

FABIO GASTI

Introduzione alla mitografia isidoriana

Aemilio Gabba in memoriam

1. *Isidoro mitografo*

Scrivere di mito e di mitologia per il letterato latino di età imperiale non rappresenta certamente un modo per testimoniare l'attaccamento alla fede pagana, ormai inattuale. È infatti noto – e basterebbe a testimoniarlo la lettura essenzialmente letteraria del fatto religioso e culturale proposta dall'Ovidio delle *Metamorfosi* – che progressivamente l'Olimpo pagano perde il suo valore per così dire ideologico, anche in età precristiana, per stabilizzarsi come un insieme di elementi di tradizione genericamente culturale, provvisto di grande evidenza soprattutto in ambito letterario.

Di fatto, proprio a causa della permanenza dei contenuti mitologici nella letteratura di ogni genere e perfino, nei limiti che si vedranno, in quella cristiana, è del tutto plausibile che la mitografia finisca per costituire un campo d'interesse piuttosto condiviso in un'età in cui si consolida la tendenza alle sintesi e alla raccolta di materiale letterario antico e tradizionale. Quest'ultima è certamente la fattispecie più interessante dal nostro punto di vista, che assicura alla mitologia un assetto omogeneo, una circolazione e, se possibile, una diffusione ampia e capillare presso i lettori di estrazione e formazione più varia.

Questi contenuti infatti connotano un profilo certo ornamentale, ma tendenzialmente alto e retoricamente impostato in poesia (basti pensare a Claudiano e, in generale, ai componimenti tramandati dall'*Anthologia Latina*) e arrivano perfino a costituire la studiata cornice allegorica del trattato di Marziano Capella oltreché una risorsa insieme decorativa e argomentativa nei testi poetici del *De consolatione* boeziano. Tuttavia, per arrivare a rappresentare l'oggetto specifico, monografico, di un prodotto letterario nell'orizzonte latino la mitologia deve attendere almeno la sintesi di un poligrafo di ampi interessi come Igino, che probabilmente raccoglie le sue *Fabulae* in un'età di poco successiva a quella in cui Plinio il Vecchio documenta ad alto livello l'attualità di interessi di tipo enciclopedico¹, e quella ben successiva del cartaginese Fulgenzio, figura

¹ Le 277 *fabulae*, con un prologo sulla cosmogonia, insieme a un trattato di astronomia sarebbero opera di un Igino «Antoninorum fere aetate» (così Rose, nella sua ed. del 1963, VIII), probabilmente lo stesso autore di una fortunata opera di agrimensura, e non invece dell'omonimo grammatico e filologo cui Augusto affida nel 25 la direzione della biblioteca sul Palatino. È nella tradizione rappresentata da Igino che si collocheranno poi, in età già medievale, i tre cosiddetti Mitografi Vaticani.

complessa di letterato di competenza grammaticale-esegetica perfettamente inserito nel fervido ambiente nordafricano che interpreta i testi dei classici (Virgilio) dal punto di vista filologico e da quello antiquario, mostrando peraltro grande attenzione al valore allegorico rinvenibile nei contenuti degli *auctores* – segnatamente anche ai miti – per servire all’uso di essi in ambito cristiano².

Igino e Fulgenzio adottano due parallele modalità di descrivere i miti della tradizione letteraria e sono certamente i punti di riferimento per la mitografia latina, almeno di quella rilevante in prospettiva isidoriana. Il primo, che in modo troppo sbrigativo è stato descritto come animato da finalità essenzialmente scolastiche nel comporre la propria raccolta, in realtà va inserito nella più generale tendenza culturale alle sintesi, documentabile soprattutto in campo storiografico (da Giustino fino a Eutropio) ma anche in opere di respiro più generale (che chiameremmo antiquarie) come il *Liber memorialis* di Ampelio; sintesi di vario genere, insomma, che costituiscono un prontuario di dati anche – ma non esclusivamente – a servizio dei commentatori. Il secondo testimonia poi l’attitudine mostrata dai letterati di estrazione grammaticale a leggere la mitologia come un repertorio di figure di cui essi offrono una pratica interpretazione a uso dei lettori, assicurando così a quello stesso repertorio, perfino in un’età ideologicamente lontanissima, una ‘nuova stagione’ che li trasforma non tanto in risorsa ornamentale quanto piuttosto in opportunità esegetica dei testi³.

Isidoro, dal canto suo, in un ambiente diverso sia dal punto di vista cronologico sia da quello culturale, quando compone le *Etimologie* ha senz’altro uno scopo diverso. Ma possiamo riconoscere che comune è la voluta aderenza a una modalità compositiva e per così dire il metodo documentario, cioè la varia lettura di autori e di opere non necessariamente specialistiche e la scrittura sintetica, che per questo sa valersi di fonti a loro

² La personalità letteraria di Fabio Planciade Fulgenzio, un poligrafo che i critici ormai definitivamente distinguono dall’omonimo vescovo di Ruspe, è per molti versi vicina a quella di Isidoro. Infatti, oltre ai tre libri della sua *Mitologia*, all’opera di commento sempre allegorico a Virgilio e a un curioso sommario storico dalla struttura abbecedaria, scrive un’interessante e ‘moderna’ *Expositio sermonum antiquorum*, una sorta di prontuario lessicale e semantico per lemmi che raccoglie diverse parole antiche spiegandone senso e referenza.

³ C’è in realtà una ‘terza via’ per esporre i miti, ed è quella seguita da Arnobio (morto poco prima dell’Editto di Milano) nel suo trattato *Ad nationes*. Dedicata segnatamente a difendere la fede ma soprattutto ad attaccare il paganesimo, l’opera contiene una dettagliata e sproporzionata (cinque dei sette libri) rassegna dei vari aspetti della cultura pagana che finisce per configurare una ricostruzione erudita, interessante e sistematica delle pratiche tradizionali pagane, tra cui appunto la mitologia, cui sono dedicati i libri III e IV. Tale sezione argomentativa, che pure ha notevole interesse documentario, in realtà è in più casi deformata dal pregiudizio dell’apologista; eppure, a causa della sua peculiarità all’interno del genere e della sua estensione, dobbiamo ritenere che sicuramente avesse un posto sicuro nella memoria letteraria degli scrittori cristiani successivi.

volta preferibilmente compendiarie (è il caso delle glosse dei commentatori o di sezioni argomentative o descrittive di opere che si presentano già in veste riassuntiva o che a loro volta dipendono da riassunti)⁴. Se valorizziamo pertanto la consistenza di una tradizione latina in merito e se teniamo conto del disegno dell'enciclopedia, che vuole sistemare in modo ordinato e sistematico i contenuti della *sapientia* precedente – e in tal senso gli *auctores* di riferimento sono sia i pagani sia i cristiani⁵ –, non è sorprendente constatare che Isidoro non rinuncia a comprendere nella sua opera i contenuti mitologici.

Sono due allora i luoghi che ci interessano, non a caso entrambi dell'enciclopedia e non di opere più 'specialistiche', ma inseriti per motivi diversi in un più ampio contesto di riflessione isidoriana sull'argomento: *orig.* VIII 11 (*De dis gentium*) e XI 3 (*De portentis*). Nel primo, che comunque non è completamente dedicato alla mitologia pagana, l'enciclopedista compila un vero e proprio catalogo di divinità mostrando attenzione alla terminologia e alle funzioni e attività delle divinità stesse⁶; il secondo invece, facente parte di una più generale trattazione dei *portenta* documentati o documentabili in natura, è dedicato a illustrare e spiegare razionalisticamente figure mitologiche dall'aspetto mostruoso o dal comportamento innaturale⁷.

⁴ Per una riflessione più ampia sul discorso della scelta delle fonti, del grado di specificità di esse alle tematiche di volta in volta trattate dall'enciclopedista e sull'intarsio compilativo di autore di diversa estrazione rimando senz'altro a Gasti 2001. Il ruolo della tradizione del 'manuale-riassunto' e il valore del *De doctrina Christiana* come antecedente in questo senso per le sintesi di Cassiodoro e Isidoro è sostenuto già in Marrou 1938, 342.

⁵ Che Isidoro nella sua opera di compilatore non faccia sostanziale differenza - beninteso in senso essenzialmente documentario - fra estratti da autori pagani e dai Padri della Chiesa è stato già a suo tempo puntualizzato con sufficiente documentazione da Fontaine 1983², 791.

⁶ La nuova edizione critica commentata di *orig.* VIII a cura di Sophie de Clauzade, a suo tempo annunciata da Fontaine 1989, ancora si attende per la collana *ALMA* di Les Belles Lettres, che ultimamente ha ripreso le pubblicazioni. Per uno studio generale sull'intero libro bisogna ricorrere a Valastro Canale 2000, attento alle fonti, che elenca sistematicamente, paragrafo per paragrafo, in un'ampia *Apéndice* che in realtà costituisce il grosso dell'opera, in particolare valorizzando Macfarlane 1978 (un documentato regesto di fonti del capitolo di nostro interesse): a dire il vero entrambi gli autori risultano concentrati sul *conspectus fontium* piuttosto che determinati a riconoscere le diverse tradizioni convergenti nella disposizione della materia e a proporre quindi un'interpretazione critica complessiva. Insignificanti le note di commento, quando presenti (nonostante il titolo), di Linhart 1997; semplice rassegna infine quella di Henderson 2007, 118-120.

⁷ La sezione mitologica di *orig.* XI 3 si trova ai paragrafi 28-39 (alcuni esseri mitologici - Tizio, Pasifae, i giganti, i ciclopi - vengono soltanto citati in un contesto classificatorio dei vari tipi di *portenta*) per documentare per così dire un caso particolare di *portenta* umani, i *fabulosa portenta*, cioè mitologici (l'aggettivo vale chiaramente da termine chiave) ma in realtà interpretabilissimi dal punto di vista naturale (*quae non sunt, sed ficta in causis rerum interpretantur*: par. 28). Isidoro qui mostra di allinearsi alla tradizione razionalistica sia classica che cristiana,

In entrambi i casi non si tratta di una mera elencazione o di una presentazione di tono narrativo delle storie della mitologia tradizionale, secondo l'impostazione delle *Fabulae* di Igino, e nemmeno di un compendio di situazioni e personaggi da interpretare allegoricamente in chiave cristiana, come il compilatore trovava nella *Expositio* di Fulgenzio. Isidoro inserisce piuttosto le sezioni mitologiche all'interno di un discorso in modo molto coerente – come si cercherà di dimostrare con qualche nuovo elemento di valutazione delle fonti alla mano – e sostanzia così l'esposizione, sempre condotta rispettando l'ossatura del criterio etimologico, con riflessioni teoriche mutuata dai suoi autori di riferimento (rispettivamente Tertulliano e Agostino) ma perfettamente inserite all'interno di un'argomentazione coesa e organica, in una parola culturalmente impostata.

