

RICCARDO MAISANO

L'ESEGESI VETEROTESTAMENTARIA DI ISIDORO
PELUSIOTA: I LIBRI SAPIENZIALI (*)

τοῖς δὲ θείοις χρῆσιμοις
δια βίου δίδου σαυτόν.
Isid. Pel., ep II 3.

1. Osservazioni preliminari.

[39] La fama di Isidoro Pelusiota come esegeta delle Scritture non ha mai subito flessioni nel corso dei secoli¹. Questo particolare aspetto della sua attività è stato oggetto di svariati studi, anche in tempi recenti². Purtroppo, non tutti sono oggi accessibili ai lettori, mentre alcuni di quelli reperibili – o per il tempo in cui furono scritti, o per la mancanza di strumenti scientifici validi a disposizione – sono di poco aiuto per una ricerca approfondita su questo autore, data anche la loro impostazione e la loro finalità, non sempre strettamente scientifiche. [40]

In attesa di un'indispensabile edizione critica dell'epistolario, alla quale attende da tempo Pierre Évieux con promettenti risultati³, rimane ancora come valido punto di

[(*) *Koinonia* IV (1980), pp. 39-76.]

¹ Dalla prima metà del VI secolo, con Severo di Antiochia (*contra impium grammaticum* III 39 = p. 182 Lebon [*CSCO*]), fino agli studiosi più moderni, citati nella nota che segue, l'accento è stato posto costantemente sulla competenza di Isidoro nel campo della critica biblica. Gli stessi lemmi tramandati da molti manoscritti in testa alla raccolta delle lettere tendono a definire il contenuto dell'intero *corpus* generalizzando, come ἐρμηνεία τῆς θείας Γραφῆς. Sulla testimonianza offerta in questo senso dai codici medievali ved. anche M. Smith, «The Manuscript Tradition of Isidore of Pelusium», *Harv Theol Review* XLVII (1954), p. 205.

² E. A. Pezold, *Dissertatio de Isidoro Pelusiota et eius epistulis* Gottingae 1737 (i capp. IX-XIII, fortemente critici); L. Bober, *De arte hermeneutica S Isidori Pelusiotae* Cracoviae 1878 (discorsivo ed esemplificativo, ma criticamente poco approfondito); M. Faulhaber, *Hohelied- Proverbien- und Prediger-Katenen* Wien 1902, pp. 88 s. e *passim* Ioasaph, «S. Isidoro Pelusiota commentatore della S. Scrittura» (in russo), *Bogoslovskij Vremennik* I (1915), pp. 535-561. 727-834 (non mi è stato possibile reperirlo); R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano 1959, p. 179 (sulla presenza di brani dell'epistolario isidoriano nelle catene ai primi libri biblici; ved. anche, dello stesso. «Chaînes exégétiques grecques», in: *Dictionnaire de la Bible* Suppl. I, coll. 1084-1233); C. M. Fouskas, «Saint Isidore of Pelusium and the New Testament», *Θεολογία* XXXVII (1966), pp. 59-71. 263-293. 453-472. 607-632; XXXVIII (1967), pp. 74-94. 281-300 (rist. in volume, con lo stesso titolo, Atene 1967). Tralasciamo di citare la vasta bibliografia generale su Isidoro, peraltro reperibile nei correnti manuali di patrologia. Ad alcuni lavori complessivi o particolari faremo riferimento nelle note seguenti.

³ Si vedano i suoi recenti lavori preparatori: «Des lettres d'Isidore de Péluse dans le ms. Paris Supplément Grec 726», *Sacris Erudiri* XXII (1974-75), pp. 187-194; «Isidore de Péluse: la numérotation des lettres dans la tradition manuscrite», *Revue d'histoire des textes* V (1975), pp. 45-72; «Isidore de Péluse: état des recherches», *Rech Sc Rel* LXIV (1976), pp. 321-340. [Successivamente sono state pubblicate da Évieux una monografia: *Isidore de Péluse*, Paris, Beauchesne, 1995 («Théologie historique») e due volumi di edizione critica dell'epistolario: Isidore de Péluse, *Lettres*, I. *Lettres 1214-1413*, introd. générale, texte critique, trad. et notes par Pierre Évieux, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997 («Sources Chrétiennes»); II, *Lettres 1414-1700*, *ibid.*, 2000.]

riferimento la diligente indagine condotta da C. M. Fouskas nel 1961. Questi, dopo aver esaminato tutto il materiale esistente, compilò un esauriente studio introduttivo sulla vita e l'opera di Isidoro, soffermandosi più dettagliatamente sulla sua attività di esegeta del Nuovo Testamento ⁴.

La nostra intenzione – nell'ambito di una serie di ricerche di seminario attualmente in corso presso l'Istituto di Filologia Classica della Facoltà di Lettere dell'Università di Salerno ⁵ – è per il momento quella di continuare l'indagine avviata da Fouskas, esaminando quella vasta parte dell'epistolario di Isidoro dedicata all'esegesi del Vecchio Testamento, nella convinzione che questo particolare aspetto della produzione epistolare del nostro autore abbia un'importanza fondamentale per conoscere appieno i suoi metodi d'interpretazione, la sua posizione teologica e ideologica nell'ambiente e nel tempo in cui visse, e la sua personalità tutta intera ⁶.

A differenza di Fouskas e degli altri studiosi ora ricordati, ci proponiamo di entrare 'nel merito' del lavoro esegetico di Isidoro, non limitandoci cioè ad un'esemplificazione dei metodi seguiti [41] dall'epistolografo o ad un'esposizione descrittiva dei suoi interessi. Il nostro scopo è stato piuttosto quello di analizzare in modo approfondito il materiale disponibile, cercando di ricavare dati oggettivi sull'esperienza culturale e teologica dell'autore e soprattutto cercando di mettere a confronto questi dati con quelli offerti dalla lettura di altri Padri della chiesa. Ci auguriamo di poter dare in tal modo un contributo (anche se limitato) alla conoscenza di Isidoro, favorendo un suo reinserimento nella corrente di pensiero patristico che gli è propria, al di fuori di quel limbo indefinibile a impronta mistica dove tuttora si tende a relegarlo.

Notiamo qui, in via preliminare, che abbiamo considerato esegetiche soprattutto quelle lettere che sono (in tutto o in parte) esplicitamente dedicate alla spiegazione di un passo biblico, riportato o meno. Se invece il passo è citato come sostegno ad un ragionamento dell'autore o come conferma ad altre citazioni, la lettera generalmente non è stata presa in considerazione, salvo casi particolarmente significativi e utili per un confronto.

Ancora in sede preliminare occorre far cenno al problema (tuttora assai dibattuto) della reale personalità dell'autore delle lettere. Oltre alla tesi tradizionale che, sulla base

⁴ La tesi di dottorato, presentata alla Facoltà di Teologia dell'Università di Glasgow nel 1961, è stata pubblicata tempo dopo in volume: C. M. Fouskas, *Saint Isidore of Pelusium His Life and His Works* Athens 1970, senza perdere però la sua originaria fisionomia compilatoria.

⁵ Sono state intraprese indagini su vari temi dell'epistolario isidoriano, non tutti studiati dalla critica più recente: l'esegesi veterotestamentaria, la polemica contro i Giudei, la teoria del buon governo, la funzione della cultura profana nella formazione del cristiano, la misoginia e altri. Tali ricerche potranno giungere a risultati definitivi solo dopo la pubblicazione di un testo criticamente attendibile del *corpus* isidoriano, tenuto conto dell'importanza anche dell'aspetto lessicale per lo studio di tali argomenti. Anche lo studio dell'esegesi isidoriana del Vecchio Testamento, di cui presentiamo qui un primo *specimen* è in parte condizionato dalla mancanza di un'edizione critica, soprattutto per quanto riguarda la valutazione e l'utilizzazione dei numerosi manoscritti di catene (a questo proposito ved. Évieux, « Numérotation » cit., pp. 55-58).

⁶ Come è stato osservato da Évieux, « Numérotation » cit., p. 58, è possibile che fin dal medioevo sia esistita una raccolta autonoma delle lettere dedicate al Vecchio Testamento, come è sicuro che ne esistette una (testimoniata dal ms. Kozani 4) dedicata all'esegesi del Nuovo. Traccia di tale raccolta di esegesi veterotestamentarie è fornita dalla numerazione delle lettere nei mss. Coisl. 7 e Vat. 331.

delle testimonianze manoscritte e dell'evidenza interna, continua ad identificare il prolifico epistolografo col noto Isidoro vissuto a Pelusio tra la fine del IV secolo e i primi decenni del V⁷, esiste una tesi opposta che nega tale attribuzione, vedendo piuttosto nel *corpus* isidoriano l'opera di uno o più falsari costantinopolitani, individuando il luogo di nascita della collezione nel monastero degli Acemeti e collocando tale nascita nel secolo VI. Si tratterebbe in tal caso di una raccolta di estratti da autori precedenti, sia cristiani (come Clemente Alessandrino e Giovanni Crisostomo) che pagani (come Demostene)⁸. [42]

Indubbiamente una definitiva presa di posizione in merito, sulla sola base dello studio dell'esegesi veterotestamentaria dell'autore, non può essere neppure tentata. L'indagine – come opportunamente hanno fatto i sostenitori delle due tesi – deve estendersi a tutti i dati disponibili e utili allo scopo, tenendo conto degli elementi dottrinale, teologico, polemico, culturale e, ovviamente, testuale. I confronti che proporremo con le esegesi bibliche di altri autori potranno forse dare delle utili indicazioni, ma non saranno in alcun caso da considerare decisivi.

Gli elementi 'estrinseci' che abbiamo potuto notare danno luogo a considerazioni contrastanti. Da un lato viene da chiedersi, per quanto riguarda le esegesi veterotestamentarie, che scopo avesse in mente l'eventuale falsario impegnando tanta parte delle sue energie⁹ a spiegare passi biblici che non rivestono, il più delle volte, alcun carattere polemico, né hanno grande importanza per le dispute dottrinali del tempo in cui furono composte (non sono cioè riconducibili ad alcun 'sistema' precostituito o preconetto). In alcuni casi (come ad esempio nella coppia di lettere I 415-416, relative a *prov* 30, 18 s.: ved. oltre) si rileva quella che potrebbe essere la traccia di un autentico scambio epistolare, difficilmente spiegabile come una *fictio*¹⁰, della quale, ancora una volta, non si vedrebbe lo scopo. Dal lato opposto, invece, non si può mancare di registrare una certa perplessità di fronte alla strana atmosfera 'asettica' che generalmente circonda questo epistolario: il tono delle lettere in quanto tali è monotono, i destinatari sono quasi sempre spersonalizzati (e risultano 'intercambiabili' nella tradizione manoscritta), le questioni cui Isidoro è chiamato a rispondere sono il più

⁷ Su questa tesi sono concordi quasi tutti gli studiosi che si sono occupati finora del nostro autore, e da ultimo P. Évieux, che in « Etat des recherches » cit. espone la questione nelle sue linee essenziali.

⁸ Oltre a Pezold, *Dissertatio* cit., hanno sostenuto in tutto o in parte questa tesi J. L. Sicking, « Isidorus van Pelusium », *De Katholiek* CXXX (1906), pp. 109-129; L. Früchtel, « Isidoros von Pelusion als Benützer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen », *Berl Philol Woch* LVIII (1938), pp. 61-64. 764-768; U. (R.) Riedinger, « Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarus und Isidor von Pelusium », *Zeit f neut Wiss* LI (1960), pp. 154-196; Id., « Der Physiologos und Klemens von Alexandria », *Byz Zeit* LXVI (1973), pp. 273-307; Id., *Pseudo-Kaisarios Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage* München 1974; Id., « Zur antimarkionitischen Polemik des Clemens von Alexandria », *Vig Christ* XXIX (1975), pp. 15-32.

⁹ Oltre duecento lettere sono dedicate esclusivamente all'esegesi del Vecchio Testamento, circa trecentocinquanta al Nuovo (per quest'ultimo dato, cfr. Fouskas in *Θεολογία* XXXVII, p. 275).

