e teologo laico della Parola biblica.[149] Ne era stato testimone Gerolamo, il cui giudizio specificamente letterario equivale tuttavia – esattamente come già per Vittorino di Poetovio e perfino per Fortunaziano di Aquileia – a una lode della scienza e dell'ortodossia di Didimo, trasparenti attraverso la purificata *simplicitas verborum* esperita dal discepolo nell'ascolto diretto:[150]

«*imperitus sermone est, et non scientia* (cf. 2Cor 11,9), *apostolicum virum ex ipso sermone exprimens, tam sensuum lumine quam simplicitate verborum.*»[151]	«è inesperto nello stile del dettato, ma non nella scienza: anzi, proprio dallo stile del suo dettato fa capire di essere un uomo degno degli apostoli, tanto per la luminosità dei significati, quanto per la semplicità delle parole».

[147] Ruf. Aquil. Apol. 1,45.

[148] U. Fracassini, Didimo di Alessandria, Enciclopedia Italiana (1931).

[149] Come indizi di colloquialità vedi ad es. DT, I 18,18–19. «Εἰ δὲ βούλεσθε, γνώριμον ὑμῖν καὶ ἐκ θείας φωνῆς αὖθις τὸ κινούμενον ποιήσω. ἐν γὰρ βίβλῳ γενέσεως...» («ma, se volete, vi renderò compiutamente noto ciò di cui si sta trattando grazie di nuovo alla voce stessa di Dio. Infatti nel Libro della Genesi...»); I 15,6: «καθὰ καὶ ἀλλαχοῦ ἔφαμεν» («come anche altrove abbiamo detto») etc.

[150] È il tema della rusticitas teologica, esegetica e kerygmatica, su cui vedi per es. A. Peršič, Fortunaziano: organico testimone della tradizione ‹aquileiese›?, in: L. J. Dorfbauer (éd.), V. Zimmerl-Panagl (coéd.), «Fortunatianus redivivus»: Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, extra seriem), Berlin/Boston 2017, 307–324; Id., The concept of rusticitas of language, in: T. Denecker/M. Lamberigts/G. Partoens/P. Swiggers/T. Van Hal (ed.), Language and Culture in Early Christianity: A Companion [in pubblicazione].

[151] Hier. Praef. in lib. Dydimi Alex. de Spir. S.

Il Maestro che si palesa nel *DT*, d'altronde, dà prova di essere della stessa stoffa:

«ἁπλοῦς τὴν πίστιν καὶ τὴν γνώμην ὁ σοφὸς ὑπάρχει. Παντὶ γάρ τῳ δῆλον, ὡς πάσης τῆς διὰ λόγων καὶ ἐν λόγοις τέχνης ἡ ἀλήθεια κρείττων ἀεὶ, ἥτις συμπέφυκεν τῇ ἁπλότητι.»[152]	«semplice nella fede e nella dottrina è il sapiente. A chiunque infatti è chiaro che di tutta l'arte svolta attraverso le parole e nelle parole la verità è più potente sempre: verità che dall'origine è connaturata alla semplicità.»

Chi così sentenzia in *DT* è il medesimo che, nel frastuono delle sottili controversie suscitate dall'arianesimo, proprio dalla paradossale naturalezza – ἀπλαστία (nozione etica, ma pure letteraria)[153] – della parola biblica, accessibile a tutti i semplici, sente provenire la dissoluzione del dubbio dogmatico, cioè l'assoluta evidenza della divinità del Figlio e dello Spirito:

> «Οὐδεὶς γὰρ ἂν οὕτω παχύνους καὶ νωθὴς εὑρεθείη, ὅστις μὴ ἐκ τούτων τῶν ἀπλάστων καὶ καθαρῶν μαρτυριῶν τὸ ἀπέραντον τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος συνίδοι.»[154]

Didimo stesso, peraltro, riconosce tale disarmante forma della Parola divina nell'immagine paolina dei «vasi di creta» in 2 Cor 4,7,[155] che così si dimostra il luogo originario della metafora della ‹plasmazione›: infatti – dice – ὀστράκινα λέγει σκεύη τὰς εὐτελεῖς λέξεις καὶ τὸ ἄπλαστον τῆς ἑρμηνείας,[156] grazie a cui è apparso evidente che non per capacità umana, bensì per potenza divina gli uomini si sono lasciati educare alla salvezza:

