

IL MONACO, L'ERUDITO E IL VECCHIO: (AUTO)RITRATTI GERONIMIANI

*Giuseppe Caruso*¹

Salesianum 83 (2021) 287-308

Nei suoi scritti, e principalmente nel suo epistolario, Girolamo offre di se stesso ritratti diversi e in qualche modo tesi a rivendicare per lui un ruolo nel contesto ecclesiale e sociale del suo tempo. I ritratti, o meglio gli autoritratti, più vistosi e notevoli sembrano essere quelli che presentano Girolamo come un monaco esperto di asceti e un erudito capace di penetrare i misteri della Sacra Scrittura e, cosa degna di particolare nota, della lingua in cui l'Antico Testamento è stato rivelato, cioè l'ebraico: a queste "icone" geronimiane già sufficientemente evidenziate¹ si può aggiungere quella del vecchio, cioè dell'uomo al quale il trascorrere del tempo, se pur ne ha fiaccato le forze, ha concesso in cambio una grande esperienza. Girolamo si rappresenta più volte facendo sue le immagini stereotipiche del monaco, dell'erudito e del vecchio; probabilmente le ritiene portatrici di valore e attraverso di esse tende a dare un ritratto positivo di se stesso, come si spera di mettere in luce qui di seguito.²

¹ Preside dell'Istituto Patristico *Augustinianum* della Pontificia Università Lateranense in Roma.

Ne tratta ampiamente M. HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, The University of Chicago Press, London – Chicago 2006.

² Per la datazione dei singoli documenti che saranno qui di seguito richiamati all'attenzione si è fatto ricorso principalmente a F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre* (2 tomi), *Spicilegium sacrum Lovaniense* – H. Champion, Louvain – Paris 1922, un saggio datato ma sotto molti aspetti tuttora insuperato; inoltre si è tenuto conto di J. N. D. KEL-

Il monaco

Girolamo fu, prima di tutto, un monaco. La manifestazione del suo proposito monastico si può datare all'anno 370, quando, dopo aver completato gli studi a Roma e aver ricevuto, sempre nell'Urbe, il battesimo, si mise in viaggio verso Treviri.³ Si ignorano i motivi di questo trasferimento: forse voleva entrare nella pubblica amministrazione e quella città, sede della prefettura delle Gallie e residenza imperiale, offriva certamente molte possibilità di carriera. Proprio a Treviri, dove è attestato un movimento monastico assai intenso,⁴ molto probabilmente eredità del biennio (335-337) che Atanasio vi aveva trascorso da esule, Girolamo fu conquistato dall'ideale monastico, come narra nella *Lettera 3*,⁵ e tornato in patria fece parte, insieme a Rufino, a Bonoso e ad altri amici, di una comunità religiosa, che egli definirà “quasi un coro di beati” (*Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur*),⁶ radunata intorno al vescovo Valeriano di Aquileia.

Alcuni dissidi, sulla cui natura è però difficile dir qualcosa (familiari? Oppure interni alla comunità?)⁷ inducono Girolamo ad abbandonare quella convivenza nel 374 (o forse nel 375) e a viaggiare verso oriente; egli prende dimora dapprima ad Antiochia, avvertendo con forza attrattiva della vita eremitica della quale scrive nella sua *Lettera 2* a Teodoro, abate di una comunità stabilita nel deserto, nei *desolata loca* che i santi si affrettano a raggiungere quasi fossero il paradiso stesso e dove anch'egli, pur essendo un grande peccatore, vorrebbe trasferirsi.

La *Lettera 3* (e in qualche modo la *Lettera 4*, a quella congiunta) manifesta

LY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975, di S. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Steiner, Stuttgart 1992, di A. FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Herder, Freiburg 2003 e di H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN, *Hieronymus. Eine historische Biografie*, wbg Philipp von Zabern, Darmstadt 2018.

³ *Ep.* 3,5; ed. I. HILBERG (CSEL 54), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1996, p. 17, 16.

⁴ Questo fervore monastico è testimoniato in AGOSTINO, *Confessiones* 8,6.

⁵ *Ep.* 3,5 (CSEL 54, p. 17, 17).