¹⁰ Ved. oltre, § 3, i). Non bisogna dimenticare, però, che questo argomento può rivelarsi in certi casi assai insidioso. Ne è esempio l'*ep.* II 216, che ad una prima lettura appare come una risposta ad una domanda sul significato di Paul., *ep.* Rom. 13, 1, mentre è in realtà un estratto da Io. Chrys., *hom Rom* 24, 1 (cfr. A. M. Ritter, « Isidore de Péluse », in: *Dict Spirit.* VII, Paris 1971, col. 2098).

delle volte prive di qualunque legame con quelli che dovrebbero essere gli interessi ricostruibili del corrispondente. [43]

A nostro avviso, è possibile che si debba tener conto di una terza ipotesi (intermedia, per così dire, tra le due ora ricordate). È probabile cioè che tra le circa duemila lettere note sotto il nome di Isidoro Pelusiota ve ne sia un gruppo autentico, risalente direttamente all'asceta egiziano o almeno all'iniziativa 'editoriale' dei suoi discepoli, mentre numerose altre potrebbero essersi aggiunte al nucleo originario in un secondo tempo, con scopi diversi e con largo impiego del metodo del centone. Tra le lettere da noi prese in considerazione qui di seguito ce n'è almeno una che può costituire un esempio della varietà di materiali presenti nel *corpus* isidoriano. L'*ep.* IV 114, dedicata all'esegesi di *prov* 27, 19, come vedremo, presenta alcune caratteristiche di un'omelia, e nulla impedisce di considerarla tale, almeno nella fase precedente l'inserimento nella raccolta ad opera di un editore successivo (costantinopolitano o egiziano, cronologicamente vicino o lontano rispetto ad Isidoro, in buona fede o meno). Allo stesso modo altre lettere, se esaminate con attenzione, possono rivelare la loro origine non epistolare ma omiletica, dogmatica, didattica, antologica e così via. In questa prospettiva trovano posto anche gli estratti da autori precedenti, come Clemente Alessandrino o altri ¹¹. [44]

2. Isidoro sui libri sapienziali.

In questa sede ci limiteremo, per ragioni di spazio, all'esegesi di Isidoro sui libri sapienziali. La scelta non è stata casuale, ma risponde a precise considerazioni di opportunità. Infatti i libri che Isidoro classifica come 'sapienziali' (*prov.*, *eccl.*, *cant.*) ¹², oltre a quelli definiti tali dalla critica (*Job*, *Sir.*), sono per la loro stessa configurazione i meno adatti ad essere inseriti in una prospettiva esclusivamente

¹¹ Questa ipotesi, che abbiamo definito 'intermedia', trova conforto in alcune osservazioni formulate in diverse occasioni da vari studiosi. A. Schmid (*Die Christologie Isidors von Pelusium* Freiburg Schw. 1948, pp. 10 ss. 18 ss.) ha notato che le lettere non sono giunte fino a noi nella loro forma originale ma come 'estratti'; da parte sua Gertrud Redl (« Isidor von Pelusion als Sophist », *Zeit f Kirchengesch* XLVII [1928], p. 326) ha sottolineato il fatto che alcune lettere sono uscite come fittizie già dalla penna di Isidoro, a scopo didattico e come esempi di stile; e ancora M. Smith (« Manuscript Tradition » cit., pp. 207 ss.) ha osservato che senza dubbio la raccolta delle lettere è stata messa insieme a scopo di pubblicazione. Tutto ciò può servire a spiegare gran parte delle perplessità del lettore dell'« epistolario » in quanto tale, cioè come è giunto fino a noi. Una parola definitiva sulla questione mi pare possa essere quella di H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, p. 204 e nota 7, il quale, nel classificare gli epistolari di Isidoro e di Nilo di Ancira (considerati come due parti di una stessa opera) tra i 'Literarische Briefe' di tipo didattico, osserva che si tratta di un tipico esempio di 'Baukasten-System', tutt'altro che raro nella letteratura bizantina, in cui singole frasi o ragionamenti elaborati, capitoli piccoli o grandi tratti da altri autori erano considerati come altrettanti 'pezzi da costruzione' e utilizzati senza preoccupazione di plagio (ved. anche qui sotto, § 8). Vorrei aggiungere a tale osservazione la testimonianza offerta da Teodoreto (*comm XII proph.*, prol. = PG LXXXI 1548), che afferma di aver seguito un metodo di questo tipo per comporre il suo commento ai profeti minori.

¹² Avvertiamo una volta per tutte che le indicazioni abbreviate dei libri biblici, le citazioni testuali e la numerazione dei versetti si rifanno sempre, per opportune ragioni pratiche, alla *Septuaginta* (ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1962⁷). Abbiamo tacitamente corretto (e largamente integrato) le erronee e lacunose indicazioni scritturali fornite dall'edizione isidoriana del Migne (*Patrologiae cursus completus Series Graeco-latina*, LXXVIII, Parisiis 1860 [= PG], coll. 177-1645), che è servita tuttavia come base per il testo delle epistole.

cristiana, e quindi consentono – almeno potenzialmente – all'esegesi patristica un più ampio spazio rispetto ai libri della Legge (destinati al confronto con la 'nuova Legge' e vincolati spesso a tale sudditanza all'evangelo), e rispetto ai profeti (che hanno una funzione esplicitamente finalizzata nei confronti dell'evento cristiano). Lo studio dell'esegesi di Isidoro sulle altre categorie di libri del Vecchio Testamento rivela un'attività di ricerca, da parte del nostro autore, tutt'altro che stereotipata o in qualche modo condizionata, ma è innegabile che il *corpus* sapienziale si offre come punto di partenza particolarmente utile per un primo approccio alla materia.

Isidoro commenta 29 passi biblici tratti dai libri sapienziali, ai quali si aggiunge un'epistola (IV 40) dedicata a *prov. eccl. cant* in generale. Si tratta dunque di una porzione ridotta della parte di epistolario dedicata al Vecchio Testamento, corrispondente a circa il 15% del totale. Ricordiamo che la graduatoria dei libri biblici in base al numero dei luoghi commentati da Isidoro è la seguente: *ps.* sono commentati 41 passi diversi; *gen.*: 21; *Is.*: 19; *Dan.*: 13; *exod., prov.*: 11; *Ez.*: 8; *num., Iob., Sir.*: 7; *Lev., deut.*: 6; III *regn.*: 4; IV *regn.*: 3; *eccl., Am., Ier.*: 2; *iud., I regn., II regn., cant., Mich., Ioel, Hab., Agg., Zach., Mal., lam., Sus.*: 1¹³. [45] La tendenza generale è quindi quella riscontrabile anche nella maggior parte degli altri Padri greci, che soffermano la loro attenzione soprattutto sui *Salmi* e, in subordine, sul Pentateuco, con preferenza per *Genesi* ed *Esodo*. Alcune caratteristiche proprie di Isidoro si notano entrando in un esame più approfondito, dal quale si possono rilevare preferenze abbastanza definite. Nel campo dei libri sapienziali, ad esempio, va notato il largo spazio dato al *Siracide*, che invece ebbe minore fortuna presso i Padri della chiesa nei primi secoli.

L'atteggiamento di Isidoro nei confronti dei libri sapienziali in generale è illustrato soprattutto dall'*ep.* I 40. Il vescovo Isidoro aveva scritto al nostro autore per essere informato sulle ragioni che avevano determinato la collocazione di *prov., eccl., cant* nel canone biblico in quel particolare ordine¹⁴. Il Pelusiota risponde spiegando che i *Proverbi* insegnano la virtù morale, l'*Ecclesiaste* dimostra la vana fatica di chi corre dietro alla felicità materiale, il *Cantico* descrive il sentimento d'amore per il divino da parte dell'anima che ha appreso gli insegnamenti dei libri precedenti. Dunque l'ordine in cui i tre libri si susseguono nel canone indica anche l'ordine in cui devono essere letti. Sarebbe assai pericoloso, specialmente per i lettori giovani, accostarsi al terzo libro senza aver prima affrontato con successo i due precedenti. La lettera si dilunga su questo concetto, ricorrendo al confronto col tempio di Gerusalemme, diviso in zone con accessi via via più esclusivi: il *Cantico* con la sua simbologia così complessa e così poco comprensibile ai profani, corrisponde al Santo dei Santi.

La classificazione del *Cantico* tra i libri sapienziali non è in contrasto con la tradizione ebraica e cristiana, così come si trova sancita, ad esempio, nella *Sticometria* di Niceforo, nel *Decretum Gelasianum* al sinodo di Cartagine, ecc. Anche il giudizio sui tre libri, pur nella definizione schematica dei contenuti, è conforme a quella degli altri Padri.

¹³ Questa statistica si fonda su un esame diretto dell'epistolario e non sulla testimonianza dei lemmi preposti alle singole lettere, né sugli indici compilati dagli editori moderni, né tanto meno sulle approssimative indicazioni in nota a *PG*.

¹⁴ Mi pare questo il senso da dare a τὰξις nel contesto, e non quello di 'ordine di lettura' della traduzione latina del Billius (*quo ordine legendi sint*). Ved. infatti, poco più sotto (1092a): ΤΕΤΑΚΤΑΙ.

In particolare, per quanto riguarda il *Cantico* appare [46] significativo il confronto con Gregorio di Nissa, che ricorre allo stesso procedimento metaforico del nostro autore (*hom cant 1*):

διὰ τοῦ ἄσματος τῶν ἀσμάτων ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν· ἐν οἷς τὸ μὲν ὑπογραφόμενον ἐπιθαλάμιός τις ἐστὶ διασκευή, τὸ δὲ νοούμενον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἢ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ἀνάκρασις¹⁵.

Ma più notevole ancora è il confronto con Teodoreto, il quale, nel prologo del suo commento al *Cantico* esprime la stessa opinione di Isidoro circa l'ordine in cui vanno letti i tre libri sapienziali, e sintetizza quasi con le stesse parole di Isidoro il loro contenuto:

Isid. Pel., *ep II 40*

ἴσθι, ὅτι τὸ μὲν ἠθικὴν παιδεύει ἀρετὴν· τὸ δὲ δεικνύει τῶν περὶ βιωτικὰ ἐπτοημένων τὴν ματαιοποιίαν· τὸ δὲ τῆς ταῦτα πεπαιδευμένης φυχῆς τὸν περὶ τὰ θεῖα ἔρωτα.

Theodoret. Cyrh., *in cant. prol.*

αἱ μὲν Παροιμίαι τὴν ἠθικὴν ὠφέλειαν τοῖς βουλομένοις προσφέρουσιν· ὁ δὲ Ἐκκλησιαστικῆς τῶν ὀρωμένων ἐρμηνεύει τὴν φύσιν καὶ τοῦ παρόντος βίου τὸ μάταιον ἐκδιδάσκει· [...] τὸ δὲ Ἐπιστολῶν τῶν ἀσμάτων τὴν μυστικὴν συνάφειαν τῆς νύμφης καὶ τοῦ νυμφίου διδάσκει¹⁶.

3. Sul libro dei Proverbi.

a) *prov 6, 29* οὐ(τως ὁ εἰσελθὼν πρὸς γυναῖκα ὑ(πανδρον, οὐκ ἀθωωθήσεται οὐδὲ πᾶς ὁ ἀπτόμενος αὐτῆς (*ep IV 109 = PG LXXVIII 1173d-1176a*)¹⁷.

Il dubbio formulato dal corrispondente di Isidoro riguarda [47] soltanto l'aggiunta finale (οὐδὲ πᾶς ὁ ἀπτόμενος αὐτῆς), ma l'autore comincia con lo spiegare il significato del verbo εἰσέρχεσθαι, da lui interpretato come sinonimo di συνεισέρχεσθαι per indicare il rapporto fisico. A sostegno di questo punto di vista cita *gen 16, 2* dove εἰσέρχεσθαι è interpretabile nello stesso senso.

Quanto ad ἀπτόμενος, che forma l'oggetto del dubbio formulato dal corrispondente, Isidoro spiega che in questo contesto il verbo sta ad indicare le azioni del 'baciare' o 'abbracciare'. Apparentemente, osserva l'esegeta, si tratta di atti meno gravi del rapporto fisico vero e proprio, ma a chi giudichi con retto giudizio essi non possono non apparire delle vere e proprie colpe. Se Gesù considerò come un adulterio perfino uno sguardo cupido, a maggior ragione sarà da considerare tale un contatto.

Il richiamo al passo evangelico (*Mt 5, 28*) è molto importante per aiutare a capire la ricchezza e il significato degli usi lessicali di Isidoro. Egli infatti – contrariamente alle

¹⁵ pp. 22, 16-23, 1 Langerb.

¹⁶ Il testo di Isidoro è tratto da *PG LXXVIII 1089c*; quello di Teodoreto da *PG LXXXI 45d-48a*.

¹⁷ Le citazioni bibliche complete, che riportiamo di volta in volta per comodità del lettore, sono tratte (come si è detto sopra, nota 12) dal testo critico della *Septuaginta* ed. Rahlfs, anche se spesso Isidoro dà una lezione diversa o, talvolta, non cita affatto. Contrariamente a Fouskas (in *Θεολογία XXXVII*, pp. 262-274), abbiamo ritenuta inutile, almeno per il momento, un'analisi specifica del testo del Vecchio Testamento utilizzato da Isidoro, perché appare chiaro che il nostro autore cita di norma a memoria (un'abitudine che nel mondo del monachesimo orientale del tempo era la regola: ved. J.-C. Guy, « Écriture Sainte et vie spirituelle, 4: Le monachisme », in: *Dict Spirit. IV*, Paris 1960, coll. 159-164).

sue abitudini – non cita direttamente la frase di Gesù, ma allude al concetto con parole sue: εἰ γὰρ ἡ περίεργος θέα μοιχεία εἶναι κέκριται... L'aggettivo περίεργος riferito allo sguardo ha una notevole pregnanza: non indica soltanto la cupidigia del guardare, ma anche la carica d'invidia e di malignità che vi è connessa¹⁸, implica cioè l'accettazione dell'elemento superstizioso del 'malocchio' verso chi ha una fortuna da parte di chi non l'ha. Ebbene, questa accezione è in perfetta sintonia con un elemento proprio del substrato più profondo del messaggio evangelico, volentieri tralasciato dall'esegesi patristica più diffusa e – direi – completamente dimenticato dalla critica successiva. Mi riferisco alla credenza appunto nel 'malocchio' inteso semanticamente come 'sguardo cattivo', 'occhiata data con intenzione', con la stessa accezione magica presupposta da περίεργος (ved. ad es. *Mt* 6, 23 εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸς ἔσται: «ma se il tuo sguardo sarà *maligno*, tutto il tuo corpo sarà in tenebre») ¹⁹. Anche gli altri Padri, ovviamente, sono soliti accostare *prov* 6, 29 [48] a *Mt* 5, 28; ma nel caso di Isidoro l'adesione è concettualmente approfondita ²⁰

b) *prov* 6, 30. 32 οὐ θαυμαστὸν ἐὰν ἀλῶ τις κλέπτων, κλέπτει γὰρ ἵνα ἐμπλήσῃ τὴν ψυχὴν πεινῶν. [...] ὁ δὲ μοιχὸς δι' ἔνδειαν φρενῶν ἀπώλειαν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ περιποιεῖται (*ep* IV 115 = *PG* LXXVIII 1189ab).