Proprio grazie a questa sostanziale organicità di impianto, di riflessività di contenuti e di sperimentato metodo compilatorio possiamo leggere le sezioni mitologiche delle *Etimologie* come un consapevole contributo alla tradizione della scrittura dei miti, proposto come parte di un patrimonio da sistemare e conservare e analizzato secondo la consuetudine enciclopedica; e anche qui possiamo constatare la relativa originalità del letterato che sempre meno appare passivo debitore di estratti compilati a caso e sempre più si rivela artefice di un progetto che, a partire da quegli estratti, pare proporre un discorso culturalmente più impegnativo.

2. Un letterato 'organico'

La sorte di Isidoro è stata per molto tempo quella di essere considerato, a prescindere da qualsiasi valutazione organica del complesso dei suoi scritti, l'autore delle *Etimologie*, cioè di un repertorio di facile e per di più utile consultazione. La sua collocazione cronologica l'ha sempre fatto apparire infatti come erede della tradizione antica, che - in modo perfino inconsapevole - si trova a sintetizzare e consegnare ai posteri finendo per diventare un moderno enciclopedista *ante litteram*. Consultare le sue *Etimologie* in modo episodico, come già i letterati medievali cominciano a fare subito, ricorrendovi in quanto ordinata collezione di dati antiquari più o meno antichi, pagani e cristiani, ha rappresentato a lungo il primo passo per qualsiasi indagine, dalla letteratura alla lingua, dalla storia alla teologia, dalle arti liberali alle scienze: una circostanza riprodotta in tempi diversi, dal Medioevo al primo Novecento, e paragonabile all'approccio iniziale di un'odierna ricerca variamente intesa partendo dalla stringa di *Google*.

ricorrendo a testi di ambito testuale vario: analisi dei passi isidoriani, della tipologia di fonti utilizzate e del contesto culturale in Gasti 1998, 85-126 (si tratta del cap. 3, dal titolo allusivo «*Fabularis historia*»), che ci consente di tralasciare qui di occuparci analiticamente di questa sezione; quanto al testo critico, la traduzione e il commento, l'edizione di riferimento di *orig.* XI nella collezione *ALMA* è Gasti 2010.

Verrebbe da dire che tale atteggiamento acritico e semplicistico affiora abbastanza spesso nella storia della critica, soprattutto a proposito di autori che potremmo chiamare 'di cerniera', quando essi vengono letti in modo episodico o estremamente selettivo. Non è infatti un caso che uno studioso particolarmente attento alle circostanze storiche della produzione letteraria come Henri-Irénée Marrou, che pure inquadra magistralmente le complesse istanze agostiniane nei loro rapporti con la cultura precedente e ben settantacinque anni fa reagisce alla tendenza ad appiattare Agostino sull'analisi esistenzialista o essenzialmente religiosa⁸, nel complesso si limita a considerare sia Cassiodoro che Isidoro semplici trasmettitori, ridimensionando di gran lunga il loro apporto generalmente culturale. «Agents de transmission», insomma, come ripete cinquant'anni dopo Jacques Fontaine, pur contestualizzando la formula in un quadro più ampio e pertinente al genere enciclopedico⁹.

Tale orientamento infatti concentra l'attenzione del lettore esclusivamente sui contenuti, contribuendo in ciò a ricostruire linee di tradizione interessanti, soprattutto se coniugato a una precisa *Quellenforschung*, oggi sempre più attendibile in quanto basata sull'uso intelligente dei moderni metodi informatici. Tuttavia se ci interessa valutare o rivalutare correttamente lo scrittore non è più possibile trascurare altri due aspetti collegati fra loro: il primo è che Isidoro è uno scrittore, un letterato e, entro certi limiti, un teologo e un esegeta che non ha certamente operato in un ambiente stimolante e profondamente educato alla lettura dei testi come quello africano in cui tre secoli prima si era formato Agostino, ma che comunque va considerato un animatore culturale nella Betica sofferente per la dominazione visigotica, dotato di una visione organica delle cose dipendente da una personale valutazione della trasmissione culturale, dall'antichità pagana alla tradizione cristiana; il secondo è che l'attenzione di tanta parte della critica si è concentrata soltanto sull'opera più fortunata di Isidoro, le *Etimologie*, senza inserirla nel contesto della ricca produzione dell'autore e fermandosi appunto ai dati trasmessi, tutt'al più alle modalità di reperimento e di trasmissione, ma spesso non valutando adeguatamente motivazioni e atteggiamento alla base della cernita operata dal compilatore.

Valutare in modo organico la figura di Isidoro significa in primo luogo comprendere meglio i contenuti delle sue opere inquadrando queste ultime in modo coerente con la personalità di chi le ha prodotte. L'autore cioè appare non soltanto inserito nell'ambiente culturale-teologico del suo tempo, nell'ambito del quale ha svolto un ruolo di primo piano nella definizione dogmatica e nella cura pastorale, ma pienamente inserito in una tradizione di scrittura davvero enciclopedica nel senso che ora diamo al termine. Le sue opere cioè, e in particolare le variazioni anche significative di contenuto all'in-

⁸ Marrou 1938.

⁹ Fontaine 1986, 73, che si affretta ad aggiungere con chiara consapevolezza: «le mot et l'image demandent à être révisés».

terno di esse, altrimenti incomprensibili o perlomeno variamente sostenute dagli interpreti, devono essere valutate a seconda dello scopo per cui vengono scritte, a seconda del genere cui appartengono e dei modelli cui consapevolmente guardano: se lo scrittore tratta un argomento in più di un'opera (caso tipico è rappresentato dalle ricorrenze nelle *Etimologie* e nelle *Differenze*), lo fa in modo coerente all'impostazione dell'opera stessa, obbedendo, per così dire, a una retorica dei contenuti e delle idee che genere e destinazione impongono alla trattazione stessa.

Si tratta di una prospettiva critica che naturalmente enfatizza la fisionomia di letterato del nostro autore, ma che peraltro non per forza adombra il suo rilievo dal punto di vista patologico. Anzi, forse Isidoro appare in tal senso più vivacemente legato al tempo e alla storia culturale della sua terra, e il suo orientamento a non dimenticare i contenuti della tradizione classica alla luce dei quali si era formato e piuttosto a utilizzarli ai propri fini non fa che riprodurre, da un lato, una generale predisposizione del cristianesimo maturo e configurare, dall'altro, un'originale modalità di reazione alla barbarie come ormai è assodato per molti intellettuali, per esempio gallici, d'età romanobarbarica.

Qualsiasi ricerca che abbia come oggetto l'enciclopedia isidoriana e in generale materiali trasmessi in essa deve pertanto assumere una portata più ampia e non fermarsi all'approfondimento 'verticale' del dato documentario (fonti, tradizioni coinvolte, selezione ed eventuale modifica da parte del compilatore); deve piuttosto muoversi anche in senso 'orizzontale' fra i numerosi scritti del vescovo di Siviglia, perché spesso proprio valutando eventuali variazioni motivate dal contesto generico, dall'orientamento dell'opera, dalla personale motivazione dell'autore è possibile esprimere giudizi non tanto su aspetti tecnici quanto sulla portata ampiamente culturale o storico-letteraria dei contenuti.

3. *Cristianesimo e mitologia: il paradigma agostiniano*

Le riserve da parte cristiana sugli aspetti puramente ornamentali dell'arte e in particolare della letteratura sono sempre attestate, anche se l'evoluzione del rapporto dei letterati cristiani nei confronti della tradizione appunto letteraria progressivamente riduce l'efficacia apologetica e programmatica delle dichiarazioni in questo senso per trasformarle in materiale topico, richiesto dalla forma. La letteratura cristiana matura, in altri termini, non può rinunciare al principio di una letteratura vera, utile ed educativa, che è pregiudiziale, ma rivaluta gli elementi inizialmente condannati e li ammette come aspetto di repertorio, convincendosi a considerarli secondari rispetto ai contenuti.

In particolare, la mitologia rappresenta uno degli aspetti caratteristici dei prodotti letterari classici più difficilmente accettabili dai cristiani proprio perché l'immaginario mitologico sembra contraddire la nuova prospettiva sia dal punto di vista per così dire dell'ideologia (il pantheon classico è, per statuto e moralità, incompatibile con l'idea cristiana di Dio) sia da quello della letteratura (la presenza del mito configura un ele-

mento del mero *ornatum* letterario fine a sé). Per questo motivo le pesanti riserve nei confronti delle cosiddette *fabulae* pagane¹⁰ sono condivise da tutti i letterati cristiani, e vengono costantemente espresse anche quando da elemento argomentativo dell'apologetica si vanno riducendo a semplice topica di repertorio, anche perché ingredienti della mitologia pagana non sono di fatto assenti dalla stessa poesia cristiana, per quanto spogliati di qualsiasi valenza per così dire ideologica¹¹.

È del tutto indicativa la posizione di Agostino, che peraltro, con precisione da *grammaticus*, definisce la corrispondenza di *mythos* e *fabula* e ne ravvisa la sostanza pregiudizialmente negativa¹². Lo scrittore, sulla scorta della propria esperienza, individua proprio nell'inconsistenza dei racconti mitologici tramandati dalle opere di Omero e Virgilio, cioè degli *auctores* per antonomasia, il difetto della scuola tradizionale¹³: una scuola peraltro incapace di essere un utile strumento di trasmissione di verità perché del tutto rivolta a scopi effimeri, a quelle *linguosae artes* dalle quali riesce ad allontanarsi soltanto chi vive consapevolmente il proprio cristianesimo¹⁴.

¹⁰ Va notato comunque che il termine *fabula* indica la forma della narrazione quando si tratta di episodi lontani nel tempo che per così dire possono essere considerati elementi di archeologia culturale (si pensi alle già citate *Fabulae* di Igino); ma questo vale addirittura a proposito di quella che potremmo chiamare mitologia cristiana: secondo Agostino tale è p. es. la storia di Adamo ed Eva (*mor. eccl.* II 19,73).

¹¹ Il caso dell'epitalmio, esempio significativo di 'conversione' di un genere e del suo apparato d'immagini è illustrato p. es. in Consolino 1997, che fra l'altro cita la testimonianza di Agostino sulla permanenza, fra le classi alte del V secolo, della pratica di recitare epitalmi affidata a retori di professione (208s), e in Smolak 2006.

