

# “La virtù è una veste divina” (Didym., GenT 92, 12) La dottrina della virtù in Didimo il Cieco

Marco Zambon

## Abstract

This paper sets out the doctrine of virtue elaborated by Didymus the Blind (ca. 313–398), as it can be reconstructed from his preserved exegetical writings. After examining the different definitions of virtue and the reciprocal relationship between the virtues, its close connection to the developments of Middle Platonic reflection (Alcinous and Apuleius) is shown. In the last part, the relationship of virtue to the being of God and the problems that arise are examined.

La nozione di “virtù” è tra le più importanti e ricorrenti nelle opere di Didimo il Cieco (ca. 313-398),<sup>1</sup> al punto che uno studioso ha definito il pensiero filosofico-teologico di questo autore un “origenismo della virtù”.<sup>2</sup> Alle virtù Didimo dedicò un trattato, al quale rinvia nel commento a Zaccaria,<sup>3</sup> esso è però perduto; la ricostruzione del suo pensiero su questo tema dev’essere fatta raccogliendo i numerosi cenni disseminati negli scritti esegetici. Qui cercherò in modo particolare di capire come Didimo mettesse in relazione la nozione di “virtù”, intesa come una proprietà umana, e la nozione di “virtù”, intesa come mezzo di origine divina,

---

<sup>1</sup> Ringrazio Francesco Celia e Cristina D’Ancona: i loro consigli mi hanno permesso di articolare ed esprimere meglio il contenuto di questo saggio.

<sup>2</sup> Per una panoramica bio-bibliografica su Didimo e sui suoi scritti, M. Zambon, “Didyme l’Aveugle”, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS Éditions, Paris 2018, vol. VII, pp. 485-513; R.A. Layton, *Didymus the Blind and his Circle in Late Antique Alexandria. Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 2004. Nelle note che seguono le opere di Didimo saranno citate in forma abbreviata: *GenT*: Didyme l’Aveugle, *Sur la Genèse*, 2 voll., ed. P. Nautin - L. Doutreleau, Cerf, Paris 1976-1978 (Sources chrétiennes, 233, 244); *HiT*: Didymos der Blinde, *Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)*, 4 voll., ed. A. Henrichs - U. Hagedorn - D. Hagedorn - L. Koenen, Habelt, Bonn 1968-1985 (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 1-3; 33/1); *PsT*: Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, 5 voll., ed. L. Doutreleau - A. Gesché - M. Gronewald, Habelt, Bonn 1968-1970 (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 4; 6-8; 12); *In Ps.*: E. Mühlberg (ed.), *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, 3 voll., De Gruyter, Berlin - New York 1975-1978 (Patristische Texte und Studien, 15, 16, 19); *EcclT*: Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, 7 voll., ed. G. Binder - M. Gronewald - J. Kramer - B. Krebber - L. Liesenborghs, Habelt, Bonn 1969-1983 (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 9, 13, 16, 22, 24-26); *ZaT*: Didyme l’Aveugle, *Sur Zacharie*, 3 voll., ed. L. Doutreleau, Cerf, Paris 1962 (Sources chrétiennes, 83-85); *Spir.*: Didyme l’Aveugle, *Traité du Saint Esprit*, ed. L. Doutreleau, Cerf, Paris 1992 (Sources chrétiennes, 386); il *Contra Manichaeos* e gli scolii al libro dei Proverbi sono citati dalla *Patrologia Graeca* (=PG), 39.

<sup>3</sup> G.D. Bayliss, *The Vision of Didymus the Blind. A Fourth-Century Virtue-Origenism*, Oxford U.P., Oxford 2015 (Oxford Theology and Religion Monographs). Didimo è stato un seguace insieme fedele e creativo di Origene, del quale difese l’ortodossia, in particolare in riferimento alla dottrina trinitaria (Hier., *Apol. adv. libr. Ruf.* I 6; II 11. 16; *Ep.* 84, 10; Socr. Hist., *Hist. eccl.*, IV 25, 7). Stando a Girolamo, Didimo avrebbe definito Origene “il secondo maestro delle Chiese, dopo l’Apostolo” (Hier., *Praef. in Orig. hom. in Ez.* XIV).

<sup>3</sup> Didym., *ZaT* IV 220 (sotto, n. 18); Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), p. 145.

grazie al quale le creature razionali possono, mediante il Cristo, assimilarsi a un Dio che le trascende infinitamente.

Nella prima parte dell'articolo (§§ 1-2), espongo la dottrina di Didimo sulla virtù, mostrando la sua relazione con la tradizione filosofica medioplatonica (§ 3); nell'ultima (§§ 4-5) discuto il significato teologico della nozione di "virtù" e i problemi che pone.

### 1. *Che cos'è la virtù?*

Pur parlando spesso nei propri scritti esegetici della o delle virtù, Didimo non ne definisce la nozione, se non di passaggio e in modo parziale. Gli accenni che si leggono offrono, tuttavia, alcune indicazioni sul suo modo di procedere: egli poneva al centro della propria riflessione il testo biblico, che si sforzava d'interpretare mettendo in luce la profondità delle dottrine in esso contenute. Nel fare questo, spesso ricorreva a un insieme composito di nozioni filosofiche di origine platonica, aristotelica e stoica, che trovava per lo più già nelle proprie fonti (soprattutto la tradizione alessandrina di Filone, Clemente, Origene) e che sfruttava senza preoccuparsi troppo della loro coerenza reciproca.

#### 1.1. *Virtù come capacità di scegliere*

Usando il lessico della filosofia aristotelica ed ellenistica, Didimo indica la virtù alternativamente come un "abito" (ἔξις)<sup>4</sup> o come una "disposizione" (διάθεσις),<sup>5</sup> cioè come una capacità stabile e non occasionale di agire in vista del bene, ossia in obbedienza ai comandamenti o nell'imitazione di Gesù.<sup>6</sup> Didimo ne parla anche come di una "qualità" (ποιότης), una determinazione accidentale, che può perciò subire incrementi e diminuzioni,<sup>7</sup> in relazione con le scelte che l'essere razionale compie.<sup>8</sup> Quindi, la virtù non è naturalmente data, ma si acquisisce mediante scelte consapevoli ed è perciò che un infante – ancora incapace di disporre di sé – non possiede né virtù, né vizi.<sup>9</sup> Inoltre, la virtù, essendo un bene in senso

<sup>4</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 1026: "La sua [dell'uomo] gloria è l'abito (ἔξις) pratico e teoretico mediante il quale assume una disposizione (διάκειται) alla virtù etica e dianoetica" (le traduzioni dei testi citati in questo articolo sono mie); anche *ZaT* II 30; III 25; *EcclT* 82.12-14; *PsT* 140.19-20; *In Ps.* fr. 828; 934; 981; *In Pr.* PG 39, 1625.22-24; *HiT* 146.5-8 (ma il testo è incerto).

<sup>5</sup> Didym., *HiT* 5.4-7; *C. Man.* PG 39, 1085.35-37; *PsT* 79.21; 155.29-156.1; *In Ps.* fr. 425; *EcclT* 339.1-4.

<sup>6</sup> Didym., *PsT* 198.29-30: "Se – dunque – qualcuno vuol venire dietro a me" [Mt 16, 24]: non a volte sí, a volte no; infatti, la virtù è virtù ed è una perfezione quando è detta in modo continuo (συνεχῶς), non come nel caso delle altre azioni [singole]".

<sup>7</sup> Didym., *PsT* 326.19-20: "Ogni scienza e ogni virtù sono una qualità (ποιότης). È, dunque, possibile dare inizio alla virtù e progredire in essa ed è sempre possibile incrementare quella che già esiste"; *PsT* 106.11. Il fatto che la virtù possa accrescersi o diminuire rende possibile il progresso (o il regresso) spirituale dei singoli e contraddice la tesi stoica, secondo la quale la virtù o è perfettamente realizzata o non si dà affatto (cf. sotto il § 3).

<sup>8</sup> Cfr. Didym., *C. Man.* PG 39, 1100.26-29, 40-49: "Come, dunque, il nemico (ἐχθρός) è tale per scelta (προαιρέσει), così anche l'avversario (ἀντικείμενος); così come le cose opposte a queste. Infatti, i [termini] 'amico', 'benevolo', 'concorde', 'unanime' sono nomi che manifestano una scelta (ὀνόματα προαιρέσεων ἐστι δηλωτικά). (...) e il primo che si è separato dalla virtù [il diavolo], è tale per scelta, non può essere cattivo nella sua sostanza (κατ' οὐσίαν). (...) Nelle [determinazioni] che appartengono alla sostanza (ἐν τοῖς οὐσιώδεσιν) non si ammette scelta. Perché nessuno dice che un animale o una pietra sono [tali] per scelta: queste cose sono tali per essenza (οὐσιώδη)"; *ZaT* II 347: "(...) a causa delle virtù presenti, che sono oggetto di azione pratica e contemplazione in modo deliberato e volontario (προαιρετικῶς καὶ ἐκουσίως)".

<sup>9</sup> Didym., *HiT*, 320.1-3; *EcclT*, 229.12-13; *In Ps.*, fr. 603a; 1215.

proprio,<sup>10</sup> è ciò che dev'essere scelto di per sé e non in vista di altro<sup>11</sup> e coincide, in ultima analisi, con l'amore per Dio.<sup>12</sup>

La premessa necessaria di un simile modo d'intendere la virtù è che si ammetta il libero arbitrio, la capacità della creatura razionale di determinare liberamente se stessa al bene o al male. Si tratta di una dottrina centrale per l'antropologia di Didimo, come già lo era per il suo grande modello, Origene.<sup>13</sup> Essa, oltre a rendere possibile un'etica prescrittiva e l'idea che vi sia una giusta retribuzione per le scelte compiute da ogni creatura razionale, permette anche di esentare Dio da ogni responsabilità per il male morale presente nel cosmo, pur riconoscendolo unico artefice di tutte le cose:

Didym., *C. Man.* PG 39, 1101.2-8<sup>14</sup>

Non è responsabile (αἴτιος) della malvagità Colui che ha creato ciò che è in grado, a partire da una propria inclinazione (ἐξ ἰδίας ῥοπῆς), di procedere verso la malvagità. [Dio] ha costituito un essere vivente razionale, che voleva fosse buono in virtù di una scelta propria (ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ προαίρεσεως) e dotato dell'autodeterminazione (αὐτεξούσιον) per inclinare da entrambe le parti. Voleva, infatti, che fosse buono, perché sceglieva volontariamente (ἐκουσίως) il bene.

A propria volta, la dottrina del libero arbitrio dipende dall'affermazione della natura razionale dell'uomo e delle potenze incorporee: “[Dio] da principio <ha posto nell'uomo> una nozione (ἐννοίαν), in base alla quale gli era possibile distinguere il bene e il male”.<sup>15</sup> Spiegando il significato del firmamento, creato per separare le acque superiori da quelle inferiori (Gen 1, 6), Didimo osservava che esso è un λόγος, posto da Dio nell'egemonico delle creature, che separa le cose cattive da quelle buone e ne rende manifesta la differenza al giudizio della creatura.<sup>16</sup> Gli uomini sono, dunque, in grado di discernere bene e male e sono in grado di scegliere tra gli opposti. L'enfasi posta sul tema del libero arbitrio aveva anche un significato apologetico,

<sup>10</sup> Didym., *HiT*, 247.16-17: “Quelli che sono beni in senso proprio (κυρίως) sono le virtù (...)”.

<sup>11</sup> Didym., *PsT*, 82.21-22: “Si dice che la virtù (ἀρετή) sia in senso proprio (κυρίως) ciò che dev'essere scelto (αίρετή)”; 230.27-30: “Il fine ultimo (ἔσχατον ὄρεκτόν) è, dunque, la virtù perfetta, dopo la quale non è possibile cercare altro che porti a perfezione (...). Il fine è la virtù perfetta, insuperabile, che si stabilisce al termine di ogni progresso”; *HiT*, 146.26-28: “Il bene, infatti, è degno di essere scelto (αίρετόν), anche se nessuno lo dovesse scegliere, ed è degno di essere accolto, anche se nessuno lo dovesse accogliere”; p. 247.16-17.

<sup>12</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 850: “L'amore di Dio, che è identico alla virtù, nasconde i peccati”. Ciò pone al lettore la questione di come si debba valutare chi pratica la virtù, ma non ha questo amore. Cfr. anche Aug., *De mor.* I 15, 25: “Se la virtù ci conduce alla vita beata, direi che la virtù non è assolutamente altro che il sommo amore di Dio. E il fatto che si dica che la virtù è divisa in quattro dipende, per quanto ne capisco, dal diverso modo di esprimersi di quello stesso amore”.

<sup>13</sup> Cfr. H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 28); L. Perrone (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Marietti, Genova 1992 (Origini 3); R. Calonne, “Le libre arbitre selon le *Traité des Principes* d'Origène”, *Bullettin de littérature ecclésiastique* 89 (1988), pp. 243-62.

<sup>14</sup> Cfr. Didym., *GenT*, 20.7-18: “(...) Tutte le creature sono state fatte perché avessero la virtù, ma alcuni, per una propria inclinazione (παρ' ἰδίαν ῥοπῆν), non hanno custodito ciò che hanno ricevuto. (...) dunque, è per un impulso proprio (ἰδίᾳ ὁρμῇ) che alcuni dei viventi razionali sono buoni e altri malvagi”; *C. Man.* PG 39, 1101.20-33, cit. a nota 28; *In Ps.*, fr. 8.

<sup>15</sup> Didym., *GenT*, 10A, 1-2.

