

ANGELO GARGIULO

Per un'edizione delle lettere II 284 e III 243 di Isidoro di Pelusio
sul ruolo della donna**Riassunto**

Nuova edizione critica provvisoria, con traduzione e commento, di due epistole di Isidoro di Pelusio: la II 284, dedicata ad una singolare etimologia della parola *γυνή*, e la III 243, a proposito dei comportamenti prescritti ad un uomo di chiesa che si trovi ad incontrare una donna. Con un breve commento alla lettera I 125, che presenta un controverso elogio delle virtù femminili.

Parole chiave

donne, monachesimo, etimologia

Ghent University

Abstract

New provisional critical edition, with translation and commentary, of two letters of Isidore of Pelusium: the letter II 284, dedicated to a singular etymology of the word *γυνή*, and the letter III 243, regarding the behaviors prescribed for a man of the church meeting a woman. The article also includes a brief comment on letter I 125, which presents a controversial praise of female virtues.

Keywords

women, monasticism, etymology

angelo.gargiulo@ugent.be

1. Introduzione

A Isidoro di Pelusio, monaco di tendenze ascetiche ma attivo nella vita politica della regione dell'Augustamnica, è attribuito un *corpus* di 2000 lettere dedicate ad una gran varietà di temi¹. A dispetto della mole del suo epistolario, i dettagli che possiamo ricavare sulla sua vita sono alquanto scarni: incerta la data di nascita, che si tende a collocare verso la metà del IV sec. o di poco posteriore, così come quella di morte, certamente successiva al concilio di Efeso del 431². Ne ricaviamo che, prima di diventare un 'monaco del deserto', Isidoro avrebbe ricevuto un'accurata educazione anche pagana, che ha lasciato tracce nella sua opera. L'edizione di riferimento delle 2000 epistole suddivise in 5 libri è ancora quella della PG vol. LXXVIII, a sua volta ristampa dell'ed. di Billy 1585. Pierre Évieux, a partire dal 1997, ha pubblicato in tre volumi un'edizione critica delle ultime 700 epistole della raccolta, ma il lavoro si è interrotto con la sua morte, tanto che l'ultimo volume è stato pubblicato postumo con il contributo di Vinel³.

Molte di queste epistole trattano temi esegetici, ma molto ben rappresentati sono anche i rimproveri e le esortazioni alla virtù rivolti a dignitari di vario livello

¹ Ringrazio gli anonimi revisori per le preziose indicazioni fornitemi.

² La ricostruzione biografica si deve all'opera di Évieux 1995, «the most extensive work that has been done on Isidore to date» stando a Larsen 2016, 387.

³ Solo di recente è ripreso il lavoro di edizione critica sul *corpus* isidoriano: Roose 2021, edizione, traduzione e commento della sola epistola 646, fra le più lunghe della raccolta, ma soprattutto la trentina di lettere edite e tradotte in inglese da Toca 2021.

dell'Augustamnica e a membri del mondo monastico (spesso le due tematiche vanno di pari passo). Purtroppo, pur scrivendo Isidoro a destinatari di livello anche elevato (tra i quali l'imperatore Teodosio II e Cirillo di Alessandria), sulla sua corrispondenza ha a lungo pesato il pregiudizio di conservare ben pochi riferimenti storici evidenti. Si tratta di un pregiudizio solo recentemente superato grazie a nuovi studi che hanno documentato l'importanza di servirsi del vastissimo *corpus* di Isidoro come fonte storica⁴. La considerazione goduta da Isidoro in quanto esegeta, invece, non è mai venuta meno: da Richard Simon⁵, che nel 1693 considera Isidoro al pari dei più abili commentatori tanto del Vecchio quanto del Nuovo Testamento, fino a un buon numero di studi più recenti sull'esegesi isidoriana (si ricordano Artemi 2016; Fouskas 1967; Maisano 1980; Runia 1992; la recente tesi di Pitrone 2020 e la recentissima monografia di Berkmüller 2021). Il quadro che ne emerge è quello di un esegeta eclettico dotato di notevole competenza scritturale ed interpretativa, legato alla tradizione alessandrina ma anche capace di osservazioni originali⁶.

Tra le frequenti critiche moralistiche mosse da Isidoro alla condotta soprattutto di monaci della sua zona, alcune delle lettere trattano delle virtù e dei doveri delle donne, e del loro rapporto con l'uomo; tra queste, si distinguono l'*Epist.* III 243⁷, interamente dedicata ad una singolare etimologia della parola γυνή e alle sue implicazioni, e l'*Epist.* II 284, una sorta di sintesi dei comportamenti che l'uomo dovrebbe adottare per non cedere alle insidie femminili. In questa sede se ne propone, dopo una breve introduzione, un'edizione critica provvisoria, basata sui testimoni più antichi reperiti, con la quale si spera di

⁴ L'aspetto 'asettico' di molte di queste lettere (cf. Maisano 1980, 42) ha generato una nutrita serie di dubbi sulla completa paternità isidoriana del *corpus* (cf. ad es. U. e R. Riedinger 1960; 1975; Kertsch 1998) fino ad arrivare alla ipotesi di un *corpus* completamente spurio, 'assemblato' a Costantinopoli nel VI sec. (cf. Toca 2021, 12). Oggi si tende ad essere più ottimisti a proposito della paternità delle lettere (Évieux 1995; Toca 2021; Berkmüller 2021), e sempre più studi mostrano di servirsene come fonte storica (Vento 2011; Larsen 2016; Leemans 2017; Whelan 2018; Toca e Leemans 2019; Brown 1993 prende Isidoro come la figura del 'monaco' tardoantico), ma non mancano giudizi severi, cf. Wipszycka 2015, 113 che esprime perplessità nel citare un autore le cui missive sarebbero spesso svuotate di qualunque concreto riferimento storico e ridotte a meri insegnamenti morali.

⁵ Citato in Évieux 1995, 1.

⁶ Cf. Pitrone 2020, 20.

⁷ Per le *Epist.* 1-1213 si seguirà la numerazione adottata dalla *PG*, con la suddivisione in 5 libri; per le ultime 787 della raccolta, la numerazione continua, senza suddivisione in libri, adottata da Évieux 1995. Quest'ultima numerazione è quella adottata da tutti i manoscritti che trasmettono la raccolta in forma ordinata, vale a dire, presentando le 2000 lettere nello stesso ordine con cui appaiono nella *PG*.

migliorare il testo stampato da Migne (*PG LXXVIII*) assieme ad un commento della concezione della donna quale emerge dall'epistolario isidoriano.

2. *La donna in Isidoro: una premessa*

Sul ruolo della donna nei primi secoli del cristianesimo e nella letteratura patristica si è scritto molto, soprattutto di recente (cf. Prinzivalli – Ciccolella 2001; Børresen – Prinzivalli 2013; Børresen 2016), per quanto la mole di riferimenti più imponente rimanga in inglese⁸. Non si può, però, dire che altrettanto si sia scritto a proposito delle presenze femminili nella corrispondenza isidoriana: una panoramica generale in proposito è solo nella monografia di Évieux del 1995⁹. L'autore vi afferma (p. 190) – subito dopo aver esposto come nel Pelusiota la donna venga descritta come dotata di anima, immortale e incorruttibile – che «certi teologi del Medioevo avrebbero dovuto leggere Isidoro a proposito della condizione della donna». Si passa, poi, a una rassegna delle principali prese di posizione di Isidoro a proposito del genere femminile, che include anche una delle lettere che si prenderanno qui in considerazione, la I 125. Di quest'ultima esiste una recente edizione critica, seppure provvisoria, a cura di Toca 2021¹⁰. Tratta del virtuoso comportamento di Sephora, la moglie di Mosè che si spende per allontanare da quest'ultimo l'ira divina (*Exod.* 4,21-26). La si riporta qui privata delle righe finali e accompagnata da una prima traduzione italiana, sulla base di testo e traduzione inglese di Toca 2021¹¹:

⁸ Cf. ad. es. Elm 1994 sull'asceti femminili nel primo cristianesimo; Moss 2012 a proposito delle donne nell'Egitto tardoantico; Siquans 2017 sulla ricezione patristica delle donne bibliche; Tervahauta-Miroshnikov 2017 sul rapporto tra donne e conoscenza nella letteratura patristica; Taylor - Ramelli 2021 sulla leadership femminile nei primi secoli cristiani.

⁹ Évieux 1995, 190ss.

¹⁰ Toca 2021, 283ss., come anche Roose 2021, è un'edizione 'provvisoria' nel senso che prende in considerazione soltanto (come si farà in questo articolo) i testimoni disponibili online o presso l'IRHT, senza pretesa di fornire un quadro esaustivo dell'intero *corpus* analogo a quello documentato da Évieux 1997, 124ss. D'altronde, lo stesso Évieux si era trovato a dover escludere, fra i manoscritti riportanti per intero la raccolta isidoriana, le centinaia di codici contenenti brani dalle epistole desunti da *excerpta* e/o da florilegi di vario tipo.

¹¹ Cf. anche la discussione sul contenuto di questa lettera in Toca 2021, 338ss. L'epistola, ben documentata nella tradizione manoscritta (ne esiste un antico testimone della versione siriana, con una serie di modifiche rispetto al testo greco, cf. p. 183), è fra le più importanti per chi, come Toca, si occupi di indagare i rapporti di Isidoro con altri personaggi storici, in quanto le poche righe iniziali – in cui l'autore dimostra una particolare deferenza verso un destinatario più anziano e più esperto – portano ad ipotizzare che questo possa essere Gregorio di Nazianzo. Se così fosse, si tratterebbe della più antica

Τὸ μὲν μήκος αἰσχύνομαι ὅσον τὸ γράμμα ἀφίκετο· τὸν δὲ τύφον οὐκ ἤνεγκα παρὰ σοῦ ἐρωτώμενος. Ὅμως ἐπειδὴ καὶ γονεῖς ἐπαγάλλονται τοῖς τῶν παίδων γυμνάσμασιν, εἰ καὶ ψιλὰ εἶη ἀθύρματα, συντόμως ἐρώ. Ὁ ἄγγελος ὁ ὑπαντήσας Μωσεί εἰς Αἴγυπτον καταβαίνοντι, καὶ βουλευθεὶς ἀνελεῖν αὐτὸν, οὐ τὸν φόνον ἐκδικῶν, ὃν πάλαι ζηλώσας εἰργάσατο, τὴν μάχαιραν κατ' αὐτοῦ ἀνετεινάτο. ἀλλὰ τοῦ νόμου παράβασιν ἐγκαλῶν αὐτῷ, ὃν πληροῦν ἐπορεύετο. Νομοθέτης γὰρ παρὰ θεοῦ προχειρισθεὶς, καὶ φυλάσσειν τὸν νόμον ἀκριβῶς ὀφείλων, αὐτὸς ἐκ προοιμιῶν τοῦτον παρέβαινε, τοὺς υἱέας αὐτοῦ ἀκροβύστους εἰς Αἴγυπτον ἐπαγόμενος, κακεῖνην τὴν ἐντολὴν καταργῶν, ἣτις μόνη Ἑβραίους καὶ ἄλλοφύλους διέκρινεν. Ἐπεὶ δὲ Σεπφώρα ψῆφον λαβοῦσα, τὸν υἱὸν περιέτεμεν, ἐν συναισθήσει γενομένη τοῦ πταισματος, καὶ πρὸς τοὺς πόδας τοῦ ἀγγέλου προσέπεσεν, εὐθὺς αὐτὸς ἀνεχώρησεν, ἐκεῖνο δεῖξας αἴτιον τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγανακτήσεως, ὃ ἡ πίστις τῆς γυναικὸς ἐστοχάσατο. Καὶ γὰρ φιλεῖ ἐν ἀνάγκαις τὰ γύναια σπουδαιότεροις κεχρηῆσθαι τῶν ἀνδρῶν μηχανήμασι, καὶ τῆς πρὸς Θεὸν καταφυγῆς γνησιώτερον ἄπτεσθαι [...]