L'attenzione di Isidoro si sofferma su due elementi: a) il confronto tra il peccato di furto e quello di adulterio; b) la minore gravità del furto. Quanto al confronto, è ribadita l'esigenza metodica di paragonare tra loro solo elementi omogenei, e non eterogenei. Ciò premesso, è lecito istituire graduatorie di gravità nell'ambito delle singole categorie. Isidoro propone dunque la seguente *gradatio* ascendente di colpe: furto, prostituzione, adulterio. A questa si contrappone una *gradatio* di virtù: matrimonio, continenza, verginità. Sarebbe stolto fare confronti tra prostituzione e verginità; si possono invece paragonare (ad esempio) continenza e matrimonio. Ne deriva quindi che il secondo elemento del problema, che è rappresentato dall'enunciato scritturale, si spiega da sé: confrontando furto e adulterio non si arriva certo a scusare il ladro o ad assolverlo, ma si definisce solo quale dei due è il peccato più lieve, soprattutto se provocato dall'indigenza.

L'interpretazione letterale del luogo biblico non è ovviamente esclusiva di Isidoro. Ricordiamo però che altri commentatori aggiungono a questa anche un'interpretazione allegorica, vedendo simboleggiato nell'atto del rubare il ricorso – quando necessario – a spunti di dottrina profana ²¹.

L'apparente linearità dell'esposizione da parte di Isidoro non deve far trascurare la notevole ricchezza di pensiero e di impegno critico che si cela sotto la superficie. Il concetto di confronto tra omologhi, ad esempio, è una questione discussa spesso da

¹⁸ Cfr. Iren., *haer* I 23, 4; Or., *Cels* II 51; Id., *comm Eph* 6, 22; Eus., *Hiero*cl 29. 35; Bas., *ep* 88, ecc.

¹⁹ L'abituale interpretazione di πονηρός come 'malato', oltre a non avere alcun senso logico, rende inspiegabile la contrapposizione con ἀπλοῦς del versetto precedente, che indica lo sguardo 'non doppio' (cioè: 'puro'), e certo non l'occhio 'sano', come si tende a tradurre normalmente.

²⁰ Cfr. Io. Chrys., *hom Mt* 17, 1 = *PG* LVII 255d ὁ ποιούμενος ἔργον τὰ λαμπρὰ σώματα περιεργάζεσθαι (tutto il capitolo di questa omelia crisostomica, e anche i due successivi, hanno un'ispirazione simile a quella di Isidoro).

²¹ Così ad esempio Io. Chrys., *fr prov* = *PG* LXI 676d.

Isidoro (si ritrova anche nelle *epp* I 422; II 133; III 351 e altrove), e si ricollega ad una problematica diffusa presso altri Padri ²². [49]

Ma più interessante è osservare la distinzione tra prostituzione e adulterio, che colloca Isidoro in una posizione dottrina particolare. Ricordiamo che alcuni Padri greci maggiori, come Clemente Alessandrino ²³, Basilio ²⁴, Giovanni Crisostomo ²⁵ (modelli abituali del nostro autore), interpretano la *πορνεία* come una delle forme di adulterio, rigettando la distinzione. Questa è invece affermata, oltre che da Isidoro, anche da Giustino ²⁶, da Origene ²⁷, da Gregorio di Nissa ²⁸. Anche la distinzione tra matrimonio, continenza e verginità è significativa: la ritroviamo infatti tal quale in Epifanio ²⁹, che precede di pochi anni il nostro autore, mentre in altri Padri il confronto è solo tra *γάμος* e *παρθενία* ³⁰; quanto ad *ἐγκράτεια*, l'uso patristico, al di fuori di Isidoro e di Epifanio, tende ad essere più ampio, non limitato cioè alla sola sfera sessuale ³¹. Quello che dà all'esegesi di Isidoro un carattere esclusivo è il silenzio riguardo all'assenza dell'elemento verginale nella prospettiva veterotestamentaria: su tale assenza si soffermano invece spesso Giovanni Crisostomo ³² (che se ne serve per sviluppare la sua polemica anti giudaica) ed altri autori ³³.

c) *prov* 9, 2 (ἡ σοφία) ἔσφαξεν τὰ ἑαυτῆς θύματα, ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἠτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν (*ep* II 3 = *PG* LXXVIII 457-460a).

Il lettore Timoteo aveva scritto ad Isidoro per chiedere come mai la sapienza non offre puro il suo vino, ma mescolato. L'autore risponde che il versetto vuol significare che gli insegnamenti soprannaturali di Dio sono stati mescolati a parole e a modelli umani perché non era possibile che gli uomini li comprendessero altrimenti. L'unione di pensiero divino e parola umana è definita quindi appropriatamente dalla Scrittura una 'miscela'. [50]

L'esegesi isidoriana tuttavia non si limita a questa puntualizzazione. La maggior parte della lettera è dedicata, in forma esortativa, alla descrizione dell'essenza della Scrittura, soprattutto di fronte alla filosofia antica. La Bibbia – dice Isidoro, raffigurandola metaforicamente come un *κρατήρ* ³⁴ – è piena di dottrina e di sapienza, è incoronata dalle grazie divine e spinge alla virtù e alla pietà tutti coloro che ricorrono a lei, inducendoli a trascurare i beni materiali per diventare partecipi di quelli celesti. In

²² Ved. Clem., *str.* IV 26 = p. 322, 15 s. St. ἐν συγκρίσει δὲ τὸ μᾶλλον, ἢ δὲ σύγκρισις ἐπὶ τῶν καθ' ὁμοίωσιν ὑποπιπτόντων. Cfr. anche Athan., *or adv Ar* 1, 57; Cyr. Hier., *catech ill* 3, 6, ecc.

²³ *Str* II 23.

²⁴ *Ep* 199.

²⁵ *Hom Mt* 17, 4.

²⁶ *Dial Tryph* 93, 1.

²⁷ *Or* 28, 10; *hom Jer* 5, 5.

²⁸ *Ep can* 4.

²⁹ *Panar* 48, 9.

³⁰ Ved. *A Patristic Greek Lexicon* edited by G. W. H. Lampe, Oxford 1968, s v *παρθενία*, B. 6.

³¹ Ved. Lampe, s v.

³² *Poenit* III 3; *fem reg* 1; *virg* 1.

³³ Cfr. ad es. Ant. Mon., *hom* 21.

³⁴ Cfr. Or., *Hom Jer* 12, 1 = p. 86, 24 Koet. (riferito allo stesso luogo di *prov.*) ἡ σοφία συγκαλεῖ ἐπὶ τὸν ἑαυτῆς κρατήρα λέγουσα.

lei non sono indagini scientifiche, sofismi, ricerche minuziose e fini a sé stesse, ma *exempla* di uomini celebri, sia in senso negativo che in senso positivo.

La contrapposizione alla cultura profana, anche se implicita, è evidente. Tanto ovvia appare all'autore, che egli stesso, proseguendo nel suo discorso, introduce l'argomento *ex abrupto* senza preoccuparsi di dare una spiegazione delle precedenti parole: « Raccogli come un'ape tutto ciò che è utile della cultura profana per conseguire la saggezza di noi cristiani, perché è innegabile che i filosofi antichi hanno molto discusso sulla virtù. Ma lascia stare tutto il resto e tieni sempre presente il fatto che i filosofi pagani sono in guerra aperta³⁵ l'uno contro l'altro: Aristotele ha polemizzato con Platone, gli stoici con Aristotele ». A queste parole segue un'esortazione ad affidarsi per tutta la vita agli oracoli divini, traendo il buono sia da questi che dalle dottrine profane, così da conseguire un grande guadagno.

Sarebbe assai interessante soffermarsi ad analizzare il testo greco di questa lettera, rilevando gli usi di παιδεία e di φιλοσοφία, spesso abbinati nella letteratura patristica ed anche nel nostro autore, e studiando in particolare l'uso di παιδεία con riferimento alla sapienza cristiana³⁶: ma l'indagine richiederebbe da sola largo spazio. Mi limito perciò a sottolineare che l'impostazione di tutta la lettera risente evidentemente l'influsso di Clemente Alessandrino, che dedica molte pagine del primo libro dei suoi *Stromati* alle [51] discussioni tra le scuole filosofiche pagane³⁷, con una premessa sull'unicità della verità, che da sola smentisce tutte le dottrine profane³⁸.

In secondo luogo va notato che in questa lettera Isidoro riprende un concetto importante nel pensiero dei Padri, là dove esorta il suo corrispondente a raccogliere dalle dottrine pagane tutto ciò che è utile per raggiungere la sapienza cristiana (ὅσον... χρήσιμον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίαν). Anche qui Isidoro segue le orme di Clemente, il quale – ancora nel primo libro dei suoi *Stromati* – afferma l'utilità della filosofia greca per condurre i cristiani alla θεοσέβεια³⁹ e nello stesso tempo proteggerli dalle trappole della sofistica⁴⁰. È ancora Clemente ad attestare l'inferiorità di tale filosofia rispetto al cristianesimo⁴¹, senza tuttavia arrivare all'aperta condanna di altri autori⁴². Ma è anche più interessante la stessa definizione della dottrina cristiana, da parte di Isidoro, col termine φιλοσοφία: qui il nostro autore si mostra partecipe di una tradizione che lo accomuna ad Eusebio⁴³, ad Evagrio⁴⁴, allo Ps.-Dionigi Areopagita⁴⁵ e

³⁵ διαπρύσιον πόλεμον: cfr. Diog. Laert., II 143 = I 119, 20 s. Long μόνω δὲ Περσαίω διαπρύσιον εἶχε πόλεμον.

³⁶ Alcuni testi utili come punto di partenza: Athenag., *leg* II 2; Meth., *conv* 8, 1; Tatian., *or* 12. 35 (qui in un confronto con la sapienza ellenica).

³⁷ *Str* I 14 s.

³⁸ *Ibid* 12 s. Sulla confusione settaria e le polemiche tra le singole scuole filosofiche è da ricordare, oltre ad Aug., *civ dei* XVIII 41, soprattutto Io. Chrys., *hom Mt* 1, 4 s. (il quale ultimo, diversamente da Clemente e più di Isidoro, spende parole assai aspre nei confronti della filosofia pagana).

³⁹ *Str* I 4 = p. 17, 29 s. St. τοῖς γὰρ ὑπὸ φιλοσοφίας δεδικαιωμένοις βοήθεια θησαυρίζεται καὶ ἡ εἰς θεοσέβειαν συναίσθησις.

⁴⁰ *Ibid* I 20.

⁴¹ *Str* V 5. 13; VI 18; *protr* 11.

⁴² Cfr. ad es. Greg. Naz., *or* 25, 6; Io. Chrys., *hom* 10. 9, 1, ecc.

⁴³ *Hist eccl.* n 13, 6; IV 26, 7.

⁴⁴ *Ep* 1.

⁴⁵ *Div nom* II 2.

ad altri autori, dei quali – qui come in altre lettere dedicate specificamente a questo argomento – ritroviamo talvolta le stesse parole.

d) *prov* 14, 29 μακρόθυμος ἀνὴρ πολὺς ἐν φρονήσει, ὁ δὲ ὀλιγόψυχος ἰσχυρῶς ἄφρων (*ep.* IV 152 = *PG* LXXVIII 1237a).

L'uomo paziente, osserva Isidoro, dà prova di una saggezza veramente profonda. L'uomo è realmente forte e di animo grande quando è capace di tenere a freno l'ira, che è la più violenta di tutte le passioni, che offusca le capacità intellettive e travolge i pensieri razionali. Per contrasto, il pusillanime dà prova di grande stoltezza nelle parole della Scrittura, perché chi per debolezza diventa preda delle passioni è veramente privo di senno. [52]

In questo caso ci troviamo dinanzi ad un tipo di esegesi che definirei 'tautologica', che si limita cioè a parafrasare o ad ampliare il testo biblico col frequente ricorso all'avverbio οὕτως, senza apportare elementi nuovi o comunque esterni al contesto preso in esame. Anche se il motivo della magnanimità e della pusillanimità è ricorrente nel pensiero dei Padri⁴⁶, qui Isidoro si preoccupa soprattutto di sviluppare l'argomento dell'ira, della passione (θυμός), che a lui è particolarmente caro, come si rileva dal numero di lettere che dedica ad esso⁴⁷. In casi come questo il versetto biblico, anche se continuamente parafrasato e rigirato in vario modo, finisce per assumere il valore di semplice pretesto. Ciò non vuol dire ovviamente che Isidoro si ponga al di fuori dell'esegesi ortodossa del passo: la stessa equivalenza *magnanimità / pazienza* si ritrova tal quale nella catena sui *Proverbi* tramandata sotto il nome di Procopio di Gaza⁴⁸, e la stessa impostazione generale è crisostomica⁴⁹.

e) *prov* 21, 2 πᾶς ἀνὴρ φαίνεται ἑαυτῷ δίκαιος, κατευθύνει δὲ καρδίας κύριος (*ep* III 237 = *PG* LXXVIII 917bc).