<sup>16</sup> Didym., *GenT*, 20.18-21, 10; *In Ps.*, fr. 212.

perché destinata a contrastare il dualismo manicheo, la dottrina della diversità delle nature attribuita agli gnostici valentiniani e ogni forma di determinismo astrale.<sup>17</sup>

### 1.2. *Virtù come medietà*

Spesso, Didimo – ispirandosi a predecessori come Filone e Clemente – definisce aristotelicamente la virtù anche come una medietà tra due estremi viziosi: “Abbiamo spesso detto che le virtù sono delle medietà (μεσότητες) e gli eccessi e i difetti rispetto a esse sono vizi (κακίαι)”.<sup>18</sup> Commentando i primi versetti del libro di Giobbe, per esempio, scrive:

Didym., *HiT* 5.1-7

Queste parole dimostrano che [Giobbe] era sommamente perfetto (τελειότατον), poiché non solo si asteneva dalla malvagità, ma era anche pervenuto al vertice della virtù (εἰς ἄκρον ἀρετῆς). Infatti, uno possiede propriamente la virtù quando si tiene lontano per scelta dalle disposizioni opposte (τῶν ἐναντίων διαθέσεων προαιρέσει ἀπέχεται).

Queste righe sono caratteristiche, perché mostrano il modo in cui nel pensiero di Didimo – e già nelle sue fonti – l’apporto della tradizione aristotelica e di quella stoica s’intrecciavano: l’affermazione che Giobbe aveva raggiunto la massima perfezione corrisponde all’idea stoica, molto cara anche a Didimo, che le virtù sono collegate le une alle altre e che la perfezione consiste nell’agire in conformità con tutte.<sup>19</sup> L’uomo eticamente perfetto, del quale Giobbe costituisce il modello, è colui che, terminato il proprio cammino di progresso spirituale, lascia la tenda e costruisce una casa stabile o diventa la casa di Dio.<sup>20</sup>

Il modo di descrivere la virtù risente, invece, della definizione aristotelica della virtù come medietà, deliberatamente scelta, tra estremi ugualmente viziosi, che però costituisce un vertice quanto al bene.<sup>21</sup> Didimo formula questa dottrina anche in termini più esplicitamente teistici, dicendo che la virtù è un dono perfetto di Dio, perciò né manchevole, né sovrabbondante.<sup>22</sup> L’idea della medietà è connessa anche con l’idea che

<sup>17</sup> Didym., *GenT*, 143.14-144.6; *PsT*, 54.17-18; 232.16-22; 251.35-236.5; 276.15; *In Ps.*, fr. 1259. Sulla polemica antimanichea, un tema frequente negli scritti di Didimo, cf. B. Bennett, “Didymus the Blind’s Knowledge of Manichaeism”, in P. Mirecki - J. Beduhn (eds.), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, Brill, Leiden 2001 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), pp. 38-67.

<sup>18</sup> Didym., *EcclT*, 215.3-15; *PsT*, 233.6-8: “Vie’ sono le virtù. (...) le virtù si dicono ‘rette’, per il fatto che sono delle medietà; nella medietà, infatti, non è ammessa deviazione”; *ZaT* IV 220: “Nello scritto che abbiamo intitolato *Sulle virtù*, abbiamo in molti modi dimostrato che, dal momento che le virtù sono medietà, i difetti e gli eccessi rispetto a esse sono vizi”; V 16; *In Pr. PG* 39, 1628.28-30; cf. Phil. Alex., *Quod Deus*, 35; 162-165; *Post. Cain.* 101; *Abr.* 147; Clem. Alex., *Paed.* II 1, 16, 4; n. 77; Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), p. 148; per i temi etici filoniani in Didimo cf. J.M. Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, SBL Press, Atlanta 2017 (Studia Philonica Monographs 8), pp. 177-90.

<sup>19</sup> Cfr. *SVF* III 299 (= Plut., *De Stoic. rep.*, 1046 E-F): “Dicono [gli stoici] che le virtù conseguono l’una all’altra (ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις), non solo per il fatto che chi ne ha una sola le ha tutte, ma anche per il fatto che chi compie una qualunque cosa in conformità con una, agisce in conformità con tutte; perché dicono che un uomo non è perfetto, se non possiede tutte le virtù, né un’azione è perfetta, se non è compiuta in conformità con tutte le virtù”.

<sup>20</sup> Didym., *PsT*, 102.7: “la virtù perfetta è casa di Dio”; 96.20: “la casa è fondata in un unico luogo, perciò indica la perfezione”; *In Ps.*, fr. 845: “La casa di Dio è la virtù completa e la somma conoscenza della verità; si è già detto prima che la tenda è simbolo del progresso”; *HiT*, 149.25-150.4; *PsT*, 57.10-58.17.

<sup>21</sup> Arist., *EN* II 6, 1106 b 36-1107 a 8.

<sup>22</sup> Didym., *GenT*, 73.6-8.

la virtù sia misura, che dona ai pensieri e alla condotta umana armonia, proporzione e quindi bellezza.<sup>23</sup>

Non si dà per la creatura razionale una scelta eticamente neutra, indifferente: o si sceglie un bene o si sceglie un male.<sup>24</sup> Didimo spiega questa alternativa usando la distinzione tra potenza e atto: nella creatura razionale e dotata di libero arbitrio risiede la possibilità (δύναμις) di agire sia bene, sia male;<sup>25</sup> Didimo parla anche di “attitudine” (ἐπιτηδειότης) alla virtù o alla malvagità,<sup>26</sup> precisando che l’attitudine al bene è connaturata all’uomo – perché fatto a immagine di Dio –, mentre il male è qualcosa di esterno, cui l’uomo si volge senza esservi stato spinto da Dio.<sup>27</sup> Siccome “la virtù e la scienza sono proprie delle realtà attive (ἐνεργητικῶν), hanno il proprio essere nell’essere messe in atto (ἐν τῷ ἐνεργεῖσθαι ἔχει τὸ εἶναι)” – ma i contrari non possono essere entrambi in atto, né entrambi in potenza –, l’attuazione di uno esclude l’attuazione contemporanea dell’altro; quindi ogni atto volontario di una creatura razionale è eticamente rilevante<sup>28</sup> e il fine per il quale Dio ha creato l’uomo è appunto ch’egli scelga di attuare in se stesso la virtù, lasciando inespresa e allo stato potenziale la capacità di volgersi al male.<sup>29</sup>

Una prospettiva simile nel contenuto, ma più aderente all’interpretazione della Scrittura, si trova nella definizione della virtù che si legge nel *Commento al Genesi*; parlando della nudità dei progenitori (Gn 3, 7-8), Didimo osserva ch’essa, prima della trasgressione, non era per loro fonte di vergogna:

Poiché non facevano nulla di vergognoso, ma si tenevano lontani da ogni macchia, la loro mente era libera e confidente nei confronti di Dio (εὐπαρησία στον εἶχον πρὸς θεὸν τὴν διάνοιαν); la virtù, infatti, è una cosa di questo tipo.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Didym., *GenT*, 210.18-19: “Niente, infatti, adorna l’anima come la virtù”; *HiT*, 11.29: “nel saggio (σπουδαίω) non vi è alcuna confusione (συγκεχυμένον); 149.4: “nel saggio non vi è alcuna dissonanza (ἀσύμφωνον)”; 367.8-9: “la virtù è misurata (μεμετρημένην)”; *In Ps.*, fr. 265; 456; 477; cf. Plot., *Enn.* I 2 [19], 1.46-47 Henry-Schwyzler: delle virtù sono propri κόσμος, τάξις e ὁμολογία; 2.15: le virtù civili “danno limite e misura (ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι) αἱ desiderii”; *EcclT*, 317.25-318, 4 (cit. n. 36).

<sup>24</sup> Didym., *C. Man. PG* 39, 1093.29-34: “(...) L’allontanamento della malvagità opera, per opposizione (ἐκ τοῦ ἐναντίου), l’ingresso della virtù (...)”; Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), p. 123.

<sup>25</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 603a: “Il neonato è in potenza (δυνάμει) ricettivo della virtù e del vizio e riceve in atto (κατ’ ἐνέργειαν) l’uno o l’altro di questi abiti (ἔξῃων), nel momento in cui abbia conoscenza del bene e del male”; *C. Man. PG* 39, p. 1101.20-33 (cit. n. 28).

<sup>26</sup> Didym., *HiT*, 20.11-12; 141.23-24; 370.25-26; *GenT*, 228.19.

<sup>27</sup> Didym., *HiT*, 141.21-33. Sull’esteriorità del male rispetto alla natura umana cf. *SVF* III 235.

<sup>28</sup> Didym., *PsT*, 327.9-10; 159.11-14; *EcclT* 67.23-26; *C. Man. PG* 39, 1101.20-33: “Anche se nell’essere razionale è presente la potenzialità (δύναμις) della malvagità, esso non è cattivo a causa di questa potenzialità. Le potenzialità e le [possibilità di] scelta riguardano, infatti, entrambe le cose, intendo dire la virtù e il vizio. Noi scegliamo, dunque, di avere la potenzialità della virtù, in modo da essere in grado di ottenerla anche in atto; scegliamo anche di avere la potenzialità del vizio. Possediamo la virtù, nel momento in cui l’abbiamo in atto. E questa opinione non è soltanto nostra, bensì anche di tutti coloro che hanno riflettuto filosoficamente in modo corretto sugli esseri viventi razionali”. Didimo si esprime in modo strano, perché scrive che ‘scegliamo’ (αἰρούμεθα) di avere la potenzialità della virtù e del vizio, mentre essa è data insieme con la natura razionale dell’uomo. Forse allude al fatto che, nell’uomo che si trova in una condizione di vizio, l’orientamento alla virtù avviene mediante una scelta che non produce, però, immediatamente un capovolgimento della sua situazione, bensì lo avvia a un processo, al termine del quale in lui la virtù sarà diventata un abito effettivamente in atto.

<sup>29</sup> Didym., *C. Man. PG* 39, 1101.37-43; *HiT*, 152.32-33; *EcclT*, 165.17-18; 217.9-10; *PsT*, 67.21; 129.9; 159.28-30.

<sup>30</sup> Didym., *GenT*, 84.24-26.

Il termine “virtú” indica qui l’originaria condizione paradisiaca, la relazione amichevole e fiduciosa dei progenitori con Dio; essa era possibile, perché gli uomini erano stati creati “secondo immagine e similitudine (καθ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Gen 1, 26)” di Dio. Per questo, anche nella condizione post-lapsaria la loro anima – liberandosi dalle conseguenze del peccato – può farsi “simile a Dio secondo il possibile”.<sup>31</sup> Ciò avviene per mezzo della pratica della virtú, che non è solo lo stato originario e finale dell’intimità con Dio, dell’unificazione con Lui, ma anche la via lungo la quale arrivarci.

## 2. La virtú e le virtú

Didimo parla altrettanto spesso di virtú al singolare e al plurale; questa oscillazione è l’espressione di un problema già discusso da Platone nelle *Leggi*, quando l’Ateniese e Clinia ragionano su ciò che unifica tra loro giustizia, sapienza, coraggio e temperanza, senza però arrivare a una determinazione esplicita di questo elemento unificante.<sup>32</sup> Didimo articola tra loro l’idea che la virtú sia in ultima analisi una realtà unitaria e la constatazione che il nome di “virtú” si applica a una molteplicità di disposizioni differenti, ricorrendo a tre schemi fondamentali.

### 2.1. Virtú etica e dianoetica

Un primo schema riprende la distinzione aristotelica tra virtú etica (o pratica) e virtú dianoetica (o teoretica). Esso permette a Didimo di rendere evidente che la pratica della virtú riguarda ciascuna delle due componenti, corpo e anima, che costituiscono l’uomo<sup>33</sup> e di esprimere l’idea, per lui fondamentale, del progresso spirituale:

Didym., *EcclT*, 70.23-29<sup>34</sup>

La virtú si divide in due: quella pratica (πρακτική) e quella dianoetica (δianoητική). Dianoetica è la sapienza, grazie alla quale pensiamo ciò che si deve pensare, le dottrine conformi a pietà. La [virtú] pratica è tale da esercitare l’osservanza dei comandamenti, perché chi osserva i comandamenti ha la virtú pratica, possiede la virtú per mezzo delle opere. E poiché chi “desidera la sapienza” la riceverà in dono allorché osserva i comandamenti [Sir 1, 26], colui che osserva i comandamenti ha l’occasione (καιρόν) di edificare secondo sapienza, secondo la virtú dianoetica, secondo la vita teoretica.

<sup>31</sup> Didym., *HiT*, 288.21-22; Plat., *Theaet.* 176 B.

<sup>32</sup> Plat., *Leg.* XII 963 A-966 A; Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), pp. 159-60.

<sup>33</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 832: “Se, dunque, il salterio indica enigmaticamente lo spirito, la cetra l’anima e il timpano il corpo, assumiamo che la parola divina sia il salmo, che concede a spirito, anima e corpo di mettere in atto secondo virtú pensieri e azioni (θεωρίας καὶ πράξεως)”; cf. n. 39. L’antropologia di Didimo combina elementi platonici e aristotelici: l’uomo è per lui un essere vivente razionale, composto di anima e corpo e in questo composto il primato spetta all’anima, che può vivere separata dal corpo: *GenT*, 54.22-24; *PsT*, 67.22-23; *ZaT*, IV 180-181. Didimo utilizza talora anche uno schema tripartito, ispirato a 1 Ts 5, 23 (spirito, anima, corpo), ma considera spirito e anima equivalenti: *EcclT*, 357.27-358.8; *GenT*, 55.11-56.9. Cfr. Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), p. 177; J.D. Hicks, *Trinity, Economy, and Scripture: Recovering Didymus the Blind*, Eisenbrauns, Winona Lake 2015 (*Journal of Theological Interpretation Supplements* 12), pp. 158-66; A. Gesché, *La christologie du ‘Commentaire sur les Psaumes’ découvert à Toura*, J. Duculot, Gembloux 1962, pp. 127-31; A.J. Festugière, “La trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la philosophie grecque”, *Recherches de science religieuse* 20 (1930), pp. 385-415.