Mi vergogno di quanto tempo ho fatto passare dall'arrivo della tua lettera, ma non resisto all'onore di ricevere da te una domanda. In ogni caso, dal momento che anche i genitori gioiscono degli esercizi dei loro figli, anche quando si tratta di giochi insignificanti, risponderò in breve. L'angelo che venne ad incontrare Mosè mentre quest'ultimo stava andando verso l'Egitto, con l'intenzione di ucciderlo, non sguainò la spada contro di lui per vendicare la morte che, acceso da zelo, aveva inferito, bensì per accusarlo della sua trasgressione della legge che veniva ad adempire. Infatti, pur essendogli stato assegnato da Dio il ruolo di legislatore e dovendo scrupolosamente custodire la legge, lui stesso, da subito, la violava, conducendo in Egitto i suoi figli ancora non circoncesi, togliendo autorità al comando che, solo, distingueva gli Ebrei dagli stranieri. Ma quando Sefhora, resasi conto dell'errore, dopo aver preso un ciottolo circoncese il figlio e si gettò ai piedi dell'angelo, quello immediatamente si ritirò¹², mostrando che la causa

lettera isidoriana databile; cf. anche Berk Müller 2021, 31 e soprattutto Éviex 1995, 75: «on pourrait voir là l'exercice épistolaire d'un jeune homme s'adressant à un sage qui lui est de beaucoup supérieur».

¹² Cf. *Exod.* 4,24: Καὶ λαβοῦσα Σεπφώρα ψῆφον περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας καὶ εἶπεν ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου. Secondo Toca 2021, 339, che cita a sua volta Le Boullouec 1987, l'esegesi isidoriana, sembra qui seguire da vicino Ippolito, *Commento a Daniele*, 4,40,5, discostandosene solo in alcuni passi tra i quali - appunto - l'elogio della donna. In realtà, il passo di Ippolito aggiunge molto altro al ragionamento, mentre per quanto riguarda la 'spiegazione' di Isidoro, si dovrà concordare con Berk Müller 2021, 145 nt.194 nel notare che qui il Pelusioti sta facendo poco più della parafrasi del testo biblico.

della giusta indignazione di Dio era proprio quella prevista dalla fede della donna. Accade spesso, in situazioni di necessità, che le donne si avvalgano di accorgimenti più affidabili degli uomini, e raggiungano il più legittimo rifugio davanti a Dio [...]

L'ultima frase è, apparentemente, una eccezione nella corrispondenza isidoriana, che si sofferma assai di più sui vizi connaturati alle donne e ai pericoli, per gli uomini, derivanti dalla loro frequentazione, ma è inusuale anche nel più ampio panorama patristico greco. Il commento di Toca 2021, 340, pur constatando che «Isidore [...] seems to openly appreciate the ingenuity of women», propone che si possa qui individuare un possibile doppio significato dell'espressione: di μηχανήματα, infatti, nella corrispondenza del Pelusiota, si parla anche a proposito delle losche manovre dell'*oikonòmos* Martiniano¹³; data l'ambiguità del termine potremmo anche supporre di trovarci davanti ad un «back-handed compliment»¹⁴. In ogni caso, si tratta di un'interpretazione che si oppone a buona parte delle letture moderne dell'epistola che, a cominciare da Évieux, considerano sincero l'elogio di Isidoro¹⁵. Se anche si volesse attribuire ai μηχανήματα una sfumatura ambigua, in quanto associata al genere femminile, è indubbio che quello di Sephora rappresenti un esempio positivo, anche se il raggiungimento della τῆς πρὸς Θεὸν καταφυγῆς costituisce qualcosa di auspicabile.

L'ultima frase del passo (da Καὶ... a ... ἄπτεσθαι) riappare, con minime variazioni, in un passo del *Chronicon* di Giorgio Monaco¹⁶ (19,9 ed. de Boor 1904; PG CX 61, I 22 per il testo della *redactio recentior*). Non è implausibile ipotizzare

¹³ Cf. l'*Epist.* 627 (II 127) a Cirillo, sulla cui figura cf. Évieux 1995, 217s.

¹⁴ Si tratta di un'obiezione legittima, se non altro perché i μηχανήματα hanno, nella restante corrispondenza di Isidoro, significato sempre negativo (cf. le *Epist.* I 116 e I 311 etc.); tuttavia, a me pare che il prosieguo dell'*Epist.* I 125 non lasci particolari dubbi sul fatto che Isidoro stia qui lodando le donne, tanto più che quello che viene espresso non pare in alcun modo in contraddizione con il ben più lungo e articolato discorso a proposito dei pericoli delle frequentazioni femminili a cui Isidoro dedica molte lettere.

¹⁵ Évieux 1995, 75, ma già Le Boulluec 1987, 87 si dilungano sull'interpretazione di Eusebio di Emesa, che «sminuirebbe il ruolo di Sephora», rimarcando come l'interpretazione di Isidoro appaia diametralmente opposta.

¹⁶ Si tratta di un cronachista bizantino del IX sec., la cui opera è ricchissima di riferimenti e trascrizioni dirette da autori precedenti (cf. Kazhdan 1999, 393 nt. 39). Il curioso aneddoto dell'attacco di Ciro contro Cresco solo dopo avere avuto un responso del profeta Daniele è già in Giovanni Malala (*Cronache* 6,9, cf. Barker 2006), primo a creare una sorta di curioso parallelismo tra la ricerca di responsi oracolari da parte di Cresco e quella di un responso divino da parte del profeta. Sembra plausibile ipotizzare che, se non altro per brevi estratti, il cronista del IX sec. attingesse anche a Isidoro di Pelusio.

che il primo potesse disporre dell'epistolario del secondo, e che abbia scelto consapevolmente di farne uso, pure in contesto completamente diverso. Siamo nella narrazione delle campagne di Ciro, re dei Persiani, contro i Lidi: di fronte a un'esitazione militare, la moglie del Gran Re ricorda al marito l'antica consuetudine di chiedere consulto a Daniele, profeta sapientissimo del Dio degli Ebrei. Il consiglio si rivela fruttuoso per Ciro, il che consente al narratore di introdurre la sua curiosa osservazione sui μηχανήματα delle donne¹⁷. Anche nel passo di Giorgio Monaco la annotazione può apparire ambigua: da un lato, quella suggerita dalla moglie di Ciro al marito può essere considerata un'astuzia bellica; d'altro canto, il consiglio di rivolgersi ad un profeta, sembra effettivamente valido anche nell'ottica cristiana di chi scrive. Di fatto, non si tratta di una visione in contraddizione con quanto Isidoro scrive delle donne in altri luoghi dell'epistolario: se l'autore si sofferma, per il resto, soprattutto sui vizi femminili, ciò non significa che non veda per le donne possibilità di essere virtuose. Anzi, se queste sono da biasimare per i loro vizi, ciò accade proprio perché la loro capacità di resistenza alle tentazioni è, almeno in potenza, identica a quella dell'uomo (*Epist.* I 87, indirizzata alle *Sandalariae Alexandrinae Monachae*, una delle cinque che il Pelusiota indirizza a corrispondenti femminili: cf. 179, 367, 461 e 1242)¹⁸:

Οὐκ οἶδε παραίτησιν ἡ φύσις. Οὐκ ἔχει συγγνώμην τὸ θῆλυ. Δύναται γὰρ γενναίως κατεξανίστασθαι τῆς χαυνώσεως, καὶ ἀποκρούεσθαι στερῶς τὰς τῶν ἐπιθυμιῶν ἐλεπόλεις.

La natura non ammette attenuanti, il genere femminile non ha scuse. È in grado di ergersi nobilmente al di sopra della mollezza, e respingere fermamente le macchine distruttrici dei desideri.

¹⁷ Dopo aver narrato dell'esitazione di Ciro nel corso della campagna e del consiglio, da parte della moglie, di rivolgersi a Daniele, il passo di Giorgio Monaco riporta che Φιλεῖ γὰρ ἐν ἀνάγκαις πολλάκις τὰ γυναῖα σπουδαιότερον κεχρηῆσθαι τῶν ἀνδρῶν τοῖς μηχανήμασι, καὶ ταῖς πρὸς Θεὸν καταφυγαῖς σπουδαιότερον ἀποθέσθαι καὶ θερμότερον.

¹⁸ La breve *Epist.* I 179 è indirizzata a Licaene con l'esortazione a rimanere vedova e a non lasciarsi indurre in tentazione; l'*Epist.* I 367 Μοναστρίαις εἰς πόλιν φοιτώσαις συχνά (*Monialibus crebro in urbem commeantes*), l'I 461 ad un'altra vedova, Theanò, alla quale Isidoro raccomanda di mantenersi fedele al defunto marito, mentre l'*Epist.* 1242 (= V 25) a Hierakion è un'esortazione a evitare il lusso. Si tratta in tutti i casi di lettere piuttosto brevi: si direbbe che soltanto nel caso di quelle indirizzate a gruppi di monache Isidoro prenda le sue destinatarie femminili a pretesto per sviluppare ragionamenti più elaborati sulla loro condizione (che comunque non arrivano alla lunghezza e complessità di quelle indirizzate a Teoctisto).

L'uguaglianza di uomo e donna davanti alla legge (e, come suo presupposto, l'uguaglianza di uomo e donna nel momento della creazione) porta Isidoro a dover spiegare perché la stessa legge prescriva poi alla donna alcuni compiti particolari. Si veda la lunga *Epist.* 895 (III 95), indirizzata all'omonimo diacono Isidoro, nella quale pure si discute a lungo delle conseguenze dell'uguaglianza presupposta fra uomo e donna sulla base di un passo di Paolo (1*Cor.* 11,7):

Τί οὖν δήποτε εἶπεν ὁ Παῦλος· «Ἄνῆρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων· ἡ δὲ γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐστι;» Τῆς γὰρ ψυχῆς τῆς γυναικὸς ἀθανάτου, καὶ ἀφάρτου οὔσης, ὡσπερ καὶ τῆς τοῦ ἀνδρός, τί δήποτε μετὰ διορισμοῦ τινος τοῦτ'ἔφρασεν ὁ Παῦλος; Εἰ δὲ πρὸς ταῦτα ἀνθυπενέγκοιεν, ἀνθοπλίζοντες τὸν Μωσῆα τῷ Παύλῳ, τό· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ καθ' ὁμοίωσιν,» μάλιστα μὲν δυνατὸν εἰπεῖν, ὅτι ἐνικόν ἐστι τὸ εἰρημένον, καὶ οὐ περι' ἀμφοτέρων εἴρηται, πλὴν οὐ λέξομεν. Εἰ δὲ τὸ ἐξῆς προαγάγοιεν τὸ καὶ ἀρχέτωσαν, πρὸς ἡμῶν ἔσται τὸ εἰρημένον. Δείκνυται γὰρ λαμπρῶς τὸ κατ' εἰκόνα, ἐν τῷ ἀρχικῷ χαρακτηριζόμενον. Εἰ δ' εἴποιεν· Πῶς οὖν ὁ Παῦλος, τὸν μὲν, εἰκόνα θεῖαν, τὴν δὲ τοῦ ἀνδρός ἀπεφήνατο; φήσομεν, ὅτι ἐξ ἀρχῆς μὲν ὁμοτιμος ἦν ἡ γυνή, καὶ τῆς αὐτῆς ἡξιοῦτο ἀρχῆς· ἐπειδὴ δ' ἔπταισεν, ἡλαττώθη, καὶ ἡκρωτηριάσθη αὐτῆς ἡ ἀρχή. καὶ ὑπὸ τὸν ἄνδρα γεγέννηται.