⁶ *Chron. s. a.* 374, ed. R. HELM (GCS, Eusebius Werke, Band 7) Akademie-Verlag, Berlin 1956, p. 247. Per la versione italiana si veda B. DEGÓRSKI, *Opere storiche e agiografiche* (Opera omnia di s. Girolamo v. XV), Città Nuova, Roma 2014, p. 299.

⁷ *Ep.* 3,3 (CSEL 54, p. 14, 14-15).

l'anelito all'eremitismo: Girolamo vorrebbe raggiungere Rufino, che si è trasferito nel deserto egiziano, per vivere da solitario; purtroppo però non può farlo perché indebolito dalla malattia; vorrebbe raggiungerlo in virtù di un evento miracoloso non diverso da quello che sperimentarono il diacono Filippo oppure Abacuc, che furono in modo preternaturale rispettivamente condotti dal funzionario di Candace (*Act.* 8,39: il miracolo, in effetti, si verifica quando Filippo si congeda dall'eunuco!) e da Daniele (*Dan.* 14,36); tuttavia proprio con questa missiva si rende presente accanto all'amico, perché la loro amicizia, consolidata in Cristo, non sia distrutta dallo scorrere del tempo o dalla vastità degli spazi che intercorrono tra loro (la distruggerà, com'è noto, la controversia origeniana: ma questa è un'altra storia!).⁸ Finalmente, però, egli riesce a dar corpo al suo sogno trasferendosi nel deserto di Calcide, non lontano da Antiochia, dove resterà dal 375 al 377; da qui invia ben tredici missive, le *Lettere* 5-17, che in effetti tradiscono una poco risoluta presa di distanze dal mondo: con la *Lettera* 5, infatti, egli invita il suo corrispondente Fiorentino a intensificare lo scambio epistolare. Per mezzo della *Lettera* 6 egli si scusa con il diacono Giuliano per aver indugiato tanto nello scrivere: afferma di essere stato impedito dalla malferma salute. La *Lettera* 7 è la risposta alla missiva degli amici di Aquileia Cromazio, Eusebio e Rufino; Girolamo, pieno di gratitudine, la stringe calorosamente sul cuore in ricordo dei suoi amici, con i quali si lamenta (ma abbastanza a lungo!) di una sola cosa: il testo era troppo e immotivatamente breve. Ancora nella *Lettera* 8 lo Stridonense esorta – con toni che si potrebbero definire ricattatori: *si amas, rescribe* – il suddiacono Niceta di Aquileia perché gli scriva, anche solo per dirgli che è in collera con lui; invece Criscomas, destinatario della *Lettera* 9, potrà scrivergli anche per dirgli di non sapere che cosa scrivere. La *Lettera* 10 è uno scritto di congratulazioni a Paolo di Concordia, un uomo straordinariamente longevo, mentre con la *Lettera* 11 rimprovera, attraverso una *charta exigua* (ma spiega che il deserto non offre di meglio!), le vergini consacrate di Emona che non si fanno sentire da lungo tempo. Uguale rimprovero per Antonio, monaco anche lui di Emona e destinatario della *Lettera* 12, al quale Girolamo ha già mandato ben 10 lettere senza ottenere nessuna risposta. La *Lettera* 13 è per la zia di Girolamo, Castorina: evidentemente tra i due c'erano stati dei dissapori e l'eremita propone adesso – ma dichiara che

⁸ *Ep.* 3,1 (CSEL 54, p. 13, 5-9); per l'impegno di Girolamo nella controversia origeniana si veda: E. A. CLARK, *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 121-151.

non è la prima volta – di interrompere l'ostilità per siglare una pace degna di cristiani. Le *Lettere* 15 e 16 (della *Lettera* 14 si tratterà a breve!) hanno come destinatario un personaggio di grande rilievo, cioè il vescovo di Roma Damaso. Nella *Lettera* 15 Girolamo, manifestando la situazione incresciosa in cui si è venuto a trovare lui, occidentale che confessa tre *personae* in Dio, circondato da monaci orientali assertori delle tre ὑποστάσεις, chiede lumi su come comportarsi; o forse – e più probabilmente – si fa avanti per essere in qualche modo investito ufficialmente come rappresentante della fede degli occidentali nel deserto antiocheno? In ogni caso Damaso non gli rispose, e così la *Lettera* 16, di cui non si sa se ebbe mai risposta,⁹ riprende i temi della precedente, aggiungendovi qualche nota di garbato ma fermo rimprovero.