¹² Aug. *ciu.* VI 5 *mythos grece fabula dicitur. [...] Video quidem cur debeat discerni fabulosum, quia falsum, quia turpe, quia indignum est.*

¹³ Aug. *conf.* I 14,23 *cur ergo Graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime uanus est, mihi tamen amarus erat puero. credo etiam Graecis pueris Vergilius ita sit, cum eum sic discere coguntur ut ego illum. uidelicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae, quasi felle aspergebat omnes suauitates graecas fabulosarum narrationum.* Il termine *fabula* (o il suo diminutivo - affettivo - *fabella*) sono chiaramente evocativi, come mostra anche *conf.* I 10,16 (che cita Paul. *2Tim.* 3-4): *poteram enim postea bene uti litteris, quas uolebant ut discerem quocumque animo illi mei. non enim meliora eligens inoboediens eram, sed amore ludendi, amans in certaminibus superbas victorias et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius.*

¹⁴ *Conf.* I 9,14 *recte mihi uiuere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florerem et excellerem linguis artibus ad honorem hominum et falsas diuitias famulantibus;* analogamente sempre Agostino definisce *loquax* la scuola che il grammatico e maestro Mario Vittorino, una volta cristiano, non rimpiange di lasciare in obbedienza all'editto dell'imperatore Giuliano del 362 (*conf.* VIII 5,10), ed è noto il giudizio su Cicerone, *cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita* (III 4,7).

Nel racconto autobiografico agostiniano, che è molto rappresentativo della tendenza interpretativa generale e che va interpretato anche come un giudizio da parte dell'autore sulla realtà in senso teologico e morale, il campo semantico della *fabula* costituisce infatti, una specie di marca d'identificazione di contenuti falsi e dannosi: lo dimostra anzitutto l'impiego nel descrivere in modo profondamente connotativo i rapporti avuti con i rappresentanti del manicheismo, considerati del tutto negativi proprio da questo punto di vista¹⁵. Anche per questo motivo è diffusa l'idea che il trattamento del mito da parte dei letterati costituisca un consapevole e perciò colpevole travestimento del reale, adatto semmai ai bambini, che infatti sono vanamente ingannati dai maestri con racconti fantastici, appunto *fabulae*¹⁶, o comunque adatto a chi «si nutre di cose inconsistenti» e si vede costretto a rivolgersi ai bravi grammatici per ottenere la spiegazione realistica delle finzioni dei poeti¹⁷. Quello che è certo è che si tratta per così dire di un livello di comunicazione opposto a quello attendibile per i cristiani, che non possono che prestare attenzione a *Dei uerba* e non a *humanae fabulae*¹⁸.

La condanna della *uanitas* dei racconti mitologici ha evidentemente un risvolto letterario che è lo stesso Agostino a definire autorevolmente nella lettera 101 al collega vescovo Memorio, con la quale lo scrittore accompagna l'invio del sesto libro del *De musica* e che non a caso inizia con una riflessione sulle arti liberali. Egli distingue infatti – con una trovata in tutto coerente alla tradizione retorica – la 'libertà' perseguibile grazie a queste ultime, connotate topicamente di falsità e vanità anche attraverso l'impiego della metafora del *uentus*¹⁹, da quella autentica assicurata soltanto da Cristo, secondo l'orientamento invalso presso i primi letterati cristiani e destinato a restare canonico. Per

¹⁵ Icastico al proposito l'accostamento delle espressioni *ingens fabula* e *longum mendacium* in *conf.* IV 8,13. Vd. comunque anche diffusamente in *conf.* V (3,3; 7,12; 9,17; 10,19) e VI 5,7 (*fabulosissima et absurdissima*); *Gen. Manich.* I 4,7; *Gen. litt.* VII 11,17; *cons. euang.* I 23,31; il campo semantico della *fabula* è di gran lunga il più ricorrente, in modo quasi ossessivo, nel trattato *Contra Faustum*. Non a caso l'aggettivo che si accompagna più di frequente al sostantivo in questa accezione e con questo valore è *uanus* (anche al superlativo): cf. p. es. *conf.* V9,17; *mor. eccl.* I 17,32; II 9,17; II 16,51; *epist.* 143,12; *Gen. litt.* VII 11,17; *serm.* 165,5,6 e 227,1; *ciu.* VI 8; VII 5 e 18; 18,12; *haer.* (passim); *c. Faust.* (passim).

¹⁶ In *solil.* II 11,20 si fa l'esempio del mito di Dedalo; non è comunque assente anche il significato generico di 'favole', come p. es. in *c. acad.* II 9,22.

¹⁷ *Cat. rud.* 6,10 *fictas poetarum fabulas et ad uoluptatem excogitatas animorum, quorum cibus nugae sunt, tamen boni qui habentur atque appellantur grammatici, ad aliquam utilitatem referre conantur, quamquam et ipsam uanam et auidam saginae saecularis.*

¹⁸ In *psalm.* 75,9 ma vd. anche la chiara alternativa posta in *serm.* 268,4: *ubi quaeris Christum? in fabulis hominum, an in ueritate euangeliorum?*

¹⁹ *Aug. epist.* 101,2 *absit omnino ut istorum uanitates et insaniae mendaces, uentosae nugae ac superbus error, recte liberales litterae nominentur, hominum scilicet infelicium, qui Dei gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola liberamur de corpore mortis huius, non cognouerunt.*

questo si riferisce all'intera produzione letteraria pagana, rappresentata nel suo complesso dalla poesia, dall'oratoria e dalla filosofia (*epist.* 101,2):

non ergo illae innumerabiles et impiae fabulae, quibus uanorum plena sunt carmina poetarum, ullo modo nostrae consonant libertati; non oratorum inflata et expolita mendacia; non denique ipsorum philosophorum garrulae argutiae, qui uel Deum prorsus non cognouerunt uel cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, sed euanuerunt in cogitationibus suis.

Il giudizio sui contenuti della prosa oratoria e filosofica sono ampiamente attestati in altri luoghi della produzione agostiniana e coinvolge lo scrittore in modo diretto, dal momento che – ce lo racconta con partecipazione nel libro VIII delle *Confessioni* – è proprio superando quel modo di intendere l'impegno retorico e la speculazione filosofica che Agostino giunge alla completa conversione. La poesia d'altro canto in questo contesto è considerata altamente ingannatrice: *uani* sono infatti i poeti e *impiae* le *fabulae* che affollano e connotano le loro opere, in particolare perché presentano un'immagine degli dei contraria a quella che tramanda la *pietas* cristiana²⁰; e la cosiddetta *theologia mythica id est fabulosa* e la *fabulosa theologia siue poetarum* rappresenta un concetto contro cui Agostino argomenta a lungo in pagine famose del libro VI del *De ciuitate Dei*.

Ancora più efficace, dal nostro punto di vista, è l'interpretazione della parabola evangelica del figlio prodigo offerta nelle *Quaestiones Euangeliorum*. Nella degenerazione esistenziale di quest'ultimo, lontano dalla casa paterna, Agostino vede la figura di chi vive nella *indigentia uerbi ueritatis*, e non manca il riferimento ai contenuti falsi e degeneranti anche in senso culturale e letterario, rappresentati dalle ghiande di cui il protagonista della parabola finisce per nutrirsi, con la topica menzione dell'immaginario pagano sulle divinità quale viene tramandato appunto dalla tradizione poetica²¹. Superare questo orizzonte di sostanziale vanità in direzione di *aliquid solidum et rectum, quod ad beatam uitam pertineret* rappresenta per lo scrittore la risoluzione qualificante l'atteggiamento del letterato cristiano, che deve sapersi emancipare da quanto di più nocivo è presente nella letteratura tradizionale.

²⁰ Analogamente in *ciu.* VIII 5 parla di *theologia illa fabulosa deorum criminibus oblectans animos impiorum* (vd. anche XVIII 24); ma il concetto di poesia come luogo di falsità identificata nelle *fabulae* si trova diffusamente: p. es. *doctr. chr.* II 35. Ovviamente la cosa riguarda anche la tragedia (*epist.* 138,4,18 e diffusamente il libro II del *De ciuitate Dei*: 9; 11; 13-14; 25; 27), l'epica (*ciu.* III 2) e la storiografia romana delle origini (*ciu.* III 10 e 15).

²¹ Aug. *quaest. euang.* II 33,1 *siliquae quibus porcos pascebat saeculares doctrinae sterili uanitate resonantes, de quibus laudes idolorum fabularumque ad deos Gentium pertinentium uario sermone atque carminibus percrepant, quibus daemonia delectantur*. Il verbo *percrepo*, in particolare, insiste espressivamente sulla sonorità e allude pertanto alla vuotezza dei contenuti.

Nell'omelia 98 sul vangelo di Giovanni, poi, lo scrittore ancora in veste di esegeta precisa che l'interesse per le *uanae et sacrilegae fabulae* è proprio di chi conta soltanto su una *inualida et inexercitata mens*, incapace di immaginare il divino se non in modo corporeo (par. 4) e in compenso capace di accogliere acriticamente quanto viene raccontato da *uaniloqui* e da *mentis seductores fabulosa et falsa garrientes* (par. 7)²². Il discorso di Agostino è ampio e comprensibilmente molto attento al testo che commenta: l'ampia argomentazione riguarda l'immagine del vero nutrimento per l'uomo, che tratta come facile metafora della *institutio* cristiana dal punto di vista etico e teologico, più che generalmente culturale, insistendo sul tema del parlare senza dire nulla o, peggio ancora, del dire falsità. In particolare, conduce direttamente allo specifico ambito mitologico il riferimento al passo paolino della *Prima lettera ai Corinti* (1,12 *ego quidem sum Pauli, ego Apollo, ego uero Cephae*), dove si richiede all'uomo la disponibilità alla trascendenza senza riporre la gloria in un uomo e senza fermarsi alla corporeità (par. 3): l'apparato tramandato dalla letteratura antica è quindi considerato alla stregua di un appiattimento alla terra, perché implica idee contrarie a quelle introdotte dalla nozione cristiana di Dio e pertanto del tutto inconciliabile a questa.

4. Spunti di valutazione isidoriana della mitologia

Per la riflessione cristiana a partire dal V secolo in poi Agostino è un punto di riferimento ineludibile. Isidoro è consapevolmente del tutto inserito in questa tradizione, in primo luogo perché è uno scrittore che sperimenta tutti i generi della patristica, quindi perché è molto impegnato sia sul versante dottrinale sia su quello pastorale, e infine perché la sua attitudine di lettore – e anche di compilatore – favorisce e rende per così dire naturale una *lectio* particolarmente approfondita e la riflessione sui contenuti di quello che oggi chiameremmo il magistero della Chiesa.