<sup>34</sup> Cfr. Arist., *EN* I 13, 1103 a 3-7; anche Didym., *EcclT* 93.18-19; *HiT* 5.35-6, 4; *PsT* 13.16-22; 311.5-7; *In Ps.* fr. 22; *ZaT* I 91; III 5; *GenT* 234.18-25; cf. sopra, n. 4.

In queste righe Didimo sintetizza idee che ripete spesso nei propri scritti: virtù pratica e dianoetica sono ordinate l'una all'altra e complementari, perché il conseguimento della sapienza ha come condizione che si realizzi la virtù pratica; egli spiega, per esempio, che l'uomo giusto e l'uomo retto si distinguono non nella sostanza (ὑποστᾶσει), ma nella nozione (ἐπινοία), nel senso che il primo, mediante la pratica delle virtù etiche, “confessa il nome del Signore”, mentre il secondo, mediante la contemplazione della verità, “dimora nel suo volto”.<sup>35</sup> È significativa la cristianizzazione dei due ambiti di esercizio della virtù: la parte pratica consiste, infatti, nell'osservanza dei comandamenti, mentre la sapienza consiste nell'accogliere le “dottrine conformi a pietà”, la tradizione di fede ecclesiastica, che permette di riconoscere e ricevere la Sapienza stessa, ossia il Figlio.

Anche se Didimo si esprime nei termini di una successione cronologica e dell'ascesa da un livello inferiore a uno superiore, è vero piuttosto che per lui, come l'uomo è dato dall'unità di corpo e anima, così la virtù si esprime contemporaneamente ai due livelli dell'attività pratica e di quella noetica. Perché in astratto sono pensabili una condotta virtuosa senza la conoscenza della rivelazione o la conoscenza della rivelazione che non si traduce in pratica di vita, ma solo coloro che esercitano entrambi questi livelli della virtù “edificano la propria casa” o, come si esprime altrove, diventano “figli del Salvatore”.<sup>36</sup>

La riformulazione in chiave cristiana di dottrine etiche provenienti dalla filosofia pone il problema – anche se Didimo non sembra averlo percepito come tale – di capire in che rapporto stia la capacità connaturata all'uomo di orientarsi al bene con la gratuita azione storico-salvifica di Dio. Da una parte, Didimo afferma, infatti, che una condotta conforme a virtù è possibile soltanto se si custodisce la retta fede<sup>37</sup>; questo sembrerebbe escludere dalla possibilità di una vita virtuosa chiunque non condivida la fede dei cristiani. D'altra parte, in alcune occasioni egli sfuma i confini tra natura e rivelazione, fino al punto di far coincidere la rivelazione storica con il contenuto della legge che l'uomo trova naturalmente inscritta nella propria coscienza:

Didym., *In Ps.* fr. 369<sup>38</sup>

La legge che per natura abbiamo nel nostro cuore, secondo la quale discriminiamo ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare, non è di altri che del Dio che ci ha fatti secondo la

<sup>35</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 1227.

<sup>36</sup> Didym., *PsT*, 79.21-24: “Dopo le virtù etiche, cioè quelle relative alla disposizione (τὰς κατὰ διάθεσιν), avviene l'avviamento alla verità; infatti, dice [la Scrittura]: se avrai desiderio ‘della sapienza, osserva i comandamenti e il Signore te la donerà’ [Sir 1, 26]. Sapienza e verità, poi, sono la medesima cosa. Perlomeno, si dice che il Salvatore sia entrambe le cose: ‘Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio’ [1 Cor 1, 24]. Ed egli stesso ha detto: ‘Io sono la verità’ [Gv 14, 6]”; 196.34-197.1: ‘Sono figli del Salvatore coloro che si prendono cura della virtù, coloro che si affrettano ad acquistare la conoscenza della verità’; *EccLT*, 317.25-318.4: ‘Come se dicessimo che è possibile avere un modo di vita ben ordinato (ῥεθυθμισμένον) senza la conoscenza divina e sembrare in possesso della conoscenza divina senza la vita pratica – e una vita pratica senza conoscenza o una vita teoretica senza prassi –; in realtà, non giova affatto né questa, né quella: l'una forma di vita, priva di quella che le è collegata (τοῦ συνεζευγμένου) è troppo debole e non giova”.

<sup>37</sup> Didym., *EccLT*, 311.5-9: “Le case degli iniqui avranno bisogno di purificazione, mentre le case dei giusti sono accette” [Pr 14, 9]. Queste case accette sono rese ben salde da ogni lato e possiedono le dottrine della pietà come solide travi; a queste si applica la condotta secondo virtù (ἐνάρετος πολιτεία): infatti, se non c'è la retta fede, non fa davvero nulla una buona condotta, anzi è impossibile vivere irreprensibilmente (ἀνεπιλήμπτως πολιτεύσασθαι)”.  
<sup>38</sup> Cfr. Didym., *EccLT*, 88.25-29: “L'insegnamento principale di Dio, quello che conduce alla reverenza e al timore, è quello che corrisponde alle nozioni comuni (κοινὰ ἔννοιαι). L'insegnamento scritto, infatti, è stato un'aggiunta. Lo si dice anche in Isaia: ‘ha dato una legge come aiuto’ [Is 8, 20], come aiuto per la legge interiore, per rammentarla”.

propria immagine. (...) Servendoci di questa legge come guida nel cammino, procediamo senza inciampo alla meta alla quale ci affrettiamo. Ed è possibile che con questa espressione sia indicata la legge evangelica.

Alle virtù pratica e teoretica corrispondono due modi di vita – la vita attiva e contemplativa – che sono l’uno la condizione dell’altro: a questi livelli distinti e complementari si riferiscono nella Scrittura, secondo Didimo, alcune coppie di termini sinonimi: per esempio, nei Salmi, i termini “salmo” e “canto”. Il salmo si esegue con l’accompagnamento di uno strumento e allude all’esercizio delle virtù pratiche, che richiede il corpo; mentre il canto si esegue con la sola voce ed esprime l’attività teoretica, che si compie col solo intelletto.<sup>39</sup> Allo stesso modo Didimo leggeva la promessa di Mich. 4, 4 (cf. Zc. 3, 9-10), secondo la quale ciascuno potrà riposare sotto il proprio fico e la propria vite: il primo indica la vita pratica, la seconda la vita contemplativa.<sup>40</sup>

## 2.2. *Virtù generica e virtù specifiche*

A volte, Didimo riconduce a unità le diverse virtù mediante la distinzione tra genere e specie ed enumera queste ultime citando le quattro virtù dette “cardinali”, ossia quelle indicate da Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi* come proprie di una città e di un’anima ben ordinate; esse, in epoca imperiale, erano divenute patrimonio comune di tutte le scuole:

Didym., *C. Man.* PG 39, 1097.36-42<sup>41</sup>

Vi sono, infatti, generi e specie anche delle cose che sono soggette a scelta (τῶν προαιρετικῶν). Diciamo pertanto che ci sono specie dell’uomo saggio (σπουδαίου): il giusto (δικαίον), il temperante (σώφρονα), il prudente (φρόνιμον). Giacché, dal momento che la virtù è un genere, suddiviso in specie – la giustizia, la temperanza e le altre –, è necessario che colui che partecipa del genere, essendo perciò saggio, sia in un certo senso il genere di quelli che partecipano delle virtù specifiche (τῶν μετεχόντων τῶν κατ’ εἶδος ἀρετῶν).

Qui Didimo indica l’uomo virtuoso in senso generico col termine σπουδαῖος e spiega che vi possono essere diverse specie di uomini virtuosi (il giusto, il temperante, il sapiente).<sup>42</sup> Sapeva, però, che nella Bibbia la virtù e l’uomo virtuoso sono indicati con i termini “giustizia”, “giusto”. Per questo, per denominare l’aspetto unitario della virtù, si conforma anche al linguaggio biblico e usa il termine “giustizia”. Per esempio – avendo probabilmente in mente un passo della Sapienza<sup>43</sup> –, commentava in questo modo un verso del salmo 22:

<sup>39</sup> Cfr. Didym., *PsT*, 105.21-106.3; 129.21-130.6; 307.4-5, 10-12; *In Ps.*, fr. 16; 174; 238; 402; 950: “Abbiamo spesso detto che cosa sia la cetra e il salmeggiare con essa, cioè mettere in atto nella pratica le azioni della virtù mediante il corpo o mediante tutte le facoltà dell’anima (δυνάμεων)”.

<sup>40</sup> Didym., *ZaT*, I 266; *HiT*, 307.17-308.5.

<sup>41</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 1261: “Non fa differenza dire al plurale o al singolare ‘le volontà’ o ‘la volontà’ [di Dio]; perché le sue volontà sono le virtù specifiche (κατ’ εἶδος), ma una sola è la sua volontà in quanto genere (γενικόν): la virtù in generale e comune (καθόλου καὶ κοινή)”. Cfr. sopra nota 32 e Plat., *Resp.* IV 427 E - 434 D; Phil. Alex., *Leg. alleg.*, I 63-68, 87 (= *SVF* III 263); *Spec. leg.* II 62; *Mos.* II 216; *SVF* I 200 (= Plut., *Se Stoic. rep.* 1034 C).

<sup>42</sup> Sulla nozione di σπουδαῖος, A. Schniewind, *L’éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Vrin, Paris 2003 (*Histoire des doctrines de l’antiquité classique*, 31), pp. 29-47.

<sup>43</sup> Sap 8, 7 è uno dei pochissimi passi della LXX in cui il termine ἀρετή è usato nel senso etico proprio della filosofia greca: “Se uno ama la giustizia (δικαιοσύνην), le virtù (ἀρεταί) sono il frutto delle sue fatiche. Essa, infatti, insegna la temperanza (σωφροσύνην) e la prudenza (φρόνησιν), la giustizia (δικαιοσύνην) e la fortezza (ἀνδρείαν), delle quali nulla è più utile agli uomini durante la vita”.

Didym., *PsT* 59.3-7, 24-25<sup>44</sup>

I “sentieri della giustizia” [Sal 22, 3] sono le virtù specifiche (κατ’ εἶδος) o le azioni conformi a virtù. In molti luoghi degli insegnamenti divini il nome “giustizia” significa la virtù in generale (καθόλου); c’è, però, anche una virtù specifica (εἰδική) che è chiamata in questo modo, cioè giustizia. Se diciamo che le virtù <specifiche> sono quattro, forza, giustizia, temperanza, prudenza, una di queste virtù è indicata col nome di giustizia. (...); vedi che, raccogliendo tutte le specie della virtù in uno, l’ha chiamata in senso generico (γενικῶς).

È abbastanza evidente che, utilizzando la distinzione tra genere e specie, Didimo non ha in mente solo la verità, piuttosto banale, che le diverse virtù, malgrado abbiano nomi diversi, hanno tutte in comune il fatto di essere delle virtù; egli pensa piuttosto al differenziarsi e determinarsi di una realtà prima e in se stessa unitaria. Riprende un’idea che si legge anche in Filone e Clemente: entrambi, infatti, indicano la virtù come una realtà unitaria, che si specifica quando si applica a oggetti determinati.<sup>45</sup> La medesima prospettiva è espressa anche in una testimonianza di Evagrio Pontico:

Evagr. Pont., *Pract.* 98

C’è vicino ad Alessandria un’isola (...), abita in essa un monaco, il più sperimentato nella schiera degli gnostici (...). Il medesimo diceva, ancora, che la virtù è una nella propria natura (τῆ φύσει), ma acquista forme particolari (εἰδοποιεῖσθαι) nelle facoltà (δυνάμει) dell’anima; infatti, anche la luce del sole è priva di figura (ἀσχημάτιστον), ma è per natura capace di prendere la figura (συσχηματίζεσθαι) delle aperture attraverso le quali passa.

Evagrio non nomina Didimo, ma è altamente probabile che fosse lui il maestro “più sperimentato nella schiera degli gnostici” del quale egli qui riferisce la dottrina;<sup>46</sup> anche perché l’idea che l’anima sia una e si articoli in potenze (δυνάμεις), ossia facoltà, più che in parti (μέρη o μόρια), è caratteristica di Didimo, mentre Evagrio non aveva difficoltà a usare il lessico che distingue l’anima in parti.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Dove ho tradotto “le virtù <specifiche>” Didimo scrive αἱ γενικαὶ ἀρεταί; ma questa espressione è in contraddizione con quanto ha appena affermato; inoltre, Didimo s’ispira qui a Phil. Alex., *Leg. alleg.* I 63, che distingue la virtù γενικὴ (ἀγαθότης) dalle quattro virtù κατὰ μέρος, il che fa pensare che Didimo (o il trascrittore), chiamandole invece γενικαὶ ἀρεταί si sia confuso; cf. Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, ed. E. Prinziavalli, Paoline, Roma 2005 (Lecture cristiane del primo millennio), pp. 231-2. Cfr. anche *EcclT*, 71.1-2; 93.6-9 e *PsT*, 231.2-6; 256.16-17; *ZaT* II 62; *HiT*, 393.17-19; *In Ps.*, fr. 202. L’interpretazione delle virtù come vie è frequente nell’esegesi di Didimo: *PsT*, 59.3-4; 79.5-6; *In Ps.*, fr. 134. Cfr. Phil. Alex., *Quod Deus*, 165: “Queste [virtù] sono intermedie tra le deviazioni da entrambe le parti, vie percorribili e frequentate, sulle quali è stabilito che si cammini continuamente non con organi corporei, ma coi movimenti dell’anima che aspira all’Ottimo”.