Evidentemente i dissidi dottrinali erano riusciti ad avvelenare anche i rapporti interpersonali, come emerge con chiarezza nella *Lettera* 17, rivolta al sacerdote Marco di Calcide, dove Girolamo lamenta l'avversione e addirittura l'atteggiamento persecutorio di cui è divenuto oggetto; in effetti poco dopo metterà fine a quella esperienza ormai insopportabile abbandonando il deserto.

Le lettere fin qui presentate (2-13 e 15-17) – ed esse sole – nella ben articolata e credibile ricostruzione proposta da Andrew Cain costituiscono quell'*Epistolarum ad diversos liber unus* di cui Girolamo scrive nella notizia autobiografica del *De viris illustribus*, opera che si assegna al 393.¹⁰ Cain ritiene che si tratti di lettere reali che lo Stridonense, appena giunto nell'Urbe, inserì in un epistolario da pubblicare allo scopo di presentarsi ai cristiani del bel mondo romano come un monaco che ha sperimentato in prima persona le asprezze del deserto e pertanto pienamente titolato a esercitare una *leadership* spirituale. In effetti nel dossier autobiografico c'è proprio tutto il necessario allo scopo: il proposito fervoroso di abbracciare una rigorosa ascesi, il tedio e la fatica della vita nel deserto, l'abbandono della stessa motivato dall'urgenza di allontanarsi da un

⁹ A. CANELLIS, *Saint Jérôme et les évêques de son temps*, in J. DESMULLIEZ – C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE – J.-C. JOLIVET (edd.), *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: permanences et mutations*, Éditions du Conseil Scientifique de l'Université de Lille 3, Lille 2010, pp. 63-64 avanza l'ipotesi che, se vi fu mai una risposta, potrebbe aver contenuto il consiglio di accostarsi al gruppo di Paolino di Antiochia, rigido difensore della fede nicena che lo ordinerà presbitero nel 379.

¹⁰ *De viris illustribus* 135,2, ed. A. CERESA-GASTALDO (Biblioteca Patristica 12), Nardini, Firenze 1988, p. 230. Si veda per la datazione dell'opera quanto scrive Ceresa-Gastaldo, pp. 20 e anche B. DEGÓRSKI, *Opere storiche e agiografiche*, pp. 444-447 e 311.

contesto pericoloso per la sua ortodossia.¹¹ Questa raccolta epistolare serve dunque a mettere in evidenza un primo autoritratto geronimiano, quello che lo vuole monaco. Se però si guarda con più attenzione, emerge un dettaglio non privo di interesse: buona parte dell'epistolario manifesta il desiderio di conservare un solido legame con l'ambiente da cui si è allontanato. Benedetto Clausi ha messo in evidenza che per Girolamo il deserto non significò mai una presa di distanza assoluta dall'ambiente urbano,¹² anche se proprio nelle lettere inviate dal deserto di Calcide – ben più di quanto avverrà in seguito – il contesto cittadino si presenta come del tutto avverso all'ascesi, fino al punto da renderla impossibile.¹³ In ogni modo restano questi testi epistolari fortemente caratterizzati dall'ansia di tener viva una relazione; pur rifuggendo dalla tentazione di voler psicologizzare gli scrittori del passato, debitori a codici comunicativi diversi dagli attuali (una tentazione alla quale non sfugge John Kelly)¹⁴ e tenendo presente che il lamentarsi per la mancata risposta alle missive inviate era, nel mondo antico – ma forse non solo in quello! – una strategia atta a riaffermare e rinsaldare i vincoli amicali, non è affatto facile sfuggire all'impressione che vi sia qualcosa di contraddittorio nell'atteggiamento dello Stridonense che, se da una parte cerca il deserto, dall'altra si impegna per affollarlo con molte relazioni (qualcuno ha parlato di “amicizie forse eccessive”),¹⁵ sia pure solo epistolari. La considerazione è suffragata dal fatto che molte di queste lettere hanno il carattere di *epistulae ad familiares*, le cui caratteristiche saranno evidenziate dallo stesso Girolamo nella Lettera 29 che indirizzerà a Marcella nel 384: «Lo scopo di una lettera è quello di scrivere qualcosa riguardo alle faccende della famiglia e alla vita quotidiana; in questo modo quelli che sono assenti si rendono in qualche modo presenti l'uno all'altro nel darsi reciprocamente contezza di quanto desiderano o fanno».¹⁶