> «Εἰ γὰρ οἱ κήρυκες τοῦ εὐαγγελίου κατ'ἀνθρωπίνην φιλοσοφίαν ἐπρέσβευον τῆς ἀληθείας, ὑπωπτεύθη ἂν ἐξ ἀνθρωπίνης τέχνης καὶ μὴ ἐκ δυνάμεως θεοῦ κεκρατῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῇ σωτηριώδει παιδεύσει· ἀγραμμάτων δὲ καὶ ἰδιωτῶν ὄντων τῶν διακονουμένων ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως τοῦ κατὰ τὴν γνῶσιν θησαυροῦ, ἐκ θεοῦ καὶ οὐκ ἐκ θνητῶν ὑποληφθήσεται.»[157]

[152] DT 3,39,1 (PG 39,780).
[153] Cf. Pl. Defin., 412e.
[154] DT 1,15,67: «Non si potrebbe perciò trovare nessuno così grossolano di mente e ottuso, che dall'insieme di queste schiette e genuine attestazioni non sia capace di cogliere l'illimitatezza dell'Unigenito e del Santissimo Spirito.»
[155] «Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν.»
[156] Didym. Fragmenta in epistulam II ad Corinthios (in catenis), 24: «Dice ‹vasi di creta› l'ordinarietà del linguaggio [evangelico] e la forma non elaborata della sua espressione.»
[157] Ibidem, 25: «Se infatti gli araldi del Vangelo avessero portato l'ambasciata della verità adeguandosi alla filosofia umana, si sarebbe dato adito al sospetto che l'umanità fosse stata conquistata dal magistero di salvezza grazie all'arte umana e non per la potenza di Dio: ma i servitori erano illetterati e persone qualunque, e così l'esuberanza della potenza del tesoro di conoscenza sarebbe stata compresa come proveniente da Dio e non da mortali.»

Questo sviluppo apologetico di Didimo, rimbalzato come in *DT* da Origene,[158] avrebbe fornito tanto a Gerolamo esegeta («*o quanta mysteria, o quanti flores* [...] *in vasis fictilibus, hoc est in verbis rusticis scripturarum*»),[159] quanto a Rufino stesso[160] – suoi uditori – una chiave ermeneutica prediletta («*intelligentia* [...] *ista multo melior*»)[161]; ma sulla stessa linea – e con parole del tutto simili – si schierava anche l'altro maestro dei due Aquileiesi, Cromazio:

> «*O beatos piscatores istos quos Dominus* [...] *elegit* [...], *qui* [...] *per simplicem fidei praedicationem de errore mortis genus humanum liberarent.* [...] *Non ergo nobiles mundi aut divites elegit, ne suspecta fieret praedicatio, non sapientes saeculi, ut per sapientiam mundi persuasisse humano generi crederentur, sed elegit piscatores, illitteratos, imperitos, indoctos, ut aperta esset gratia Salvatoris.*»[162]

Così, se anche l'implicazione di *DT* in questo intreccio speculativo di passioni teologico-esegetiche e kerygmatiche testimoniato da Didimo e dai suoi allievi anche latini attinge a qualche credibilità euristica, è forse allora di nuovo il tempo in cui, tramite originali percorsi e migliori risorse, possano ridischiudersi – nonostante le molte obiezioni – ancora degli aditi verso una meno incerta riconsegna al dottore alessandrino della sua opera maggiore?

[158] Vedi ad es. Orig. De princ., IV 1,7: «παρίστασθαι τῇ κεκρυμμένῃ λαμπρότητι τῶν δογμάτων ἐν εὐτελεῖ καὶ εὐκαταφρονήτῳ λέξει ἀποκειμένῃ. ‹Ἔχομεν γὰρ θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν›»... (...«applicarci allo splendore nascosto degli insegnamenti divini riposto in parole ordinarie e di facile comprensione. ‹Abbiamo infatti un tesoro vasi di creta›»); ma anche Orig. sec. transl. Rufini In Numeros hom. 9,6: «Dicitur [...] ‹vas fictile› [...] legis littera in eo, [...] quod in sermonibus legis, qui viles et in contemptu habentur pro eo, quod nulla arte grammatica expoliti videntur, ‹reconditus sit thesaurus sapientiae et scientiae Dei› («per ‹vaso di coccio› [...] si intende [...] la lettera della Legge: [...] infatti nelle parole della Legge, ritenute vili e spregevoli perché non appaiono lustrate con nessuna arte retorica, ‹è nascosto il tesoro della sapienza e conoscenza di Dio› (cf. Col 2,3)».