Perché, dunque, Paolo disse «L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo»? Infatti, dal momento che l'anima della donna è immortale e incorruttibile non diversamente da quella dell'uomo, perché Paolo ha introdotto una tale distinzione? E se a ciò si è replicato, armando Mosè contro Paolo, che a proposito di «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»¹⁹, a maggior ragione è possibile dire che quel che è scritto è al singolare, e non è detto di entrambi, noi non lo diremo. E se hanno posto l'accento anche sull' «e domini»²⁰ che segue, questo è quel che diciamo: è dimostrato chiaramente che l'essere a sua immagine è definito dalla facoltà di comandare. E se chiedessero perché, allora, Paolo ha definito l'uomo immagine di Dio, ma la donna immagine dell'uomo, risponderemo che dapprima alla donna spettava un pari grado di onore e partecipava della stessa facoltà di comandare; dopo esser caduta in tentazione, però, fu diminuito e mutilato il suo potere, e ricadde sotto l'autorità dell'uomo.

Uguali nella creazione, potenzialmente in grado di possedere le stesse virtù, uomo e donna non possiedono certo lo stesso livello di autorità: il motivo, come da spiegazione canonica, va ricercato nel racconto biblico del peccato originale (*Gen.* 3,16).

¹⁹ *Gen.* 1,26.

²⁰ *Gen.* 1,26.

Un gran numero di epistole isidoriane dedicate alle donne possiede, comunque, un tono molto diverso, e pone decisamente l'accento sui pericoli della frequentazione femminile. Le donne sono «loquaci e curiose» (*Epist.* 952 = III 152), ma il maggiore dei mali sono gli sforzi da esse profusi per apparire belle (*Epist.* 461, 553 = II 153, 179), anche perché a rendere una donna desiderabile per il suo uomo non è mai la bellezza del corpo, ma quella dell'anima (1242 = V 25). Così trucchi e monili preziosi sono vere «armi del diavolo» (1770 = IV 71)²¹, naturalmente destinate a danneggiare chi sia abbastanza stolto da rimanerne vittima. Se una grandissima parte delle epistole di Isidoro trattano temi moralistici e si risolvono in un rimprovero alla condotta dei destinatari (si vedano le ben 125 lettere indirizzate al peccaminoso sacerdote Zosimo), si può immaginare quanto il Pelusiota tenga a mettere in guardia in ogni modo (e con una certa ripetitività) i suoi corrispondenti (*Epist.* 1720 = IV 71; 213 etc.). La cosa migliore per l'uomo sarebbe, naturalmente, non guardare le donne: la vista è il primo e decisivo stimolo verso l'adulterio (*Epist.* 1273 = V 46, 1619 = V 291, 1312 = V 65). Un aneddoto significativo in merito è narrato dall'*Epist.* 90: gli apostoli avrebbero concesso alle donne di poter cantare in chiesa, sperando così di porre un argine alla loro eccessiva loquacità. Il rimedio, però, si sarebbe rivelato peggiore del male, dal momento che la melodiosa voce femminile si sarebbe dimostrata una scintilla in grado di attizzare le passioni dei fedeli (πάντα εἰς τοῦναντίον ἐτράπη τὰ θεοφόρα διδάγματα, καὶ τοῦτο εἰς ἔκλυσιν καὶ ἀμαρτίας ὑπόθεσιν τοῖς πλείοσι γέγονε²²). Di fatto, la 'naturale' interdipendenza di uomo e donna fin dalla creazione non fa che accentuare, in quest'ottica, la portata dei pericoli derivanti all'uomo dalla frequentazione femminile²³.

Non mancano, all'opposto, gli esempi di donne virtuose, ma sono sempre – come pure quello dell'*Epist.* I 125 – quelli offerti da sante donne bibliche. Un modello davvero esemplare è la santa Tecla, citata al gruppo di monache destinatarie

²¹ Oltre al consueto avvertimento rivolto a chiunque sia tanto stolto da farsi irretire dalle armi femminee, l'*Epist.* IV 71 a Casiano contiene anche il quasi altrettanto consueto parallelo con una donna biblica posta - invece - come esempio di virtù; in questo caso, si tratta di Susanna, ingiustamente condannata.

²² Da qui Isidoro arriva alle prevedibili conclusioni (ultime righe dell'*Epist.* 90): Χρὴ τοῖσιν, εἰ μέλλοιμεν τὸ τῷ Θεῷ ἀρέσκον ζητεῖν, καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον ποιεῖν, πάειν ταῦτα καὶ τῆς ἐν ἐκκλησίᾳ ὥδης, καὶ τῆς ἐν πόλει μονῆς, ὡς Χριστοκαπήλους, καὶ τὸ θεῖον χάρισμα μισθὸν ἀπωλείας ἐργαζομένας; alle donne dovrebbe essere interdetto, per questioni di utilità pubblica, di cantare in chiesa.

²³ Sulle opinioni in merito di Basilio di Cesarea cf. Brown 2008, 268: Basilio ammette che l'uomo desidera nella donna quel che gli manca, non considerando questo però, come un segno di debolezza, ma piuttosto come un dono da Dio. L'autore enfatizza, quindi, la mutua interdipendenza di uomo e donna.

dell'*Epist.* 87 come esempio di castità, capace di «levarsi al di sopra delle tempeste delle passioni»²⁴, secondo una tradizione già consolidata ed evidente, ad esempio, nel *Symposium* di Metodio di Olimpio²⁵. Nell'unica altra lettera indirizzata a un gruppo di monache, la I 367, è offerto un saggio di quali sconvenienti comportamenti le religiose possano evitare seguendo gli esempi di somme virtù bibliche: interpellate sono, infatti, le componenti di un monastero femminile che hanno l'ardire di andare liberamente in giro per la città, pronte a farsi notare dagli sguardi dei passanti:

Εἰ μήτε τῆς αἰδοῦς τῆς φύσεως καὶ αὐτῆς τῆς ἀσκήσεως φροντίζετε, μήτε τὴν χαίνουσιν πεφόβησθε, ἢν αἱ πόλεις ποιούσι καὶ ὄψει καὶ ἀκοῇ· μήτε τὴν μέλλουσιν δεδοίκατε ἐπὶ τούτοις ἀπειλήν· καλῶς θαμινὰ πρὸς τὴν πόλιν βαδίσετε. Εἰ δὲ τῆς μὲν ἀντέχεσθε, τῶν δὲ πειραθῆναι οὐ βούλεσθε, φεύγετε τῶν θορύβων τὸν πόλεμον, ὅς δεινοῖς βέλεσι τοξεύει τὴν ἄσκησιν.

Se non vi curate del naturale pudore e della vita monastica stessa, né temete la mollezza che viene dalle città, con lo sguardo e con le orecchie, né avete alcuna paura del fatto che questa notizia si diffonda in pubblico, allora fate bene a passeggiare spesso verso la città. Ma se invece la temete, e non volete ritrovarvi a patire, fuggite la guerra delle folle, che bersaglia con pericolosissimi dardi la vita ascetica²⁶.

Dove la legge divina prevede minore autorità della donna rispetto all'uomo è nel matrimonio: le epistole, numerate in serie consecutiva nella raccolta (811-814) e dedicate ad un certo Teoctisto (altrimenti ignoto, né su di lui si ricavano informazioni dal contenuto delle lettere in questione, esempi tipici di 'lettere -trat-

²⁴ Cf. Dagron 1978. Non è comunque la sola e - per usare le parole di Evieux 1995, 191 - non tutte le donne descritte da Isidoro sono 'donne di Putifarre': l'esempio di virtù nell'*Epist.* 87 è Giuditta la figlia di Jepta; la perfezione delle virtù femminili la si ritrova nella Vergine Maria (*Epist.* 1151).

²⁵ Cf. Siquans 2017, 199-200. Su Tecla come esempio di virtù femminile cf. Cloke 1995, 101.

²⁶ In questa crociata contro la città e le sue tentazioni, affiora l'ammirazione di Isidoro per Giovanni Crisostomo che per tutta la sua vita, ad Antiochia, era stato energico predicatore della dottrina cristiana in una città assai più grande e importante della stessa Pelusio. Come si conviene ad un sincero ammiratore e imitatore, molte delle posizioni isidoriane sul genere femminile e sul matrimonio rispecchiano quelle del più famoso predicatore antiocheno («Il divino Paolo, se avesse avuto il dono dell'eloquenza attica, non avrebbe parlato diversamente da lui» dice del Crisostomo nell'*Epist.* V 32); cf. Brown 2008, 306ss. Il pensiero di Isidoro, in ogni caso, si limita ad alcuni dati condivisi anche da altri padri della chiesa senza arrivare, almeno per quanto risulta dalle epistole, ad alcuni sviluppi peculiari che sono più propriamente crisostomici.

tato')²⁷, offrono copiosa esemplificazione in merito: dalla definizione di adulterio al perché alcune prescrizioni della legge valgano per entrambi i sessi, mentre altre soltanto per le donne. È in queste lettere che Isidoro affronta con maggiore impegno il tema del contratto matrimoniale, della subordinazione della donna ma anche degli obblighi per l'uomo che ne derivano. Vi è proclamata, l'uguaglianza della colpa di uomo e donna nell'adulterio; qui come in altri casi, secondo Évieux, Isidoro giungerebbe alle necessarie conseguenze dell'uguaglianza dei sessi di fronte alla legge divina²⁸.

3. L'Epist. III 243: la donna 'generatrice' e altre etimologie

Si tratta di uno dei casi (sorprendentemente rari, in un *corpus* di 2000 lettere) in cui la forma e il contesto di un vero scambio epistolare sono chiaramente riconoscibili. Isidoro sta replicando a un'opinione dell'ecclesiastico Eudemone, che è destinatario di un buon numero di lettere (cf. Évieux 1995, 394) ma del quale, come è usuale per i corrispondenti isidoriani, sappiamo assai poco. L'opinione in questione doveva vertere sull'interpretazione di *Gen.* 2,23, il brano dedicato alla creazione della donna. L'osservazione del destinatario, ovvero che non si intravede alcuna relazione tra i sostantivi 'donna' e 'uomo' (come invece nel versetto biblico) appare legittima: il passo in questione è, in effetti, comprensibile solo in ebraico, dove יִשָּׁרָא ('iš, uomo') è relato a יִשְׁשָׁרָה ('iššāh, donna'). Isidoro, però, non sembra esserne consapevole (d'altronde in nessun punto del *corpus* dimostra di conoscere l'ebraico) e, pur avendo garantito ad Eudemone che il collegamento etimologico stabilito dalle Scritture è non solo presente, ma anche $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\acute{\iota}\omega\varsigma$, la

²⁷ Sappiamo che Isidoro scrisse dei trattati, tra cui un *Contra Gentiles*, che non ci sono pervenuti in forma autonoma e completa, ma dei quali si è voluto riscontrare delle tracce in alcune 'lettere' (cf. Évieux 1995, 352s.); una specie di breve trattato sul matrimonio e la poligamia è l'*Epist.* 774 (II 274) indirizzata a Gotto. Dal momento che Gotto ci appare da altre lettere come un prelado particolarmente dissoluto, sulla scia di Zosimo, Marone, Martiniano e altri 'avversari' privilegiati di Isidoro, è possibile individuare un legame contestuale fra il contenuto dell'epistola, che invita a *non* seguire l'esempio dei primi patriarchi biblici, poligami, pur giustificati, e la supposta condotta del destinatario (cf. Évieux 1995, 222); ma è difficile negare che poco nella struttura di questa 'lettera' faccia intuire il contesto di un preciso scambio epistolare. Questo vale anche a proposito delle quattro 'lettere' a Teocisto.