¹¹ A. CAIN, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 13-42.

¹² B. CLAUSI, 'O rerum quanta mutatio!' Città e deserto nell'ideologia ascetica e nella scrittura epistolare di Gerolamo, in M. INTRIERI – P. SINISCALCO (edd.), *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea*, Aracne, Roma 2013, p. 123.

¹³ B. CLAUSI, 'O rerum quanta mutatio!', p. 126.

¹⁴ J. N. D. KELLY, *Jerome*, p. 51.

¹⁵ A. CANELLIS, *Les premières lettres familières de saint Jérôme*, in J. SCHNEIDER (ed.), *La lettre gréco-latine. Un genre littéraire?*, Maison de l'Orient, Lyon 2014, p. 201.

¹⁶ *Ep.* 29,1 (CSEL 54, p. 232, 6-9). Appartengono al genere delle *epistulae ad familiares* le lettere da 2 a 13 e la 17, come ha messo in evidenza A. CANELLIS, *Les premières lettres familières*, p. 189.

A questo autoritratto di Girolamo come asceta ed eremita va accostato quello presentato nella *Lettera* 14, un'ampia suasoria con cui lo Stridonense invita Eliodoro a raggiungerlo nel deserto. La lettera non fa parte del *corpus* epistolare di cui si è detto poco sopra in quanto nella notizia del *De viris illustribus* viene menzionata a parte come *Ad Heliodorum Exhortatoriam*. Girolamo all'inizio di questa missiva manifesta il grande dolore che prova per l'assenza di Eliodoro, così intenso che le lacrime sgorgate dai suoi occhi hanno quasi cancellato lo scritto;¹⁷ subito dopo però raccomanda al suo amico di essere forte nell'abbandonare con virile risolutezza la casa paterna incurante delle suppliche dei suoi congiunti;¹⁸ in seguito descrive il deserto come un luogo solitario, alieno dalle comodità e che non offre mezzi per attardarsi nella cura del corpo.¹⁹ In questa descrizione si è riconosciuta una costruzione fortemente letteraria che come tale va recepita²⁰ alla quale si può accomunare quella del monaco, il solitario per antonomasia, il "perfetto servo di Cristo", che nulla possiede se non Cristo stesso.²¹

Balza all'occhio la contraddizione di questa rappresentazione con alcuni dati già acclarati; per esempio proprio Girolamo, nella *Lettera* 5, aveva parlato della sua biblioteca e manifestato il proposito di ampliarla attraverso nuovi codici che egli stesso, o in qualche caso un copista, avrebbe approntato, mettendo allo stesso scopo a disposizione del suo corrispondente i molti codici che *tribuyente Domino* arricchivano la sua collezione di libri. In effetti egli dice poco dopo che la meditazione della parola di Dio è il nutrimento dell'anima cristiana e che, quindi, anche queste letture hanno lo scopo di una crescita della virtù;²² non si sfugge però all'impressione che egli abbia di fatto cercato e perseguito un monachesimo dotto, sensibile alle esigenze della cultura, sia pure cristiana, ma allo stesso tempo si sia compiaciuto nel rappresentarsi come un monaco lontano ormai dalle convenzioni e dai valori propri del vivere associato, dando quindi un "travestimento romanzesco" alla sua permanenza nel deserto di Calcide.²³

¹⁷ *Ep.* 14,1 (CSEL 54, p. 45, 2-3).

¹⁸ *Ep.* 14,2 (CSEL 54, pp. 46-47).