Forse non tutti gli uomini, ma certo la maggior parte, invece di aderire completamente alla giustizia, preferiscono ricorrere al confronto con uomini ancora più ingiusti di loro, cosicché, grazie al paragone con chi è peggiore, finiscono per apparire giusti. Ognuno è cieco di fronte alla virtù del suo prossimo, ma sta bene attento ad osservarne i vizi, come gli avvoltoi sono attratti dai cadaveri e trascurano la bellezza dei giardini. Ma Dio misura i cuori di coloro che hanno realmente uniformato la propria vita ai precetti divini e riconosce quelli che, mediante una condotta ineccepibile, sono addirittura riusciti ad oltrepassare i limiti della propria natura [53] umana. Per dare maggior forza a quest'ultima osservazione, Isidoro ricorda *ps* 81, 6: « Io vi ho detto: voi siete dèi; siete tutti figli dell'Altissimo ».

L'esegesi isidoriana è di un certo interesse, perché sembra muovere in direzione opposta a quella corrente (attestata anche dalla catena procopiana, *ad loc.*). Secondo

⁴⁶ Ved. tra l'altro, dello stesso Isidoro, *epp* I 301; IV 300, ecc.

⁴⁷ IV 38, 182, ecc. Ved. anche qui sotto, m).

⁴⁸ *PG* LXXXVII 1368a.

⁴⁹ Per il concetto di μακροθυμία ved. *hom* I *Cor* 33, 1 = *PG* LXI 279a μακρόθυμος διὰ τοῦτο λέγεται, ἐπειδὴ μακράν τινα καὶ ἐγάλην ἔχει ψυχὴν· τὸ γὰρ μακρὸν καὶ μέγα λέγεται (rif. a I *Cor* 13, 4). Su questo stesso versetto, ved. *fr prov* = *PG* LXIV 701bc ὅρα ἐν ἑκατέρῳ τὴν ἐπίτασιν· πολὺς, καὶ ἰσχυρῶς· οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀνοίας τεκμήριον, ὡς ἢ ὀλιγοψυχία· καὶ οὐδὲν οὕτως φρονήσεως ἐντελοῦς, ὡς ἢ μακροθυμία· πῶς ἂν τις μακροθυμήσῃ, ἢ τῷ σφόδρα ἀκριβῶς ἐξετάζῃ πάντα; ὁ πραύθυμος ἀνὴρ ἰάται τὸ θυμικὸν τῆς καρδίας πάθος· κρατήσας γὰρ τῆς ὀργῆς καὶ τοῦ θυμοῦ, αὐτὴν ταρπτομένην ὑπ' αὐτοῦ ἰάται· σῆς δὲ ὀστέων ἢ συνετὴ νόησις εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις εἰσδύνουσα, ἀνατέμνει αὐτὰς καὶ τρέφεσθαι βούλεται.

quest'ultima, infatti, chi veramente si guarda dentro, al di là dell'apparenza superficiale, si scopre inevitabilmente ingiusto, per cui l'espressione scritturale (« ma è Dio a misurare i cuori ») finisce per assumere valore consolatorio.

f) *prov* 24, 16 ἑπτὰκίς γὰρ πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἀσθενήσουσιν ἐν κακοῖς (*ep* IV 158 = *PG* LXXVIII 1244ab).

Isidoro osserva che in questo passo non si può intendere il testo in senso letterale (con implicita allusione alla sua preferenza per questo tipo di approccio, almeno dal punto di vista metodologico). L'interpretazione è questa: chi combatte una battaglia giusta è inevitabile che cada da combattente. Ma ciò non vuol dire che questi vada incontro ad una sconfitta. Al contrario, la caduta è spesso foriera di vittoria, come mostrano i lottatori che, una volta a terra, afferrano per i piedi l'avversario rimasto dritto e lo abbattano. « Anche quando un uomo cade », osserva Isidoro alla fine della lettera, « se si rialza rapidamente puoi capire quanto è grande il suo valore ».

In realtà il nostro autore, nonostante la sua premessa (τὸ ἑπτὰκίς πεσεῖται ὁ δίκαιος' εἴρηται οὐχ ἀπλῶς), si rivela una volta di più un fedele seguace dell'interpretazione letterale, perché aderisce pienamente e razionalmente al testo scritturale. Altri autori si sono invece impegnati in ardite ricerche allegoriche, ottenendo risultati assai più problematici ⁵⁰.

g) *prov* 25, 21 s. (= Paul., *ep Rom* 12, 20) ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν, ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ (*ep* IV 11 = *PG* LXXVIII 1057c-1060b).

Isidoro intende smorzare l'entusiasmo del suo interlocutore circa questi versetti, riaffermando che la nuova dottrina dei cristiani [54] (ἡ νέα φιλοσοφία) è superiore all'antica, la quale appare al confronto come un insegnamento impartito a bambini. Il detto sapienziale dipinge in realtà uno stato di sofferenza e di umiliazione per il nemico che si trova nel bisogno: aiutarlo è come « ammassare carboni ardenti sul suo capo ». Non bisogna dare ascolto a coloro che dicono che in questo modo « riscalderai la parte del corpo che governa (τὸ ἡγεμονικόν) l'anima del tuo nemico », facendolo rinsavire. Bisogna avere la forza di pregare per i propri nemici quando sono nella prosperità, e non coglierli quando il bisogno rompe il loro atteggiamento ostile. Dopo aver citato un passo del vangelo di Matteo (5, 4) a sostegno delle sue affermazioni, Isidoro conclude: « Anche se l'apostolo si è servito dell'antico proverbio, nondimeno è chiaro a tutti che le sue parole erano rivolte agli uomini meno dotati d'intelletto ».

Va osservato che Isidoro occupa anche in questo caso una posizione autonoma, pur restando saldamente agganciato alla tradizione patristica. Esiste infatti una diffusa tendenza, nella letteratura cristiana, a dare di questo brano del Vecchio Testamento un'interpretazione 'ottimale', a porre cioè l'accento sul valore positivo del detto salomonico. Ricordiamo a titolo d'esempio Cipriano ⁵¹ e Commodiano ⁵², mentre Giovanni Crisostomo, in diverso contesto ⁵³, insiste con compiacimento sull'umiliazione

⁵⁰ Ricordo a titolo di esempio Ippolito (*elench* V 7, 22-24), che riferisce il versetto al movimento degli astri, e lo Ps.-Cesario (*dial* IV 194), che vede nel numero sette la traccia di una simbologia penitenziale.

⁵¹ *Test Quir* III 1.

⁵² *Instr* II 16. È appena il caso di ricordare l'esegesi allegorica di ORIGENE (*exp prov* = *PG* XVII 236d), che identifica il pane con gli ammaestramenti divini e l'acqua con la conoscenza di Dio.

⁵³ *Hom Eph* 16, 3.

che prova il nemico dinanzi all'avversario che mostra la sua magnanimità. Isidoro rispetto a questi autori rappresenta un passo avanti. Anche l'allusione al capo come sede del governo di tutto il corpo (τὸ ἡγεμονικόν) è in contrasto con l'opinione più diffusa, che vedeva come sede privilegiata di tale funzione il sangue⁵⁴.

Il legame che collega l'esposizione all'ortodossia cristiana è comunque rappresentato dal riferimento alla νέα φιλοσοφία che, qui come altrove, chiarisce la visione isidoriana sia del messaggio cristiano, sia (di riflesso) dell'antica sapienza d'Israele.

h) *prov 27, 19* ὡςπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις, οὕτως [55] οὐδὲ αἱ καρδίαι τῶν ἀνθρώπων (*ep IV 114 = PG LXXVIII 1185a-1188c*).

La lettera che commenta questo versetto si distingue dalle altre per due motivi: anzitutto per la sua eccezionale lunghezza rispetto alle altre lettere dello stesso autore, e poi per un'altrettanto eccezionale povertà di contenuto. In realtà Isidoro si limita ad affastellare esempi. Prima elenca noti esempi tipici di virtù anch'esse tipiche (Giuseppe per la castità, Abramo per la sua ospitalità e fedeltà, Giobbe per la sua pazienza), allo scopo di dimostrare che ogni uomo virtuoso ha delle preferenze. Poi elenca tutti i tipi di diversità fisiche e spirituali che si riscontrano nei propri simili, sia virtuosi che peccatori. A questo punto Isidoro s'interrompe bruscamente e conclude: « Se mi mettessi ad enumerare tutti i peccati non potrei mai smettere, anche se volessi. Perciò, dopo aver reso omaggio alle divine e sacre Scritture, tacerò (ἐκθειάσας... καταπαύσω) ».

È possibile che non si tratti di una lettera (vera o fittizia), ma di un brano omiletico. Lo suggerisce, oltre alla frase conclusiva, il tono di tutto l'insieme e lo stesso andamento del discorso, che è puramente esemplificativo, come si è detto, e non esegetico. Un labile indizio in questo senso potrebbe anche essere il fatto che una parte della tradizione non reca nome di destinatario in testa al brano⁵⁵.

i) *prov 30, 18 s.* τρία δέ ἐστὶν ἀδύνατά μοι νοῆσαι, καὶ τὸ τέταρτον οὐκ ἐπιγινώσκω· ἴχνη ἀεταοῦ πετομένου καὶ ὁδοῦς ὄφως ἐπὶ πέτρας καὶ τρίους νηὸς ποντοπορούσης καὶ ὁδοῦς ἀνδρὸς ἐν νεότητι (*ep I 415-416 = PG LXXVIII 413ac*).

Isidoro dedica a questo passo due lettere consecutive, entrambe indirizzate al lettore Timoteo. Comparete tra loro, queste due lettere – come abbiamo accennato più sopra – sembrano mostrare indizi di un autentico scambio epistolare.

Nella prima infatti Isidoro osserva: « Quello che mi domandi non è senza difficoltà, ma pure è occasione per un pensiero di saggezza. Infatti l'imperscrutabile sapienza di Dio, dopo aver donato la saggezza al savio Salomone, seminò in lui molti spunti riguardanti la divina incarnazione. Non so se lui ne fu consapevole, ma certo per [56] noi tali spunti sono perfettamente coerenti. Tra questi, c'è anche il gruppo delle quattro difficoltà incomprensibili per Salomone. Tu mi chiedi di spiegartene il significato e di renderti facilmente intelligibile il passo: io però non ti darò nessuna spiegazione, dal momento che tu stesso, con un po' d'impegno, sei in grado di trovarla ».

La seconda incomincia con queste parole: « Anche tu hai talento; e non giudicare, affinché tu non sia a tua volta giudicato » (segue l'esegesi vera e propria). A mio parere, per spiegare quest'ultima frase, che è avulsa dal resto dell'epistola, tutta dedicata alla spiegazione del proverbio, occorre presupporre l'esistenza di una seconda lettera di Timoteo, contenente i due elementi a cui il nostro autore allude nella risposta: a)

⁵⁴ Cfr. ad es. Eus., *praep ev I 8*.

⁵⁵ Cfr. nota *ad loc* in *PG LXXVIII*.

un'affermazione sulla propria mancanza di *talento* nell'esercizio dell'esegesi biblica; b) un *giudizio* lusinghiero sul talento di Isidoro in questo stesso campo. È probabile che l'editore dell'epistolario, in considerazione del doppio riferimento evangelico contenuto nella frase⁵⁶, abbia evitato di sopprimerla – come è solito fare, invece, in quasi tutti gli altri casi, quando riporta soltanto il nucleo dottrinale della lettera.

L'esegesi isidoriana del passo è dunque tutta nella seconda epistola e si può riassumere come segue. Il percorso dell'aquila che vola sta a significare la natura divina del Figlio (incomprensibile ad ogni mente umana); la via del serpente sulla roccia simboleggia la nostra colpa, di cui non si trova traccia sulla pietra (questo elemento rappresenta il Cristo nella sua immutabilità); la rotta della nave che attraversa il mare rappresenta la divina misericordia, che attraversa l'abisso della morte per salvare tutti gli uomini, senza per questo lasciare nell'inferno traccia alcuna; la giovinezza dell'ultimo elemento indica la resurrezione dai morti, perché la natura umana, divenuta incorruttibile, si è come ringiovanita.

Ci troviamo dinanzi ad uno dei rari esempi di esegesi allegorica della Scrittura da parte d'Isidoro⁵⁷. Anche in questo caso [57] particolare, tuttavia, il nostro autore, pur trovandosi in una posizione autonoma rispetto ad altri commentatori, mostra collegamenti precisi con la tradizione patristica. L'interpretazione del passo è indubbiamente singolare: oltre a non accogliere il senso letterale (che pure troviamo spiegato, ad esempio, nella catena procopiana ai *Proverbi*)⁵⁸, si allontana anche, in tutto o in parte, dalle altre interpretazioni allegoriche più note, come quelle di Ippolito⁵⁹, Origene⁶⁰, Didimo⁶¹, Giovanni Crisostomo⁶². Purtuttavia si appoggia su elementi ampiamente verificati: non mancano infatti nei Padri interpretazioni dell'aquila⁶³, della pietra⁶⁴ e della nave⁶⁵ come 'tipi' del Cristo, anche se in contesti quanto mai diversi.

⁵⁶ Sull'accezione di *τάλαντον* tenuta presente da Isidoro in questo testo, ved. anche Io. Chrys., *hom Mt 78, 3* = PG LVIII 714 *τάλαντα γὰρ ἐνταῦθα ἐστὶν ἡ ἐκάστου δύναμις*.

⁵⁷ Su questo tipo di esegesi e sul suo uso relativamente ridotto in Isidoro (con ampia quanto superflua discussione circa una possibile appartenenza del nostro autore alla scuola antiochena o a quella alessandrina) ved. Bober, *De arte hermeneutica* cit., pp. 27 ss. e Fouskas in *Θεολογία* XXXVII, pp. 607-614.