L'orientamento è chiaro soprattutto se partiamo dalla fine, e cioè dalle *Sententiae*, l'opera che autorevolmente è stata considerata il «testamento spirituale» di Isidoro²³ e che la critica, non da ora, colloca alla fine della vita del vescovo²⁴. È questo il periodo in cui si svolge il quarto Concilio di Toledo (633, il primo dei due presieduti dallo stesso Isidoro): un momento, dunque, in cui la maturità del pensatore e le attenzioni del pastore si condensano in una sintesi letteraria in cui non è certo indebito vedere «il riflesso del suo insegnamento quotidiano come vescovo di Siviglia [...] una testimonianza della natura profonda della sua personalità»²⁵. L'opera infatti consegna

²² Il campo semantico del *garrire* del resto risulta legato a quello della *fabula* anche in *ciu. IV 10 (fabularum... garrulitas)* e *VI 7 (fabulosa garrulitate)*.

²³ Così Fontaine 2000, che dedica all'opera il cap. 12 del suo saggio (pp. 235-250).

²⁴ Così infatti già de Adalma 1936 e ancora Cazier 1994, 53.

²⁵ Trisoglio 2008, 19.

ai lettori un'organica visione del mondo in una forma testuale che ha molto della frammentarietà dell'enciclopedia, cui l'autore sta lavorando, e che pertanto a buon diritto deve essere considerata come un modo di descrivere la realtà a lui congeniale e progressivamente adottato dallo scrittore.

Nella compresenza di istanza di organicità e apparenza di lacunosa frammentarietà²⁶, dopo aver trattato di Dio come entità trascendente e in rapporto col creato (libro I) e dopo aver illustrato i cardini dell'agire morale dell'uomo (libro II), Isidoro si sofferma nel libro III – che peraltro è il meno coeso; aggiungerei: inevitabilmente – sull'impegno del cristiano nel rapporto con gli altri da diversi e vari punti di vista: uno di questi è la descrizione della vita spirituale alimentata costantemente dalla preghiera e dalla lettura delle Scritture (cap. 7-14). Qui compare una condanna del tutto prevedibile della letteratura pagana, formulata secondo la topica che abbiamo visto condivisa dalla tradizione (III 13,1):

ideo prohibetur christianus figmenta legere poetarum quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiuu libidinum.

La poesia di tradizione da un lato è luogo di inganno e di consapevole travestimento della realtà²⁷; inoltre è finalizzata al puro svago e quindi rifiuta totalmente ogni scopo formativo nei confronti del lettore; lo strumento per ottenere il divertimento – che insieme, nel giudizio di Isidoro, deve rappresentare l'elemento di giudizio sulla poesia stessa – è appunto l'apparato mitologico. Per tutto questo l'esortazione continua mettendo in guardia sul fatto che accogliere 'molto volentieri' (*libentius*) i contenuti dei testi pagani non è diverso dal bruciare incenso agli idoli che quella cultura adorava.

La posizione di Isidoro, che parrebbe nettamente contraddittoria con la sua pratica di lettura e compilazione degli *auctores* valorizzata ormai a tutti i livelli dalla critica di settore, non fa che polarizzare le due culture nei termini tradizionali della ricca apparenza da un lato e della disadorna sostanza dall'altro: il cristiano dunque, nell'incertezza fra il *tumens et ornatus sermo* delle opere dei gentili (cf. III 13,6 *spumantibus uerbis*) e l'*eloquium humile* (secondo la topica esegetica dei Padri) delle Scritture, deve badare a ciò che conta davvero e lo fa *proficere*, senza *caduca sequi figmenta et caelestia fastidire mysteria* (III 13,2). Anche la trama di citazioni del capitolo, estremamente selettiva, sostiene questa impostazione: non troviamo infatti che riferimenti alle lettere

²⁶ Sempre Trisoglio 2008, 19.

²⁷ La menzione dei *figmenta* dei poeti, che rimanda immediatamente all'esperienza scolastica (negativa) del giovane Agostino alle prese con la parafrasi del testo epico (*conf.* I 17,27: *figmentorum poeticorum uestigia errantes sequi cogebamur*), appare topica negli autori cristiani: nella stagione dell'apologetica (Arnob. *nat.* IV 32; Lact. *inst.* II 10,8; VII 7,13 e 22,1) e successivamente in particolare nel *De ciuitate Dei* agostiniano: II 8; IV 17 e 26; VI 7; VIII 14 e 21; IX 1 e 7; XIX 12.

ai Corinti di Paolo sul tema della *uera sapientia*²⁸.

La stessa idea di fondo, accompagnata da un analogo campo semantico, è sostenuta dall'autore anche in veste di esegeta, quando, utilizzando una lettura a suo tempo proposta in sede omiletica da Cesario di Arles, interpreta le rane che costituiscono la seconda piaga dell'*Esodo* come allegoria dei *carmina poetarum*: risonanti, vuoti e pieni appunto di *deceptionis fabulae*²⁹; anche in questo caso è evidente che l'intento dell'autore è quello di continuare a distinguere in modo deciso l'attendibilità delle due culture proprio in senso ontologico utilizzando come elemento rivelatore il tema delle *fabulae* che sostanziano la tradizione classica.

Appare d'altronde ben sedimentato nello scrittore questo orientamento a ridimensionare fortemente la rappresentazione della realtà da parte pagana, in particolare in ambito letterario, anche quando si tratta del dominio della natura. In un trattato 'specialistico' come il *De natura rerum* Isidoro tiene a distinguere nettamente i piani dell'approccio allo studio e alla descrizione dell'universo. La mitologia – è chiaro anche al nostro autore – è un modo per rappresentare i fenomeni, ed è per questo che nel trattato emerge anzitutto la completa infondatezza della tradizione dei pagani, che per *stultitia, sibi finxerunt tam ridiculosa figmenta* (3,4). Ma è altrettanto chiara la diversità di atteggiamento alla base di tale rappresentazione, soprattutto se si distingue quella contenuta nella letteratura a opera dei poeti e quella, verrebbe da dire scientificamente fondata, dei *philosophi*: a fronte dell'atteggiamento corretto in quanto razionale e per così dire 'sperimentale' degli scienziati (25,2 *quibus curae est mundi quaerere rationem*), i poeti insistono a produrre *uana deliramenta* (26,1), leggendo la realtà naturale in modo emotivo e di conseguenza rivestendola di storie infondate, appunto *uanae fabulae* (26,2)³⁰.

²⁸ 2Cor. 4,7 al par. 3; 1Cor. 2,4 al par. 5 e 1Cor. 1,20 al par. 6. Interessante poi la citazione con cui si chiude il par 9 (*quia non cognoui litteraturam, introibo in potentias Domini*), che rappresenta con ogni probabilità un'interpolazione nel testo del salmo 71 e che quindi non andrebbe considerata genuina.

²⁹ *Quaest. uet. test., Ex. 14,3 in secunda uero plaga ranae producuntur, quibus indicari figuratiter arbitrantur carmina poetarum, qui inani quadam, et inflata modulatione, uelut ranarum sonis et cantibus mundo huic deceptionis fabulas intulerunt.* Cesario, che Isidoro compila alla lettera, spiega: *ad nihil enim animal illud utile est, nisi quod sonum uocis inprobis et inportunis clamoribus reddit* (*serm.* 99,2). È interessante notare che Gerolamo poi interpreta anche alcune figure mitologiche di esseri a metà fra uomini e animali (*onocentauri, pilosi, lamiae*) come allusive proprio ai *figmenta poetarum* (*in Is.* 10,34,8); Isidoro riporta tali figure nelle proprie sezioni (i primi in XI 3,39; i successivi in VIII 11,102-103) insieme ad altre definite rispettivamente come *fabulosa portenta* e come *fabulosa figmenta*.

³⁰ Isidoro in realtà conferisce a *rer. nat.* 26 (*De nominibus astrorum*) un'interessante impostazione di sapore apologetico, volta a difendere la Sacra Scrittura (nello specifico il discorso riguarda *Iob* 38,31-32) dall'accusa di utilizzare nomi tradizionali - quindi pagani - per desi-

Che questo sia l'orientamento generale che Isidoro non può non condividere è evidente anche quando lo scrittore ragiona non più da teologo o da esegeta ma da grammatico, adottando la forma 'specialistica' tradizionale delle *differentiae*. E così, argomentando appunto la differenza fra la *concupiscentia carnis* e la *concupiscentia spiritus* – ovviamente negativa e peccaminosa la prima, positiva e moralmente vantaggiosa la seconda –, si diffonde in una ripetitiva casistica antinomica che riposa su luoghi comuni patristici. Fra questi non manca la *differentia* secondo la quale *illa* (cioè la *concupiscentia carnis*) *fabulis uanis oblectatur et uerbis, ista Scripturarum meditationibus atque praeceptis* (diff. II 110): sono qui del tutto evidenti, da un lato, la ripresa di determinazioni ormai canoniche relative alla vuotezza, all'inconsistenza e alla prospettiva unicamente terrena della *fabula*; dall'altro, la volontà di porre in esatta contrapposizione le due realtà illustrate (testi pagani *vs* Scritture, vanità *vs* lettura attenta, parole *vs* insegnamenti) secondo un evidente disegno compositivo, oltreché ideologico, previsto dall'opera stessa.

5. Mito ed enciclopedia

Possiamo dunque affermare che, nell'ampio panorama della produzione isidoriana, la condanna della mitologia non è assente e che prevedibilmente osserva, nella sostanza ma anche in alcune immagini, per così dire le linee guida formulate e autorizzate da subito dalla pur varia produzione patristica. Quello che è certo – e si tratta evidentemente di un deciso elemento di giudizio – è che anche il campo semantico della *fabula* indica indifferentemente sia i contenuti della mitologia tradizionale sia in generale atteggiamenti caratterizzati da vanità, inconsistenza, chiacchiera³¹, e finisce per ristabilire in generale quel rapporto biunivoco che la tradizione dei Padri ampiamente documenta. Semmai va detto che anche negli scritti di Isidoro la cultura letteraria classica, e in particolare la mitologia, appare riscattata in termini strumentali, senza cioè badare all'ideologia. In particolare, se in certa trattatistica e soprattutto nella poesia cristiana il repertorio mitologico compare come elemento di *ornatus* appunto letterario, provvisto eventualmente di valore figurale e allegorico, in Isidoro, che non è un poeta né un prosatore d'arte, preferibilmente torna come dato antiquario, cioè come contenuto di storia culturale.

gnare gli astri, sostenendo la valenza decisamente figurale dell'onomastica antica: *quod uero eisdem nominibus sacra utitur scriptura, non eorum idcirco uanas adprobat fabulas, sed faciens ex rebus uisibilibus inuisibilium rerum figuras ea nomina pro cognitione hominum ponit, quae late sunt cognita, ut quidquid incognitum significat, facilius per id quod est cognitum humanis sensibus innotescat* (26,2).