<sup>45</sup> Phil. Alex., *Sacrif.* 84 (= *SVF* III 304): “L’intero e ciò che sta nella posizione di genere (ἐν γένει) è la virtù, che si suddivide nelle specie prossime (προσεχῆ) – prudenza, temperanza, forza e giustizia –, perché, conoscendo le differenze di ciascuna, ci assoggettiamo volontariamente al loro servizio, sia nella loro totalità, sia nelle parti”; Clem. Alex., *Strom.* I 20, 97, 3: “La virtù è una sola quanto alla potenza (κατὰ δύναντον), ma, quando si produce in determinate cose, le accade (συμβέβηκεν) di essere chiamata prudenza, in altre temperanza, in altre forza o giustizia”.

<sup>46</sup> Evagrio lo definisce in *Gnost.* 48: “Didimo, il maestro grande e gnostico”; cf. Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 1), pp. 146-7; Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, II, ed. A. Guillaumont – Cl. Guillaumont, Cerf, Paris 1971 (Sources chrétiennes, 171), pp. 707-8.

<sup>47</sup> Ringrazio Paolo Bettiolo per questa osservazione. Didimo parla solo due volte di “parti” dell’anima: *In Ps.*, fr. 132; 1141; inoltre, esprime scetticismo sull’idea di una tripartizione dell’anima; rispondendo alla domanda di un

In questa testimonianza l'unità di genere è descritta come unità di natura, che acquista determinazioni particolari nelle facoltà dell'anima nelle quali la virtù si manifesta,<sup>48</sup> ma negli scritti di Didimo questa assegnazione delle virtù particolari alle diverse facoltà dell'anima non trova conferma esplicita, anche se essa non mi sembra estranea al suo modo di pensare. Spiegando il doppio nome di Giacobbe/Israele, per esempio, egli osserva che la differenza sta “nella nozione, non nella sostanza (ἐπινοία ἀλλ' οὐχ ὑποστάσει)”, perché il medesimo patriarca è Giacobbe, quando mediante la virtù pratica “combatte le passioni irrazionali, i vizi e le potenze che li mettono in atto (τὰς ἐνεργούσας ... δυνάμεις)”; mentre è chiamato Israele quando, “postosi al di sopra di ogni difetto grazie alla purezza del proprio intelletto, si protende verso Dio”.<sup>49</sup> Trattandosi di un frammento catenario, però, non è possibile qui ricavare dal contesto un'indicazione sicura se le “potenze” che mettono in movimento passioni e vizi siano le potenze diaboliche o le facoltà irrazionali dell'anima, che la virtù pratica ha il compito di disciplinare.

Un altro indizio induce a pensare che anche Didimo collegasse le virtù particolari al funzionamento delle facoltà dell'anima: commentando un passo dell'Ecclesiaste (Qo 11, 10: “allontana l'ira dal tuo cuore”), Didimo esordisce con queste parole: “l'ira (θυμός) non è una virtù del cuore, bensì della [facoltà] irascibile (τοῦ θυμοειδοῦς)”. In seguito, spiega che l'anima ha tre facoltà (τριδύναμός ἐστιν ἡ ψυχὴ) e che, come nel campo della percezione sensibile il vedere non è proprio dell'udito, così anche “nell'uomo interiore (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον)” i moti di ciascuna facoltà devono restare confinati in essa. Per esempio, l'ira o il desiderio non devono oltrepassare, rispettivamente, la facoltà irascibile o quella desiderativa e raggiungere il cuore, ossia la parte razionale dell'anima, altrimenti si trasformano in una disposizione (διάθεσις) e, invece di essere una passione o lo stadio preliminare di una passione, diventano un vizio (οὐκέτι πάθος ἢ προπάθεια ἀλλὰ κακία).<sup>50</sup>

In questo passo, la parola “virtù” non è usata in senso propriamente morale, perché indica il modo naturale di funzionare delle diverse facoltà dell'anima, che diventa vizioso solo se trapassa al livello della facoltà razionale e ne condiziona l'attività. Mi sembra, tuttavia, che se ne possa ricavare la conclusione che anche Didimo pensasse la virtù secondo determinazioni diverse nei diversi ambiti del suo esercizio.

Didimo tratta la relazione genere-specie in termini ontologici e di valore, ossia come moltiplicazione e differenziazione di una realtà, in se stessa unitaria, quando essa è partecipata

---

uditore, infatti, spiega in *PsT*, 142.22-31: “Alcuni intendono dire che l'anima abbia tre facoltà (τριδύναμον εἶναι); in termini piú grossolani, la dicono anche divisibile in parti (μεριστήν). (...) La facoltà raziocinante (τὸ λογιστικόν) (...) quella irascibile (τὸ θυμικόν) (...) la convergenza di tutte insieme è l'anima. Prendi un esempio. Si può prendere il fiore. Il fiore ha un colore tale, ma esso non è il fiore; ha il profumo tale, ma il profumo non è il fiore. Ha anche una figura tale. Prese, dunque, tutte insieme, queste cose sono il fiore”. Nell'enumerare le potenze dell'anima, a volte segue lo schema triplice (p.e. in *PsT*, 262.9-15: τὸ θυμικόν, τὸ λογιστικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν), ma parla anche di altre δυνάμεις dell'anima: *PsT*, 144.1-2: τὰς αἰσθητικὰς, τὰς φανταστικὰς, τὰς μνημονικὰς; *In Ps.*, fr. 43: ψυχῆς νοητικὰς δυνάμεις (...) αἱ ἄλλοι τῆς ψυχῆς δυνάμεις; fr. 233: τὰς πρακτικὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις; fr. 291: αἱ δυνάμεις αὐτῆς οἷον μνημονικὴ καὶ συγκαταθετικὴ καὶ ἀνανευτικὴ καὶ ἄλλαι; *GenT*, 130.5: τὴν ζωτικὴν δύναντα τῆς ψυχῆς.

<sup>48</sup> Questa era certamente la dottrina di Evagrio: *Pract.* 89: “Poiché l'anima razionale è tripartita (τριμερῶς) (...), quando la virtù si trova nella parte (μέρος) raziocinante, si chiama prudenza, intelligenza e sapienza; quando in quella desiderativa, temperanza, amore e continenza; quando in quella irascibile, forza e sopportazione; quando nell'anima tutta intera, invece, è chiamata giustizia”.

<sup>49</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 948; cf. anche il fr. 950 (cit. n. 39).

<sup>50</sup> Didym., *EclT*, 337.7-23. Sulla dottrina della προπάθεια in Didimo, R.A. Layton, “Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions”, *Vigiliae Christianae* 54 (2000), pp. 262-82.

a un livello di realtà inferiore. Egli descrive, infatti, le molteplici virtù e conoscenze specifiche come “gli atri” del tempio, a partire dai quali si può accedere al “santuario”, costituito da una conoscenza di Dio pura (*ἀκραιφνεστάτη θεολογία*), oppure come le molte vie, percorrendo le quali si perviene all’unica strada della contemplazione.<sup>51</sup>

### 2.3. La coimplicazione reciproca delle virtù

Un terzo modo in cui Didimo descrive la virtù come una realtà allo stesso tempo molteplice e unitaria è il ricorso alla dottrina della coimplicazione delle virtù, secondo la quale chi possiede autenticamente una di esse, le possiede tutte quante, perché esse sono collegate l’una all’altra:<sup>52</sup>

Didym., *In Ps.*, fr. 1146

I Tuoi diversi comandamenti, pur essendo comandi provenienti dalle virtù specifiche (*κατ’ εἶδος*), sono tutti una cosa sola, la virtù generale che le comprende (*ἡ καθόλου γενική ἀρετή*), per il fatto che le virtù particolari si conseguono l’una all’altra (*ἀντακολουθεῖν τὰς ἰδικὰς ἀρετάς*), sicché colui che ne possiede perfettamente una sola le possiede tutte.

La formulazione più esplicita di questa dottrina risale agli stoici, ma negli anni di Didimo anch’essa era diventata patrimonio condiviso nelle scuole di filosofia e tra gli intellettuali cristiani.<sup>53</sup> Didimo non spiega in termini concettuali che cosa esattamente si debba intendere con ciò, ma illustra questa idea con l’immagine delle diverse porte di una città: da qualunque porta uno entri, si trova poi entro la medesima città.<sup>54</sup> Ciò fa supporre che la dottrina della coimplicazione delle virtù – che di per sé non richiede l’affermazione della loro unità – fosse per lui un altro modo per affermare ch’esse derivano da e tendono a un unico principio comune.

Il possesso di tutte le virtù realizza una condizione di perfezione e unificazione, che ha piena espressione nell’“uomo assunto dal *Logos* di Dio e poi nei suoi imitatori”, perché partecipano di lui.<sup>55</sup> Si tratta di un processo di semplificazione, che libera l’individuo dalle qualità che gli sono sopravvenute in seguito alle proprie scelte – e sono causa della divisione in se stesso e delle differenze tra le persone – e lo riporta alla sua natura originaria. Ritornando alla propria natura prima, l’uomo smette di essere una molteplicità; così Didimo spiega il passaggio – in un passo del salmo 33 – dal plurale al singolare (vv. 12-13: “Venite, figli, ascoltatevi ... Chi è l’uomo che desidera la vita?”):

Didym., *PsT* 197.19-25

Dunque, tutti coloro che ricevono perfettamente la virtù sono una cosa sola e diventano una sola cosa con Dio (...). L’uomo è uno nella propria sostanza (*κατὰ τὴν οὐσίαν*); infatti,

<sup>51</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 1078; 1155.

<sup>52</sup> Didym., *EcclT*, 151.4-5; *GenT*, 26.14-21; *HiT*, 149.4-22; *PsT*, 10.28-11.10.

<sup>53</sup> *SVF* III 275 (= Clem. Alex., *Strom.* II 18, 80.3); 295 (= Diog. Laert., *Vitae* VII 125); 303 (= Phil. Alex., *Mos.* II 7); 304 (= Phil. Alex., *De sacrif.*, 82, 84); Plot., *Enn.* I 2 [19], 7.1-2 Henry-Schwyzler; Porph., *Sent.* 32, p. 28.4-5 Lamberz; cf. n. 18 e 74; Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), pp. 162-5. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford U.P., Oxford 1971, pp. 83-4; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, *Études Augustiniennes*, Paris 1968, pp. 240-3.

<sup>54</sup> Didym., *GenT*, 27.15-23.

<sup>55</sup> Didym., *ZaT* II 30; *GenT* 26.17: “La virtù è una realtà unificatrice (*ἐνοποιόν*), in quanto possiede la coimplicazione (*ἀντακολουθίαν*)”.

anche se gli uomini diventano differenti e molti, ricevono la molteplicità dalle qualità che sopraggiungono loro. Per quanto riguarda il loro primo sostrato (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον), capace di ricevere le qualità, sono uno; infatti, tutti sono della stessa sostanza (ὁμοούσιοι). Dunque, desiderare la vita è proprio dell'uomo, dell'uomo che salva in se stesso il proprio essere a immagine (τὸ κατ' εἰκόνα) [Gen 1, 26-27].

La formulazione puntuale di questo passo, come spesso in questo autore, è approssimativa e – presa alla lettera – porterebbe a conseguenze problematiche, ossia alla soppressione nell'*eschaton* di ogni individualità. Non è certamente questo ciò che il maestro alessandrino aveva in mente, bensì l'eliminazione delle differenze tra gli esseri razionali dovute alla diversa qualità morale delle scelte che ciascuno ha compiuto nella propria vicenda individuale<sup>56</sup>; infatti, “una sola è la forma dell'uomo che lo rende simile a Dio, mentre sono molte quelle nelle quali egli cade”.<sup>57</sup> Gli uomini che hanno depresso le molte facce prodotte in loro dal peccato riportano in luce quella dell'origine, attuano, senza più alcuna deviazione, l'orientamento al proprio fine ultimo e diventano così, con un'espressione che si legge in un salmo, dei μονότροποι, persone che vivono una vita unificata:

Didym., *EcclT*, 232.14-22<sup>58</sup>

Lo scopo – anche se alcuni non sono d'accordo – sarà che si produca la deposizione di tutte le forme (μορφῶν), affinché appaia che [l'uomo] porta ciò che Dio ha creato. Quando, dunque, egli rimaneva nell'identità (ταυτότητι), aveva un solo pensiero, come si dice in un salmo: “Dio fa abitare chi è unificato (μονοτρόπους) in una casa” [Sal 67, 7], sono unificati coloro che vivono secondo pietà, virtù e secondo la regola ecclesiastica, “resi perfetti nel medesimo intelletto e nel medesimo giudizio” [1 Cor 1, 10], in modo tale che ciascuno abbia una condotta unitaria (μονότροπον). Con una seconda interpretazione dirai che tutti hanno un solo modo di vivere (ἕνα τρόπον). A proposito di coloro che hanno in questo modo un unico giudizio (γνώμη) si dice che “una sola era l'anima e uno solo il cuore dei credenti” [At 4, 32], non nel numero, ma nell'identità (ταυτότητι). E questa identità è la loro condizione (κατάστασις) primigenia.

L'azione unificante della virtù perfetta si esprime, dunque, non solo a livello individuale: citando ancora At 4, 32, infatti, Didimo scrive anche altrove che nell'insieme dei credenti si produce “un'anima sola e un solo cuore, una cosa sola non nel numero, ma nella consonanza e nel desiderio rivolto al medesimo scopo e a un unico fine”.<sup>59</sup>

Se nell'uomo perfettamente virtuoso prevale l'aspetto unificato della virtù, a chi è ancora in uno stato intermedio di progresso si applica ora l'uno, ora l'altro nome, in base alla virtù verso la quale inclina maggiormente e che ha più esercitato, senza con ciò implicare ch'egli possieda soltanto quella:

<sup>56</sup> Cfr. Didym., *GenT*, 20.7-18 (sopra, n. 14); 21.17-20: “ (...) perché la sostanza razionale è una sola quanto al suo sostrato (κατὰ τὸ ὑποκείμενον) e la divisione in essa è stata prodotta dal diverso modo di giudicare (ἢ διάφορος γνώμη)”.