⁵⁸ PG LXXXVII 1529a: la mente (cioè i pensieri) di un giovane è qualcosa di imprevedibile, perché non è ancora giunta all'equilibrio della maturità.

⁵⁹ *Fr prov.* = PG X 621c-624a: l'aquila che vola simboleggia l'ascensione del Cristo; il serpente sulla pietra è il demone che non ha trovato traccia di peccato nel Cristo; la nave è la chiesa che naviga tra le tempeste del mondo, e Gesù è il suo timoniere; il giovane è colui che è nato dallo Spirito e dalla Vergine, cioè Gesù stesso. Ved. anche M. Richard, « Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon, II: Édition provisoire », *Le Museon* LXXIX (1966), pp. 86-88.

⁶⁰ *Fr prov* = PG XIII 33ab: la nave è Gesù con i suoi discepoli, i cui insegnamenti non si possono più ritrovare nel tempestoso mare del mondo; il giovane è interpretato come allegoria della chiesa pagana ma anche, letteralmente, come l'uomo reso instabile dalla lussuria.

⁶¹ *Fr prov* = PG XXXIX 1641c: la traccia dell'aquila che vola è l'anima del sapiente.

⁶² *Fr prov* = PG LXIV 736b (per un'interpretazione complessiva, che coinvolge anche il versetto successivo, di cui ci occuperemo tra poco): ταῦτα πάντα σωφροσύνης παιδευτικά, τοιαῦτα ἡ ὁδὸς γυναικὸς μοιχαλίδος· ὡσπερ ἐκείνη τὴν πορνείαν κρύπτει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα. τίνος οὖν ἔνεκεν τοῦτό φησιν, ὅτι ἀκατάληπτον, τὸ πρᾶγμα; βουλόμενος ἡμᾶς εἰς σωφροσύνην ἀγαγεῖν πάνυ· δεῖ γὰρ τοσαύτη ἐπιδείκνυσθαι σωφροσύνην, ὡς μηδὲ πονηρὰν ὑποψίαν λαβεῖν.

⁶³ Ved. Lampe, *s v ἀετός*, A. 3.

⁶⁴ Id., *s v πέτρα*, 2. a.

l) *prov* 30, 20 τοιαύτη ὁδὸς γυναικὸς μοιχαλίδος, ἥ, ὅταν πράξη, ἀπονηψαμένη οὐδέν φησιν πεπραχέναι ἄτοπον (*ep* I 417 = *PG* LXXVIII 413d-416a).

La lettera, anche questa indirizzata al lettore Timoteo, fa seguito alle due precedenti, e anch'essa offre un'interpretazione allegorica del testo biblico. La donna adultera che si lava la bocca dopo aver peccato, e crede con questo di poter affermare di non aver fatto [58] nulla di male, raffigura la chiesa cristiana che, per il fatto di aver ricevuto la purificazione del battesimo, si sente immune da ogni colpa. « Il Signore », aggiunge Isidoro a titolo di spiegazione, « chiama 'adulterio' qualunque credenza empia e contraria ai suoi precetti », e cita a sostegno due luoghi scritturali.

Qui l'interpretazione è conforme ad altre non dissimili di diversi autori. Fatta eccezione ancora una volta per la catena procopiana, che per questo passo non suggerisce alcuna allegoria⁶⁶, il valore simbolico dell'adulterio per indicare l'idolatria e l'eresia è riaffermato (su basi veterotestamentarie) fin dall'età dei Padri apostolici⁶⁷ e ritorna in autori come Ippolito⁶⁸, Didimo⁶⁹ e altri.

m) *prov* 31, 4 μετὰ βουλήσ πάντα ποίει (*ep* IV 33 = *PG* LXXVIII 1089b).

L'interpretazione di questo versetto non è che uno spunto per riprendere un tema caro a Isidoro. « Quelli che sono soliti lasciarsi guidare dall'ira per lo più non giungono a buon fine, mentre quelli che si lasciano guidare dall'intelletto, e fanno sì che il loro corpo sia strumento (ὄργανον) di questo, conseguono una fama tra le migliori ». « Chi agisce avventatamente va incontro al pericolo ».

In questo caso, dunque, non ci troviamo di fronte ad un'esegesi in qualche modo significativa. Anche il contesto biblico è ignorato, almeno in parte. È tuttavia da rilevare il sintetico accenno a più di un elemento fondamentale del pensiero patristico: oltre al motivo dell'ira⁷⁰, segnaliamo la ripresa del concetto del corpo come strumento dell'anima⁷¹ e soprattutto dell'intelletto come governo dell'anima⁷². Come accade spesso nell'epistolario di Isidoro – e anche [59] in quello, per molti versi simile, di Nilo di Ancira⁷³ –, la lettera più breve è quella che offre la maggiore ricchezza e profondità di pensiero.

⁶⁵ Id., *s v* ὀλκάς, e qui sopra, nota 60.

⁶⁶ *PG* LXXXVII 1529b.

⁶⁷ Cfr. ad es. Herm., *mand* IV 2, 9.

⁶⁸ *Fr prov* = *PG* X 624b: l'adultera rappresenta la chiesa che, dopo aver fornicato con gli idoli, crede di essersi purificata solo per aver chiesto perdono.

⁶⁹ Nello stesso passo citato qui sopra, nota 61, Didimo individua nella via dell'adultera la dottrina spuria (νενοθευμένη διδασκαλία). Sulla configurazione della chiesa come sposa che deve evitare l'adulterio ved. tra gli altri Cypr., *eccl cath unit* 6.

⁷⁰ Per il quale ved. anche Io. Clim., *scal* 8 = *PG* LXXXVIII 832c: χαλεπὸν μεν τὸν τῆς καρδίας ὀφθαλμὸν ἐκ θυμοῦ παράξει.

⁷¹ Ved. Clem., *str* VI 18; Or., *Cels* VIII 30; Athan., *adv pag* 32 s. e soprattutto Io. Dam., *fid orth* III 15 = *PG* XCIV 1049a: τῆς ψυχῆς [...] ἐστὶν ἡ ἡγεμονία· κέχρηται γάρ [...] ὡς ὄργανον τῷ σώματι, ἄγουσα τοῦτο καὶ ἰθύνουσα.

⁷² Ved. Aug., *comm Io* XV 19.

⁷³ Ricordiamo che è stata autorevolmente avanzata l'ipotesi che l'epistolario isidoriano e quello nilano non siano che due parti della stessa opera: ved. Hunger, *Literatur* cit., l c. La somma delle epistole attribuite ad Isidoro e di quelle attribuite a Nilo si avvicina al numero 3.000 che il lessico di Suida attribuisce al nostro autore.

4. Sull'*Ecclesiaste*.

a) *eccl* 1, 2 ματαιότης ματαιότητων, τὰ πάντα ματαιότης (*ep* V 485 = *PG* LXXVIII 1608d-1609b).

Questo versetto, che è senza dubbio tra i più commentati del Vecchio Testamento in tutte le epoche del Cristianesimo, serve ad Isidoro più come uno spunto che come oggetto di meditazione. Egli accusa il suo corrispondente di non vedere quanto sia oscura l'apparenza mondana e quanto sia luminosa invece la sapienza divina. Per dare sostegno a questa sua affermazione egli offre l'esempio di Salomone, attaccato ai beni terreni e ricco di tutto quanto un uomo potesse desiderare. Quando uscì dall'oscuro labirinto della sua follia e poté scorgere la luce chiarissima della sapienza celeste, proruppe nelle parole degne del cielo: «vanità delle vanità, tutto è vanità». Se dunque un uomo come lui, pur essendo nato in un'epoca che non aveva bisogno di molta filosofia, non poté non vedere l'insensatezza di tutte le cose e conoscere la loro grande vacuità, per il cristiano (chiamato a raggiungere i vertici della sapienza) non c'è alcuna giustificazione se rimane invischiato dalle tenebre e dai sogni.

Isidoro appoggia tutto il valore del suo *exemplum* sul fatto che Salomone aveva fatto vasta esperienza di ricchezze e beni terreni (*eccl.* 2, 4). In questo – tenuto ovviamente conto anche del fatto che né lui né gli altri Padri avrebbero potuto precorrere i risultati della moderna critica biblica circa la reale personalità e il pensiero dell'autore⁷⁴ – viene spontaneo l'accostamento a Giovanni Crisostomo, che più volte ritorna sullo stesso motivo⁷⁵: Isidoro segue da vicino, [60] nell'impostazione del suo ragionamento, le orme del maestro antiocheno.

Per contrasto, sarà forse utile ricordare qui anche la sobria e puntuale esegesi riportata nell'epistolario attribuito a Nilo di Ancira, che in questo caso è il solo testimone di quel metodo rigoroso tante altre volte condiviso con l'epistolario isidoriano: ἡρώτησάς με, τί ἐστί· “ματαιότης ματαιότητων”. μάταιον νοηθεὶς ἂν τὸ ἀνυπόστατον ἐν μόνῃ τῇ τοῦ ῥήματος προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχων. ματαιότης δὲ ματαιότητων, ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγοι, τοῦ νεκροῦ νεκρότερον, καὶ τοῦ ἀψύχου ἀψυχώτερον· καὶ ἡ συγκριτικὴ ἐπίτασις χῶραν ἐπὶ τῶν τοιούτων οὐκ ἔχει, ἀλλ' ὁμως λέγεται τούτῳ τῷ ῥήματι πρὸς τὴν τῆς ὑπερβολῆς τοῦ λεγομένου σαφήνειαν⁷⁶.

b) *eccl* 7, 16 μὴ γίνου δίκαιος πολὺ (*ep* III 131. 320 = *PG* LXXVIII 832ab. 984ab).

Nella prima delle due lettere dedicate a questo passo Isidoro ne dà una spiegazione apparentemente unica, ma in realtà duplice: come la bellezza fisica è determinata dall'armonia delle membra (ὡσπερ τοῦ σωματικοῦ κάλλους ὄρος ἢ τῶν μελῶν συμμετρία)⁷⁷, così la bellezza dell'anima è definita dall'armonia delle virtù. Molti uomini sapienti hanno dimostrato che gli eccessi degenerano nel peccato ed hanno detto che la virtù sta nel mezzo [*prima interpretazione*]. «Non diventare», conclude Isidoro, «un giudice severo e spietato verso chi pecca contro di te, ma supera la giustizia con

⁷⁴ La prima questione sull'argomento fu posta soltanto da H. Grotius, *Annotationes ad Vetus Testamentum* I, Parisiis 1644, pp. 434 ss.

⁷⁵ *Hom 1 Tim* 15, 3 s.; *hom Eph* 12, 1 (due testi paralleli tra loro).

⁷⁶ *Ep* I 203 = *PG* LXXIX 157d.

⁷⁷ Ved. Clem., *paed* III 11, 64 = p. 272, 7 s. St.: ἔπειτα καὶ τὸ σωματικὸν κάλλος ἡσκήσθω, 'συμμετρία μελῶν καὶ μερῶν μετ' εὐχροίας' (la citazione è da Plot., *pulchr* 1). Cfr. anche Aug., *ep* III 4.

l'amore [*seconda interpretazione*], perdonando (συγγνώμην νέμων)⁷⁸ anche chi ti ha offeso in modo imperdonabile ».

Il concetto della necessità del giusto mezzo anche nella virtù è espresso pure da Gregorio di Nazianzo⁷⁹ e da Gregorio di Agrigento⁸⁰. Tuttavia è più interessante richiamare l'attenzione sull'allusione ai filosofi antichi, che Isidoro non nomina espressamente, ma che sono da identificare con Platone⁸¹ e Aristotele⁸². [61]

Quanto ai concetti di simmetria e di giusta misura, ricordiamo che si tratta di motivi noti ai lettori dell'epistolario isidoriano⁸³. Questi accenni, assieme a quelli indicati sopra (mi riferisco anche agli echi da Clemente Alessandrino), possono contribuire a chiarire ancora una volta la fitta trama di idee e di pensiero che sorregge l'opera del nostro autore.

Nella seconda lettera la duplicità dell'interpretazione diventa esplicita. « Io penso », dice Isidoro, « che ci sia una doppia spiegazione: a) non essere un giudice intransigente, va' oltre con sentimento d'amore, perché il non sottostare all'ingiustizia è giusto, ma saper sopportare l'ingiustizia ricevuta è saggio; b) cerca la via di mezzo nella virtù, perché gli eccessi e i difetti portano fuori dalla retta via e conducono al peccato ». A questo proposito Isidoro aggiunge un'osservazione, traendo spunto da detti notissimi: « Qualcuno, rubando l'espressione ai celebri Sette Sapienti, o trovandosi per caso a dire la stessa cosa (furto è prendere le parole altrui, caso è coincidenza fortuita), ha detto: 'La misura è la cosa migliore' (μέτρον ἄριστον). Qualcun altro, parafrasando, ha detto: 'Niente eccessi' (μηδὲν ἄγαν) ». Questi detti sono ricordati innumerevoli volte nella letteratura greca⁸⁴. È comunque probabile che anche in questo caso Isidoro tenga conto di un accenno di Clemente Alessandrino (*str* I 14, 61), da lui arricchito e adattato.

Quanto alle due esegesi del testo biblico, la prima è senza dubbio la più originale e trova riscontri solo parziali o occasionali nella letteratura patristica. Laddove comunemente si afferma che la giustizia dev'essere temperata dalla moderazione, Isidoro dice che dev'essere superata con l'amore.