³¹ Nel definire il termine Isidoro rinvia al corretto etimo, ma è coerente con la definizione il campo semantico (arricchito dal gioco di parole) della *fictio* e del *figmentum* che – come abbiamo visto – ha implicazioni ben rilevanti a livello di giudizio su tali contenuti: *orig. I 40,1 fabulas poetae a fando nominauerunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae*.

Nelle *Etimologie* in particolare, dove, considerate l'impostazione e la finalità dell'opera enciclopedica, lo scrittore è in primo luogo attento all'evidenza documentaria e antiquaria, il termine *fabula* mantiene sempre il suo significato denotativo³²: quando non si riferisce al racconto di tipo esopico che inscena animali con scopo soprattutto morale e nemmeno alla *pièce* teatrale comica o all'apologo favolistico e aneddótico (significati schedati in *orig.* I 40, capitolo appunto intitolato *De fabula*), designa un determinato racconto mitologico in sé coerente e tuttavia provvisto di un significato più profondo e più vero che una corretta interpretazione deve mettere in luce. In questo contesto dedicato alla definizione teorica (e cioè non ai *Realien* specifici), l'enciclopedista esemplifica interpretando razionalisticamente tre figure mitologiche, *Vulcanus claudus*, la Chimera, *triformis bestia*, e l'Ippocentauro, *id est hominem equo mixtum*, come elementi di *fabulae* create dai letterati *ad naturam rerum*, cioè per esprimere in modo immaginifico nient'altro che realtà naturali³³.

Non si tratta pertanto di *narratio rei gestae*, che qualifica semmai la storia (*orig.* I 41,1), ma di *res... tantum loquendo fictae*, cioè di un racconto fittizio, in sé inattendibile³⁴, a scopo edificante o generalmente eziologico. In questo modo è evidente che la portata potenzialmente nociva dell'invenzione mitologica viene neutralizzata da un lato dalla considerazione del valore simbolico di essa e dall'altra dalla prevalenza dell'intento enciclopedico o comunque documentario rispetto alla definizione ideologica.

Se pertanto nelle opere di tipo enciclopedico (le *Etimologie*, ma anche le *Differenze*) non dobbiamo attenderci una posizione di ferma condanna dei contenuti, ciò non si-

³² In tal senso la classificazione è tutt'altro che 'confusa', come sostiene Curtius 1948, 502s: con l'attenzione rivolta a cercare di comporre in unità «elementi di una poetica sistematica» di Isidoro, lo studioso non valorizza il tentativo da parte dell'enciclopedista di raggiungere una definizione complessa che non riguardi soltanto la letteratura.

³³ *Orig.* I 40,3-4 Vulcano è rappresentato zoppo *quia per naturam numquam rectus est ignis* (cfr. anche VIII 11,41), la triplice natura animalesca della Chimera è immagine delle tre età dell'uomo (il leone è la *prima adolescentia*, la capra il *dimidium tempus* e il serpente la *senectus*), l'Ippocentauro rappresenta *humanae uitae uelocitatem*. Conviene subito notare che i tre esempi compaiono in altri luoghi dell'enciclopedia, laddove Isidoro torna a contemplarli inseriti tuttavia in un contesto, più ampio e specifico di elencazione di dati antiquari: Vulcano *claudus* in VIII 11,41, la Chimera in XI 3,36 (dove però è immagine di un monte della Cilicia abitato da quegli animali), l'Ippocentauro in XI 3,39. Sulle peculiarità dell'interpretazione isidoriana in senso razionalistico di figure mitologiche nel libro XI dell'enciclopedia vd. specificamente Gasti 1998, 115-123; interessanti al proposito anche i raffronti da più luoghi proposti da Gasparotto 1988.

³⁴ Chiara la definizione di *orig.* I 44,5: *fabulae uero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt*. Bisogna comunque dire che il carattere innaturale della *fabula*, altrove attenuato se non addirittura contraddetto (vd. XI 3,1), qui viene sostenuto per far risaltare l'opposizione con il concetto di *historia* come *res uerae quae factae sunt*.

gnifica che l'autore non stabilisca opportune coordinate per interpretare la mitologia. Si tratta, com'è comprensibile, di affermazioni contenute e rapide, ma comunque utili e interessanti perché, proprio per la loro posizione generalmente in apertura delle sezioni interessate, esse giustificano la presenza di queste ultime e l'utilità della conoscenza dei contenuti che illustrano. Così, all'inizio di *orig.* VIII 11 (*De dis gentium*) è lo stesso enciclopedista a chiarire l'essenza fondamentalmente negativa ma storica delle figure delle divinità pagane, seguendo – non possiamo dire se consapevolmente o meno, certo a seguito delle fonti e di una robusta tradizione che rimonta perlomeno a Lattanzio (*inst.* I 2, *passim*) – un orientamento evemeristico, e tuttavia mostrandosi ben fermo sulla condanna delle invenzioni della letteratura pagana (*orig.* VIII 11,29):

quaedam autem nomina deorum suorum gentiles per uanas fabulas ad rationes
physicas conantur traducere eaque in causis elementorum composita esse inter-
pretantur. Sed hoc a poetis totum fictum est, ut deos suos ornarent aliquibus
figuris, quos perditos ac dedecoris infamia plenos fuisse historiae confitentur.
Omnino enim fingendi locus uacat, ubi ueritas cessat.

Se il contenuto è prevedibilmente del tutto allineato con la riflessione patristica al riguardo, l'interessante qui è che la formulazione va considerata originalmente isidoriana, nel senso che non si ravvisa una fonte precisa cui il compilatore si rivolge, ma è possibile ravvisare ipotesti di seria tradizione antipagana utilizzati allo scopo di enfatizzare l'idea della falsità delle idee in materia mitologica. Nello specifico notiamo che un'affermazione di Lattanzio incline a valorizzare la radice storica delle invenzioni letterarie viene stravolta acuendone – in modo tutto sommato anacronistico – la portata apologetica (cf. *inst.* I 11,30: *nihil igitur a poetis in totum fictum est*)³⁵, come pure accade alla massima con cui Tertulliano commenta la trasformazione di Saturno da personaggio storico a dio a partire da un nocciolo di verità storica (cf. *nat.* II 12,24 *potest incorporaliter fingi quoduis quod non fuerit omnino: uacat fingendi locus, ubi ueritas est*), riproposta da Isidoro seguendo invece il proprio ordine di pensiero.

All'inizio della sezione mitologica presente in *orig.* XI 3 (*De portentis*), inoltre, Isidoro torna sull'argomento e presenta l'origine altrettanto intellettualistica di celebri mostri della mitologia (Gerione, le Parche, le Sirene ecc.), che in realtà corrispondono a costruzioni della fantasia umana nel tentativo di spiegare fenomeni del tutto naturali. La fonte questa volta è Agostino che in *ciu.* XXI 8, lontano dall'ottica apologetica e antipagana ma attento piuttosto a salvare gli elementi di continuità con l'antico, documenta la presenza di esseri

³⁵ La lettura di Lattanzio evidentemente giova a Isidoro nella trattazione dell'argomento: cfr. qui la ripresa decontestualizzata anche di *inst.* I 12,3 *sed homines respectu elementi quod dicitur caelum totam fabulam explodunt tamquam ineptissime fictam, quam tamen Stoici ut solent ad rationem physicam conantur traducere.*

lontani dall'esperienza umana ma perfettamente inseriti nel disegno provvidenziale di Dio che li ha creati. Isidoro eredita una sottile ma opportuna distinzione tra la realtà naturale e il grado di conoscenza di essa da parte dell'uomo, sostenendo – anche qui sulla scorta di una tradizione specifica di riflessione patristica – la completa naturalità di fenomeni apparentemente innaturali e spiegati conseguentemente come soprannaturali. La riflessione sui *portenta*, dei quali gli esseri mitologici rappresentano una sottospecie, è antica e affonda le radici nella tradizione enciclopedica antica, erede in questo di quella paradossografica: è infatti significativo che Agostino – e al suo seguito Isidoro – citi l'autorità di Varrone come personalità antonomastica di riferimento letterario³⁶.

In entrambi i casi esaminati emergenti dalle *Etimologie* è evidente che l'opposizione è fra la natura da un lato e l'interpretazione di essa da parte dell'uomo – potremmo sintetizzare *natura* e *fictio*³⁷ – e che pertanto un conto è la rappresentazione fedele, obbiettiva della natura stessa (in termini tradizionali: *narratio*), un altro invece la presentazione sensoriale, letteraria, poetica di essa (*fabula*). Pare comunque significativo – ma forse non sorprendente – che, anche in un contesto elencatorio e apparentemente tecnico come quello enciclopedico, per molti versi più vicino al glossario che alla rassegna ordinata, di fatto emerga l'organicità di un orientamento che a Isidoro giunge dalla robusta tradizione patristica. In altri termini, i contenuti mitologici, qualunque sia la modalità e lo scopo della presentazione che se ne fa, e qualunque sia la forma di testo che li ospita, rappresentano elementi di invenzione, che la letteratura antica ospita come più o meno consapevole travestimento della realtà. Compito dei 'nuovi' letterati, esponenti della cultura cristiana, è pertanto quello di acquisire la giusta consapevolezza del valore immaginifico di quei contenuti, trattarli come elemento di letteratura e con come realtà in sé.

6. *Gli dèi pagani nelle Etimologie*

Il libro VIII delle *Etimologie* (*De ecclesia et sectis*) è un libro composito dal punto di vista contenutistico, che prosegue – possiamo così sintetizzare – un discorso sulla

³⁶ Aug. *ciu.* XXI 8 *hoc certe Varro tantus auctor portentum non appellaret, nisi esse contra naturam uideretur. Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.* Il testo, con l'imframmezzo di quella che possiamo considerare una glossa esplicativa, torna praticamente alla lettera in Isid. *orig.* XI 3,1-2 *portenta esse Varro ait quae contra naturam nata uidentur: sed non sunt contra naturam, quia diuina uoluntate fiunt, cum uoluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit; unde et ipsi gentiles Deum modo naturam, modo deum appellant.* Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.