²⁸ Cf. Évieux 1995, 188. Tale visione dell'adulterio è condivisa da buona parte della trattatistica cristiana antica, cf. Brown 2008, 23. Per una visione complessiva dell'approccio della prima cristianità alle tematiche legate a morale, matrimonio e sessualità cf. Harper 2013.

sua risposta è un crescendo di etimologie scorrette²⁹. Al fine del commento, si propone qui per intero il testo in una nuova edizione critica provvisoria, sulla base di tre testimoni. Si tratta di **C** (*Cryptoferratensis* gr. 84, datato al 985 e vergato dal monaco Paolo, il più antico testimone della raccolta completa di Isidoro e non utilizzato da De Billy-Migne), **P** (*Parisinus* gr. 832, XIII sec., su cui è fondata buona parte del testo di De Billy-Migne) e **O** (*Ottobonianus* gr. 383, assieme al suo 'gemello' complementare *Ott.gr.* 341 l'unica raccolta che presenti tutte le 2000 epistole senza lacune, datato al XVI sec.)³⁰. Le lezioni di **V**, il *Vat.gr.* 650, anch'esso del XVI secolo, sono desunte dalle note di Pierre Poussines³¹. Non essendo stato possibile consultarlo, la sua sigla comparirà solo dove la *PG* ne registri il testo³².

²⁹ Konrad Rittershausen, in *PG* (LXXVIII, 922), le segnala come «mirabiles sane etymologiae»; la seconda (ἀνήρ da ἀνορύπτω) sarebbe stata utilizzata, con citazione della fonte, anche nell'epistolario dell'umanista fiammingo Giusto Lipsio (1547-1606) senza indicazioni per ritrovare il luogo nel vastissimo *corpus* epistolare. La nota accenna anche alla metafora 'agricola' dell'uomo nel ruolo dell'agricoltore e della donna in quello della terra col rinvio all'*Epist.* I 312 nella quale, però, il contesto è completamente diverso, in quanto l'epistola illustra l'idea di Dio come agricoltore dedito alla sua vite (= l'uomo): Ἡ εὐαγγελικὴ συκῆ, ἡ ἀνθρωπότης ἐστίν, ὁ οἰκοδεσπότης, ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ, ὁ ἀμπελοργός.

³⁰ Per una descrizione dei codici che trasmettono, in tutto o in parte, l'epistolario di Isidoro, cf. Évieux 1997, 124ss. Più di recente, i codici qui utilizzati sono descritti in Toca 2021, 98ss. (**C**); 102ss. (**P**); 106 (**V**); 107 (**O**). **C** è il testimone più importante della parte che non compare nei testimoni più antichi. De Billy, nella sua corrispondenza col cardinale Carafa, lamenta di non aver potuto visionare questo 'eccellente manoscritto': «Suntque bibliothecarii nonnulli canibus haud dissimiles, qui foeno incubantes, cum ipsi non edant, nec alios quoque edere, uel etiam propius accedere non permittunt» (cit. da Évieux 1997, 130;). Il codice, oltre che nella edizione di Évieux è utilizzato da Foti 1968, in una serie di note al testo di Isidoro di Pelusio che si avvalgono primariamente della consultazione di questo testimone. *L'Epist.* III 243 non sembra particolarmente ben rappresentata nella quarantina di codici indicati da Évieux 1997 e non compare mai nelle raccolte delle lettere in ordine sparso (senza ordine della *Patrologia* e numerazione da 1 a 2000) di cui io sono riuscito a stabilire con certezza il contenuto. Questo costringe a limitare il campo alle raccolte dell'epistolario in forma 'ordinata'. Per queste ultime, Évieux ha delineato dei possibili rapporti di parentela, che vedono i più recenti manoscritti vaticani **OV** appartenere allo stesso ramo di tradizione di **C** (ma non direttamente discendenti da quest'ultimo). A parte si situa il ramo comprendente **P**, cf. Foti 1968, 400. Ho consultato **C** in data 01/02/2023, **P** in data 02/03/2023, **O** in data 02/03/2023.

³¹ Poussines stampa a Roma nel 1670 una versione dei cinque volumi di lettere editi da De Billy 'rivista' dall'Arcudius (Francesco Arcudi, vescovo di Nusco) e commissionata dal cardinale Francesco Barberini.

³² Della lettera è presente una traduzione tedesca in Berkmüller 2021, 133ss. e una italiana in Patrone 2020, 77.

- ΕΥΔΑΙΜΟΝΙ. Εἰς τό, «Αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη». Σὺ μὲν οὐ κατὰ λόγον ἔφησθαί τό, Αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη. Ἐγὼ δὲ οὐ μόνον κατὰ λόγον, ἀλλὰ καὶ θαυμασίως αὐτὸ γεγράφθαι φημί, καὶ ὅπως, ἄκουε. Ἡ γυνή παρὰ τὴν γονὴν εἴρηται.
- 5 Αὕτη οὖν κληθήσεται γυνή, τουτέστι γονίμη, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ μέλλοντος γόνιμον ποιεῖν, ἐλήφθη. Τὴν γὰρ παρθένον ὁ ἀνὴρ συναπτόμενος, γυναῖκα, τουτέστι γόνιμον ποιεῖ. Διὸ καὶ παρ' Ἀθηναίοις ἡ συναφή ἢ κατὰ νόμον, ἐπ' ἀρότῳ παίδων ἐλέγετο γίνεσθαι, καὶ γονεῖς οἱ τεκόντες καλοῦνται. Τοὺς γὰρ λέγοντας παρὰ τὰ γυῖα, τουτέστι τὰ μέλη, εἰρήσθαι,
- 10 οὐδὲ λόγου ἀξιωτέον. Τῷ μὲν γὰρ μέλει καὶ μέρει τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ἀντιδιαστέλλεται, τῇ δὲ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ, τουτέστι τῷ σπειροῦντι γεωργῷ καὶ ἀνορύττοντι τὴν γυναικείαν χώραν - παρ' ὃ καὶ ἀνὴρ, ὡς οἶμαι, λέγεται. Τὸ γὰρ ἄνθρωπος κοινὸν αὐτοῖς ἐστὶν ὄνομα - ἡ δὲ γυνὴ σπειρομένη γῆ καὶ διὰ τοῦτο γόνιμος γινομένη. Τῶν πρὸς τι γὰρ ἡγοῦμαι καὶ τοῦτ' εἶναι.
- 15 Ἄμα γὰρ εἶπες ἄνδρα, καὶ γυνὴ τῇ ἐννοίᾳ συνεισέρχεται ὡς καὶ πατρὸς ῥηθέντος, ὁ παῖς συνυπακούεται, καὶ δεσπότης λεχθέντος, ὁ δούλος συνεπινοεῖται.

5 οὖν CO : γοῦν P 5-6 ἐκ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ μέλλοντος γόνιμον ποιεῖν CV : ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη O : ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς τοῦ μέλλοντος γόνιμον ποιεῖν P : τοῦ μέλλοντος γόνιμον ποιεῖν O^{in marg} 7 συναφή CO^{in marg} : συναφθῆ O : συνάφεια P 8 ἐπ' ἀρότῳ OC : ἐπ' ἀρότρῳ Migne : ἐπ' ἀρότρῳ P 10 ἀξιωτέον CO^{in marg} P : ἀξιώτερον O 12 γυναικείαν CP : γυναικίαν O 13 ἡ δὲ γυνὴ σπειρομένη γῆ CO : ἡ σπειρομένη γῆ P : ἡ δὲ γῆ σπειρομένη V(ut vid.) 15 εἶπες CO : εἶποις P | συνεισέρχεται P : συνέρχεται CO

A Eudemone, su «sarà chiamata donna, poiché è stata tratta dal suo uomo». Tu dici che è inesatto quel che è stato scritto, «lei sarà chiamata donna, poiché è stata tratta dal suo uomo»³³. Io, da parte mia, penso che sia non solo esatto, ma anche ammirevole, e ascolta in che modo: la 'gynè' viene così detta dalla 'gonè', ovvero, 'generazione'. Lei, dunque, sarà chiamata 'gynè', ovvero 'colei che è in grado di generare' poiché è stata estratta dal suo uomo, che la renderà feconda. L'uomo, infatti, unendosi alla vergine, rende 'gynaika', ossia 'feconda', la donna. Perciò, anche presso gli Ateniesi, l'unione legittima era quella che si diceva che avvenisse per la generazione³⁴, e i genitori

³³ Gen. 2,23.

³⁴ Ἐπ' ἀρότρῳ παίδων stampato nella PG va senz'altro corretto in quanto espressione mai attestata e che costringe all'improbabile traduzione «arandorum filiorum causa» (nel *Truculentus* plautino v.150, si parla di *arare pueros*, ma con significato probabilmente diverso da quello che Isidoro intende in questa epistola che gioca sul doppio senso del verbo *arare*, cf. Mendelsohn 1907, 95). Ἐπ' ἀρότρῳ παίδων è invece espressione attestata di frequente col normale significato di 'generazione dei figli' (cf. Plutarco, *Coniugalia Praecepta* 144B5; Luciano, *Timone* 17,2).

sono chiamati 'gonéis'. Di conseguenza, non vanno neanche considerati quelli che dicono che il nome deriva dalle 'gyia', ovvero dalle membra. Alle membra e alla parte, infatti, si contrappone il tutto e l'insieme. L'uomo, invece, si contrappone alla donna, ovvero al contadino che semina e scava la regione femminile - da cui, come penso, viene anche il nome 'anèr', mentre il nome 'ánthropos' è comune ad entrambi - si contrappone la terra seminata e per questo divenuta 'gònimos'. Ritengo anche che questo sia da annoverare tra i sostantivi che indicano una relazione: non appena, infatti, avrai detto 'uomo', subito seguirà anche 'donna', così come se si dice 'padre' si pensa anche al 'figlio', e dicendo 'padrone' si pensa contemporaneamente anche al 'servo'.

Per le r. 13-14, ragioni stemmatiche (il maggior valore delle lezioni tradite dal *Cryptoferratensis*), e il fatto che anche il ruolo del contadino è meglio sottolineato dal sostantivo άνήρ nel lungo inciso interposto, hanno fatto propendere per l'accoglimento della lezione di C che presenta γυνή, omessa da P probabilmente come glossa di σπειρομένη γῆ, esclusione che ha una sua plausibilità in quanto nel periodo si contrappongono direttamente «contadino che ara la terra» e «terra arata» senza che quest'ultima abbia bisogno di ulteriore specificazione³⁵. Si ottiene, in questo modo, una precisa contrapposizione tra l'uomo (άνήρ) definito come σπείροντι γεωργῶ e la donna (γυνή) definita come σπειρομένη γῆ. Questa precisa contrapposizione ha spinto anche a modificare la punteggiatura del lungo inciso da παρ' ὃ καὶ άνήρ α ἔστιν ὄνομα (r. 12-13), non inserito fra tratti orizzontali nella PG, per meglio evidenziare come si intenda la sintassi della frase che inizia con il dativo τῷ σπείροντι γεωργῶ (r. 11). Volendo mantenere il testo tradito, infatti, appare necessario ipotizzare che l'elemento in nominativo contrapposto al dativo sia ἡ δὲ γυνή della r. 13, e che quanto interposto sia da considerare una lunga serie di specifiche relative al 'contadino che semina'³⁶. L'intero periodo iniziante alla r. 10 contrapporrebbe, quindi, dapprima τῷ μέλει καὶ μέρει α τὸ ὄλον καὶ τὸ πᾶν ποι τῆ γυναικὶ α ὃ άνήρ e infine τῷ σπείροντι γεωργῶ alla σπειρομένη γῆ.