<sup>57</sup> Didym., *EcclT*, 232.9.

<sup>58</sup> Cfr. Didym., *PsT*, 43.4-17: il saggio è detto μονότροπος, perché è stabile nel proprio orientamento al bene e non muta; per la stessa ragione, l'anima di Cristo è detta unigenita (μονογενής: Sal 21, 21), perché aderisce indefettibilmente al Logos. La medesima interpretazione di Sal 67, 7 si legge in Eus. Caes., *In Ps. PG* 23, 689; Athan. Alex., *In Ps. PG* 27, 293.

<sup>59</sup> Didym., *GenT*, 28.11-22.

Didym., *PsT*, 186.21-25<sup>60</sup>

Ascolta: le virtù si conseguono l'una all'altra, sicché colui che ne ha una sola le ha tutte. Questo vale per chi è del tutto perfetto (*ἐπὶ τοῦ ἄγαν τελείου*). Qualora uno si trovi in progresso, ne ha talvolta una prevalente, quella dalla quale ha iniziato o nella quale si è esercitato, come accade anche nelle arti: vedi, infatti, spesso che uno è grammatico, musico e medico, ma ha una sola arte che prevale, quella verso la quale ha tutta la propria inclinazione (*δοπήν*).

Al polo opposto sta il vizio, che è espressione e causa di disgregazione e opposizione. Il peccato di Adamo è consistito, infatti, secondo Didimo, in una rottura, nel proposito di cibarsi “soltanto” del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, rompendo il vincolo che lega insieme le virtù; invece, avrebbe dovuto perseguire la conoscenza insieme a tutte le altre virtù.<sup>61</sup>

Se il pieno possesso di una virtù porta con sé tutte le altre e produce l'unificazione dell'uomo virtuoso in sé e con gli altri, i vizi – in quanto eccessi e difetti – si oppongono tra loro, perciò non possono trovarsi tutti insieme nella stessa persona (un medesimo individuo, per esempio, non può essere contemporaneamente tracotante e vile) e producono instabilità e conflitti anche tra gli individui.<sup>62</sup> Didimo illustra questa idea, commentando il verso in cui si dice che il malvagio “riposa su un mucchio di pietre” (Gb 8, 17) e osserva che, mentre Dio abita in un edificio, che sono i credenti, il suo avversario sta su un mucchio di macerie.<sup>63</sup> La casa è il risultato di un'armonica unificazione di pietre e allo stesso modo le virtù sono forme di partecipazione all'unità, quindi a Dio; la malvagità, al contrario, produce una dissipazione nel molteplice e nell'informe.

Anche questo modello permette a Didimo di valorizzare l'idea del progresso spirituale dei singoli, perché il passaggio dalla dispersione nel vizio alla virtù e dall'esercizio di una molteplicità di singole virtù all'unità del pieno possesso di tutte quante costituisce un *continuum* che ha innumerevoli gradazioni.

### 3. Una filosofia di scuola

Fin qui si può constatare che Didimo, forzando e sistematizzando i dati offerti dal testo biblico e armonizzandoli con tesi provenienti dalla tradizione filosofica greca, ritrovava in esso e proponeva una concezione della virtù come proprietà dell'agire umano, formulandola nei termini di un'etica composita, schematica e poco originale, tipica di una cultura filosofica scolastica<sup>64</sup>. Se ne trova un esempio abbastanza simile anche in sintesi manualistiche più

<sup>60</sup> Cfr. Didym., *GenT*, 26.21-26; *In Ps.*, fr. 47; *HiT* 5.17-23.

<sup>61</sup> Didym., *GenT*, 92.27-30: “Bisognava che [Adamo] prendesse parte, insieme a tutti gli altri [frutti], anche a quello della conoscenza del bene e del male, ma non da solo. L'abilità umana, infatti, come si è già detto, senza l'attuazione della virtù è cosa dannosissima, insieme a tutte [le virtù] è giovevole”.

<sup>62</sup> Didym., *PsT*, 89.25-27: “Il giusto è uno solo, anche se possiede tutte le virtù; infatti, il vizio separa coloro che lo hanno, perché non è possibile che uno solo abbia tutti i vizi”; 197.16-19; *GenT*, 135.25-136.16; 169.22-170.4.

<sup>63</sup> Didym., *HiT*, 224.14-22: “Una casa è una composizione di pietre disposte ad arte che, tra le altre cose, possiede unificazione (*ἕνωσιν*); una cosa di tal genere è la virtù e la purezza e la partecipazione stessa all'uno (*ἡ μετουσία τοῦ ἑνός*). Il mucchio di pietre e il miscuglio dei detriti è, invece, qualcosa di disperso, prossimo al vizio, che non ha unificazione, bensì disordine”.

<sup>64</sup> Queste caratteristiche sono proprie anche dell'etica medioplatonica, cf. A. Linguiti, “L'etica medioplatonica”, *Rivista di Storia della Filosofia* 70 (2015), pp. 359-80.

antiche, come il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio e il *Didaskalikós* di Alcinoos: pur senza presentare veri parallelismi, alcuni aspetti significativi del modo in cui questi tre autori riflettono sulla nozione di “virtù” si assomigliano e mostrano la lunga persistenza di una tradizione scolastica nella quale essi si sono formati.

Alcinoos definisce la virtù una “realtà divina”, una “disposizione (διάθεσις) perfetta e ottima dell’anima, che rende l’uomo ordinato, consonante e saldo (εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέβαιον)”;<sup>65</sup> una definizione quasi identica si legge in Apuleio, che parla della virtù come di un *habitus mentis optime et nobiliter figuratum*, che rende chi lo abbia assunto *concordem sibi e constantem*.<sup>66</sup> Circa due secoli dopo, elementi di questa definizione si trovano anche in Didimo: l’origine e la natura divina della virtù, come si vedrà di seguito; il fatto ch’essa sia una disposizione dell’anima; che propriamente sia virtù l’attuazione perfetta di tale disposizione. Anche gli aggettivi con i quali Alcinoos e Apuleio descrivono l’azione della virtù su chi la pratica – che derivano dalla *Repubblica* di Platone<sup>67</sup> – hanno un corrispettivo nel modo in cui Didimo presenta l’uomo virtuoso: ha un modo di vita ordinato (ῥεθυμισμένον),<sup>68</sup> nel quale non c’è nulla di dissonante (ἀσύμφωνον),<sup>69</sup> ed è stabile (βέβαιος).<sup>70</sup> Apuleio aggiunge che la virtù è semplice, unitaria, usando un termine – *unimodam* – singolarmente vicino alla μονοτροπία della quale parla Didimo commentando il salmo 67.<sup>71</sup>

Secondo Alcinoos, esistono specie differenti di virtù per la parte razionale e per quella irrazionale dell’anima (anche se il testo del *Didaskalikós* in questo punto è corrotto, se ne capisce il senso):<sup>72</sup> alla prima (τὸ λογιστικόν) assegna la prudenza (φρόνησις), alla seconda la forza (ἀνδρεία), che è propria della parte irascibile (τὸ θυμικόν), e la temperanza (σωφροσύνη), che è propria della parte desiderativa dell’anima (τὸ ἐπιθυμητικόν);<sup>73</sup> lo stesso schema è riproposto anche da Apuleio.<sup>74</sup> È una dottrina largamente attestata in

<sup>65</sup> Alc., *Didasc.* 29, p. 182.15-19 Whittaker; l’ed. di riferimento è Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker - P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France); anche Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, ed. J. Dillon, Clarendon Press, Oxford 1993; su questa definizione J.M. Zamora, “La vertu comme ‘chose divine’ chez Alcinoos”, *Revue de Philosophie Ancienne* 22 (2004), pp. 39-50.

<sup>66</sup> Apul., *De Plat.* II 5, 227; sul rapporto col manuale di Alcinoos, cf. Apulé, *Opusculs philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, ed. J. Beaujeu, Les Belles Lettres, Paris 1973 (Collection des universités de France), pp. 287-8, n. 2.

<sup>67</sup> Plat., *Resp.* III 413 D-E, cf. Dillon in Alcinoos, *The Handbook* (sopra, n. 65), p. 178.

<sup>68</sup> Didym., *EcclT*, 317.25-318.4 (sopra, n. 35).

<sup>69</sup> Didym., *HiT*, 149.3-4 (sopra, n. 23); *In Ps.* fr. 1170.

<sup>70</sup> Didym., *HiT*, 150.1-4: “Colui che è entrato [nella casa di Dio], per il fatto di essere giunto al <vertice> della virtù, è immobile e saldissimo (δυσκίνητος ἐστι καὶ βεβαιότατος)”.

<sup>71</sup> Apul., *De Plat.* II 5, 227; cf. nota 66.

<sup>72</sup> I due manoscritti principali (P = Paris, BnF, gr. 1962; V = Wien, Nationalbibl., *Phil.* gr. 314) presentano in Alc. *Didasc.* 29, p. 182.19-20 Whittaker-Hermann un testo identico, ma in traducibile come tale: ἴτῳ δὲ ἐν εἶδει αὐτῆς λογικαὶ δὲ ἰαὶ περὶ τὸ ἄλογον ψυχῆς μέρος συνιστάμεναι. Alla nota 469, J. Whittaker dà conto delle emendazioni proposte; la traduzione francese di P. Louis è questa: “Les deux espèces de la vertu sont les vertus rationnelles et celles qui concernent la partie de l’âme privée de raison” (che suppone questa lettura del greco: τὰ δὲ ἐν εἶδει αὐτῆς λογικαὶ δὲ καὶ ἰαὶ περὶ τὸ ἄλογον ψυχῆς μέρος συνιστάμεναι).

<sup>73</sup> Alc. *Didasc.* 29, p. 182.19-27 Whittaker.

<sup>74</sup> Apul., *De Plat.* II 6, 228-229: “[Platone] divide tutte le virtù insieme alle parti dell’anima e chiama prudenza e sapienza quella virtù che si fonda nella ragione e osserva e discrimina ogni cosa. (...) invece, in quella parte che è considerata più soggetta all’ira, c’è la sede della forza (...) la terza parte della mente è quella delle voglie e dei desideri, alla quale deve necessariamente accompagnarsi la temperanza”.

epoca imperiale, che – come abbiamo visto sopra – anche Evagrio e probabilmente Didimo condividevano.<sup>75</sup>

Nel *Didaskalikós* e nel *De Platone* sono formulate anche la dottrina della coimplicazione reciproca delle virtù perfette (mentre ciò non vale per i vizi)<sup>76</sup> e quella della virtù come medietà, che Alcinoos descrive così:

Alc., *Didasc.* 30, p. 184.14-18 Whittaker<sup>77</sup>

Anche se le virtù sono dei vertici, perché sono perfette e assomigliano a ciò che è diritto (τῷ εὐθεῖ), secondo un altro modo possono essere delle medietà, per il fatto che in tutte o perlomeno nella maggior parte si constatano per ciascuna da entrambe le parti due vizi, l'uno per eccesso e l'altro per difetto.

Qui mi sembra interessante il cenno al fatto che le virtù, in quanto medietà, “assomigliano a ciò che è diritto”. John Whittaker indica due possibili spiegazioni: una – dovuta a Pierluigi Donini – si richiama ad Aristotele, che paragona lo sforzo di contrastare i vizi e realizzare la virtù all'operazione di chi raddrizza un tronco storto; un'altra al modo in cui gli stoici spiegavano la differenza tra ἕξις e διάθεσις: la prima può subire incrementi o diminuzioni, l'altra no, come un pezzo di legno può essere più o meno inclinato in una direzione, ma se è dritto è dritto e basta.<sup>78</sup> L'idea che la virtù sia in rapporto con la dirittura (εὐθύτης) è presente anche in Didimo: “si dice che le virtù sono diritte (εὐθεῖαι), per il fatto che sono delle medietà; infatti, nella rettitudine non è ammessa deviazione”;<sup>79</sup> forse, però, nel maestro alessandrino l'immagine deriva semplicemente dall'associazione della virtù all'immagine della strada, molto frequente nei testi biblici.<sup>80</sup>

Il manuale di Alcinoos offre, infine, nel trattare della virtù, anche un cenno all'idea del progresso, che è centrale nell'etica e nell'antropologia di Didimo:

Alc., *Didasc.* 30, p. 183.17-191.31-36 Whittaker

In un altro modo, si dicono, infatti, virtù anche delle specie di buone disposizioni naturali e di progressi (εὐφύαι καὶ προκοπαί) verso la virtù, cui si dà il medesimo nome (ὁμωνυμοῦσαι) delle virtù perfette, per la loro somiglianza con esse. (...)

Si deve ammettere che vi sia anche una disposizione intermedia, né malvagia, né ottima (μεταξύ τινα διάθεσιν μήτε φάλην μήτε σπουδαίαν), giacché gli uomini non sono tutti o malvagi o ottimi. Coloro che sono abbastanza progrediti (τοὺς γὰρ ἐφ' ἱκανὸν προκόπτοντας) sono uomini di questo tipo; non è facile, infatti, passare immediatamente dal vizio alla virtù.

<sup>75</sup> Cfr. nota 48; J. Whittaker, in Alcinoos, *Enseignement* (sopra, n. 65), p. 141, n. 471, cita, tra altri, Phil. Alex., *Leg. Alleg.* I 70-71; Plot., *Enn.* I 2[19], 1.16-21 Henry-Schwyzler; Porph., *Sent.* 32, p. 23.8-12 Lamberz.