[159] Hier. Tract. LIX in Psalmos, Ps. 77: «Che grandi misteri, che quantità di fiori! [...]: abbiamo un tesoro preziosissimo in vasi di coccio, cioè nelle rustiche parole delle Scritture»; al riguardo vedi – in sintesi – A. Peršič, Gerolamo, testimone della ‹rusticitas› aquileiese, in: La Vita Cattolica (Udine, 7 ottobre), 2020, 28.

[160] Rufino per esempio lo manifesta raccontando di Basilio e Gregorio di Nazianzo, che, tralasciata la letteratura profana e «compulsando i commenti ai profeti scritti dagli Antichi, indagavano i tesori di sapienza e conoscenza nascosti in vasi di coccio» («quorum praecipue in prophetas commentarios discutientes thensauros sapientiae et scientiae reconditos in vasis fictilibus perquirebant»), Ruf. Aquil. Hist. Eccl., 2,9

[161] Hier. Tract. LIX in Psalmos, Ps. 77.

[162] Chrom. Aquil. Tract. in Matth., 16: «Fortunati questi pescatori, che il Signore [...] scelse, perché [...] liberassero il genere umano dallo sviamento della morte! [Dio] perciò non scelse nobili di questo mondo o ricchi, affinché la loro predicazione non desse adito a sospetto, non sapienti di questo secolo, affinché si credesse che avevano persuaso il genere umano per mezzo della sapienza del mondo, ma scelse pescatori, illetterati, incompetenti, ignoranti, affinché la grazia del Salvatore fosse manifesta.»

1941–2021: un ottantennio di alterni giudizi sulla paternità didimea del De Trinitate *dopo la scoperta dei papiri di Tura*

Nei decenni a cavallo fra XX e XXI secolo, dopo il ritrovamento nel 1941 fra i papiri di Tura di molti Commenti biblici di Didimo il Cieco, la filologia patrologica scuote a più riprese la persuasione invalsa che l'anonimo trattato antiariano *De Trinitate* (DT) scoperto nel 1759 a Roma sia da identificarsi con «i tre libri sulla Trinità» dettati (a dire di Socrate Scolastico) dal *didáskalos* alessandrino di Rufino e di Gerolamo: tuttavia, questo sviluppo critico su DT, orientato a una reiterata, benché episodica, moltiplicazione dei dubbi, non può dirsi finora pervenuto né alla certezza negativa della paternità didimea né alla dimostrazione risolutiva di una sua datazione seriore, magari alla fine del sec. V, e ciò spesso per ammissione dei ‹decostruttori› stessi. Considerata però l'assenza di una comparazione sistematica di DT con l'insieme della esegesi didimea comprovata, è qui sembrato utilmente provocatorio il tentativo di proporre secondo tale metodica alcuni esempi di concordanza, ancora circoscritti, eppure – come crediamo – significativi.

De Trinitate – Didimo il Cieco – autenticità didimea – esegesi biblica – origenismo – Rufino d'Aquileia – Gerolamo – rusticitas – Cirillo Alessandrino – arianesimo.

1941–2021: Acht Jarzehnte wechselnder Meinungsführerschaft über die didimeanische Autorschaft von De Trinitate *nach der Entdeckung der Papyri von Tura*