¹⁹ *Ep.* 14,10 (CSEL 54, p. 60, 3-13).

²⁰ B. CLAUSI, 'O rerum quanta mutatio!', pp. 130-131 e anche M. RIBREAU, *De l'oncle au neveu, quand une lettre-miroir se bonifie: le miroir de la vie monastique dans les Lettres 14 et 52 de Jérôme*, in D. DEMARTINI – S. SHIMAHARA – C. COSME, *La lettre miroir*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2018, pp. 267-268.

²¹ *Ep.* 14,6 (CSEL 54, p. 53, 8-9).

²² *Ep.* 5,2 (CSEL 54, p. 22, 11-12).

²³ Questa è l'interpretazione proposta da A. CAIN, *The Letters of Jerome*, pp. 34-35; si

Ciò emerge in modo emblematico nella *Lettera 22*, risalente probabilmente al 384, cioè al secondo periodo romano di Girolamo, che nel *De viris illustribus* viene chiamata *Ad Eustochium de virginitate servanda*.²⁴ Lo scritto si presenta come una guida pratica e completa destinata a quante hanno abbracciato lo stato verginale e intendono perseverare in esso; la destinataria del trattato è la giovane Eustochio, figlia del senatore Tossozio e della nobile Paola, cioè una ragazza di ottima famiglia ed espressione dell'aristocrazia cristiana che in quel torno di tempo era pervasa da uno straordinario fervore per la vita ascetica. Paola e la sua cerchia avevano accolto Girolamo come un maestro di ascetismo particolarmente affidabile in virtù della sua esperienza di deserto, proprio quella testimoniata dal dossier dell'*Epistolarum ad diversos liber unus*; tuttavia anche altri monaci aspiravano nell'Urbe al medesimo ufficio ed egli dovette confrontarsi con questa feroce concorrenza. Nello scritto egli evita accuratamente di cadere in aperte lodi di se stesso, lascia trapelare elementi della sua biografia, reale o immaginata, che valgano ad accreditarlo come una guida spirituale estremamente raccomandabile e, di contro, si premura di sminuire, attraverso una feroce satira, quanti cercavano di ingraziarsi le matrone devote.²⁵ L'autoritratto consegnato a questo scritto è davvero un pezzo di bravura: per denunciare la pervasività delle tentazioni, che per lui assumevano nel deserto di Calcide la forma dei ricordi connessi agli anni dei suoi studi a Roma, Girolamo afferma che solo difficilmente riusciva a scacciarle da sé anche in quel contesto desertico. Egli si descrive con il corpo sporco e sfigurato, la pelle indurita e annerita, le ossa slogate dalla prassi di dormire sulla nuda terra e l'alimentazione all'insegna di cibi freddi e crudi; ricorda anche che talvolta abbandonava quella nuda cella, segreta complice di pensieri sensuali, per rifugiarsi in valli scoscese o su monti inaccessibili; ma sempre in questa lettera torna a parlare della sua biblioteca, faticosamente costituita a Roma e dalla quale non era riuscito a staccarsi.²⁶ L'autorappresentazione di Girolamo penitente ricorda molto da vicino,

veda anche B. CLAUSI, 'O rerum quanta mutatio!', pp. 135-137.

²⁴ Su questo importante testo si veda: A. NAZZARO, *Intertestualità biblico-patristica e classica nell'Epistola 22 di Gerolamo*, in G. MENESTRINA-C. MORESCHINI (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 197-221, N. ADKIN, *Jerome on Virginité: A Commentary on the "Libellus de Virginitate Servanda" (Letter 22)*, Francis Cairns, Cambridge 2003 e Y.-M. DUVAL (†) – P. LAURENCE (edd.), *Jérôme. La lettre 22 à Eustochium: 'De uirginitate seruanda'*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2011.

²⁵ *Ep.* 22,28 (CSEL 54, pp. 185-186).