Si tratta di una delle epistole in cui l'analisi semantica di Isidoro passa attraverso la ricostruzione etimologica³⁷. La possibile spiegazione del passo tramite

³⁵ Pur con qualche perplessità in più nello spiegare, in questo caso, l'origine della corruzione, ma cf. quel che ne dice Foti 1968, 404.

³⁶ Intendendo in questo modo, si traduce in maniera leggermente diversa da Patrone 2020, 77: «Infatti l'intero e il tutto si oppone al membro e alla parte. Ma alla donna si oppone ὃ άνήρ, cioè il contadino che semina e ἀνορύττοντι (scava) il terreno femminile. Anche per questo credo che sia detto ὃ άνήρ, infatti ἄνθρωπος è un nome comune ad entrambi: la terra seminata e perciò diventa γόνιμος».

³⁷ Cf. in merito Pitrone 2020, 76.

l'ebraico³⁸ non sembra del tutto ignota ai padri della chiesa: Origene, nella sua *Epistula ad Africanum* (ed. Harl - De Lange 1983, 18.12, 559-61) interpreta pure in maniera scorretta:

Φασὶ δὲ οἱ Ἑβραῖοι «ἐσσά» μὲν καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα· δηλοῦσθαι δὲ ἀπὸ τῆς λέξεως τὸ «ἐλαβον,» ὡς δῆλον ἐκ τοῦ· «Χῶς ἰσουῶθ ἐσσά,» ὅπερ ἔρμηνευεται· «Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι·» «ἴς» δὲ τὸν ἄνδρα, ὡς φανερὸν ἐκ τοῦ· «Ἐσρῆ αἴς,» ὅπερ ἐστὶ· «Μακάριος ἀνὴρ.» Κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίους ἴς καὶ ἐσσά ἀνδρὸς, ὅτι ἀπὸ ἴς ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη αὕτη.

Gli Ebrei dicono che la donna fu chiamata 'Essa', e che 'ἐλαβον' è la traduzione di questo termine, come è evidente da 'chos isouoth essa', che significa, «ho alzato il calice della salvezza³⁹». 'Is' significa 'uomo', come possiamo vedere da 'Hesre aïs'⁴⁰, ovvero «benedetto è l'uomo». Secondo gli Ebrei, dunque, 'is' è l'uomo, 'essa' la donna, poiché è stata 'estratta' dal suo uomo.

Isidoro, però, come è evidente, propende per una spiegazione assai diversa. Il punto di partenza non è nuovo: la parentela tra γυνή e γονή è già nel *Cratilo* platonico (414a3), che a sua volta sembra attingere da Democrito⁴¹. Il prosieguito dell'argomentazione non è, invece, attestato altrove: poiché è grazie all'uomo che la γυνή può dirsi γόνιμον e – quindi – γονή, è chiaro che sia questa l'etimologia del nome 'donna'. Per di più, lo stesso ἀνὴρ sarebbe legato etimologicamente al verbo ἀνορύσσω ('scavare'): colui che vanga la terra (= la donna) la rende feconda. Si tratta di un'etimologia apparentemente improponibile, e – a quanto sembra – non proposta altrove, ma non stupisce in un autore che registra anche, nell'*Epist.* 1522 = V 231, la derivazione di γῆρας da γῆς ἐρᾶν ('desiderare la terra')⁴² o di

³⁸ Cf. anche la resa della traduzione latina, che cerca di rendere il gioco di parole: *haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est*. Sul *gender bias* introdotto da questa resa latina, non presente nella lingua di partenza, cf. Børresen 2016, 189, che presenta anche una discussione delle principali interpretazioni patristiche di questo versetto biblico.

³⁹ In realtà il verbo nella versione ebraica del Ps. 116,13 a cui Origene si riferisce è, con vocalismo diverso da הָשָׂה ('iššāh, *donna*'), הָשָׂה (pf. qal 1cs, 'essā *io alzerò*').

⁴⁰ Ps. 1.1: שִׁשְׁרִי־רִשָּׁה.

⁴¹ Il fr. democriteo chiamato in causa è il 68 b122a DK = 191.2 Leszl, ma non senza dubbi sull'identità dell'autore, cf. Ademollo 2011, 224.

⁴² Cf. Berk Müller 2021, 133 nt. 130 e, sui giochi etimologici in Isidoro, Bartelink 1964 (in generale sull'etimologia nel mondo antico cf. ora Most - Schäfer - Saarela 2023, 93-167). Si tratta sempre di paraetimologie con uno scopo ben preciso: all'anziano e corrotto sacerdote Zosimo, destinatario dell'*Epist.* 1522, Isidoro vuole ricordare che si addice particolarmente a chi è avanti negli anni non trascurare la salvezza della propria anima, dal momento che è insito nel nome 'vecchiaia' il desiderare (ovvero l'imminenza di avvicinarvisi) la terra.

βοήθεια da μετὰ βοῆς θέειν ('accorrere quando si sente un grido')⁴³ in *Epist.* 1917 = V 505 e che in altri casi pure lega strettamente esegesi biblica ed etimologia⁴⁴. Lascia qualche perplessità anche il rapporto citato fra la donna e le 'membra', che Isidoro si sente in dovere di scartare ma che non risulta attestato altrove. Soprattutto, però, alcuni passaggi non del tutto chiari fanno sospettare che il testo non sia privo di mende: pure giustificando le scorrette etimologie di γυνή e ἀνήρ, poco chiari resterebbero la correlazione (rigettata, ma non spiegata) con γυνῆ e il nesso fra questi legami etimologici e il ragionamento finale, per cui γυνή richiamerebbe quasi automaticamente, nella mente dell'ascoltatore, l'ἀνήρ, sulla scorta di altri nomi che si ricollegerebbero al loro contrario⁴⁵.

Sul rapporto fra Isidoro e l'etimologia esiste una recente trattazione, che prende in considerazione anche questa epistola, in Patrone 2020,77. Questi dapprima nota che il procedimento ermeneutico dell'etimologia applicato anche ai termini greci della Bibbia e non solo a quelli ebraici si trova già in Didimo⁴⁶, poi che, come già notato da Früchtel, l'etimologia isidoriana risentirebbe in questo caso delle *Quaestiones in Genesim* 1,28 di Filone⁴⁷. Quest'ultima notazione merita, probabilmente, un approfondimento: il testo che di Filone ci è pervenuto, infatti, presenta paralleli significativi con l'interpretazione isidoriana di *Genesi* 2,23. Si riporta, quindi, l'esegesi filoniana per intero in traduzione, sulla base del testo latino di Aucher (già, a sua volta, una traduzione dell'originale armeno) che appare in Mercier 1979:

Perché l'uomo, dopo aver visto la creazione della donna, disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo»? (*Gen.* 2,23)

⁴³ In una lettera indirizzata al clero di Pelusio, Isidoro può sfruttare agevolmente l'etimologia per rimarcare come tale prontezza nel venire incontro al grido dei bisognosi sia del tutto assente nei prelati pelusioti. Non si tratta di un'esclusiva di Isidoro: si ritrova, ad es., anche negli scoli ad Omero, cf. Bartelink 1964.

⁴⁴ Cf. Berk Müller 2021, 133 e Bartelink 1964, 175ss. Il parallelo è con l'*Epist.* 192, dove il nome di Israele viene etimologizzato come «Colui che guarda Dio in purezza».

⁴⁵ Cf. Berk Müller 2021, 133 nt. 133: «Hier scheint die Argumentation nicht ganz stringent, auch wenn man Isidors Etymologie folgen wollte. Die nachfolgenden Ausführungen über 'Frau' und 'Mann' als Relationsbegriffe erscheinen wieder etwas treffender».

⁴⁶ Cf. *In Zacchariam* ed. Doutreleau 1962 I, 391 e V, 59.

⁴⁷ Cf. Runia 1993, 205 nt. 112, che elenca anche gli altri passaggi in cui il Pelusiota sembra servirsi di brani esegetici di Filone. Dal momento che in molti dei casi elencati i passaggi di Filone si ritrovano anche come *bon mots* nelle catene esegetiche, Isidoro potrebbe aver attinto ad un'antologia.

Sorpreso dal fenomeno, potrebbe aver detto, quasi negando il fatto: «È davvero possibile che questa visione così ammirevole e desiderabile viene dalle ossa, dalla carne informe e da cose senza qualità, questo essere vivente di così bella forma e bellezza? È una cosa incredibile perché è dissimile, ed è una cosa credibile perché il suo creatore e modellatore è Dio». Potrebbe anche aver detto, in modo affermativo: «In verità, questo essere vivente è mie ossa e mia carne, perché è da questi elementi, che sono miei, che è stato costruito». Tuttavia, è in un determinato senso, conforme alla natura, che egli menziona le ossa e la carne; infatti, questa tenda umana è fatta di ossa e carne, di viscere, di vene, di nervi, di legamenti e ricettacoli per il respiro e il sangue. E la donna (γυνή) viene chiamata così con precisione in quanto forza generatrice della sua prole, sia perché, ricevendo lo sperma, concepisce e partorisce figli, sia anche in quanto, come dice il profeta, è nata dall'uomo e non dal limo come il maschio*, né dallo sperma, come coloro che sono venuti dopo, ma da una specie di natura intermedia, come un tralcio che viene tagliato da una vite per farne nascere un'altra.

Del testo greco di questo brano esegetico filoniano sopravvive, purtroppo, solo un frammento, 1,28 nell'edizione di Petit 1978, corrispondente all'ultima frase dell'esegesi riportata sopra in traduzione⁴⁸:

Ὡς προφήτης φησὶν οὔτε γεγονέναι ἐκ συνομιλίας, οὔτε ἐκ γυναικὸς ὡς οὐδὲ ἐκεῖνος, οὔτε ἐκ σπέρματος ὡς οἱ μετέπειτα, ἀλλὰ τινα φύσιν ἐν μεθορίῳ, καθάπερ ἀπὸ ἀμπέλου κληματίδος ἀφαιρεθείσης εἰς ἑτέρας ἀμπέλου γέννησιν.

L'esegesi di Filone non corrisponde del tutto, dal punto di vista del contenuto, alle spiegazioni fornite da Isidoro, ma appare certamente confrontabile al brano del Pelusioti per l'accostamento etimologico di γυνή alla *generazione* (*vis generandi* nel latino di Aucher, purtroppo non possediamo il testo greco corrispondente), un dato che fa pensare che per questo accostamento già platonico la fonte diretta di Isidoro sia proprio l'esegeta alessandrino. Può essere, inoltre, interessante notare come nella questione subito precedente (1,27) Filone menzioni anche la complementarità di uomo e donna in quanto legati dal matrimonio e la vicinanza della donna ai γονεῖς (i genitori); si tratterebbe, quindi, di un altro tema che ritorna, sotto forma di ulteriore accostamento etimologico, nella lettera isidoriana. Si riporta di seguito anche il testo della *Quaest.* 1,27 (ed. Petit 1978) di Filone, optando, in questo caso, per il testo pervenuto (a differenza del *fr.* 1,28) in una forma comprensibile:

⁴⁸ In Mercier 1979, 95 nt. 4 viene notato come il testo armeno tradotto da Aucher sia migliore del greco, che presenta un ὡς οὐδὲ ἐκεῖνος di ardua interpretazione.