<sup>76</sup> Alc., *Didasc.* 29, p. 183.3, 15-16 Whittaker: “Si deve ritenere che le virtù si coimplichino. (...) Dunque le virtù, quelle perfette, sono inseparabili tra loro”; Apul., *De Plat.* II 6, 228: “[Platone] nega che le virtù imperfette si accompagnino l'una all'altra; invece, quelle che sono perfette sono inseparabili tra loro e sono connesse l'una all'altra”. Cfr. note 19 e 53.

<sup>77</sup> Cfr. Apul., *De Plat.* II 5, 228: “[Platone] definisce le medesime virtù ‘medietà’ e ‘vertici’, non soltanto perché sono prive di sovrabbondanza e di mancanza, ma perché sono poste in un qualche punto intermedio tra i vizi”; cf. n. 18.

<sup>78</sup> Cfr. J. Whittaker, in Alcinoos, *Enseignement* (cit. n. 64), p. 145-6, n. 502, cita Arist., *EN* II 9, 1109 b 4-7; *SVF* III 393 (= *Simpl.*, *In Cat.*, p. 237.25-238.1 Kalbfleisch); III 536 (= Diog. Laert., *Vitae* VII 227).

<sup>79</sup> *PsT*, 233.7-8; *HiT*, 41.10-13: “(...) l'essere diritto è segno di riconoscimento della virtù”; *PsT*, 256.29: “Chi ha la virtù bada anche alla rettitudine”.

<sup>80</sup> Cfr. nota 44.

Anche Apuleio descrive una condizione intermedia tra l'uomo perfettamente virtuoso (*egregium*) e quello del tutto vizioso e attribuisce questa condizione di moralità intermedia (*medie morati*) alla maggioranza degli uomini, tra i quali menziona in particolare “il fanciullo docile e l'uomo che progredisce verso la moderazione”.<sup>81</sup> L'idea di uno stato intermedio tra il vizio e la virtù perfetta, di progresso dall'uno all'altra, pone un problema, che fu oggetto di dibattito tra gli stoici e con gli stoici<sup>82</sup> e che affiora anche nelle parole di Alcino e Apuleio. Da una parte, il nome di “virtù” spetta in senso proprio soltanto alla virtù perfetta: ogni approssimazione a essa non è propriamente una virtù e può essere chiamata con lo stesso nome soltanto per omonimia;<sup>83</sup> d'altra parte, la maggioranza degli uomini si trova in una condizione intermedia tra quella del vizioso e quella di chi è compiutamente virtuoso (*σπουδαῖος*) ed è ragionevole valutare in modo diverso le diverse approssimazioni alla virtù.

#### 4. La virtù è radicata in Dio

La virtù è stata fino a questo momento considerata prevalentemente in quanto proprietà umana, connessa con la costituzione dell'uomo in corpo e anima (virtù pratiche e teoretiche) e – nel caso di Didimo, almeno in via indiziaria – con le diverse facoltà dell'anima (virtù cardinali). Il quadro si complica, se si presta attenzione anche al fatto che Didimo considera la virtù una realtà pertinente alla relazione dell'uomo con Dio e radicata nell'essere stesso di Dio, al punto da considerare l'espressione “diventare Dio grazie alla virtù” equivalente all'espressione “diventare Dio grazie alla fede nel Salvatore”:

Didym., *HiT* 362.15-27

Colui che non è diventato Dio grazie alla virtù, bensì rimane nella condizione (*καταστάσει*) di uomo, costui si trova nell'ira e in un certo modo è di breve vita, perché ha “sperato soltanto in questa vita” [1 Cor 15, 19]. Invece, colui che crede nel Salvatore, al punto da diventare Dio per questo, a motivo di ciò non è sottoposto all'ira.

Il parallelismo istituito tra le due formule comporta una conclusione problematica: per la fede cristiana, la divinizzazione della creatura razionale è possibile grazie alla partecipazione al Figlio, che è di natura divina; se Didimo ammette che si possa anche parlare di una divinizzazione per mezzo della virtù, anche la virtù dev'essere pensata come una realtà di natura divina. Si tratta dunque di una disposizione umana o di una realtà divina?

##### 4.1. Il significato teologico della virtù

Anche Plotino aveva aperto il proprio trattato sulle virtù riassumendo le tesi espresse da Platone nel *Teeteto* (176 A-C) con la formula: “diventiamo simili [a un dio] mediante la virtù”<sup>84</sup>. Sia il filosofo platonico, sia l'esegeta cristiano, riflettendo sul significato preciso di questa affermazione e sul rapporto che le virtù hanno con la realtà divina, sono pervenuti

<sup>81</sup> Apul., *De Plat.* II 3, 224; 19, 246.

<sup>82</sup> Cfr. le testimonianze raccolte in *SVF* III 524-543.

<sup>83</sup> Plutarco, nel *De communibus notitiis* (1063 A = *SVF* III 539) cita due esempi, attribuendoli a Crisippo: muore allo stesso modo chi annega stando appena sotto il pelo dell'acqua o a grande profondità; un cieco rimane tale fino all'istante in cui riacquista la vista.

<sup>84</sup> Plot., *Enn.* I 2[19], 1.5-6 Henry-Schwyzler; su questo trattato: Plotino, *Sulle virtù I 2[19]*, ed. G. Catapano, Plus - Pisa U.P., Pisa 2006 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere, TESTI 2).

a una soluzione simile: la virtù, che permette all'essere razionale di assimilarsi all'essere divino, non può appartenere a entrambi allo stesso modo e non può perciò essere intesa nel medesimo senso; essa indica, nel caso dell'essere razionale, una proprietà ch'esso possiede, mentre designa nella divinità un aspetto del suo stesso essere.<sup>85</sup>

Didimo, quando parla della virtù in senso teologico, come stato di comunione con Dio, esprime, in modo più o meno esplicito, l'idea ch'essa sia intimamente collegata con la realtà di Dio e che la sua realizzazione dipenda da Dio, più che dalla decisione umana<sup>86</sup>. Ecco, per esempio, in che modo interpreta il passo dell'Ecclesiaste nel quale Salomone dice di essersi procurato coppieri maschi e femmine (Qo 2, 8):

Didym., *EcclT* 41.18-24<sup>87</sup>

Diciamo nuovamente che il discorso [di Salomone] vuole mostrare che la medesima virtù è propria degli uomini e delle donne: la temperanza (σωφροσύνη) è una virtù comune agli uomini e alle donne e anche la giustizia (δικαιοσύνη) e la fortezza (ἀνδρεία). Dunque, queste [coppiere] e questi [coppieri] versano il vino. Delle cose che hanno, fanno e pensano abbeverano anche altri. E questo vino è ricavato dalla vera vite. Questo vino la Sapienza ha versato nella propria coppa. Dopo aver creato la mescolanza tra l'incarnazione (ἐνανθρωπήσεως) e la divinità, la Sapienza ha versato il proprio vino nella coppa.

In modo un po' tortuoso, il commentatore stabilisce qui un rapporto stretto tra le virtù e il Cristo: i coppieri e le coppiere di Salomone sono le virtù cardinali; esse versano il vino che la sapienza personificata – mescolando vino puro con acqua – prepara per il proprio banchetto (Prv 9, 2). Questa sapienza è identificata dagli scrittori cristiani antichi col Figlio (cf. 1 Cor 1, 24) e il vino mescolato ch'essa prepara è, secondo Didimo, quello prodotto dal Cristo, vera vite (cf. Gv 15, 1), ossia la mescolanza, che in lui si realizza, tra l'umanità e la divinità. Dunque, le virtù umane offrono la conoscenza del Figlio, che si realizza nella comunione col Cristo.

Immagini simili sono usate anche nell'interpretazione di un versetto salmico (Sal 15, 5: "il Signore è parte del mio calice"), ispirata alla distinzione tra virtù etica e teoretica: Dio si fa pane dell'uomo, nutrendolo con la dottrina etica (ἡθικὴν διδασκαλίαν); si fa calice, offrendogli la contemplazione della verità (κατὰ τὴν θεωρίαν τῆς ἀληθείας), e questo calice è offerto dalla vera vite, ossia dal Cristo, che – come Didimo scrive altrove – è "il solo maestro perfetto, il solo che introduce autenticamente alla virtù" (cf. Mt 11, 29).<sup>88</sup>

O queste sono divagazioni di un commentatore che si lascia trasportare dal filo delle proprie digressioni e finisce per usare in senso equivoco il termine "virtù" – intendendo ora una proprietà dell'agire umano, ora l'azione salvifica di Dio in Cristo –, oppure questa

<sup>85</sup> Plotino, *Sulle virtù* (cit. n. 84), pp. 16-17.

<sup>86</sup> Cfr. Didym., *GenT*, 54.1-7; 110.8-10; 161.17-20, 24-25; 162.3-11, 22-24; *PsT*, 60.2-7; 80.14-15; 92.21-23; 181.19-23; 252.14-16; 332.4-8; *In Ps.*, fr. 206; 239; 298; 311; 532; 902; 947; *EcclT*, 283.12-16.

<sup>87</sup> L'associazione di Gv 15, 1 e Pr 9 si trova anche in *EcclT*, 312.10-18; *HiT*, 157.30-158.10; *PsT* 62.18-63.19; 152.26-153.14; 237.8-238.19.

<sup>88</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 94; 811; *ZaT*, I 233; cf. anche *EcclT*, 36.2-6 (commenta Qo 2, 4b: "mi sono edificato delle case"): "Poiché la virtù generale (καθόλου) è una, chi la persegue costruisce una casa unica, fondandone la costruzione sulla roccia, la Parola infrangibile di Dio, il Cristo stesso. Se, invece, [l'Ecclesiaste] considera le virtù specifiche (κατ'ἑίδος), poiché ciascuna è una specie di chi agisce bene (τοῦ κατορθοῦντος), parla al plurale, dicendo: 'Mi sono edificato delle case'".

equivocità non appariva tale ai suoi occhi e al lettore si pone il problema di capire come egli pensasse il rapporto tra questi due modi d'intendere la virtù.

#### 4.2. Si può attribuire a Dio la virtù?

Una prima soluzione consiste nell'osservare che il maestro di virtù è il Cristo e che, essendo insieme Dio e uomo, gli si possono correttamente attribuire virtù umane e si può assumere che l'imitazione della sua condotta – anche se nessun santo può uguagliarlo perfettamente – apra al riconoscimento anche della sua natura divina.<sup>89</sup> Il problema, però, in questo modo è solo spostato: le virtù non si dicono, infatti, soltanto dell'uomo Gesù, ma anche del Figlio che in lui si è incarnato, sia pure con un'importante differenza. Infatti, commentando un passo paolino (2 Cor 8, 9: “voi conoscete la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, perché, pur essendo ricco, a causa vostra è diventato povero”), Didimo spiega che il Figlio, come non ha perduto la propria divinità assumendo la condizione umana, così non ha perduto la propria ricchezza diventando povero per gli uomini:

Didym., *PsT* 48.12-19

(...) chiamiamo, infatti, sua ricchezza le virtù, ma non come nel caso degli uomini santi: perché egli è il dispensatore delle virtù (ὁ χορηγὸς τῶν ἀρετῶν), egli è colui per la partecipazione al quale le virtù sussistono (οὗ τῆ μετοχῆ ὑφίστανται αἱ ἀρεταί). Restando, dunque, ricco, è divenuto povero. È divenuto povero a causa di altri, perché essi si arricchissero.

Le virtù delle quali il Figlio incarnato si fa modello e maestro per gli uomini gli appartengono anche nella sua condizione divina, intratrinitaria, ma non allo stesso modo in cui appartengono agli uomini, perché egli è colui che le dona agli altri. Altrove Didimo spiega che “il Signore (...) non è nell'abito (ἐν ἔξει) delle virtù (...), ma ne è la sorgente e la sostanza (πηγὴ καὶ οὐσία)”.<sup>90</sup> Il Figlio non possiede le virtù nel modo in cui le possiedono le creature, ossia come una disposizione ad agire; esse gli sono attribuite in quanto espressione della sua sostanza. Esse sussistono, in quanto partecipano del Figlio: ciascuna virtù particolare è una forma di manifestazione, una determinazione dell'essere del Figlio, quando egli si rende partecipabile alle creature razionali.<sup>91</sup>

Il fatto che al Figlio si attribuiscono predicati che non sono proprietà acquisite, ma intrinseche al suo essere, permette a Didimo di argomentare a favore della dottrina nicena della consustanzialità del Figlio col Padre, contro la dottrina eunomiana, che lo considerava sua creatura. Infatti, Didimo spiega così la problematica – per la teologia nicena – affermazione di Gesù: “Io vivo a causa del Padre” (Gv 6, 57):

<sup>89</sup> Didym., *PsT*, 3.4-8: “Le cose che si dicono del Salvatore ne manifestano la divinità. E tutte quelle che ne annunciano la divinità non sono adatte ad alcun altro: egli è infatti unico (μονογενής). Invece, le azioni virtuose (κατορθώματα) che si dicono dell'uomo [Gesù], in quanto sono di un uomo, si adattano in un certo modo anche ai giusti. I saggi si fanno imitatori dell'uomo. Ma non imitano la divinità – perché ciò è empio – imitano l'uomo”; anche 3, 8-12; 4, 4-7; 5,27-29; 6,14-15.

<sup>90</sup> Didym., *In Ps.*, fr. 981. Lo stesso discorso vale, in virtù dell'accettazione da parte di Didimo della teologia nicena, anche per il Padre e lo Spirito santo: p.e. *In Ps.*, fr. 475; *PsT*, 1.8-12; *HiT*, 279.25-280.1; *Spir.* 11-13; 92; 94.