In den Jahrzehnten um die letzte Jahrundertwende, nach der Entdeckung zahlreicher Bibelkommentare von Didymus dem Blinden unter den Papyri von Tura im Jahre 1941, rüttelte die patristische Philologie mehrfach an der Überzeugung, dass der 1759 in Rom entdeckte anonyme anti-arianische Traktat *De Trinitate* (DT) mit den «Drei Büchern über die Trinität» zu identifizieren sei, die (nach Sokrates Scholasticus) vom alexandrinischen *Didáskalos* des Rufinus und Hieronymus diktiert wurden: Diese kritische Entwicklung in Bezug auf DT, die sich an einer wiederholten, wenn auch einer episodischen Vermehrung von Zweifeln genährt, kann jedoch bisher weder zur negativen Gewissheit der didimäischen Autorschaft noch zum entscheidenden Nachweis ihrer späteren Datierung, vielleicht am Ende des fünften Jahrhunderts, gelangen. Das liegt zumeist am Eingeständnis der ‹Dekonstruktivisten› selbst. Angesichts des Fehlens eines systematischen Vergleichs von DT mit dem Gesamt der nachgewiesenen didymischen Exegese schien es hier jedoch sinnvoll, einige Beispiele für die Konkordanz nach einer zwar noch eingeschränkten, aber – wie wir meinen – signifikanten Methode vorzulegen.

De Trinitate – Didymus der Blinde – didimeanische Authentizität – biblische Exegese – Origenismus – Rufinus von Aquileia – Hieronymus – rusticitas – Kyrill von Alexandrien – Arianismus.

1941–2021: quatre-vingts ans de guides alternatifs sur la paternité didiméenne du De Trinitate *après la découverte des papyri de Tura*

Dans les décennies au tournant du 20ème au 21ème siècle, après la découverte en 1941 parmi les papyrus de Tura de nombreux commentaires bibliques de Didyme l'Aveugle, la philologie patristique secoue plusieurs fois la croyance que le traité anonyme anti-arien *De Trinitate* (DT) découvert en 1759 à Rome est à identifier avec les «trois livres sur la Trinité» dictés (selon Socrate le Scholastique) par le didáskalos alexandrin de Rufin et Jérôme: Cependant, on ne peut pas dire que ce développement critique sur DT, orienté vers une multiplication répétée, bien qu'épisodique, des doutes, ait atteint jusqu'à présent ni la certitude négative de l'auteur didiméen ni la démonstration décisive de sa datation ultérieure, peut-être à la fin du 5ème siècle. Cela est souvent dû à l'aveu des «déconstructionnistes» eux-mêmes. Cependant, vu l'absence d'une comparaison systématique de DT avec l'ensemble de l'exégèse didymique avérée, il a semblé ici utilement provocateur de proposer

quelques exemples de concordance selon une telle méthode, encore circonscrite, mais – comme nous le croyons – significative.

De Trinitate – Didymus l'aveugle – authenticité didiméenne – exégèse biblique – origénisme – Rufin d'Aquilée – Jérôme – rusticitas – Cyrille d'Alexandrie – arianisme.

1941-2021: an eighty-year period of alternating guides on the Didymian paternity of De Trinitate*, after the discovery of the papyri of Tura*

In the decades between the twentieth and twenty-first centuries, after the discovery in 1941 among the papyri of Tura of many biblical commentaries by Didymus the Blind, patrological philology repeatedly shakes the hitherto common persuasion that the anonymous anti-Arian treatise *De Trinitate* (DT) discovered in 1759 in Rome is to be identified with «the three books on the Trinity» dictated (according to Socrates Scholastic) by the Alexandrian didáskalos of Rufinus and Jerome. In any case, this critical development on DT, oriented to a reiterated, albeit episodic, multiplication of doubts, cannot be said to have reached so far neither the negative certainty of Didymian authorship nor the conclusive demonstration of some later dating – even at the end of the fifth century – and this, often by admission of the ‹deconstructionists› themselves. However, in the absence of a systematic comparison of DT with the complex of proven Didymian exegesis, the attempt to propose, according to such a method perspective, some examples of concordance – still limited, yet (as we believe) significant – seemed usefully provocative here.

De Trinitate – Didymus the Blind – Didymian authenticity – biblical exegesis – Origenism – Tyrannius Rufinus – St. Jerome – rusticitas – Cyril of Alexandria – Arianism.

Alessio Peršič, Dr., già ricercatore confermato di Letteratura Cristiana Antica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano (Dipartimento di Scienze Religiose), ora ivi docente a contratto di Agiografia e di Patrologia e Storia della Chiesa Antica; https://orcid.org/0000-0001-6495-8152.