Ἀποικίαν στέλλεται γυνή τὴν ἀπὸ γονέων πρὸς τὸν ἄνδρα. Διὸ προσήκει τὸν μὲν ὑποδεξάμενον ἀντιλαβεῖν τὴν τῶν δεδωκότων εὖνοιαν, τὴν δὲ μετελθοῦσαν, ἦν τοῖς σπείρασι τιμὴν παρείχε, τῷ λαβόντι διδόναι. Παρακαταθήκη γὰρ <ἀνήρ> ἐγχειρίζεται γυναῖκα παρὰ γονέων, γυνή δὲ τὸν ἄνδρα παρὰ τῶν νόμων.

La donna si trasferisce via dai genitori per andare a vivere a casa dell'uomo. Per questo motivo, è necessario che il primo, accogliendola, serbi in cambio l'amore di quelli che l'hanno consegnata, e che quella, trasferendosi, dia a colui che l'accoglie l'onore che serbava per quelli che l'hanno generata. L'uomo, infatti, accoglie in sua custodia la donna dai genitori, la donna, invece, riceve l'uomo secondo le leggi.

Si tratta di paralleli ancor più significativi tenendo presente che non si tratterebbe di riprese isolate di Filone in Isidoro; inoltre, come notato da Runia, altra traccia della persistenza dell'esegesi di Filone in Egitto sarebbe anche la presenza di suoi brani esegetici nel già citato Didimo⁴⁹, che è quasi contemporaneo del Pelusiotà⁵⁰ e pure, come menzionato, nella sua esegesi si avvale dell'etimologia.

Nonostante le evidenti storture nell'argomentazione, l'epistola sintetizza efficacemente almeno un atteggiamento fondamentale di Isidoro nei confronti delle donne. Si tratta di quel che emerge dal passo che, nel testo di C, definisce γυνή come σπειρομένη γῆ, καὶ διὰ τοῦτο γόνιμος γινομένη. Ne deriva la sottomissione della donna, destinata fin dal principio alla procreazione, all'uomo. Da questi dati, il quadro delineato da Isidoro per la condizione del genere femminile risulta probabilmente assai poco innovativo, ma il discorso isidoriano su questo tema – come già si è accennato – non si esaurisce qui: la donna è, di fatto, in tutto la controparte dell'uomo, il che vuol dire che è stata creata uguale (*Epist.* 813)⁵¹, ma la sua condizione di subordinazione, conseguenza del peccato originale, non le impedisce di possedere delle virtù.

⁴⁹ Cf. Runia 1993, 203. A proposito di Didimo in Isidoro cf. anche Pitrone 2020, 131ss., dove un confronto tra le esegesi di *Gen.* 1,26 tra Giovanni Crisostomo, Isidoro e Didimo dimostra notevoli somiglianze fra i tre, e ancor più strette fra gli ultimi due.

⁵⁰ Per quanto, come nota Runia 1993, 204, non ci è possibile stabilire con certezza se Didimo sia mai entrato in contatto con il Pelusiotà.

⁵¹ L'intera epistola 813 a Teoctisto è dedicata all'apparente incongruenza del fatto che esistano alcune cose prescritte dalla legge *communiter* alla donna e all'uomo, altre invece *peculiariter* all'uomo. Isidoro tiene a specificare al suo destinatario che «anche ciò che è scritto a proposito del celibato e della verginità vale per entrambi i sessi, nonostante sia enunciato al maschile perché ciò conveniva all'oracolo divino e perché l'uomo è l'animale con più autorità» (Καὶ τὸ περὶ ἀγαμίας δὲ καὶ ἀγνείας εἰρημένον, ἑκατέρω γένοι εἴρηται, κἄν ἀρῥενικῶ χαρακτῆρι ἐξενήνεκται, διὰ τὸ πρέπον τῇ χρησιμωδίᾳ καὶ τὸ ἡγεμονικώτερον εἶναι τὸ ζῶον).

4. L'Epist. 784 (= II 284): *fuggire le donne*

Un buon riassunto dell'atteggiamento che un ecclesiastico dovrebbe tenere nei confronti di una donna è nell'*Epist.* 784 al vescovo Palladio, il cui *incipit* invita a fuggire con ogni mezzo qualunque frequentazione femminile. Si riporta qui il testo della lettera in un'edizione critica provvisoria sulla base non del *Cryptoferatensis*, che presenta una vasta lacuna in questo punto della collezione, ma di un testimone ugualmente antico, l'*Upsaliensis gr.* 5 del XI sec. (U)⁵², e dei già citati codici O e P⁵³ (V solo per il poco che si può ricavare – anche in questo caso – dalle note di Poussines).

Παλλαδίῳ ἐπισκόπῳ

- Φεῦγε, ὦ βέλτιστε, ὡς ἐγχωρεῖ, τὰς τῶν γυναικῶν ἐντεύξεις⁵⁴. Τοὺς γὰρ ἱερωμένους, ἀγιωτέρους χρῆ εἶναι καὶ καθαρωτέρους τῶν τὰ ὄρη κατειληφότων. Ἐπειδὴ οἱ μὲν καὶ ἑαυτῶν καὶ λαῶν, οἱ δὲ ἑαυτῶν μόνον
- 5 φροντίζουσι. Καὶ οἱ μὲν ἐν τῇ κορυφῇ ἴδρυνται τῆς τοιαύτης τιμῆς, καὶ πάντες αὐτῶν ἐρευνῶσι τὸν βίον καὶ βασανίζουσιν· οἱ δ' ἐν σπηλαίῳ κἀθηνται, ἢ τὰ ἑαυτῶν θεραπεύοντες τραύματα ἢ περιστέλλοντες ἐλαττώματα· εἰσὶ δ' οἱ καὶ στεφάνους ἑαυτοῖς πλέκουσιν. Εἰ δ' ἀναγκασθεῖς ἐντυχεῖν, κάτω τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχε, καὶ δίδασκε κάκεινας πῶς βλέπειν χρῆ καὶ βλέπειν
- 10 ὡς χρῆ· καὶ ὀλίγα φράσας τὰ ἐπιστύψαι καὶ φωτίσαι δυνάμενα, ταχέως ἀφίπτασο· μήποθ' ἢ διατριβὴ μαλάξῃ σου τὴν ἰσχύν, καὶ χαυνοτέραν ἐργάσῃται· καὶ καθάπερ λέοντα βλοσυρὸν καὶ γαῦρον λαβοῦσα, ἀποκείροι μὲν τὴν κόμην, τὴν τὸν λέοντα ποιοῦσαν, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα αὐτῶ
- 15 διαφυλάττουσαν, ἀνέλοι δὲ τοὺς ὀδόντας καὶ περιέλοι τοὺς ὄνυχας, δι' οὓς καὶ τῶν ἀλκιμωτάτων θηρίων περιγίνεται· εἴτ' αἰσχροὺν ποιήσασα καὶ καταγέλαστον, παραδώσει καὶ κορίοις παιζειν τὸν φοβερὸν καὶ ἀφόρητον,

⁵² Una descrizione di questo «telling example of a multiple-text manuscript» in Toca 2021, 78ss. Nella descrizione disponibile in rete (<https://www.manuscripta.se/ms/100005>: consultato in data 01/03/2023) il codice è datato alla fine del X sec. (pressappoco contemporaneo di C), ma sia Toca 2021 sia Evieux 1997, 125 ne posticipano la datazione all'XI. Come, in parte, è possibile vedere dalle lezioni scorrette delle uniche due epistole (I 199 e 201, entrambe a Didimo) edite da Toca, la sua affidabilità non è in alcun modo paragonabile a quella di C.

⁵³ Consultati in data 01/03/2023.

⁵⁴ Cf. Jo. Chrys. *De sacerdotio* PG VI 12, I.52: [...]: τρυφή καὶ αἰ συνεχεῖς τῶν γυναικῶν ἐντεύξεις, καὶ ἕτερον ἑτέρου. Πάντα δὲ ταῦτα εἰς μὲν τὸ μέσον ἐλθόντι σφοδρῶς ἐπιθήσεται καὶ σπαράξει μοι τὴν ψυχὴν καὶ φοβερά ἔσται καὶ χαλεπώτερόν μοι τὸν πρὸς αὐτὰ ποιήσει πόλεμον. Altrove Isidoro riprende più precisamente l'espressione συνεχεῖς γυναικῶν ἐντεύξεις, cf. *Epist.* 2,62,43.

- καὶ ἀπὸ τοῦ βρυχήματος μόνου τὰ ὄρη σείοντα. Εἰ δὲ τιμᾶσθαι βούλει παρὰ
 γυναικῶν, μάλιστα μὲν ἀνοίκειον τοῦτο ἀνδρὸς πνευματικοῦ. Πλὴν μηδὲν
 σοι πρὸς γυναῖκας, καὶ τότε τῆς παρ' αὐτῶν ἀπολαύση δόξης. Τότε γὰρ
 20 μάλιστα τοῦτο παρέσται, ὅταν μάλιστα παρ' ἡμῶν μὴ ζητῆται. Εἴωθε γὰρ
 ἄνθρωπος τῶν μὲν θεραπευόντων καταφρονεῖν· τοὺς δὲ μὴ κολακεύοντας
 ἐκθειάζειν. Τὸ δὲ πάθος τοῦτο μάλιστα ἢ γυναικεία ὑπομένει φύσις. Ἀφό-
 ρητὸς τε γὰρ ἐστὶ κολακευομένη· ἐκθειάζει δὲ μάλιστα πάντων καὶ ἐκπλήτ-
 25 τεται τοὺς ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἀρχικώτερον αὐτῇ προσφερομένους. Εἰ
 δὲ λέγεις καὶ ἐντυγχάνειν συχνῶς, καὶ μηδὲν βλάπτεσθαι, ἐγὼ μὲν ἴσως πεί-
 σσομαι. Βούλομαι δὲ καὶ πάντας πεισθῆναι, τοὺς λέγοντας· Λίθους ἐλέαναν
 ὕδατα· καί, Κοιλαίνει πέτραν ῥάνις ὕδατος ἐνδελεχοῦσα. Ὁ γὰρ κατασκευ-
 ἀζουσι καὶ λέγειν βούλονται, τοιοῦτόν ἐστι· Τί πέτρας σκληρότερον; καὶ
 30 τί ὕδατος μαλακώτερον, καὶ ταῦτα ῥανίδος; Ἄλλ' ὅμως ἢ συνέχεια καὶ τὴν
 φύσιν νικᾷ. Εἰ δὲ φύσις ἢ δυσμετακίνητος κινεῖται, καὶ πάσχει ὅπερ παθεῖν
 οὐκ ὄφειλεν, προαίρεσις ἢ ῥαδίως κινουμένη, ποία μηχανῇ ὑπὸ τῆς συνη-
 θείας οὐκ ἂν ἀλοίη καὶ περιτραπείη;