<sup>91</sup> Mi sembra una prospettiva analoga a quella di Plot., *Enn.* I 2[19], 3.21-24 Henry-Schwyzler: “Anche il divino è puro e il suo atto è tale che ciò che lo imita ha la prudenza. (...) In realtà, esso non ha una disposizione (διάκειται), la disposizione (διάθεσις) è propria dell'anima”. La virtù come disposizione è ciò che si genera nell'anima, quando essa partecipa dell'Intelletto.

Didym., *PsT* 2.7-13<sup>92</sup>

(...) è chiamato vita non per paronomasia dalla vita, ma in quanto sorgente della vita e in quanto ne offre a ogni cosa la partecipazione. Diciamo, infatti, che il vivente ha la vita, ma diciamo anche la vita, che non è intesa per paronomasia dalla vita. La vita, infatti, non partecipa, ma è essa stessa vita. Egli, dunque, in questo modo vive a causa del Padre.

Aristotele spiega la paronomasia come una relazione tra due termini, dei quali l'uno deriva il proprio nome dall'altro, modificando la terminazione, come il "grammatico" deriva dalla "grammatica" e il "forte" dalla "fortezza".<sup>93</sup> Per Didimo, il rapporto di derivazione dei termini indica un rapporto di derivazione nell'essere, la partecipazione di una realtà secondaria a una realtà ontologicamente sovraordinata. Per questo, nelle righe immediatamente precedenti a quelle citate precisa, contro Eunomio, che il Figlio dichiara di avere vita a causa del Padre, non perché il Padre lo abbia vivificato, ma nel senso che egli ha vita, perché anche suo Padre ha vita. Anzi, propriamente si deve dire che il Padre e il Figlio non sono viventi nel senso che hanno vita, ma nel senso che sono originariamente la vita e le altre cose che si dicono viventi sono tali per partecipazione all'essere divino.

A conferma di questa conclusione si può citare un passo del commento ai Salmi, nel quale Didimo spiega il senso di Is 49, 16 ("ho disegnato le tue mura sulle mie mani"):

Didym., *PsT* 140.7-25

Delle cose sensibili esistono idee (*ιδέαι*) loro corrispondenti. Queste idee sono intellezioni (*νοήσεις*) di Dio, sono volizioni (*βουλήσεις*) di Dio. (...) Le idee, dunque, possono essere le mura, volizioni inscritte nelle mani di Dio. Queste mura, pertanto, hanno il proprio essere nella volontà di Dio. E intendo: "In Cristo – dice [l'Apostolo] – è stata creata ogni cosa in cielo e sulla terra (...). Tutte sussistono per mezzo di lui ed egli è prima di tutte le cose e tutto sussiste in lui" [Col 1, 16]. (...) Dunque, tutte le cose sussistono in Cristo. Se, per ipotesi, tu volessi togliere il logos dagli enti, questi non sussistono più. Se ne vanno insieme al togliimento del logos. Così, dunque, anche le mura: l'intera loro saldezza è inscritta nelle mani di Dio. Se, poi, tu chiamassi "mura" anche le virtù, è pacifico che anche le virtù hanno delle idee, gli abiti prototipici (*τάς πρωτοτύπους ἔξεις*). Per esempio, possiedo la giustizia; non tutta intera, però: ho acquistato una qualità conforme a essa (*κατ' αὐτήν πεπολώμαι*). Però, quella che non è pensata senza chi vi partecipi è solo in un certo senso un'idea (*ὡσανεὶ ἰδέα*), non è idea al modo in cui abitualmente se ne parla. Dunque, se toglia la scienza, sono tolti anche gli abiti di coloro che hanno scienza, se ne vanno insieme a essa, mentre se quella resta, partecipano di essa ed esistono gli abiti particolari (*αἱ κατὰ μέρος ἔξεις*). Ma, oltre a questi, vi è un altro abito, più originario e stabile (*ἀρχικωτέρα οὐσα καὶ βεβαιοτέρα*). Quest'ultimo di sicuro non ammette il più e il meno, mentre l'ammette quello che è presente in quelli che vi partecipano.

<sup>92</sup> Lo stesso ragionamento è applicato al Padre in *PsT* 333.4-11: "[Paolo] chiama il Padre 'il solo sapiente' [Rm 16, 27] non come se avesse chiamato 'il solo sapiente' una delle cose generate. (...) Il Padre è detto sapiente non per paronomasia dalla sapienza – giacché non sarebbe il solo, visto che molti partecipano della sapienza e sono detti sapienti in relazione a essa –, bensì è detto 'il solo sapiente', in quanto è sorgente della sapienza, genera la sapienza, sicché non vi è differenza tra il chiamarlo 'il solo sapiente' e 'sapienza' (...)."

<sup>93</sup> Arist., *Cat.* 1 a 12-15.

In queste righe Didimo utilizza uno schema teologico derivato dal platonismo di età imperiale e già adottato da Filone e Origene: il primo principio, Dio, è autore del cosmo sensibile attraverso la mediazione del secondo Dio, il Figlio/*Logos*, nel quale è prefigurato l'insieme degli enti, allo stesso modo in cui, nella mente di un architetto, è prefigurato l'insieme degli edifici che costituiranno la futura città.<sup>94</sup> L'essere delle realtà sensibili è, perciò, derivato: esse lo traggono da un modello – un *logos* o il *Logos* – che le precede e appartiene a un altro ordine di realtà. Se esso dovesse cessare di esistere, cesserebbero di esistere anche le cose che da esso derivano.

Non mi è del tutto chiaro se qui, parlando di *logos*, Didimo intenda il Figlio o il principio formale che determina i singoli enti. Il contesto suggerisce la prima conclusione, ma l'ipotesi fatta – il togliimento del *logos* – sembra contraddire la prudenza del maestro, che altrove raccomanda di non fare indagini filosofiche che implichino la formulazione di ipotesi empirie<sup>95</sup>. In entrambi i casi, comunque, l'essere delle realtà create risulta determinato da un principio formale che s'identifica o ha la propria sede nel Figlio (le mani di Dio, in questo passo). È interessante qui l'equiparazione di intellesione e volizione, che altera profondamente la prospettiva di una teologia platonica; i pensieri di Dio sono atti della sua volontà: le idee delle cose sono volizioni inscritte nelle mani, cioè nella volontà di Dio, ossia nel Figlio.

Didimo applica il modello platonico anche alle virtù: la giustizia nell'uomo giusto è una qualità che gli appartiene ed è conforme a una giustizia prototipica; mentre la qualità ha determinazioni che la particolarizzano<sup>96</sup>, può subire incrementi o diminuzioni, è separabile dal soggetto al quale appartiene, ma non può esistere senza di lui, la virtù prototipica – la giustizia o la scienza, negli esempi fatti qui da Didimo – è perfetta in se stessa, dunque non soggetta a variazioni, e sussiste indipendentemente dal fatto che vi sia un soggetto che partecipi di essa, perché essa è “disegnata sulle mani” di Dio. Dunque, la virtù perfetta è una realtà sostanziale,<sup>97</sup> essa è in relazione con l'essere di Dio, è immanente in esso, ma non identica a esso, perché conserva un aspetto molteplice.

La sussistenza in Dio della virtù perfetta è ciò che la distingue dal male morale: esso esiste, infatti, esclusivamente come proprietà dell'agire di un soggetto e, se il soggetto smette di agire male, il male cessa di esistere; il bene, invece, ha il proprio essere in Dio, indipendentemente dal fatto che vi sia qualcuno che lo compie:

<sup>94</sup> Cfr. Phil. Alex., *De Opif.* 16-20; Orig., *Princ.* I 2, 2, p. 30.2-8 Koetschau; *Comm. in Ioh.* V fr. 5 Blanc.

<sup>95</sup> Didym., *EcclT*, 216.6-217.10. Secondo Origene, la fonte dell'essere per le realtà create è il Padre, non il Figlio (*Princ.* I 3, 6, p. 57.1-5 Koetschau); l'azione del Figlio si estende solo alle creature razionali e l'opera dello Spirito riguarda solo le creature razionali santificate; ma Didimo adotta una teologia nicena, quindi non ha difficoltà ad attribuire a tutte e tre le persone divine le operazioni proprie di ciascuna.

<sup>96</sup> Didym., *PsT*, 155.16-24: “(...) diciamo che non ciascuno di coloro che hanno scienza possiede ogni scienza, bensì una scienza, cioè una scienza individuale (*ἄτομον*). Pertanto, quanti eventualmente sono coloro che hanno scienza, tante sono le scienze individuali e quanti eventualmente sono coloro che partecipano della verità, tanti o tante sono le verità quanti coloro che vi partecipano. Queste cose le intendo prima del compimento [finale] (...)”.

<sup>97</sup> Cfr. anche Didym., *PsT*, 19.8-12: “Poiché, dunque, fin dal principio l'essere razionale è stato buono, non lo è, però, al modo in cui lo è Dio: infatti non è buono per essenza (*κατ' οὐσίαν*), ma per abito e disposizione (*καθ' ἔξιν καὶ διάθεσιν*). Anche se l'uomo è stato creato “secondo l'immagine e la similitudine” [Gen 1, 26], questa forma (*εἰδός*) ch'egli possiede è separabile, può essere deposta e riacquistata. A meno che Dio non la salvi, ogni immagine se ne andrà. Essa sarà recuperata nel salvato”.

*EcclT*, 333.23-334.15<sup>98</sup>

Certo, alcuni vogliono pensare della virtù ciò che pensano anche del vizio: del vizio, infatti, è stato detto: “Non era in principio, né sarà nell’eternità” [Sap 14, 13]. (...) E alcuni dicono (...) che tale è anche la virtù: non sussiste senza chi la metta in atto (τοῦ ἐνεργούντος). Ma questo è falso. Perché essa è in Dio e da lí noi l’attingiamo. Pertanto, anche se noi dovessimo separarcene, il bene esiste in Dio. Il male, invece, se non vi sia chi lo mette in atto, non esiste piú (...) infatti, non è una cosa sussistente (τῶν ὑφεστηκότων), bensí è un accidente, che può essere deposto. Non è un accidente inseparabile: nulla di ciò che è inseparabile sopraggiunge, poiché nemmeno può essere deposto.

L’asimmetria tra bene e male sul piano ontologico è un punto fondamentale della teodicea di Didimo, che su questa base può affermare che Dio è il bene in sé e che assolutamente tutto ciò che è, in quanto procede da Dio, è buono, incluso Satana. Il male ha una realtà secondaria, è una proprietà che deriva dalle scelte creaturali (παρρακολούθημα) e che non ha sussistenza (ἀνυπόστατος), mentre della virtù si può certamente dire che gli uomini l’acquistano grazie al proprio impegno morale (ἐκ σπουδῆς κτῶνται), ma essa, prima di esistere come proprietà dei loro atti, ha una sussistenza propria (ὑφέστηκεν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν).<sup>99</sup> L’insistenza sulla natura secondaria e sulla non sussistenza del male ha certamente lo scopo di contrastare dottrine dualistiche (come quella manichea) che, per scagionare il principio divino dalla responsabilità di aver creato il male, l’attribuiscono a un altro principio.<sup>100</sup>

Il termine “virtù” è usato in un modo che sfiora l’equivocità: detto delle creature razionali – compreso l’uomo Gesù – esso indica una proprietà, mentre detto di Dio si riferisce al suo stesso essere:

Didym., *PsT*, 52.13-20

La nostra conoscenza è una disposizione (διάθεσις) dell’anima. E le disposizioni ammettono il piú e il meno. La conoscenza di Dio, però, quella che ha circa se stesso o un’altra cosa, non è una disposizione, è essenziale (οὐσιώδης). (...) La conoscenza di Dio è essenziale, sicché non è comparabile (ἀσύγκριτος) alla conoscenza per disposizione. Le cose non comparabili, però, non ammettono similitudine (ὁμοιότητα).

<sup>98</sup> Didym., *PsT*, 77.19-27: “Il vizio (...) non ha consistenza (ἀσύστατος), ha il proprio essere in qualcos’altro. Se, pertanto, colui che ha il vizio volesse deporlo, esso non sussiste piú. Alcuni, al contrario, o per ignoranza o per spirito troppo sofisticato, dicono che anche per la virtù le cose stanno in questo modo, perché anch’essa ha il proprio essere in qualcos’altro. Questo, però, è falso: essa appartiene essenzialmente (οὐσιωδῶς) a Dio, alla Trinità. Gli uomini hanno il bene, il giusto e la virtù per partecipazione alla Trinità. E anche se essi se ne separano, essa esiste. Esiste in Dio [quella virtù] dalla quale essi ricevono il proprio essere saggi”. Cfr. Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2) pp. 136-8.

<sup>99</sup> Didym., *HiT*, 220.23-221.8. Sulla non sussistenza del male cf. *HiT*, 114.31-115.15; 404.34-405.5; *PsT* 78.14-17; 141.4-5; *In Ps.*, fr. 26; 62; 359; 365; *C. Man. PG* 39, 1088.34-36.

<sup>100</sup> L’idea che tutto ciò che è buono abbia un’unica causa, mentre il male non ha una causa unitaria, non ha sussistenza, né fine propri, sicché si dà soltanto in relazione al bene e ha una sussistenza avventizia e secondaria (παρρηπίστασις) rispetto al bene, è argomentata con particolare ampiezza da Proclo (cf. soprattutto *De Malor. subst.* 50), ma cf. i suoi prodromi anche in Iambl., *De Myst.* IV 7 (cf. J. Phillips, *Order From Disorder. Proclus’ Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill, Leiden-Boston 2007, 44-46). Non è lo scopo di questo articolo, ma varrebbe la pena di verificare in modo preciso se e quali indizi vi siano negli scritti di Didimo della sua familiarità col platonismo contemporaneo.