³⁷ In *orig.* VIII 11,89, in dipendenza da Agostino, torna il sintagma *fabulosa figmenta* che tuttavia abbiamo già considerato nelle *Sententiae* come un più generale debito isidoriano alla precisa tradizione patristica di interpretazione della letteratura pagana. Vd. *infra* n. 38.

religione iniziato nel libro VI e destinato a esaminarne l'ampia referenza in campo lessicale, antiquario e storico. Il capitolo 11 che conclude *orig.* VIII è piuttosto esteso (104 paragrafi) ed è dedicato al vocabolario degli dei, del culto e di tutto quanto li riguarda (comprendendo per esempio anche i termini *simulacrum*, *idolatria* e *idolum*, *daemon*: par. 6-15). Se facciamo eccezione per contenuti evidentemente legati al cristianesimo (l'interpretazione in chiave cristiana dei *daemones*, i termini *diabolus*, *satana*, *antichristus*, non compresi fra le realtà 'positive' oggetto del libro VII, *De deo, angelis et sanctis*) e per altri di varia tradizione orientale (*Bel*, *Belphegor*) e giudaica (*Belzebug*, *Belial*, *Behemoth*, *Leuiathan*) (16-28), la rassegna riguarda l'Olimpo pagano comprendendovi vari personaggi del corteggio divino, e configura una coesa sezione mitologica, un vero e proprio compendio su dèi e divinità.

Questo infatti il catalogo isidoriano, articolato in tre sezioni:

Divinità maggiori e tradizionali romane: Saturno (parr. 30-33), Giove (34-36), Giano (37), Nettuno (38), Vulcano (39-41), Plutone (42), Libero (43-44), Mercurio (45-49), Marte (50-52), Apollo (53-55), Diana (56-58), Cerere (anche con gli appellativi di Proserpina e Vesta, 59-68), Giunone (69-70), Minerva (71-75), Venere (76-79);

Personaggi del corteggio delle divinità maggiori e divinità di estrazione orientali (quindi non romane), in un certo senso imposte dall'evoluzione del sentimento e dell'immaginazione religiosa in età imperiale: Cupido (80), Pan (81-83), Iside (84), Serapide (85), Api (86), i fauni (87), il Genio (88);

Altri *figmenta* mitologici: il fato (90-92), le Parche (93), la *fortuna* (94), le muse (95), le ninfe (96-97), gli eroi (98), i penati (99), i mani (100), i demoni (101), le lamie (o le *larvae*: 102), gli incubi (103-104).

Dal punto di vista ideologico è decisivo il par. 89 che, ristabilendo le coordinate interpretative iniziali espresse in sede di introduzione al par. 29 – una specie di 'proemio al mezzo', insomma –, insiste sulla natura di *figmentum* del materiale trattato e sull'origine umana e non soprannaturale di esso:

haec et alia sunt gentilium fabulosa figmenta, quae interpretata sic habentur ut ea non intellecta damnabiliter tamen adorent.

L'elemento interessante del pensiero espresso qui dall'enciclopedista è la decisa affermazione della colpevolezza dei pagani nel fare oggetto di culto realtà naturali nell'incapacità di fornire per esse una spiegazione razionale. Il concetto, coerente con quello introduttivo alla sezione sui *portenta* (una parte dei quali appunto *fabulosa*) di *orig.* XI 3, configura una puntualizzazione decisa, giudicata dall'autore estremamente opportuna nel corso di una rassegna di materiale sensibilmente pagano. È senz'al-

tro questo il motivo per cui Isidoro si esprime mutuando alla lettera una riflessione di Agostino ma intervenendo su di essa con leggere modifiche al testo, per istanze non genericamente compilatorie, ma davvero ideologiche, cioè per rendere il pensiero più severo e deciso³⁸. In questa sede, infatti, l'enciclopedista si dilunga a illustrare i contenuti del culto pagano ed è quindi comprensibile che segni inequivocabilmente la distanza con la prospettiva cristiana.

Sul versante compositivo, per quanto sia sempre il criterio etimologico a rappresentare il filo conduttore della rassegna, Isidoro compila anche dati diversi e in linea semmai con lo scrupolo antiquario dell'enciclopedista, relativi cioè a caratteri, prerogative, culto delle varie divinità, al punto che ne risulta una trattazione quasi autonoma rispetto al resto del libro VIII. L'intendimento dello scrittore è evidentemente quello di sintetizzare le informazioni a suo giudizio più utili nella maniera più completa; ma, anche in questo caso, il comportamento del compilatore nel reperire le notizie prescinde completamente dalla specificità delle fonti in ordine alla materia da selezionare e non ci stupiremo pertanto di ricostruire per questo capitolo un *conspectus fontium* sostanzialmente analogo a quello degli altri libri³⁹.

La biblioteca di Isidoro infatti è in linea di massima costante, ed è composta di *auctores*, pagani e cristiani, in grado di soddisfare le sue istanze documentarie per contenuto e per forma⁴⁰. Si tratta anzitutto di Padri della Chiesa (soprattutto Gerolamo e Agostino, ma – come abbiamo visto, considerata la tematica – anche di apologisti come Tertulliano e Lattanzio)⁴¹, di commentatori di tradizione grammaticale (Servio il più

³⁸ Cf. Aug. c. *Faust.* 20,9 *habent quidem et illi (sc. pagani) quaedam fabulosa figmenta, sed esse illas fabulas norunt; [...] interpretata sic adorant quae non intellect, quamvis damnabiliter, tamen excusabilius adorarent.* Non è il caso di spiegare l'allontanamento dal testo agostiniano con la possibilità del ricorso a una fonte intermedia sconosciuta (Valastro Canale 2000, 25): la pratica isidoriana di *excerptio* offre numerosi esempi di consapevole modifica appunto in senso 'ideologico' anche all'interno dello stesso libro VIII.

³⁹ È in particolare Gasti 2001 che riflette fra l'altro sulla non prevedibilità delle fonti di riferimento per Isidoro, ravvisando in questo uno dei fondamenti della cultura enciclopedica antica, basata sulla convinzione che nelle opere dei classici, se correttamente interpretate, il letterato può rinvenire ogni insegnamento.

⁴⁰ Già Fontaine 1966, 525, riflette sull'importanza in senso enciclopedico della dotazione libraria della biblioteca di Siviglia fondata da Leandro, fratello e predecessore di Isidoro come vescovo.

⁴¹ Anche se non riguarda la rassegna degli dèi, ma la parte precedente, è metodologicamente interessante osservare la consultazione da parte di Isidoro delle *Instructiones* di Eucherio di Lione, un trattato che, in particolare nel secondo libro, notoriamente dipende dalle opere geronimiane di approfondimento di tematiche bibliche. Segnatamente Isidoro attinge alla lettera a Eucherio e non direttamente alla fonte comune, Gerolamo (cf. par. 19 *Satanas in Latino sonat aduersarius siue transgressor*; Hier. *interpr. Hebr. nom.* p. 156, 22 *Satanas aduersarius siue transgressor*, ma Euch. *instr.* 2,9 *Satana in Latinum sonat aduersarius*

utilizzato, insieme al ‘Danielino’ e, in misura minore, a Filargirio⁴²), di scrittori generalmente di antiquaria, come Solino. Gli estratti di autori come questi sostanziano il dettato isidoriano, garantendo un vivacissimo apporto documentario che viene da lontano – basti pensare ai materiali delle *Antiquitates* varroniane o del *De natura deorum* ciceroniano sicuramente mediati dal *De ciuitate* di Agostino o ancora alla tradizione esegetica e scolastica soprattutto su Virgilio di cui Servio è soltanto un esempio – ma che è possibile identificare e valorizzare a scopo interpretativo soltanto in parte⁴³. Le cosiddette fonti intermedie rappresentano infatti un importante nodo critico, ma lo stato attuale della documentazione, e cioè la quantità e la qualità degli estratti sicuramente riconducibili a una tradizione di pensiero e di letteratura, non ci consente – qui e in tutti gli altri casi – precise determinazioni in merito alla conoscenza diretta di questa da parte dell’enciclopedista, facendo piuttosto ipotizzare la produttività di una parallela tradizione di compendi (o anche di traduzioni, per testi greci) secondo procedimenti analoghi a quelli della dossografia in ambiente filosofico⁴⁴.

L’analisi delle riprese rivela poi una tendenziale differenza di approccio da parte del compilatore, in fondo peraltro prevedibile, a seconda che l’analisi delle fonti documenti l’utilizzo di autori pagani o cristiani. La tradizione apologetica, rappresentata soprattutto da Lattanzio e per alcuni assunti anche da Agostino, viene compilata allorché si tratta di sostenere l’origine storica dell’Olimpo pagano e i limiti degli dèi allo scopo di metterne in luce la sostanziale irriducibilità alla categoria del soprannaturale. Eppure anche la tradizione grammaticale (Varrone – importante già per Agostino –, Servio e gli scolasti), laddove è per noi documentabile, rappresenta in questo senso una risorsa per Isidoro, in quanto l’esame linguistico e antiquario del nome delle divinità e degli attributi di esse in genere mirano a razionalizzarne la figura illustrando il valore simbolico sottostante.

sive transgressor), probabilmente per la preferenza accordata alla forma del compendio, congeniale all’opera del compilatore.

⁴² Sull’utilizzo da parte di Isidoro delle glosse di Filargirio nell’intero libro VIII vd. da ultimo Valastro Canale 2000, 35-37; a proposito dei par. 96-97 (le ninfe) in particolare 74-75 e 236-237.

⁴³ Ormai è topico rinviare al proposito al fondamentale, anche se datato, studio metodologico di Fontaine 1961, che in questo senso fa riflettere su «le caractère fragile et relatif de la notion de source» (p. 121); recente e argomentata la messa a punto di Squillante 2011 (part. 332).

⁴⁴ Segnatamente il nome di Varrone ricorre spesso nelle *Etimologie*, ma in genere la citazione viene mutuata dalla fonte (p. es. in *orig.* XI 3,1 in dipendenza da Aug. *ciu.* XXI 8: cf. *supra* n. 36) e, anche per questo, la conoscenza diretta è esclusa autorevolmente da Fontaine 1983², 749. È comunque vero che nel capitolo in esame compaiono etimologie autorizzate dal *De lingua latina* e apparentemente non mediate da altre fonti (cfr. par. 30 e *ling.* V 64; 50 e V 73; 57 e V 69; 87 e VII 36); un compendio di materiale varroniano potrebbe poi essere alla base del par. 99, dedicato ai penati: Arnobio (*nat.* III 40) ci conserva la definizione di Varrone, ma la formulazione isidoriana del lemma non è così letterale da farci ipotizzare la dipendenza diretta da quest’ultimo ma piuttosto da una fonte intermedia sconosciuta.