3 χρῆ εἶναι U : εἶναι χρῆ PO 4 λαῶν PO : ἄλλων U 6-7 ἢ τὰ ἑαυτῶν ... ἢ περιστέλλοντες
 U : τὰ ἑαυτῶν ἢ ... ἢ περιστέλλοντες PO 9-10 καὶ δίδασκε κάκεινας πῶς βλέπειν χρῆ καὶ
 βλέπειν ὡς χρῆ U : πῶς βλέπειν χρῆ (οὐ γὰρ διδάσκειν δεῖ μόνον πῶς χρῆ βλέπειν, ἀλλὰ
 καὶ βλέπειν ὡς χρῆ) PO 10 τὰ om. U 13 τὴν τὸν λέοντα ποιοῦσαν U : τὴν τὸν λέοντα
 ὄντως λέοντα ποιοῦσαν PO 15 περιγίνεται UP : περισεύεται O 19 Τότε U : Τοῦτο PO
 20 Εἴωθε UP : Εἴωθει O 24 ἀρχικώτερον αὐτῇ POV : ἀρχαιώτερον αὐτῇ U : ἀρχικώτερον
 αὐταῖς Migne 25 καὶ μηδὲν βλάπτεσθαι PO : καὶ μὴ πείθεσθαι, μᾶλλον δὲ μὴ βλάπτεσθαι
 U 25-26 πείσομαι PO : πεισθήσομαι U 28 Τί καὶ πέτρας PO : καὶ om. U 28-29 καὶ τί
 ὕδατος U : ἢ ὕδατος PO 31 ἢ προαίρεσις PO

Fuggi, o carissimo, per quanto ti è possibile, gli incontri con le donne. È necessario, infatti, che i sacerdoti siano più santi e più puri di coloro che trovano rifugio sui monti, perché gli uni si occupano di loro stessi e dei popoli, gli altri di loro stessi soltanto. E di quelli che si stabiliscono sulla sommità di un tale onore, tutti ne indagano e mettono alla prova la vita; quegli altri, invece, siedono in una caverna, curando le loro ferite o astenendosi dai vizi, o anche intrecciando corone per loro stessi. Se ti trovi obbligato ad incontrarle, tieni gli occhi bassi, e impara come occorre guardare anche loro [le donne] e a guardarle così come è opportuno. Dopo aver detto le poche cose che possono essere illustrate e rese note, subito allontanati, cosicché la frequentazione non infiacchisca le tue forze e le renda deboli e, come dopo aver incontrato un leone terribile e dal folto manto⁵⁵, tagli via la criniera che rende il leone davvero 'leone' e conserva la sua dignità regale, e gli strappi via i denti e gli

⁵⁵ Per il «folto manto» come simbolo di forza cf. *Giud.* 16,17.

estragga via le unghie, grazie alle quali può essere considerato la più coraggiosa tra le fiere e così, avendolo reso misero e oggetto di riso, consegna a giocare con le fanciulle quello che un tempo era terribile e inarrestabile e in grado di scuotere i monti con la sola forza di un ruggito. Se, poi, desideri essere stimato dalle donne, questo è assolutamente fuori luogo per un uomo dello Spirito, a meno che tu non abbia nulla a che fare con loro. Ciò accadrà soprattutto quando al massimo grado evitiamo di ricercarlo. L'uomo, infatti, è solito disprezzare coloro che si curano di lui e vedere come dèi coloro che non lo adulano, e alla base di questa propensione c'è soprattutto la natura femminile. È insopportabile se adulata, mentre ammira più di tutti, e desidera fortemente quelli che con più facoltà di agire e più potere le si avvicinano. Se, poi, mi dici di incontrarle spesso, e di non esserne in nulla sconvolto, forse mi farò persuadere anche io. Ma vorrei che tutti dessero retta al detto «le acque scavano una roccia» e «una goccia d'acqua che cada di continuo è in grado di scavare una pietra⁵⁶». Il senso delle loro parole è: cosa c'è di più duro di una roccia e cosa di più soffice dell'acqua, ed anzi di una goccia d'acqua? E tuttavia, la perseveranza è in grado di vincere la natura. E se è in grado di essere mossa la natura, che è immutabile, e di patire ciò che non dovrebbe, la volontà, che assai facilmente può essere mossa, con quale stratagemma potrebbe non essere presa e sconvolta dall'abitudine?

Volendo dare credito a chi propende per l'autenticità di almeno buona parte del corpus, questa lettera è un tipico esempio di quello che Evieux chiama *'réemploi'*⁵⁷ di sezioni già crisostomiche. In *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 11,24⁵⁸ troviamo infatti quasi lo stesso testo delle r. 12-17 ma con un nutrito numero di piccole aggiunte, omissioni e variazioni (come accade in quei casi in cui si può confrontare il testo di Isidoro con quello del Crisostomo o di Clemente Alessandrino):

Καθάπερ γάρ τις λέοντα γαῦρον καὶ βλοσυρὸν βλέποντα λαβὼν, εἶτα ἀποκείρας μὲν τὴν κόμην, ἀνελὼν δὲ τοὺς ὀδόντας καὶ περιελὼν τοὺς ὄνυχας, αἰσχρὸν ποιεῖ καὶ καταγέλαστον καὶ παιδίους εὐκαταγώνιστον τὸν φοβερὸν καὶ ἀφόρητον καὶ ἀπὸ μόνου τοῦ βρυχήματος πάντα σειόντα [...]

⁵⁶ Cf. *Job*. 14,19,1.

⁵⁷ Cf. Berk Müller 2020, 11 nt. 40.

⁵⁸ Ed. Dumortier 1955. L'argomento del trattato - che si sofferma sullo scandalo suscitato da prelati che coabitano con le donne, è affine a quello della lettera di Isidoro né mancano osservazioni preoccupate sui rischi derivanti dalla frequentazione femminile. Interamente dedicata al tema delle donne in Crisostomo è la monografia di Ford 1996.

Per quanto riguarda le fonti della lettera, questo non è l'unico aspetto significativo⁵⁹: la stessa opera crisostomica, alle r. 66-74, presenta un'ulteriore sezione immediatamente confrontabile con Isidoro:

Τί γάρ, εἰπέ μοι, βούλει τιμᾶσθαι παρὰ γυναικῶν; Μάλιστα μὲν οὖν ἀνάξιον τοῦτο ἀνδρὸς πνευματικοῦ, τὸ τιμῆς τοιαύτης ἐρᾶν· πλὴν ἄλλα καὶ τοῦτο τότε παρέσται, ὅταν μὴ ζητῶμεν αὐτό. Πέφυκε γάρ ἄνθρωπος τῶν μὲν θεραπευόντων ὑπερορᾶν, τοὺς δὲ μὴ κολακεύοντας θαυμάζειν· τὸ δὲ πάθος τοῦτο πλέον ἢ γυναικεία φύσις ὑπομένειν εἴωθεν. Ἀφόρητός τε γάρ ἐστι κολακευομένη, θαυμάζει τε μάλιστα πάντων τοὺς οὐκ ἀνεχομένους εἰκείναι καὶ ὑποκατακλίνεσθαι ταῖς ἀκαίροις αὐτῆς ἐπιθυμίαις· καὶ τοῦτο ὑμεῖς μοι μαρτυρήσετε. (Cf. *Epist.* 784, r.12-29)⁶⁰.

Non è questa la sede per discutere della formazione dell'epistolario⁶¹ ma le con-

⁵⁹ Altre somiglianze, minori, si possono ritrovare anche nelle sezioni di testo non prese in esame: τῶν τὰ ὄρη κατελιηφότων, ad esempio, è una volta in Libanio (*Decl.*) ma due volte in Crisostomo (in *Matthaeum* PG LVII 464, I.14 e *De sacerdotio* PG VI 4, I.71). La massima conclusiva ἡ συνέχεια καὶ τὴν φύσιν νικᾷ sembra una variazione di ἀλλ' ὅμως τὴν φύσιν ἐνίκησεν ἢ συνέχεια (*Contra Anomoeos*, PG XLVIII 801, I.45).

⁶⁰ «Im Allgemein neigt Chrysostomus zu mehr Abundanz im Ausdruck als sein Nachahmer» (Kertsch 1992, 304), in questo caso Isidoro fa di meglio del maestro, ed espande - ad esempio - la similitudine del leone. Così «mit der Anapher „touto gar...touto“ wird er dann sogar rhetorischer als der sonst der Rhetorik sosehr verpflichtete Chrysostomus!» (ma nel caso specifico C riporta un τότε al posto del primo dei due τοῦτο crisostomici (numerazione da inserire) e la frequenza della correlazione τότε... ὅταν sembra di per sé sufficiente a preferire in questo caso il testo di U). In generale il tono del passo isidoriano sembra più elaborato di quello di Crisostomo per cui al semplice θαυμάζειν corrisponde in Isidoro il ben più specifico ἐκθειάζειν.

⁶¹ Subito dopo la citazione di *Giobbe* (r. 26-27), troviamo un'ulteriore citazione poetica: Κοιλαίνει πέτραν ῥάνις ὕδατος ἐνδεδελοῦσα del poeta epico Cherilo di Samo (fr.10 Kinkel 1877, 271 v.1). Viene citato più volte (cf. Évieux 2000, 215 e Rittershausen in PG LXXVIII 715 e Schott in PG LXXVIII 1475), ma quello che più interessa, indipendentemente dalla fonte patristica di Isidoro (probabilmente ancora Giovanni Crisostomo, *In illud: si esurierit inimicus*, PG LXXI 153ss.: Kertsch 1988, 123ss.) è che il verso ricorre, così come la conseguente spiegazione, nella conclusione dell'*Epist.* 1530,10. La lettera, edita da Evieux 2000, presenta anche altri punti in comune con l'*Epist.* II 284: si apre con «Φεῦγε, ὦ φίλτατε, τοὺς πονηρούς» e si chiude con Ἄλλοι δὲ καὶ τὴν φύσιν ὑπὸ τῆς συνηθείας νικᾶσθαι ὠρίσαντο, φήσαντες: «Πέτραν κοιλαίνει ῥάνις ὕδατος ἐνδεδελοῦσα». Καίτοι τί πέτρας σκληρότερον; τί δὲ ὕδατος μαλακώτερον; Ἄλλ' ὅμως τῇ συνεχείᾳ τῆς πληγῆς περιεγένετο τῆς φύσεως («altri ancora affermavano che la natura fosse stata vinta dall'abitudine: "una goccia d'acqua, dicevano, a lungo andare scava la pietra". Eppure, cosa c'è di più duro della pietra?

tiguità di argomento e di lessico invitano a tenere in considerazione le problematiche – ancora non del tutto risolte – relative alla genesi del *corpus* isidoriano e al suo rapporto con autori precedenti⁶². Anche per quanto riguarda il contenuto Isidoro sembra qui semplicemente riprendere (ed espandere) alcune osservazioni crisostomiche a lui particolarmente congeniali a proposito delle insidie poste dal genere femminile. Le donne sono, a ben vedere, un pretesto per focalizzarsi sul vero tema della lettera, che è l'esortazione ad una vita sacerdotale immune da contaminazioni legate alla frequentazione femminile anche quando immersa nella realtà cittadina. Seppure non vengano direttamente nominati, anche in questo caso è difficile non pensare che il Pelusiotta faccia riferimento al tipo di vita condotto da prelati sul modello di Zosimo, Marone e Martiniano. Questo è tanto più evidente se consideriamo che del comportamento di Palladio (cf. Évieux 1995, 221s.) è possibile tracciare un'evoluzione seguendo le epistole a lui dedicate, da discepolo diligente e dedito allo studio della Scrittura (*Epist.* 1350 = Vn93) a prelado 'traviato' dai cattivi costumi diffusi nella chiesa di Pelusio sotto l'episcopato di Eusebio (*Epist.* 1776 = Vn405)⁶³.