²⁶ *Ep.* 22,30 (CSEL 54, pp. 9-14).

se si sottraggono i riferimenti alle tentazioni sensuali e intellettuali, alcune delle caratteristiche che egli stesso ha attribuito al monaco Paolo, al quale aveva dedicato una *Vita* che aveva composta nel 376, durante gli anni trascorsi nel deserto.²⁷ Ammesso che questo pioniere dell'eremitismo cristiano abbia avuto un'esistenza storica, deve certamente all'elaborazione geronimiana i suoi tratti caratteristici;²⁸ questi sono soprattutto l'attitudine ascetica e l'isolamento così radicale che Antonio viene a sapere della sua esistenza solo in seguito a una rivelazione soprannaturale e del resto Paolo dichiara di essere del tutto ignaro di ciò che avviene nel mondo.²⁹ Forse Girolamo vede in Paolo – per altro menzionato nella stessa lettera ad Eustochio³⁰ – un luminoso esempio di quello che egli stesso avrebbe voluto essere o almeno essere ritenuto.

Nel confronto con il quadro emerso dalle lettere inviate effettivamente dal deserto, presentate poco sopra, questa pagina appare come una costruzione alquanto artefatta. In seguito, nel capitolo 28 di questa stessa lettera, intingendo la penna nell'aceto della satira, Girolamo descriverà i monaci che ostentano le loro penitenze come dei pericolosi ipocriti da cui Eustochio si deve guardare; resta però il sospetto che le prassi autopromozionali messe in atto da costoro non siano state abissalmente diverse da quella da lui stesso intrapresa nel capitolo 7, di cui si è detto poco sopra.

L'erudito

Girolamo fu un uomo dalla vasta erudizione e il suo debito nei confronti dei grandi scrittori di Grecia e di Roma è un tema ampiamente studiato;³¹ in

²⁷ Così conclude A. VOGÜÉ in E. M. MORALES – P. LECLERC (edd.), *Jérôme, Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, (Sch 508), Éditions du Cerf, Paris 2007, p. 15.

²⁸ Si veda quanto scrivono Y.-M. DUVAL (†) – P. LAURENCE (edd.), *Jérôme. La lettre 22 à Eustochium*, pp. 277-278 e B. DEGÓRSKI, *Opere storiche e agiografiche*, pp. 22-23.

²⁹ *Vita Pauli* 6 e 7 (Sch 508, pp. 154-159). Si veda quanto scrive in proposito A. VOGÜÉ in E. M. MORALES – P. LECLERC (edd.), *Jérôme, Trois vies de moines*, p. 75.

³⁰ *Ep.* 22,36 (CSEL 54, p. 200, 13-15).

³¹ AE. LUEBECK, *Hieronymus Quos Nouerit Scriptores Et Ex Quibus Hauserit*, Teubner, Lipsia 1872; C. KUNST, *De Sancti Hieronymi studiis Cicerionianis*, Wien 1918; A. S. PEASE, *The Attitude of Jerome towards Pagan Literature*, in *Transactions of the American Philological Association* 50 (1919), pp. 150-167; P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, de Boccard, Paris 1943; R. EISWIRTH: *Hieronymus' Stellung zur*

effetti nella sua opera è molto facile trovare riferimenti agli autori della classicità – ma questo è un dato comune a molti scrittori cristiani a lui contemporanei – che egli confessa apertamente di amare, sia pure non senza conflitti interiori, nella già citata *Lettera 22 Ad Eustochium*. Qui egli raccomanda alla sua pupilla di evitare l'artificiosità nel linguaggio, la prassi di comporre carmi dal tono brillante, ma anche solo di leggere gli scritti di autori pagani, ancorché illustri, per evitare di accomunarli, nella sua interiore considerazione, agli scritti biblici che sono incomparabilmente superiori: *Quid consensus Christo et Belial? quid facit cum psalterio Horatius? cum evangelii Maro? cum apostolo Cicero?*³² Subito dopo, per rafforzare la sua raccomandazione, Girolamo narra il famoso “sogno” in cui Cristo, giudice severo, lo aveva rimproverato dicendogli: *Ciceronianus es, non Christianus* e aveva ordinato che fosse frustato. Il sogno viene accreditato come una visione assolutamente realistica, tanto che il povero Girolamo afferma di essersi svegliato coperto di lividi e di aver subito

Literatur und Kunst, Harrassowitz, Wiesbaden 1955; H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1958; a ciò si devono aggiungere gli apparati delle edizioni critiche degli scritti geronimiani. Una sintesi su questo tema si legge in L. M. MIRRI, *Girolamo, vivace protagonista del documento cristiano*, in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*; Roma, 8 - 10 maggio 2003, Augustinianum, Roma 2004, pp. 391-424, soprattutto 400-408.