Quanto all'uso degli *auctores*, nell'ottica critica già illustrata di privilegiare l'autonomia fruizione degli estratti da parte dell'enciclopedista rispetto alla sanzione di una dipendenza che non lascia spazio a una più originale impostazione del proprio testo, va detto che quanto conta agli occhi di Isidoro è prevedibilmente il criterio etimologico o, più precisamente, la ricerca della *origo* delle realtà contemplate sia in senso linguistico sia più ampiamente antiquario. È infatti senza dubbio questo criterio che s'impone come direttivo nella scelta e nell'organizzazione del materiale, rispetto a qualunque destinazione, genere, forma e impostazione del testo di partenza. L'impostazione è chiara fin dall'inizio del capitolo, dove l'enciclopedista si dilunga sull'origine del tutto terrena degli dèi pagani (par. 1-5), ed è osservata tassativamente nell'illustrare in successione i nomi di questi ultimi: al proposito Isidoro propone, secondo la sua consuetudine, spiegazioni che possono riguardare l'ambito di attività del dio in questione (3: *ab actibus autem uocatur ut Mercurius quod mercibus preest; Liber a libertate*) oppure la corrispondenza a circostanze diverse o vari fenomeni naturali trasfigurati dall'invenzione (29: *quaedam autem nomina deorum suorum gentiles per uanas fabulas ad rationes physicas conantur traducere*) o a caratteristiche fisiche del personaggio.

Di fatto il dato emergente da una *Quellenforschung* anche rapida su *orig.* VIII 11,29-104 è che qui Isidoro si mostra particolarmente attento alla tradizione varroniana autorizzata e resa attuale dal magistero agostiniano. Varrone assicura perfino una sorta di indice del grosso del materiale riportato nel nostro capitolo ed è appunto Agostino a divulgare un catalogo delle divinità di riferimento risalente alle *Antiquitates* (*ciu.* VII 2):

hos certe deos selectos Varro unius libri contextione commendat: Ianum, Iouem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Minervam, Venerem, Vestam; in quibus omnibus ferme uiginti duodecim mares, octo sunt feminae.

Isidoro si mostra abbastanza fedele alla lista, anche se con qualche variazione d'ordine: significativa la concessione della prima posizione a Saturno, progenitore di tutte le divinità, secondo un ordinamento per così dire cronologico della genealogia degli dèi, e interessante altresì il 'declassamento' fra le divinità minori (seconda sezione) del Genio (par. 88), il nume tutelare della casa, della famiglia, ma poi anche delle persone, delle città e perfino degli dèi stessi, un'operazione corrispondente all'effettiva perdita d'importanza culturale della divinità negli anni dell'impero rispetto ai tempi di Varrone. Possiamo comunque in generale affermare che il catalogo isidoriano è prevedibilmente più comprensivo di quello di ascendenza varroniana, che senz'altro l'enciclopedista non può non conoscere proprio perché mediato da Agostino, ma che non necessariamente

individuerei come un evidente punto di riferimento cui il compilatore ricorre «fairly closely»⁴⁵. Alla base dell'elenco di Isidoro sta piuttosto la pratica enciclopedica, necessariamente fondata sulla programmatica integrazione di letture diverse, per tipo e provenienza, e su una *intentio auctoris* tendente all'arricchimento e alla variazione appunto onnicomprensiva allo scopo di esaurire l'argomento⁴⁶; il rinvio a Varrone semmai deve valere come esempio di cataloghi sicuramente circolanti nella tradizione enciclopedica, una specie di sottogenere che, in qualunque forma e soprattutto secondo assetti gran parte sfuggenti al moderno interprete, sostanzia la cultura isidoriana, e inoltre documenta storicamente che il pantheon, con le eventuali e più o meno significative variazioni di nomi, di ordine e di dignità, è specchio della società che lo produce.

7. Perché una mitografia isidoriana?

Come di recente è stato ben sintetizzato, «l'intuizione più acuta che Isidoro abbia avuta fu quella di percepire che la società che egli era chiamato ad alimentare e a dirigere aveva essenzialmente l'esigenza di una larga cultura di base; non le occorrevo specializzazioni, ma ampi fondamenti in una completezza organica»⁴⁷. L'idea riposa appunto sulla percezione dell'opportunità di valorizzare le letture del vescovo di Siviglia come appartenenti a un disegno organico, consapevole e finalizzato; non diverso – in altri termini – da quello che sostiene le altre numerose opere dello scrittore sebbene più tardo a manifestarsi distintamente nella storia della critica a causa dell'aspetto contenutistico-composito e formalmente elementare dell'enciclopedia. Ma Isidoro è un attento lettore di classici: dei classici pagani, sui quali si fonda l'*institutio* del giovane, e dei 'nuovi' classici, le figure di riferimento della tradizione patristica, che gli assicurano la crescita cristiana; e sa adottare per le sue opere la forma prevista dallo statuto retorico di ciascuna e richiesta dalla destinazione, dal pubblico cui si rivolge. La «larga cultura di base» non richiede infatti una formazione povera, superficiale, compendiata, ma presuppone un'operazione accurata di selezione e di presentazione; e la forma enciclopedica, non specializzata, non implica una documentazione approssimativa e generica, come, sul ver-

⁴⁵ MacFerlane 1978, 57.

⁴⁶ A questa istanza, tutta enciclopedica, possiamo ascrivere per esempio lo scrupolo di comprendere variazioni onomastiche relative alla stessa divinità, come nel caso di *Apollo/Sol/Titan/Phoebus* (53-54) e di *Diana/Lucina/Trivia/Luna* (56-57). Diverso il caso rappresentato da Cerere, alla quale Isidoro dedica un lungo e confuso lemma (59-68), evidentemente frutto di letture varie ma in parte sicuramente ricostruibili, in cui con la dea delle messi viene identificata anche Ops, sua madre (solo in un secondo tempo identificata con lei), Proserpina, sua figlia, e Vesta, sua sorella (come lei figlia di Saturno e Ops); *Magna mater*, poi, è appellativo di Cibele, divinità di origine frigia poi identificata con Rea o con Ops.

⁴⁷ Trisoglio 2009, 75.

sante stilistico, il cosiddetto stile commatico delle *Etimologie* non rivela da parte dello scrittore incapacità di articolare il proprio pensiero in periodi retoricamente impostati⁴⁸.

Se questo quadro ha una propria verosimiglianza letteraria e culturale, è inevitabile constatare come la mitologia impegni lo scrittore su versanti diversi, come è naturale che succeda allorché quest'ultimo si orienta verso modelli diversi e si cimenta in opere diverse. L'analisi ci consegna allora una trattazione isidoriana complessa dei contenuti del mito antico: nell'ambito di essa abbiamo creduto di ravvisare, da un lato, un momento di valutazione teorica di quello che, comunque e da qualsiasi punto di vista sia letto, resta un complesso di figure e storie create per descrivere e interpretare la natura ma estremamente problematico da condividere in quella forma, e, d'altro lato, un maturo e riuscito tentativo di sintesi di contenuti in due distinti luoghi dell'enciclopedia, nel quale il compilatore non si limita a elencare, in una forma opportuna e sul filo portante dell'etimologia, l'esito di ricerche e letture ma fa altresì affiorare elementi di giudizio.

Nell'un caso e nell'altro, è evidente che Isidoro si inserisce in una tradizione di pensiero e di scrittura derivata dall'antichità classica e autorizzata dal pensiero dei Padri. Non è infatti possibile trattare un argomento sensibile senza prevedere un confronto con gli esiti precedenti della riflessione in merito, in termini di contenuti e di immagini e strategie argomentative, e d'altra parte il caso paradigmatico di Agostino, da subito punto di riferimento teorico e letterario, dimostra che la teorizzazione e la divulgazione in forme opportune dei contenuti rappresentativi della religione e del culto pagano configurano un'unica disposizione critica nei confronti della materia⁴⁹. Considerare pertanto le sezioni mitologiche delle *Etimologie* alla stregua di sintesi nomenclatorie e di attente combinazioni di dati il più esaurienti e comprensive possibile significa travisare l'evoluzione del pensiero antico e cristiano e ridurre la forma enciclopedica, volutamente es-

⁴⁸ Lo stile enciclopedico rappresenta l'esito di una scelta compositiva, in parte motivata dall'adesione a una tradizione di genere, in parte anche dovuta a una 'moda' profondamente motivata in senso pedagogico (classico il riferimento a Alvarez Campos 1993): allo stesso modo la critica recente è orientata a sottrarre la nota semplicità della scrittura storiografica di Eutropio a giudizi sommari di inadeguatezza retorica o di voluta inornatezza stilistica giustificata in riferimento al pubblico di funzionari e di lettori non latini (rinvio obbligato al recente Bordone 2010). La tradizione dei breviari di storia ha diversi punti di contatto con quella enciclopedica, sia dal punto di vista stilistico, sia da quello del pubblico, sia da quello della formazione dell'autore, sia infine da quello dello scrupolo e della varietà delle fonti di riferimento.

⁴⁹ A proposito della presenza dei contenuti mitologici nella produzione agostiniana scrive già Marrou 1938, 124: «L'erudizione di sant'Agostino è particolarmente estesa su questo tema al punto che (ma chi può ignorarlo) la sua opera è una delle fonti principali dove i moderni hanno attinto la loro conoscenza della religione romana e delle idee che circolavano su di essa negli ambienti colti». La posizione del cristianesimo maturo nei confronti del mito non prescinde infatti dall'esposizione dei contenuti perché sono fondate su una riflessione matura soprattutto le coordinate interpretative di essi.

senziale ma organica, a cursoria e superficiale; il che peraltro equivarrebbe ad assegnare a una materia che tanto aveva alimentato il dibattito – sia sul versante ideologico che su quello letterario – durante l’età dell’apologetica (e anche successivamente) il carattere neutro, teoreticamente disimpegnato, di un complesso di nozioni provviste di valore solamente antiquario al pari di altri *Realien* antichi.