Nel classificare l'atteggiamento di Isidoro nei confronti del genere femminile è bene, in conclusione, rifuggire da generalizzazioni. Da un lato, Isidoro non si discosta dall'atteggiamento di vero e proprio terrore verso le armi seduttive della donna che caratterizza altri autori di questo secolo, e non apporta – nel suo insegnamento a proposito del genere maschile e femminile – alcuna singolare innovazione rispetto al dettato biblico (se si escludono le singolari paraetimologie dell'epistola che hanno aperto la trattazione). Dall'altra parte, l'attenzione ai casi particolari oltre che l'attenta conoscenza del ruolo delle donne nella Sacra Scrittura e il giudizio, in qualche modo, originale a cui si arriva a proposito della loro capacità di essere virtuose come e più degli uomini, denotano quelle caratteristiche fondamentali per cui il pur lungo e ripetitivo *corpus* isidoriano è diventato famoso non come l'opera di uno sterile moralista, ma come quella di un «rather open, charitable, and thoughtful example of the late antique holy man»⁶⁴. Per questo motivo resta auspicabile un allargamento dell'indagine all'interno dell'epistolario e un ulteriore approfondimento dell'atteggiamento del Pelusiotta nei riguardi delle donne.

Cosa di più morbido dell'acqua? E tuttavia, con la costanza del battere, ha vinto la natura»). La spiegazione non è attestata negli stessi termini in altri autori: probabilmente scrivendo a due destinatari diversi, si tratta della ripresa da parte dello stesso Isidoro di un breve estratto già utilizzato per commentare lo stesso passo (tanto più perché il breve estratto è a sua volta probabile rielaborazione di un precedente brano crisostomico).

⁶² Cf. Kertsch 1992, 302ss.; Berkmüller 2021, 237.

⁶³ Cf. l'*Epist.* 1400 = V 32, in cui Isidoro si rifiuta di fornirgli l'esegesi scritturale richiesta perché sarebbe come «dare perle ai porci».

⁶⁴ Torrance 2020, 367.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ademollo 2011

F.Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary*, New York 2011.

Artemi 2016

E.Artemi, *Isidore of Pelusium and the use of the Holy Bible in his epistles*, «Mirabilia Ars» V (2016/2), 68-79.

Borret 1967

Origene, *Contre Celse*, Introduction, texte critique, traduction et notes par M.Borret, I, Paris 1967.

Barker 2006

E.Barker, *Paging the Oracle: Interpretation, Identity and Performance in Herodotus' History*, «Greece and Rome» LIII (2006), 1-28.

Bartelink 1964

G.J.M.Bartelink, *Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse*, «Vigiliae Christianae» XVIII (1964), 163-180.

Bayer 1915

L.Bayer, *Isidors von Pelusium klassische Bildung*, Paderborn 1915.

Berkmüller 2020

S.Berkmüller, *Schriftauslegung und Bildgebrauch bei Isidor von Pelusium*, Berlin-Boston 2020.

Børresen – Prinzivalli 2013

Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo, ed. K.E.Børresen – E. Prinzivalli, Trapani 2014.

Børresen 2016

K.E.Børresen, *Die Bible und die Frauen: Christliche Autoren der Antike*, Stuttgart 2016.

Brown 1993

P.Brown, *Il filosofo e il monaco: due scelte tardoantiche*, in A.Schiavone, *Storia di Roma*, III, Torino 1993, 877-894.

Brown 2008

P.Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Chichester 2008.

Cloke 1995

G.Cloke, *This female man of God: women and spiritual power in the patristic age, AD 350-450*, London-New York 1995.

Dagron – Tour 1978

G.Dagron – M.Tour, *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles 1978.

- De Boor 1904
Georgii monachi *Chronicon*, edidit C.De Boor, Leipzig 1904.
- Doutreleau 1962
L.Doutreleau, *Sur Zacharie*, Paris 1962.
- Dumortier 1955
Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, par J.Dumortier, Paris 1955.
- DuBois 1990
P.DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Bari 1990 [ed. orig. *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago, 1988].
- Elm 1994
S.Elm, *Virgins of God: the Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford-New York 1994.
- Évieux 1975
P.Évieux, *Isidore de Péluse. La numérotation des lettres dans la tradition manuscrite* «Revue d'Histoire des Textes» V (1975), 45-72.
- Évieux 1995
P.Évieux, *Isidore de Péluse*, Paris 1995.
- Évieux 1997
Isidore de Péluse, *Lettres*, I. Introduction générale, texte critique et trad. et notes par P.Évieux, I, Paris 1997.
- Évieux 2000
Isidore de Péluse, *Lettres*, II. Texte critique, trad. et notes par P.Évieux, II, Paris 2000.
- Évieux 2017
Isidore de Péluse, *Lettres*, III. Texte critique, trad. et notes de P.Évieux, avec la collaboration de N.Vinel, Paris 2017.
- Cloke 1995
G.Cloke *This female man of God: women and spiritual power in the patristic age, AD 350-450*, London 1995.
- Ford 1996
D.C.Ford, *Women and Men in the Early Church: the Full Views of St. John Chrysostom*, South Canaan 1996.
- Foti 1968
M.B.Foti, *Note al testo di Isidoro di Pelusio* «Helikon» VIII (1968), 399-409.
- Fouskas 1967
C.M.Fouskas, *St Isidore of Pelusium and the New Testament*, Athènes 1967.
- Fruechetel 1938
L.Früchtel, *Isidors von Pelusion als benützer des Clemens Alexandrinus u. anderer*

- Quellen, «Philologische Wochenschrift» LVIII (1938), 61-64, 764-768.
- Harl 1983
 Origène, *Philocalie, 1-20. Sur les écritures et La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par M.Harl - N.de Lange, Paris 1983.
- Harper 2013
 K.Harper, *From Shame to Sin: the Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.) 2013.
- Kazhdan – Sherry – Angelidi 1999
 A.P.Kazhdan – L.F.Sherry – C.Angelidi, *A History of Byzantine Literature (650-850)* [= *Ιστορία της Βυζαντινής λογοτεχνίας (650-850)*], Athens 1999.
- Kertsch 1988
 M.Kertsch, *Patristische Zitate bei späteren griechisch-christlichen Autoren*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» XXXVIII (1988), 113-124.
- Kertsch 1992
 M.Kertsch, *Beispiele Chrysostomischer Stilkunst bei Isidor v. Pelusium*, «Byzantion» LXII (1992), 301-310.
- Kertsch 1998
 M.Kertsch, *Aspekte chrysostomischer Sündenlehre bei Isidor von Pelusion*, «Wiener Studien» CXI (1998), 231-242.
- Kinkel 1877
 G.Kinkel, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1877.
- Larsen 2016
 L.I.Larsen, *The Letter Collection of Isidore of Pelusium*, in B.K.Storin – E.J.Watts (ed.), *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2016, 286-308.
- Le Boulluec 1987
 A.Le Boulluec, *Moïse menacé de mort. L'énigme d'Exode 4,24-26 d'après les Septante et selon les Pères* «Lectures anciennes de la Bible; Cahiers de Biblia Patristica», I, Strasbourg 1987, 75-103.
- Leemans 2017
 J.Leemans, *From Isidorus to Strategius: An Example of Monastic Correspondence in Fifth-Century Egypt* in G.Guldentops – C.Laes – G.Partoens (ed.), *Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism from Antiquity to the Twentieth Century. In Honour of Rita Beyers*, Turnhout 2017, 363-375.
- Maisano 1980
 R.Maisano, *L'esegesi veterotestamentaria di Isidoro Pelusiota; i libri sapienziali*. «Κοινωνία» IV (1980), 39-75.
- Mendelsohn 1907
 C.J.Mendelsohn, *Studies in the word-play in Plautus*, Philadelphia 1907.

Mercier 1979

Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim, livres I et II (e versione armeniaca)*, Introduction, traduction et notes par C.E.Mercier, Paris 1979.

Migne 1857

Isidorus Pelusiotae, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰσιδώρου, τοῦ Πηλουσιώτου, ἐπιστολῶν βιβλία πέντε. *Sancti Isidori Pelusiotae epistolarum libri quinque*, edidit J.P.Migne, Paris 1857 [rist. 1860, 1864].

Moss 2012

J.S.Moss, *Women in Late Antique Egypt*, in *James and Dillion Companion to Women in the Ancient World*, ed. by S.L.James - S.Dillon, Hoboken 2012.

Most – Schäfer – Saarela 2023

G.M.Most – D.Schäfer – M.S.Saarela (ed.), *Plurilingualism in Traditional Eurasian Scholarship. Thinking in Many Tongues*, Leiden-Boston 2023.

Nortjé-Meyer, 2018

L. Nortjé-Meyer *Women, who are wise among you?: criteria to identify and describe women as sages in the New Testament and Early Christianity*. «Journal of Early Christian History», VIII/3 (2018), 7-27.

Patrone 2020

A.Patrone, *L'esegesi biblica nell'epistolario di Isidoro di Pelusio. Dissertatio ad Doct. in Theologia et Scientiis patristicis consequendum*, Roma 2020 [PhD thesis].

Petit 1978

Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, Introduction, texte critique et notes par F.Petit, Paris 1978.

Poussines 1670

P.Poussines, *Isidorianae collationes, quibus s. Isidori Pelusiotae epistolae omnes hactenus editae cum multis antiquis optimae notae manuscriptis codicibus comparantur et inde circiter bis mille locis suppleuntur aut emendantur*, Roma 1670.

Prinzivalli – Ciccodicola 2021

E.Prinzivalli – I.Ciccodicola, *La bellezza secondo gli antichi cristiani. Un percorso tra riflessione e testi*, Roma 2021.

Riedinger 1960

U.Riedinger, *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche» LI (1960), 154-196.

Riedinger 1975

R.Riedinger, *Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandria*, «Vigiliae Christianae» XXIX (1975), 15-32.

Roose 2021

J.Roose, *A Commentary on the 646th Letter of Isidore of Pelusium with a Brief Introduction, Critical Edition and Translation*, «Byzantion» XCI (2021), 305-352.

Runia 1992

D.T.Runia, 'Where, tell me, is the Jew...?': *Basil, Philo and Isidore of Pelusium*, «*Vigiliae Christianae*» XLVI (1992), 172-189.

Runia 1993

D.T.Runia, *Philo in Early Christian Literature: a Survey*, Minneapolis 1993.

Siquans 2017

A.Siquans, *Biblical Women in Patristic Reception*, Göttingen 2017.

Taylor-Ramelli 2021

J.Taylor – I.Ramelli, *Patterns of women's leadership in early Christianity*, Oxford 2021.

Tervahauta – Miroshnikov 2017

U.Tervahauta – I.Miroshnikov, *Women and Knowledge in Early Christianity*, Leiden 2017.

Toca – Leemans 2019

M.Toca – J.Leemans, *The Authority of a « Quasi-bishop »: Patronage and Networks in the Letters of Isidore of Pelusium*, in C.A.Cvetković – P.Gemeinhardt (ed.), *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connection and Communication Across Boundaries*, Boston 2019, 83-100.

Toca 2021

M.Toca, *Letters from Pelusium. Studies in the Reception, Formation, and Historicity of the Isidorian Epistolary Corpus*, Leuven 2021 [PhD thesis].

Torrance 2020

A.Torrance, rec. a: *Isidore de Péluse: Lettres*, Tome III. Edited by Pierre Évieux with Nicolas Vinel, «*The Journal of Theological Studies*» LXXI (2020), 367-368.

Vento 2011

A.Vento, *Le archai periferiche in Isidoro di Pelusio: alcune osservazioni*, «*Mediterraneo Antico*» XIV (2011), 459-475.

Whelan 2018

R.Whelan, *Mirrors for Bureaucrats: Expectations of Christian Officials in the Theodosian Empire*, «*The Journal of Roman Studies*» CVIII (2018), 74-98.

Wipszycka 2015

E.Wipszycka, *The Alexandrian Church: People and Institutions*, Warsaw 2015.