5. Sul *Cantico dei Cantici*.

cant 6, 8 ἐξήκοντά εἰσιν βασιλίσσαι, καὶ ὀγδοήκοντα παλλακαί, καὶ νεάνιδες ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς (*ep* IV 5 = *PG* LXXVIII 1054ac). [62]

Per spiegare al diacono Isidoro il significato di questo versetto il nostro autore comincia col ribadire il significato allegorico della 'colomba' ricordata subito dopo, che raffigura la chiesa vergine e pura, la quale conserva la retta fede in Dio e per dignità viene prima di tutto il resto. Dunque le sessanta regine sono le anime che operano bene per ottenere il regno dei cieli, le ottanta concubine simboleggiano le anime che si astengono dal male per timore del castigo, le fanciulle senza numero rappresentano le anime che sono temperanti e amanti della giustizia non per desiderio del regno dei cieli

⁷⁸ Identica espressione in Clem., *paed* I 10.

⁷⁹ *Or.* 26.

⁸⁰ *In eccl* VI 20.

⁸¹ *Phaed* 113d; *Protag* 346cd.

⁸² *Eth Nicom* 1106b 27 *al* – Dunque l'accostamento alla filosofia greca, in sede interpretativa, non è una scoperta della critica moderna, come anche recentemente è stato affermato (cfr. *Ecclesiaste* a cura di L. Di Fonzo, Torino 1967, p. 235).

⁸³ Cfr. ad es. *epp* I 277; II 85.

⁸⁴ Ved. *Corpus Paroemiographorum Graecorum* edd. E. L. von Leutsch – F. G. Schneidewin, II, Göttingen 1851, p. 180.

né per paura del giudizio, ma per amore di gloria e onori. Solo la comunità dei santi fa il bene per il bene, cioè non per motivi umani ma per amore di Dio. Poiché la chiesa possiede Dio, possiede anche tutto ciò che è di lui.

Come è noto, il *Cantico* ha avuto straordinaria fortuna presso gli esegeti e soprattutto dal punto di vista allegoristico. Non appare quindi strano che su questo passo si siano accumulate interpretazioni di tutte le specie⁸⁵. Poiché alcune di queste interpretazioni, passando da un autore all'altro, si rivelano polivalenti, non è di grande utilità analizzarle tutte nella speranza di individuare i modelli di Isidoro. Ricordiamo soltanto, per le sessanta regine, che Gregorio di Nissa vedeva in esse l'allegoria di coloro che desiderano spontaneamente seguire Cristo⁸⁶, mentre per Teodoro si tratta di coloro che agiscono in modo virtuoso per timore del castigo⁸⁷. Origene trova invece raffigurata nelle ottanta concubine la categoria dei fedeli che hanno timore di Dio, mentre le fanciulle senza numero sono quelle che hanno un minor timore⁸⁸. [63]

6. Sul libro di *Giobbe*.

a) *Iob* 6, 6 εἰ βρωθήσεται ἄρτος ἄνευ ἁλός; εἰ δὲ καὶ ἔστιν γεῦμα ἐν ῥήμασι κενούσ; (*ep.* IV 49 = PG LXXVIII 1100ab).

Del verso sono date due possibili interpretazioni: a) un rimprovero infondato non oltrepassa l'orecchio, perché non raggiunge la mente di chi ascolta; b) i propri discorsi vanno conditi con un po' di sale, in modo da renderli graditi a chi è disposto ad ascoltarli. Il sale dei discorsi che esortano al bene è dato dalla testimonianza delle divine Scritture. Il timore del giudizio divino e la speranza del regno dei cieli rendono tale esortazione più efficace e 'appetibile' per tutti.

Della prima interpretazione non ho trovato traccia altrove tra gli scritti dei Padri: non è escluso che ci troviamo di fronte ad un'esegesi originale di Isidoro. Spesso infatti il nostro autore dà dei passi biblici esaminati spiegazioni nuove, e quando esse gli appaiono troppo audaci, usa aggiungerne un'altra più 'collaudata'. È anche il caso di questa lettera, che in seconda istanza ripropone un'esegesi conosciuta⁸⁹, anche se non accettata da tutti⁹⁰.

⁸⁵ Basti consultare, come esempio, la voce περιστερά nel lessico del Lampe.

⁸⁶ *Hom cant* 15.

⁸⁷ *Cant. ad loc.*

⁸⁸ *Schol cant. ad loc* Un'esegesi diversa sembra proposta dallo stesso Origene nella medesima opera, poco più avanti (le molteplici spose sono gli animali razionali, lo sposo è la ragione), e un'altra ancora si trova in *comm cant* 1, dove le fanciulle rappresentano le anime non ancora beate. Origene appare come il vero iniziatore delle sfaccettature interpretative di questo passo. Da lui traggono spunto, consapevolmente o meno, le proposte successive. Non ebbe invece altrettanta fortuna l'interpretazione di Metodio (*conv* 7, 3-7), che volle riconoscere nelle regine il simbolo delle anime regali anteriori al diluvio (Adamo, Seth e i successori), nelle concubine le anime dei profeti posteriori al diluvio, nelle fanciulle senza numero le anime di coloro che, con slancio giovanile, avranno presto o tardi l'occasione di combattere contro il peccato. Su quest'ultimo autore ved. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* trad. it. Bologna 1975, p. 348.

⁸⁹ Ved. Ps.-Olympiod. Alex., *ad loc* = PG XCIII 89ab: εἰ βρωθήσεται ἄρτος ἄνευ ἁλός, [...] οὕτω καὶ οἱ λόγοι, [...] οὐκ ἔχοντες τὸ πιθανόν, ἢ τὸ εὐλογον, πείθειν οὐ δύναται τοὺς ἀκούοντας. γεῦμα γὰρ τὴν πειθῶ λέγει, ἐπιμείνας τῇ τοῦ λόγου τροπῇ.

⁹⁰ Cfr. ad es. Didym. Alex., *fr Iob* = PG XXXIX 1136ab: la parola è inutile se non è accompagnata dall'azione.

Sulla parentesi Isidoro si sofferma in più luoghi del suo epistolario ⁹¹.

b) *Iob* 22, 12 μή οὐχὶ τὰ ὑψηλὰ ναίων ἐφορᾷ; (*ep* IV 151 = *PG* LXXVIII 1236cd).

Il verbo νοεῖν, spiega Isidoro, significa ‘abitare’ ed ha la stessa radice di ναός, ‘tempio’. Quindi il passo va interpretato in questo modo: chi abita luoghi alti vede tutto, non gli sfugge nulla. La domanda è dunque retorica e prevede una risposta affermativa: sì, Dio vede tutto. A chiarimento di questa spiegazione, secondo il suo costume Isidoro cita altri luoghi biblici, e precisamente *ps.* 112, 5 s. e *Dan* 3, 55.

Nonostante l'apparente banalità della questione, il dubbio è legittimo, perché è teoricamente possibile un'altra interpretazione [64] (quella che ritorna tanto spesso nel libro di *Giobbe* spec. 22, 13-20): Dio è in alto, dunque non si occupa degli uomini. Non sappiamo se il quesito sia stato posto da Nilo ad Isidoro dopo una lettura di tutto il libro biblico, e quindi nel senso ora indicato, o se sia stato dettato da una più modesta difficoltà etimologica, quella appunto che il nostro autore risolve in apertura. Ciò che è più importante notare qui è il rinvio a *ps* 112, 5 s., che riscontriamo anche nel commento a *Giobbe* attribuito ad Olimpiodoro di Alessandria, *ad loc.* ⁹², e quindi si individua come un elemento esegetico non esclusivo di Isidoro. Anche degno di nota è il fatto che lo spunto di carattere etimologico (scientificamente fondato) ⁹³ accomuna questa lettera alle numerose altre in cui l'impegno ‘filologico’ del nostro autore (intendendo l'aggettivo nella sua accezione più ampia) costituisce un elemento – essenziale o accessorio – della sua attività di esegeta.

c) *Iob* 25, 5 ἄστρα δὲ οὐ καθαρὰ ἐναντίου αὐτοῦ (*ep* IV 153 = *PG* LXXVIII 1237b-1240a).

Isidoro stesso pone il problema. In vari luoghi della Scrittura è detto che Dio ha affidato alle stelle le sue leggi, perché esse sole possono custodirle per sempre: come si concilia tutto ciò col passo di *Giobbe*? In realtà, spiega l'autore, le stelle per la loro natura sono pure come quando uscirono dalle mani del creatore, ma, se confrontate con lui, c'è tanta distanza quanta ne intercorre tra una formica e il cielo. Dunque l'espressione «non sono pure» non va intesa in senso assoluto, perché altrimenti significherebbe che anche le stelle sono peccatrici. La frase va intesa invece in senso relativo, tenendo presente quanto è specificato dalla Scrittura stessa («di fronte a lui») e quanto è affermato altrove: «Non andare al giudizio insieme al tuo servo, perché nessun vivente sarà giusto di fronte a te» (*ps* 142, 2). Ogni essere vivente ha infatti la possibilità di essere considerato giusto di per sé, ma non davanti a Dio e dopo un confronto con lui.

Questa esegesi rientra negli schemi tradizionali. Mi limito ad aggiungere che il commento attribuito ad Olimpiodoro Alessandrino pone anche l'accento, a differenza di Isidoro, sulla finalità eminentemente umana del confronto ⁹⁴. Un interesse maggiore ha [65] invece il fatto che la speculazione sulla natura delle stelle e l'esame del concetto di purezza degli astri collocano ancora una volta il nostro autore nel vivo di una corrente definita del pensiero patristico. La condizione delle stelle a confronto con gli uomini e con Dio è stata l'oggetto delle meditazioni di Metodio ⁹⁵, di Origene ⁹⁶, di Clemente

⁹¹ Cfr. ad es. *epp* II 168; III 84.

⁹² *PG* XCIII 245a.

⁹³ Cfr. H. Frisk, *Griech Etym Wörterbuch* II, Heidelberg 1970, p. 288.

⁹⁴ *PG* XCIII 268d-269a.

⁹⁵ *Conv* 8, 15 s.

Alessandrino⁹⁷, tutti sulla stessa linea seguita da Isidoro, anche se non utilizzando lo stesso spunto scritturale. Anche la purezza relativa degli astri è stata trattata da Clemente e messa a confronto con quella della luce divina⁹⁸.

d) *Iob* 28, 28 ἡ θεοσέβειά ἐστιν σοφία, τὸ δὲ ἀπέχεσθαι ἀπὸ κακῶν ἐστιν ἐπιστήμη (*ep IV* 174 = *PG LXXVIII* 1265ab).

« Il più alto grado della sapienza è la retta comprensione di Dio; e la specie più divina di conoscenza è il comportamento irreprensibile: la prima ha una concezione precisa della divinità, la seconda evita il male; l'una medita sulle idee, l'altra si rende meritevole nelle azioni. Se dunque è caro a Dio – e a sua volta lo ama – chi è dotato di conoscenza, ed ha una virtù sia contemplativa che attiva, come anima e corpo, non bisogna meravigliarsi se noi abbiamo solo l'apparenza di sapienti, dal momento che teniamo in poco conto il retto comportamento nella vita sociale e ci curiamo solo del ben parlare »⁹⁹.

Diversamente dalle altre, che sono state solo parafrasate e riassunte, questa lettera è stata riportata per intero con una proposta di traduzione, in considerazione della sua ricchezza di pensiero e per mettere in evidenza l'accorto e meditato uso della terminologia da parte di Isidoro. Secondo il ragionamento da lui esposto con la consueta apparente semplicità, si ritrova in questo testo l'ispirazione unitaria che è all'origine di tutte le epistole esegetiche dedicate ai libri sapienziali e di gran parte delle altre. [66]

È superfluo accennare qui al problema del rapporto tra teoria e prassi, o meglio tra conoscenza teoretica e conoscenza pratica, nel pensiero dei Padri: l'argomento richiederebbe altro sviluppo e un'impostazione autonoma¹⁰⁰. Mi limito quindi a segnalare che Isidoro con le sue affermazioni, sulla stessa linea di Gregorio di Nissa, di Basilio e dei loro ideali seguaci, è sostenitore esplicito della sintesi completa tra le due componenti dell'antico problema, del quale non gli sfugge, come dimostra la chiusa della lettera, la portata anche culturale. Mi pare in ogni caso significativo l'accostamento a Clemente Alessandrino, che in un capitolo delle sue *Ecloghe* così si esprime: ἡ ἀρετὴ ἡ γνωστικὴ [...] θεωρητικὸν ὁμοῦ καὶ πρακτικόν¹⁰¹. La stessa impostazione di Isidoro, basata sulla relazione tra sapienza e timore, s'incontra in Massimo Confessore: Ἡ σοφία καὶ φόβος ἐστὶ, κατὰ τὴν ἀποφυγὴν γινομένη στέρησις, τοῖς οὐκ ὀρεγομένοις αὐτῆς· καὶ πόθος ἐστίν, ἕξις ἀπολαυστικῆς ἐνεργείας εὐρισκομένη τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτήν. Αὕτη γὰρ ἐλπίδι κολάσεως παθῶν ἀπαλλάσσοῦσα, καὶ φόβον ποιεῖ· καὶ πόθον ἐργάζεται, τῇ τῶν ἀρετῶν ἐπικτήσει τὸν νοῦν ἐθίζουσα βλέπειν τὰ μέλλοντα¹⁰².

⁹⁶ *Cels* V 10; *princ* I 7, 3. 5; II 11, 7; *comm Mt* 13, 20.

⁹⁷ *Ecl* 55.

⁹⁸ *Protr* 11.