Didimo è consapevole del problema: osserva, infatti, che “spesso nella Scrittura gli accidenti sono chiamati con lo stesso nome (*δμωνύμως*) delle cose delle quali sono accidenti”<sup>101</sup> e fa l’esempio del termine “anima”, che può indicare sia la sostanza anima, sia una disposizione che appartiene all’anima, come quando si dice: “l’anima cattiva”. Mentre nelle creature sostanza e accidenti non coincidono – dunque, si attribuisce a un uomo, per esempio, la proprietà accidentale di essere giusto –, Dio è assolutamente semplice; perciò, quando si dice ch’Egli è giusto, non s’intende che possieda una proprietà, cioè partecipi alla giustizia, ma che conferisce la giustizia alle creature.<sup>102</sup>

### 4.3. *Un’embrionale dottrina dei gradi di virtù*

La molteplicità degli abiti virtuosi è reale nelle creature che ancora sono in progresso, in quanto esse si trovano ciascuna in una relazione diversa e mutevole con Dio, in ragione delle proprie disposizioni morali;<sup>103</sup> non lo è più allo stesso modo nello *σπουδαῖος*/santo che, essendo perfettamente virtuoso, possiede in unità tutte le virtù; e non lo è nell’essere assolutamente semplice di Dio, del quale tutte le creature partecipano e al quale solo per condiscendenza verso i limiti del linguaggio umano si conferiscono numerosi predicati diversi:

*PsT* 109.16-20<sup>104</sup>

Lo Spirito, pur essendo uno solo, nei suoi diversi doni è una molteplicità di beni. (...) E nella sostanza è uno solo, ma negli appellativi (*ἐπινοίας*) è molti beni. Come anche Dio [Padre] è uno solo nella sostanza. Si dice, però, che è molte cose rispetto ai suoi diversi appellativi: buono, immutabile, inalterabile, sorgente, luce. E, ancora, il Salvatore, pur essendo uno solo quanto al substrato (*κατ’ ὑποκείμενον*), è chiamato vita, verità.

Anche se Didimo non enuncia in modo esplicito una dottrina dei gradi delle virtù,<sup>105</sup> mi sembra che nel suo modo di ragionare ve ne siano almeno le premesse, perché egli distingue abbastanza chiaramente tre livelli ai quali si può parlare di virtù: il livello del singolo individuo virtuoso, la virtù del quale è una proprietà particolare e non è identica alla virtù di altri; il livello della virtù perfetta, paradigmatica, che solo in senso improprio si attribuisce a Dio, perché si può dire ch’egli è perfettamente sapiente, santo, giusto ecc., ma le virtù che si dicono di Lui

<sup>101</sup> Didym., *PsT*, 52.16.

<sup>102</sup> Didym., *PsT*, 53.9-16 e n. 92. Cfr. Plot., *Enn.* I 2 [19], 6.13-18 Henry-Schwyzler: Plotino, parlando di sapienza e prudenza, scrive: “Ciascuna delle due è duplice: l’una nell’Intelletto, l’altra nell’anima. E lassù non è una virtù, mentre nell’anima è una virtù. E lassù che cos’è, allora? Atto dell’Intelletto e ciò ch’esso è. Mentre quaggiù la virtù è ciò che, provenendo da là, si trova in altro. Nemmeno la giustizia in sé [è una virtù] e ciascuna altra virtù, bensì è come un modello (*παράδειγμα*); invece, ciò che nell’anima proviene da essa è virtù”.

<sup>103</sup> Didym., *ZaT* I 13: “Quelli che sono chiamati allontanamenti e avvicinamenti avvengono nell’atteggiamento e nella disposizione (*σχεσει και διαθέσει*), non nello spazio”.

<sup>104</sup> Didym., *Spir.* 36: “Non dobbiamo ritenere che lo Spirito santo sia diviso nel proprio essere, perché si dice che è una moltitudine di beni, (...) è chiamato con i nomi di molti beni diversi, in relazione ai suoi differenti effetti e modi di comprensione, perché a coloro che partecipano di lui non dona la comunione con se stesso secondo una sola e medesima virtù”.

<sup>105</sup> Per una panoramica su questa dottrina cf. R.L. Cardullo, “The ‘Ladder of Virtues’ in Neoplatonism. Stages of a Spiritual Process of Purification”, in H.L. Reid - J. Serrati (eds.), *Ageless Arete. Selected Essays from the 6<sup>th</sup> Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*, Parnassos Press - Fonte Aretusa, South Dakota 2022, pp. 299-314.

sono piuttosto una partecipazione e determinazione ad extra del suo essere; in sé, l'essere di Dio è assolutamente semplice e indeterminato e di virtù si può parlare solo nel senso che Dio è la condizione di possibilità della loro sussistenza.<sup>106</sup>

Se la virtù è il mezzo mediante il quale la creatura razionale “diventa Dio”, realizza il proprio essere “a immagine e similitudine” di Dio, si può certamente pensare che vi sia un momento nel quale essa, giunta al termine del proprio progresso spirituale e conformatasi perfettamente al modello intelligibile della virtù, riposa in quiete. Questo punto di vista prevale negli scritti di Didimo: in questa vita nessun uomo è perfettamente virtuoso, tutti sono dei progredienti; ma vi sarà un momento, nel compimento finale, in cui la virtù dei perfetti non sarà più passibile di incrementi o diminuzioni.<sup>107</sup> Questo stato di perfezione della virtù corrisponde a quella che Didimo chiama “virtù prototipica”, il livello di una molteplicità intelligibile perfettamente unificata, per la quale vale la dottrina della complicazione reciproca di tutte le virtù.

Mi chiedo se non si possa riconoscere in Didimo un cenno anche alla possibilità di pensare diversamente questo livello, nel senso che la quiete raggiunta nello stato di virtù perfetta è in realtà l'avvio di un processo infinito di approssimazione alla comunione con l'essere semplice di Dio, al di là di ogni molteplicità. Mi sembra che si possa interpretare in questo senso un passo del commento al salmo 23:

*PsT* 68, 16-21

A chi domanda per apprendere “Chi è colui che sale alla montagna del Signore e sta nel luogo santo?” [Sal 23, 3] si dà questa risposta: “(...) colui che è innocente nelle mani e puro di cuore, che non ha ricevuto l'anima invano” [Sal 23, 4]. Questi è colui che sale mediante il progresso. Il progresso è un'ascesa. Lo stare è lo stare in ciò che è perfetto. Quando uno sia diventato “perfetto come il Padre celeste” [Mt 5, 48], sta nel luogo santo, a meno che (εἰ μὴ ἄρα) trascenda per intero tale stato e prenda l'inizio di un altro; per questo anche nei salmi si dice: “Di ogni compimento ho visto il confine” [Sal 118, 96].

Se non fraintendo le ultime righe di questo passo, Didimo, dopo aver descritto il punto di arrivo dello *σπουδαῖος* come una stasi “nel luogo santo”, corregge in forma d'ipotesi quest'affermazione, dicendo che il punto di arrivo del giusto potrebbe anche essere considerato come il punto di partenza di un ulteriore trascendimento che, dalla sfera delle perfezioni intelligibili determinate, lo innalza verso la semplicità assoluta di Dio. E, si potrebbe aggiungere, questo movimento avrebbe, per così dire, una direzione, ma non più un punto di arrivo, perché anche per la creatura perfettamente purificata è

<sup>106</sup> Didym., *Spir.* 21: “Questo Spirito santo, se fosse una delle creature, avrebbe almeno una sostanza determinata (*circumscriptam*), come tutte le cose che sono state create. Perché anche se non sono determinate da limiti spaziali, le creature invisibili sono comunque definite dalle proprietà della loro sostanza. Invece, lo Spirito santo, dal momento che si trova in molte cose, non ha una sostanza determinata”. Un problema che non può essere discusso qui è il modo in cui Didimo concepisce il rapporto delle virtù con le tre persone della Trinità: avendo cura di affermare la pari divinità e l'uguaglianza di sostanza delle tre ipostasi trinitarie, finisce per rendere poco chiaro perché le *ἐπίνοιαί* siano a volte riferite all'una a volte all'altra o genericamente a tutte e tre; cf. Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), pp. 25-6.

<sup>107</sup> *PsT*, 235.32-36: “Nessun uomo, infatti, si trova in una virtù perfetta, anche se si adopera per raggiungerla, anche se progredisce in direzione di essa. Dove c'è il più e il meno, vi è molta indeterminazione (*ἀπεριρία*). (...) La virtù che ammette il più e il meno se ne andrà un giorno, nel compimento finale, quando non vi è più uno più saggio di un altro saggio, sapiente più di un altro sapiente”.

impossibile giungere all'unificazione assoluta con Dio. Se questa non è una forzatura indebita, Didimo sarebbe piú vicino alle tesi di Gregorio di Nissa di quanto di solito si ritenga<sup>108</sup>.

### 5. Conclusione

Didimo, pur possedendo una buona cultura filosofica, non era interessato in primo luogo a dialogare con i filosofi e a riflettere sulle questioni che si proponevano nelle loro scuole, ma a usarne le dottrine per riflettere, a beneficio di un uditorio di cristiani, sul contenuto della Scrittura e della tradizione di fede, mostrandone la verità e la coerenza. Il fatto che, a parte il trattato *Sullo Spirito santo*, non ci sia rimasto alcun suo scritto sistematico – solo commenti o lezioni di esegesi biblica – rende la ricostruzione delle sue tesi filosofiche ancora piú frammentaria e poco rigorosa, anche per la quasi completa assenza di riferimenti espliciti alle fonti cristiane e non cristiane dalle quali egli attingeva le proprie conoscenze e idee.

Le due idee che strutturano il suo pensiero sono l'idea di "partecipazione" e l'idea di "virtú": la prima gli serve per dare conto, nell'ordine dell'essere e della conoscenza, della relazione del cosmo creato con Dio; la seconda è usata per dare conto di questa relazione nell'ordine dell'agire, per esprimere, cioè, il modo in cui le creature razionali possono, da una condizione di separazione e alienazione da Dio, rivolgersi nuovamente a Lui. Le due idee sono strettamente legate l'una all'altra, visto che gli uomini possono essere virtuosi, perché partecipano del *Logos* divino, e, allo stesso tempo, tramite la virtú realizzano in modo piú pieno questa partecipazione.

Usare, però, queste due idee, per esprimere in forma riflessa la fede cristiana in un Dio trinitario, che dal nulla ha creato liberamente un cosmo non divino, abitato da esseri razionali fatti "a sua immagine", e che da una condizione di peccato ha gratuitamente salvato questi esseri, mediante l'incarnazione del Figlio, significa spostarle in un orizzonte molto diverso da quello di origine e dar luogo ad argomentazioni che dal punto di vista filosofico appaiono poco soddisfacenti: quanto alla partecipazione, se la creatura è non-divina, in che senso può partecipare dell'essere di Dio ed essere a sua immagine? In che senso la virtú è una disposizione ad agire che dipende dall'autodeterminazione della creatura razionale ed è allo stesso tempo partecipazione all'essere di Dio, che può essere solo offerta da Dio stesso e non scelta dalla creatura?

Didimo pensa la virtú in un modo simile e con gli stessi problemi di come la tradizione di fede cristiana pensa il Cristo: come lui, la virtú ha un aspetto interamente umano (la trasformazione di sé che deriva dalla scelta libera di volgersi al bene) e contemporaneamente un aspetto divino (la trasformazione operata nella creatura da Dio che, rendendola partecipe di sé, la ristabilisce nell'essere a sua immagine); la realtà umana e divina sussistono insieme, in un'unità che non può essere espressa concettualmente in modo adeguato. Per questo, essere virtuosi equivale per Didimo a imitare l'uomo Gesù e, attraverso l'assimilazione alla sua umanità, pervenire alla stessa intimità col Figlio che si è realizzata nel Cristo, al punto che tutti coloro che seguono perfettamente il Maestro possono essere chiamati "Cristi, per il fatto che sono

---

<sup>108</sup> Contraria a quella qui proposta è l'interpretazione di questo passo offerta da E. Prinziavalli in Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi* (cit. n. 44), pp. 255-6; cf. Bayliss, *The Vision of Didymus* (cit. n. 2), pp. 125-6.

diventati partecipi di colui del quale è stato detto: ‘Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio’ [1 Cor 1, 24]”.<sup>109</sup>

Il processo di assimilazione è un processo di unificazione: in un primo momento, le passioni e le azioni umane sono ordinate e gerarchizzate mediante la pratica delle singole virtù; questa è la condizione dei progredienti, che riguarda tutti gli uomini nel corso della loro vita terrena (quando non possono mai liberarsi completamente dal condizionamento della passionalità). La tappa successiva si realizza, quando il progrediente non ha più una molteplicità di virtù, ma mette in atto l’unità di tutte, la giustizia, in misura perfetta, che non conosce più incrementi o diminuzioni e può perciò essere chiamato anch’egli un Cristo.

Qui diventa difficile seguire il pensiero di Didimo, per mancanza di affermazioni esplicite da parte sua, perciò non è chiaro come questa uguaglianza/similitudine col Cristo debba essere pensata: come superamento, nel compimento finale, della differenza tra Cristo e i santi, per cui tutti hanno la medesima comunione col Figlio che si realizza nel Cristo glorificato? Oppure rimane una distanza e questa distanza è segnalata dal fatto che la virtù perfetta non s’identifica *sic et simpliciter* con l’essere divino, ma sussiste in esso, sicché al santo che la realizza si apre un ulteriore trascendimento verso una piena comunione con l’essere di Dio e, siccome l’essere di Dio è incircoscritto, mentre l’essere della creatura è circoscritto, questo atto di autotrascendimento della creatura verso Dio è infinito?

---

<sup>109</sup> Didym., *ZaT* II 30.