La materia mitologica permette così a Isidoro, teologo e letterato di rango ma anche pastore, nello stesso tempo di proseguire ad alto livello una tradizione di pensiero patristico e di compendiare per così dire la materia del contendere: la sua è insieme un’operazione ideologica, di allineamento, e di letteratura, basata sull’uso di una forma espressiva che si giova sia delle opere dei Padri e di altri letterati cristiani, sia di quelle dei commentatori e di altri scrittori di ambito profano. È evidente che l’impostazione, le finalità e il dettato delle *Etimologie* non consentono un approfondimento in senso teorico e dottrinale della complessa materia, che peraltro Isidoro trova ampiamente discussa, con esiti del tutto convincenti, nella riflessione precedente e in particolare in Agostino; e tuttavia gli spunti in questo senso presenti nell’enciclopedia sono tali da consentire al destinatario dell’opera una valutazione dei dati esposti in tutto aderente alla tradizione, secondo il disegno ‘autarchico’ di fruizione dell’opera stessa da parte del lettore ‘di media cultura’, ma altresì in grado di soddisfare gli interessi etimologici (anche a fini esegetici) dei letterati più esigenti.

Non è pertanto sorprendente la presenza delle rassegne di argomento mitologico all’interno delle *Etimologie*, anche perché la mitologia è parte significativa della cultura e della letteratura precristiana e profana di cui Isidoro intende assicurare con sistematicità una permanenza controllata e perché inoltre rappresenta un oggetto pienamente valutato dalla tradizione cristiana al punto da rientrare nel repertorio della scrittura e dell’interpretazione. Quanto semmai conviene acquisire è che Isidoro enciclopedista si accosta a questa materia, come pensatore cristiano e come scrittore, non soltanto con lo scopo di confezionare un esauriente collage di testi pagani e cristiani di varia estrazione e genere sull’argomento, armonizzandoli ‘originalmente’ come ogni bravo compilatore, che – secondo la definizione autentica dello scrittore – *aliena dicta suis permiscet* (*orig. X 44*): non basta infatti arrestarsi alla pur importante e interessante esposizione dettagliata dell’intarsio di fonti che costituisce il dettato delle pagine isidoriane sull’argomento e nemmeno alla constatazione dei modi e dell’intensità in cui, al seguito di una fonte o dell’altra, persiste la disposizione teorica alla condanna della materia. Le sezioni mitologiche trovano il loro posto all’interno dell’enciclopedia come *Realien* antichi e come risorsa interpretativa, superati ideologicamente e per questo valutabili secondo tradizione cristiana, ma anche come elemento di storia della letteratura: la mitologia, insomma, comprende e motiva la mitografia.

Anzitutto Isidoro sceglie di inserire nella propria enciclopedia le sezioni mitografiche e quindi valuta degni di trasmissione questi contenuti, anche se si tratta di *figmenta*

poetarum: il fatto che si tratti di capitoli in libri diversi è da questo punto di vista poco significativo, dal momento che certamente non è autentica la divisione in libri dell'opera e nemmeno la successione dei capitoli⁵⁰. Tali contenuti sono rilevanti agli occhi del letterato anche perché consacrati dalla letteratura degli antichi e non soltanto dal culto: e si tratta di elementi letterari perché rappresentano elementi di *ornatus* ma soprattutto in quanto oggetto di genere letterario, frequentato in ambito profano e in ambito cristiano anche in epoche non tanto lontane dallo scrittore e praticato in una forma testuale molto congeniale alla sua pratica di scrittura.

Isidoro diventa mitografo obbedendo alla sua intenzione di compendiare la *sapientia* e la *doctrina* degli antichi, che si esprime in forme e non solo in contenuti. La trattazione teorica della *fabula* all'interno dell'analisi dei vari generi della letteratura in *etym*. I produce l'esposizione dei *fabulosa* dei libri VIII e XI, motivata da un certo punto di vista dall'approccio ideologico tradizionale, ma pregnante anche autonomamente, come *pièce* letteraria in sé, in quanto continua un'altra tradizione, narrativa, di tenore e di respiro diverso ma ugualmente significativa dal punto di vista culturale anche ai tempi di Isidoro. Considerata da questo punto di vista, l'esposizione mitologica acquista indubbio spessore storico-culturale e consegna alla valutazione del critico moderno una personalità di scrittore davvero organico, attento al mondo antico da angolature diverse e capace di risorse di lettura di esso; una di queste consiste anche nella riproduzione delle forme di scrittura e si indirizza a un settore di pubblico in grado di apprezzare la suggestione compositiva al pari della documentazione antiquaria e linguistica.

Pur senza arrivare a sostenere che Isidoro vuole riprodurre nelle sue pagine anche un compendio di storia dei generi letterari, non possiamo non rilevare che la lettura del mondo assicurata dal metodo enciclopedico attraverso la lente dell'etimologia appare comunque arricchita così di una dimensione che fa luce sulla sensibilità letteraria dello scrittore, lo radica ancor meglio nel panorama della 'letteratura dei compendi' e lo rappresenta in dialogo con un pubblico dal profilo composito e – come dimostrano le successive sintesi medievali, a partire da quella di Rabano Mauro, di impostazione fortemente isidoriana⁵¹ – non per forza contento di sintesi essenzialmente documentarie.

⁵⁰ Tale osservazione, alla base della storia della tradizione delle *Etimologie*, basterebbe a scorgere tentativi di interpretazione e valutazione delle sezioni mitologiche esclusivamente alla luce delle generali tematiche del libro in cui sono inserite e dell'articolazione consequenziale degli argomenti, come se si trattasse di una sorta di appendice di tipo storico-antiquario all'argomento.

⁵¹ Rabano compila fedelmente ampi estratti isidoriani nella sua complessa opera enciclopedica, il *De rerum naturis*, composta subito prima di essere chiamato a Magonza da Ludovico il Germanico (847), ma li integra robustamente sul versante allegorico e dell'interpretazione scritturistica secondo quanto l'epoca carolingia richiede (analisi dei rapporti strutturali fra le due enciclopedie in Codoñer Merino 2002). Ritroviamo così l'isidoriano *De portentis in rer. nat.* VII 7, mentre significativamente il *De dis gentium* non ha corrispondenza nella nuova compilazione.

Proprio in questo rapporto con il suo pubblico, o per meglio dire con i suoi potenziali pubblici, la fisionomia storico-letteraria di Isidoro può ritrovare una sua articolata complessità che corrisponde alla molteplicità dei suoi interessi e, a ben vedere, alla sua disponibilità a confrontarsi in modi diversi con la vivacità della tradizione di pensiero e scrittura che lo precede.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

de Adalma 1936

J.A.de Adalma, *Indicaciones sobre la cronología*, in *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte: 636 - 4 de abril - 1936*, Romae 1936, 57-89.

Alvarez Campos 1993

S.Alvarez Campos, *El ritmo prosaico hispano-latino (del siglo III a Isidoro de Sevilla). Historia y antología*, Santiago de Compostela 1993.

Bordone 2010

F.Bordone, *La lingua e lo stile del Breviarium di Eutropio*, «AOFL» II (2010), 143-162.

Cazier 1994

P.Cazier, *Isidore de Séville et la naissance del l'Espagne catholique*, Paris 1994.

Codoñer Merino 2002

Carmen Codoñer Merino, *Historia del texto de las Etimologías isidorianas*, in M.Pérez González (ed.), *Actas III Congreso hispánico de latín medieval (León, 26-29 de Septiembre de 2002)*, León 2002, 483-494.

Consolino 1997

Franca Ela Consolino, *Cristianizzare l'epitalamio: il carme 25 di Paolino di Nola*, «Cassiodorus» III (1997), 199-213.

Curtius 1948

E.R.Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, tr. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci 1992 (da cui si cita).

Fontaine 1961

J.Fontaine, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienne*, in *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, Léon 1961, 115-131.

Fontaine 1966

J.Fontaine, *Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique*, «CHistMond» IX (1966), 519-538.

Fontaine 1983²

J.Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1983² [1959¹].

Fontaine 1986

J.Fontaine, *Cassiodore et Isidore et l'évolution de l'encyclopédisme latin du VI^e au VII^e siècles*, in S.Leanza (ed.), *Atti della Settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace, 19-24 settembre 1983)*, Soveria Mannelli 1986, 72-91.

Fontaine 1989

J.Fontaine, *Le "sacré" antique vu par un homme du VIII^{ème} siècle: le livre VIII des Étymologies d'Isidore de Séville*, «Bull. Budé» IV (1989), 394-404.

Fontaine 2000

J.Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout 2000.

Gasparotto 1988

G.Gasparotto, *Cariddi e Scilla da Sallustio a Isidoro di Siviglia. La realtà e il mito*, Verona 1988.

Gasti 1998

F.Gasti, *L'antropologia di Isidoro. Le fonti del libro XI delle Etimologie*, Como 1998.

Gasti 2001

F.Gasti, *Auctoritates a confronto nelle Etymologiae di Isidoro di Siviglia*, in G.Cajani – D.Lanza (ed.), *L'antico degli antichi*, Palermo 2001, 141-152.

Gasti 2010

Isidoro di Siviglia, *Etimologie, Libro XI, De homine et portentis*, ed., trad. e commento a cura di F.Gasti, Paris 2010.

Henderson 2007

J.Henderson, *The Medieval World of Isidore de Seville. Truth from Words*, Cambridge 2007.

Linhart 1997

Isidor von Sevilla, *Über Glauben und Aberglauben. Etymologien, VIII. Buch*, Übersetzt und kommentiert von D.Linhart, Dettelbach 1997.

MacFarlane 1978

Katherine Nell Macfarlane, *Isidore of Seville's Treatise on the Pagan Gods (Origines VIII 11)*, diss. University of Washington, 1978.

Marrou 1938

H.-I.Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, trad. it. *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987 (da cui si cita).

Smolak 2006

K.Smolak, *Considerazioni sull'epitalamio di Ennodio (Carm. 1,4)*, in F.Gasti (ed.), *Atti della terza Giornata Ennodiana (Pavia, 10-11 novembre 2004)*, Pisa 2006, 155-168.

Squillante 2011

M.Squillante, *La parola d'autorità e l'autorità della parola nell'enciclopedia e nel commento: la lettura isidoriana di Servio*, in M.Bouquet – B.Méniel – G.Ramires (ed.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes 2011, 319-338.

Trisoglio 2008

Isidoro di Siviglia, *Le Sentenze*, a cura di F.Trisoglio, Brescia 2008.

Trisoglio 2009

F.Trisoglio, *Introduzione a Isidoro di Siviglia*, Brescia 2009.

Valastro Canale 2000

A.Valastro Canale, *Herejías y sectas en la Iglesia antigua. El octavo libro de las Etimologías de Isidoro de Sivilla y sus fuentes*, Madrid 2000.