⁹⁹ Ἡ ἀκροτάτη σοφία ἐστὶν ἡ ὀρθὴ περὶ θεοῦ διάληψις· καὶ ἡ θειοτάτη ἐπιστήμη, ἀρίστη πράξις· ἡ μὲν τὸ θεῖον ὀρθῶς δοξάζουσα, ἡ δὲ κακῶν ἀπεχομένη· ἡ μὲν διὰ δογμάτων θεολογοῦσα, ἡ δὲ διὰ πράξεων εὐδοκιμοῦσα. Εἰ τοίνυν ὁ θεοφιλεὶς καὶ φιλόθεός ἐστι καὶ ἐπιστήμων, καὶ τὴν θεωρητικὴν ἔχει ἀρετὴν, καὶ τὴν πρακτικὴν, τὴν μὲν ὡς ψυχὴν, τὴν δὲ ὡς σῶμα· τί περιττὰ δοκοῦμεν φιλοσοφεῖν, πολιτείας μὲν ἀρίστης ὀλιγοῦντες, εὐγλωττίας δὲ μόνης ἐπιμελόμενοι;

¹⁰⁰ Il discorso è stato già portato dall'età antica a quelle successive da A. Garzya, « Sul rapporto fra teoria e prassi nella greco-tardoantica e medioevale », in: AA. VV., *Scritti in onore di Cleto Carbonara* Napoli 1976, pp. 367-379.

¹⁰¹ *Ecl* 37 = p. 148, 11 St.

¹⁰² *Cap* III 61 = *PG XC* 1288c.

Quanto alla sostanza esegetica del passo di *Giobbe* in particolare, il richiamo più immediato è inevitabilmente a Giovanni Crisostomo, che così commenta il versetto: τοῦτο μέγιστη σοφία, τὸ θεοσεβεῖν, οὐ τὸ περιεργάζεσθαι καὶ εὐθύνας ἀπαιτεῖν τῶν γινομένων· οὐδὲν ταύτης τῆς τέχνης ἴσον, οὐδὲν ταύτης τῆς σοφίας δυνατώτερον, οὐδὲν θεοσεβείας ἄμεινον¹⁰³.

e) *Iob* 29, 25 κατεσκήνουν ὡσεὶ βασιλεὺς ἐν μονοζώνοις (*ep* III 78 = *PG* LXXVIII 785bc).

L'interpretazione di Isidoro è triplice, poiché triplice è il significato che egli ritiene di poter dare al termine μονόζωνοι. Se si allude ad un corpo di soldati, allora vuol dire che *Giobbe* ne era come il capo riconosciuto; se si allude ad un gruppo di barbari, *Giobbe* [67] ne era il valoroso vincitore; se infine il vocabolo indica una torma di briganti, *Giobbe* incuteva in essi il terrore, impedendo la loro attività.

A parte la prima interpretazione (che è quella canonica), abbiamo notizia della terza nel commento attribuito ad Olimpiodoro¹⁰⁴.

f) *Iob* 40, 8 οἶει δέ με ἄλλως σοι κεχρηματικένοι ἢ ἵνα ἀναφανῆς δίκαιος; (*ep* V 270 = *PG* LXXVIII 1493bd).

Come malattie simili possono essere dovute a cause diverse, così i castighi hanno diverse origini. Possono essere punizioni per chi ha peccato o prove per chi è virtuoso. A questo proposito Isidoro ricorda l'esistenza della pietra di paragone, dal cui nome tecnico (βασανίτης), aggiunge, deriva il verbo βασανίζεσθαι, che vuol dire 'ricercare': come questa pietra serve a scoprire l'oro, così le prove della vita rivelano chi è giusto. Chi non comprende questo e insiste nel giudicare peccatore un sofferente solo perché provato da Dio, si manifesta come persona sciocca. In appoggio a questo enunciato Isidoro cita tre esempi tratti dalle Scritture: gli amici di *Giobbe*, che rimproverano il protagonista del libro per i peccati che sicuramente ha commesso; il beniaminita Simeì, che maledice David come se fosse un uomo sanguinario¹⁰⁵; gli abitanti dell'isola di Malta, che giudicano l'apostolo Paolo un assassino solo perché una vipera gli ha morso la mano¹⁰⁶.

Il motivo della prova dolorosa considerata come medicina dell'anima, e quindi come strumento di salvezza, è comune nel pensiero dei Padri, ma è soprattutto caratteristico di Giovanni Crisostomo¹⁰⁷. Inoltre, partendo proprio dalla vicenda di *Giobbe*, sul significato della tentazione si sofferma a lungo anche Origene, il quale osserva tra l'altro: Ἰὼβ οὐ μισηθεὶς ὑπὸ κυρίου, ἀλλὰ δοκιμὴ χάριν εἰς τὸ τοῦ παρανόμου πέπτωκε στόμα¹⁰⁸. Basilio di Cesarea ricorre, come Isidoro, al verbo βασανίζειν per descrivere la funzione della prova sul cuore del credente: διπλοῦν τὸ εἶδος τῶν πειρασμῶν· ἢ γὰρ αἱ θλίψεις βασανίζουσι τὰς καρδίας, [68] ὥσπερ χρυσὸν ἐν καμίνῳ, διὰ τῆς ὑπομονῆς τὸ δοκίμιον αὐτῶν ἀπελέγχουσαι· ἢ καὶ πολλάκις αὐταὶ αἱ εὐθηνίαι τοῦ βίου ἀντὶ πειρατηρίου γίνονται τοῖς πολλοῖς [...] παράδειγμα δὲ τοῦ μὲν προτέρου εἶδους τῶν πειρασμῶν, ὁ μέγας Ἰὼβ [...] ὃς πάσαν τοῦ διαβόλου τὴν βίαν [...] ἀσειστώ καρδίᾳ ὑποδεξάμενος, τοσοῦτω

¹⁰³ *Fr. Iob* = *PG* LXIV 628b.

¹⁰⁴ *Ad loc* = *PG* XCIII 308b: μονόζωνοί εἰσιν οἱ τίμιοι τῶν στρατιωτῶν, οἱ μὴ τὸν αὐτὸν τοῖς ἄλλοις ζωστήρα φοροῦντες· ἢ οἱ ἀσύντακτοι, καὶ ὡσανεὶ λησταί.

¹⁰⁵ *II regn* 16, 5-13.

¹⁰⁶ *Act ap* 28, 1-5.

¹⁰⁷ *Hom gen* 40; *comm Mt* 53, 3 s., ecc.

¹⁰⁸ *Exp prov* 22, 14 = *PG* XVII 220b; cfr. anche *or* 29, 1.

μείζων τῶν πειρασμῶν ἀνεφάνη, ὅσῳ μεγάλα αὐτῷ καὶ δυσέκλυτα ἐδόκει παρὰ τοῦ ἐχθροῦ προβεβλήσθαι τὰ παλαίσματα ¹⁰⁹

g) *Iob* 42 e *passim* (*ep.* III 278 = PG LXXVIII 953d-956b).

Il prete Gerace ha posto ad Isidoro un quesito che riguarda tutto il libro di *Giobbe* e specialmente l'ultimo capitolo: come mai il fariseo (*scil.* di *Lc.* 18, 11), che mena gran vanto di se stesso, risulta aver offeso Dio, mentre *Giobbe*, che pure di sé parla molto di più, è altamente stimato? Il fariseo, risponde Isidoro, è ammalato di superbia perché si vanta senza alcuna sollecitazione esterna; invece colui che nello splendore della fama nasconde i propri successi, ma dopo le ingiurie parla delle accuse ricevute, è senza colpa, perché non fa altro che respingere queste accuse. Appare vano – ed è vano – lodare sé stessi, soprattutto quando non si è spinti da necessità; se però qualcuno sente ciò che non è giusto e senza volerlo tocca tali argomenti, la colpa è di chi lo ha costretto a ciò, nel caso specifico gli amici di *Giobbe*.

Anche Giovanni Crisostomo, in un frammento esegetico su *Iob* 42, 7, si preoccupa di giustificare con lo ' stato di necessità ' le lodi che *Giobbe* fa di se stesso, ma non ricorre al confronto col fariseo.

7. Sul libro del *Siracide*.

Il libro del *Siracide* appare molte volte nell'epistolario isidoriano, sia come oggetto di esegesi, sia – molto più spesso – come spunto per una citazione o una semplice reminiscenza. In questo il nostro autore si distingue dalla maggior parte dei Padri, che tendono a trascurare questo libro, come dimostra anche l'assenza (almeno per i primi secoli della nostra era) di commenti [69] sistematici di esso ¹¹⁰. Anche i problemi su cui Isidoro si sofferma nell'analizzare questo libro non sono quasi mai quelli comuni alle correnti di pensiero patristico più note. Queste due osservazioni preliminari valgono a spiegare la ridotta possibilità di commentare le lettere che seguono, sia pure in modo essenziale, come invece è stato fatto fino ad ora.

a) *Sir* 3, 29 οὗς ἀκροατοῦ ἐπιθυμία σοφοῦ (*ep* III 343 = PG LXXVIII 1001bc).

L'ascoltatore attento è colui che pone mente alle difficoltà del discorso e fa quello che può per dare anche un contributo personale. La Scrittura giudica quindi valida l'azione di un ascoltatore di questo tipo proprio per gli spunti che può offrire all'oratore, come avviene per i semi gettati nella terra.

La necessità dell'attenzione (intesa anche come viva partecipazione) da parte dell'ascoltatore, è ribadita tra gli altri anche da Basilio di Cesarea (*hex* 6, 1).

Ricordiamo che il testo greco di questo versetto differisce notevolmente sia dall'ebraico (« l'orecchio attento alla sapienza si rallegra ») che dal latino della Vulgata (« un orecchio virtuoso ascolterà con molta avidità la sapienza »). A prescindere dal caso particolare del *Siracide* (il cui testo ebraico, come si sa, era sì noto a Girolamo ed era spesso citato dai rabbini, ma ebbe una diffusione pur sempre minore rispetto alla redazione greca), è appena il caso di notare che qui come altrove Isidoro mostra di conoscere soltanto il testo greco del Vecchio Testamento. Qualunque discussione – che pure è stata fatta ¹¹¹ – sulla conoscenza o meno dell'ebraico da parte di Isidoro è del tutto superflua.

¹⁰⁹ Bas., *hom* 6, 1 = PG XXXI 261ab.

¹¹⁰ Ved. *Ecclesiastico* a cura di H. Dusberg – I. Frausen, Torino 1966, p. 19.

¹¹¹ Cfr. ad es. Bober, *De arte hermeneutica* cit., pp. 15-27.

b) *Sir* 3, 30 πῦρ φλογισόμενον ἀποσοβέσει ὕδωρ, καὶ ἐλεημοσύνη ἐξιλιάσεται ἀμαρτίας (*ep* V 181 = *PG* LXXVIII 1432d-1433a). Chi vuol spegnere il fuoco non vi mette sopra materiale secco, né lo alimenta per farlo diventare più forte e renderlo indomabile; al contrario, spegne la fiamma con un materiale apposito. Dunque il fuoco dell'avarizia non si spegne accumulando ricchezze, ma eliminandole: l'elemosina e la beneficenza a chi è nel bisogno spengono l'avarizia. [70]

Questo versetto è ricordato anche – con ricchezza di riferimenti ad altri luoghi biblici (*prov* 15, 27; *Iob* 12, 8; *Dan* 4, 24) – da Nilo di Ancira (*ep* II 149), che dà al suo corrispondente la stessa esortazione¹¹².

c) *Sir* 7, 6 μὴ ζῆτει γενέσθαι κριτῆς (*ep* III 274; IV 214 = *PG* LXXVIII 952cd. 1308c).

All'esegesi di questo luogo biblico sono dedicate due lettere, destinate a due diversi corrispondenti, collocate a distanza l'una dall'altra nel *corpus* dell'epistolario secondo l'archetipo¹¹³ e probabilmente, se autentiche, anche cronologicamente lontane. L'autore infatti la seconda volta sembra tornare *ex novo* sull'argomento. Nella prima lettera Isidoro afferma che il versetto non ha nulla di ambiguo o di ermetico. Distinguere ciò che è giusto è difficile: molti non ci riescono per scarsa capacità di capire; altri, che pure sono dotati di acutezza d'ingegno, stravolgono il significato della giustizia per interesse, paura, vergogna, o per un sentimento di amicizia o inimicizia. Isidoro quindi sconsiglia di intraprendere una missione difficile da portare a compimento senza cadere nella corruzione.

La seconda lettera sviluppa, in modo assai più sintetico, le stesse argomentazioni. Scoprire ciò che è giusto è difficile o per stupidità, o per le passioni dell'animo, per paura, viltà, corruzione, sentimenti di amicizia o inimicizia.

d) *Sir* 14, 1 μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ὠλίσθησεν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ οὐ κατενύγη ἐν λύπῃ ἀμαρτιῶν (*ep* I 459 = *PG* LXXVIII 433d-436a).

Isidoro interpreta il passo come una proclamazione di beatitudine per colui che non ha macchiato la propria lingua con oscenità [71] e non diventa motivo di scandalo pronunciando parole offensive. È infatti la consapevolezza di aver offeso un proprio simile che arreca dolore e rimorso: meglio inciampare al suolo in senso letterale piuttosto che sulla propria lingua! Si dice infatti: molti, una volta caduti, si rialzano, ma dopo aver parlato periscono¹¹⁴.

¹¹² Anche solo sulla base di una serie di sondaggi limitati e occasionali, il confronto tra il *corpus* isidoriano e quello nilano si rivela del massimo interesse e quanto mai promettente. Tale confronto richiede di essere effettuato in maniera sistematica, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto lessicale e quello dottrinario; quanto a quello esegetico, è stato osservato (J. Kirchmeyer in *Dict. Spirit.* IV, cit., coll. 166 s.) un contatto con la Bibbia più ricco e personale da parte di Nilo. Anche quest'ultima osservazione dev'essere verificata. Solo in un secondo tempo sarà possibile ritornare sul problema accennato qui sopra, nota 73.

¹¹³ Mi riferisco alla sistemazione originale del *corpus* quale è stata attendibilmente ricostruita da P. Éviex, « Numérotation » cit. Nella sequenza originaria le due lettere portavano rispettivamente i nn. 1074 e 1604.

¹¹⁴ L'andamento gnomico della conclusione di questa e di molte altre lettere isidoriane contribuisce a restituire ad esse, almeno in parte, una caratteristica propria del genere epistolografico, così come è stata codificata a partire dall'età tardoantica (ved. Hunger, *Literatur* cit., p. 200). Purtroppo l'iniziativa del primo 'editore' dell'epistolario, che ha cercato di eliminare – come già si è detto – gli elementi estranei al nucleo principale di ogni lettera, costringe a ricercare

È appena il caso di notare che senza dubbio Isidoro ha presente il valore etimologico dello 'scandalizzare' inteso come 'frapporre inciampo': implicitamente, anzi, tutta l'esposizione si appoggia su questo dato lessicale¹¹⁵.

Quanto al contenuto dell'esegesi, questa rivela una dipendenza concettuale diretta da Clemente Alessandrino, che ricorda il passo del *Siracide* con finalità identiche a quelle del nostro autore: οὐδὲ διὰ τὴν ἀγάπην ἀπορητέον· εἰ γὰρ ὡς ἐπιτείνοντες τὴν πρὸς ἀλλήλους εὐνοίαν σύνιμεν, πῶς ἔχθρας διὰ τοῦ σκώπτειν σκαλεύομεν; σιωπᾶν δὲ κρεῖττον ἢ ἀντιλέγειν ἀμαρτίαν ἀμαθία προσφερομένους. Ἰμακάριος ἀνὴρ, κτλ., ἧτοι μετανοήσας ἐφ' οἷς λαλήσας ἡμαρτεν ἢ ἐν τῷ μηδένα λυπήσαι λαλήσας¹¹⁶.

e) *Sir* 22, 11 ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον, ἐξέλιπεν γὰρ φῶς (*ep* I 334 = *PG* LXXVIII 376a).

Secondo Isidoro, l'autore biblico non vuol dire con queste parole che si debbano piangere tutti i defunti in quanto tali, ma solo chi è morto per le sue azioni, cioè chi non ha conseguito la vita nuova. Solo lui dev'essere pianto, perché non gli è toccata in sorte la luce futura.

Isidoro intende quindi opporsi alla tradizione (forse espressa dal suo stesso interlocutore epistolare, che dovrebbe essere, secondo la testimonianza dei manoscritti, il *comes* Ermino) di enucleare l'enunciato dal suo contesto, onde attribuire alla Scrittura una teoria pessimistica della morte. L'interpretazione infatti tiene [72] conto dell'intero passo biblico, dove le parole sopra citate servono come similitudine per indicare la reale condizione dell'insensato (μωρός) che ha perduto la sua σύνεσις, che è non solo il 'senno' delle traduzioni correnti, ma è anche la capacità d'intendere e di discernere bene e male.

Un consenso a questa visione del problema giunge da Origene: τίς ὁ νεκρός; ὁ ἀμαρτωλός, ὁ μὴ ἔχων τὸν εἰπόντα· ἐγὼ εἶμι ἢ ζωὴ¹¹⁷.

f) *Sir* 24, 13-17 (*ep* IV 228 = *PG* LXXVIII 1321c-1324b).

Senza citare tutto il brano (anzi esprimendo la certezza che il suo corrispondente lo conosca bene), Isidoro ricorda che il figlio di Sirach, autore del libro che porta il suo nome, per raffigurare la Sapienza non riuscì a trovare il modo di illustrarne la bellezza, la sublimità, il profumo e gli altri suoi attributi ricorrendo ad un esempio solo. Ne dovè quindi trovare molti, raccogliendo da ogni pianta quanto era più confacente alla sua rappresentazione. Isidoro si vale di questa osservazione per mostrare al suo corrispondente che un esempio, in quanto tale, non può da solo assumere l'identità intera di ciò che si vuole esemplificare.

g) *Sir* 31, 10 τίς ἐδύνατο παραβῆναι καὶ οὐ παρέβη, καὶ ποιῆσαι κακὰ καὶ οὐκ ἐποίησεν; (*ep* V 377 = *PG* LXXVIII 1553b).

Isidoro osserva che non dev'essere chiamato giusto chi è immune da ogni occasione di peccato, ma chi ha occasione di commetterlo e non lo fa. Infatti coloro che non possono fare ciò che vorrebbero spesso si mantengono giusti: quando ne hanno la possibilità, allora si fa fatica a trattenerli. I più forti sono dunque i migliori: vanno

tracce più evanescenti o a dubitare dell'autenticità stessa di tutto il *corpus* epistolare in quanto tale.

¹¹⁵ Cfr. Frisk, *Wörterbuch* cit., pp. 717 s.

¹¹⁶ *Paed* II 53, 3 s. = pp. 189, 30-190, 4 St.

¹¹⁷ *Hom Jer* 9, 3 = p. 67, 25 Kl.

considerati giusti allorquando hanno avuto occasione di commettere l'ingiustizia e non l'hanno fatto.

8. Osservazioni conclusive.

In una delle lettere che abbiamo analizzato sopra (*ep* I 415, riguardante *prov* 30, 18 s.), Isidoro, parlando degli spunti relativi alla divina incarnazione disseminati nell'opera di Salomone, [73] aggiunge: εἰ μὲν αὐτῷ ἀγνοηθείσας, οὐκ οἶδα, « che egli ne fosse consapevole o no, non saprei dire ».

Questo inciso mi pare che sintetizzi nel modo più semplice l'aspetto fondamentale dell'atteggiamento di Isidoro verso i libri commentati. Egli si attiene infatti, nelle sue interpretazioni, alla più stretta ortodossia, ma non per questo rinuncia ad esercitare il suo spirito critico di fronte ai problemi che gli si pongono dinanzi. Con lo stesso *habitus* mentale che lo spinge a dubitare della consapevolezza del Salomone storico riguardo agli avvenimenti futuri, Isidoro è in grado, come abbiamo visto, di distinguere i vari aspetti della questione proposta di volta in volta, effettuare i necessari collegamenti, inquadrare gli elementi ciascuno nel proprio ambito. La dimessa essenzialità dell'esposizione – lo abbiamo avvertito più volte – non deve trarre in inganno: lo spessore culturale che sorregge l'insieme è sempre consistente.

Quando alludo alla componente culturale di Isidoro, intendo riferirmi non solo alla sua formazione profana (filosofica, filologica, retorica), ma anche a quella religiosa. Non è il caso di riprendere ora il discorso sulla sua conoscenza della Scrittura e sulla sua capacità di servirsene¹¹⁸. Mi sembra piuttosto che, se un risultato ha dato finora l'indagine che abbiamo intrapreso, questo si concretizzi soprattutto nell'evidenza data ad una serie di rapporti ideologici di Isidoro con altri Padri della chiesa (e non con i più oscuri o i meno originali). Il nostro autore è partecipe di molte delle più vivaci polemiche del suo tempo e delle più attive correnti di pensiero cristiano nell'Oriente greco. Autonomo nelle scelte e nelle prese di posizione su singoli problemi (anche i passi commentati sono spesso lontani dalle aree frequentate abitualmente dai commentatori patristici), egli non perde comunque mai il collegamento con la tradizione fissata dai suoi predecessori. Di questi (e in particolare di Giovanni Crisostomo e di Clemente Alessandrino) egli si mostra attento lettore, anche se non pedissequo imitatore. Non è escluso anzi che quelle sue lettere che si sono rivelate alla critica moderna come parafrasi o addirittura estratti degli scritti di costoro, siano solo una traccia delle sue letture, conservate (come in una specie di 'zibaldone') nella raccolta di 'minute' delle sue lettere vere e proprie e delle esercitazioni per i [74] suoi discepoli, e pubblicate successivamente dall'anonimo editore che mise le mani sulla congerie di materiali dopo la morte dell'autore¹¹⁹.

Quanto alla sua cultura profana, nonostante le fondate riserve espresse in passato circa la sua originalità e consistenza¹²⁰, appare come un elemento caratterizzante dell'attività esegetica di questo autore. Nel corso della nostra ricerca abbiamo avuto

¹¹⁸ Basti rinviare ai più volte citati lavori di Bober e Fouskas.

¹¹⁹ In questo senso, mi pare, già W. von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur umgearbeitet von W. Schmid und O. Stählin*, II², München 1924⁶, p. 1469. Ved. anche quanto accennato qui sopra, § 1 e spec. nota 12.

¹²⁰ L. Bayer, *Isidors von Pelusium klassische Bildung* Paderborn 1915; cfr. Redl, *art cit* Una nuova testimonianza, più immediata ed eloquente, sull'uso di florilegi, lessici e repertori da parte di Isidoro è stata offerta da A. C. Cassio, « *Suid* 3, 410, 11 ss. A. », *Riv St Biz Neoell* n. s. VIII-IX (1971-72), pp. 219-221.

modo di confrontare con i testi isidoriani decine di commentari patristici alle Scritture, e sempre – fatta ovviamente eccezione, in alcuni casi, per gli autori maggiori del primo periodo (Clemente, Origene) – abbiamo rilevato nella prosa isidoriana un notevole ‘salto di qualità’ dal punto di vista dell’impegno culturale e della resa letteraria. Le epistole esegetiche sono anzi le più adatte ad analizzare la consistenza del corredo culturale dell’autore: libere dai vincoli imposti dall’argomento e da preoccupazioni stilistiche finalizzate ad intenti didattici, esse manifestano un riuscito amalgama tra scienza biblica e teologia cristiana da un lato e formazione retorica ed esercizio della critica filologica dall’altro.

A tale proposito mi pare assai eloquente, e degna di essere riportata qui di seguito, la testimonianza di Isidoro stesso. In una lettera indirizzata al diacono Epifanio (II 66) egli si sofferma su un versetto poco chiaro – e non attestato in modo concorde dai manoscritti – di un salmo: σὺ ἐξήρανας ποταμούς Ἡθάμ (*ps* 73, 15). Prima di spiegarne il significato, Isidoro premette le seguenti parole: ὅπερ ἐν τοῖς παλαιοῖς Ψαλτηρίοις κείμενον, ἐν τισι τῶν νέων ὡς ἀπερινόητον ἴσως οὐκ ἐνεγράφη· διὸ καὶ τινες νομίζουσι περιττά τινα καὶ ἀναπόδεικτα ἐν ταῖς Γραφαῖς γεγράφθαι¹²¹. Questo inciso attesta l’impegno anche critico di Isidoro di fronte al testo sacro e la sua capacità (almeno potenziale) di ricorrere a confronti tra testimoni diversi¹²². A tale testimonianza si possono aggiungere le numerose [75] altre – relative il più delle volte alla critica del testo di passi neotestamentari¹²³ – che dimostrano come Isidoro avesse a disposizione più codici delle Scritture.

Come conclusione provvisoria, in attesa di poter completare l’indagine su tutte le lettere isidoriane riguardanti il Vecchio Testamento, è opportuno limitarsi ai dati riassunti qui sopra. È comunque possibile osservare fin d’ora che l’autore delle epistole – sia egli stato il noto Isidoro Pelusiota o un anonimo monaco a lui posteriore, compilatore di estratti da scritti precedenti, isidoriani e non – ebbe viva coscienza della realtà non solo teologica, ma anche culturale rappresentata dal cristianesimo orientale, e seppe dare alle scritture il ruolo fondamentale (anche come παιδεία) che ad esse spettava nella prospettiva dottrinale del monachesimo di lingua greca¹²⁴.

¹²¹ *PG* LXXVIII 509a.

¹²² L’emistichio è effettivamente omissa dal codice Vaticano ed è indicato con un asterisco nella recensione ‘origeniana’ del Vecchio Testamento.

¹²³ Un elenco dettagliato è fornito da Fouskas in *Θεολογία* XXXVII, pp. 269-274.

¹²⁴ L’autore dell’epistolario eredita in effetti – a causa della stessa situazione in cui si trovava a vivere il cristianesimo orientale – problemi e questioni risalenti assai indietro nel tempo. Come mostra il nutrito gruppo di lettere dedicate alla polemica contro i Giudei, l’elemento del ‘confronto’ era ancora preponderante e obbligava l’esegeta a servirsi con la massima attenzione dei mezzi disponibili. Il materiale veterotestamentario è visto come terreno d’incontro fra tradizione religiosa e critica razionale, evitando di cadere nelle posizioni difficilmente sostenibili dell’allegorismo sistematico. L’esigenza polemica, ancora particolarmente sentita al tempo dell’autore, è alla base anche dell’indagine da noi definita ‘filologica’ del testo sacro, frutto del continuo affinamento dello strumento linguistico. Quanto ai mezzi utilizzati, essi rivelano da soli la matrice culturale che li muove, la quale ha permesso ad alcuni studiosi – come abbiamo già accennato – di vedere nella persona dell’autore dell’epistolario addirittura un sofista di professione. D’altro canto, la scelta dei passi rivela da sola anche un’altra esigenza: la ricerca di spunti più suscettibili di applicazione pratica, di collegamento (non forzato, ma anzi lineare e quasi spontaneo) con le circostanze del tempo presente. Anche in questo il nostro autore si rivela erede ideale di Giovanni Crisostomo.