³² *Ep.* 22,29 (CSEL 54, p. 189, 1-1-3). Girolamo sviluppa quanto Paolo ha scritto in *2Cor.* 6,15 riguardo all'incommensurabilità di Cristo e Belial; facendo così egli, accanto alla “famiglia concettuale” che vede accomunati Cristo, il Salterio, il Vangelo e Paolo, ne costruisce un'altra che mette la potenza demoniaca accanto a Orazio, Virgilio e Cicerone, quasi a dire che questi autori, tra i più illustri delle lettere latine, siano testimoni e agenti del male, come gli scritti biblici lo sono di Dio e del bene; probabilmente tale conclusione è eccessiva a va oltre le intenzioni dello Stridonense, tuttavia emerge dal tenore delle sue parole, alquanto declamatorie. Orazio è associato al Salterio a motivo dell'afflato poetico; in *Ep.* 53,8 scriverà che Davide, al quale il Salterio si faceva in massima parte risalire, equivale, per i cristiani a Simonide, Pindaro, Alceo e, appunto, Orazio. Il rapporto tra il Vangelo e Virgilio aveva dei precedenti, cioè gli esperimenti di Giovenco (che però in *De viris* è giudicato positivamente) e Faltonia Proba, che invece sarà fatta oggetto di dura riprovazione in *Ep.* 53,7, dove la chiama «una vecchia chiacchierona» che vuole «insegnare le scritture prima di averle comprese», ritenendo «il Marone [Virgilio] un cristiano senza Cristo». Cicerone, soprattutto quello degli scritti filosofici, viene assimilato a Paolo autore di lettere di grande momento. Su questa affermazione, certamente debitrice anche di Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* 7,1, si veda quanto scrivono N. ADKIN, *Jerome on Virginitas*, pp. 279-281 e Y.-M. DUVAL (†) – P. LAURENCE (edd.), *Jérôme. La lettre 22 à Eustochium*, pp. 242-243.

promesso di abbandonare lo studio dei classici per dedicarsi con maggior zelo a quello della Sacra Scrittura. Urge sottolineare che attraverso questa colorita narrazione Girolamo riesce a dare un ritratto di sé in cui emergono la sua competenza nella letteratura classica, la sua preparazione in materia biblica – ma di questo si parlerà ancora tra breve –, una certa domestichezza con esperienze che si potrebbero definire soprannaturali e un afflato ascetico di tutto rispetto: un vero “colpo da maestro”. Proprio di questa pagina Rufino si ricorderà, circa tre lustri dopo e nel contesto della feroce controversia origeniana che opporrà quelli che una volta erano stati grandi amici.³³ Il monaco di Concordia rinfaccerà allo Stridonense l’infedeltà alla promessa di non leggere più autori pagani e la sua predilezione per Cicerone, Orazio e Virgilio (facendogli il verso scrive: *Sed Tullius noster, sed Flaccus noster, et Maro*),³⁴ proprio gli autori che aveva vietato ad Eustochio ma che egli cita tanto spesso ed entusiasticamente; con intento denigratorio Rufino lo accusa addirittura di non aver badato a spese per far trascrivere ai monaci di Gerusalemme alcuni scritti ciceroniani.³⁵ Girolamo si difenderà affermando che si trattava solo di un giuramento prestato in sogno, e quindi non vincolante: offrirà dunque una lettura del tutto differente da quella che la *Lettera 22* intendeva apertamente suggerire.³⁶

La formazione classica dello Stridonense è indubbia; oggetto di un dibattito vivace e non ancora concluso è invece l’effettiva estensione della stessa.³⁷ Stando alla testimonianza – probabilmente non del tutto neutrale – di Rufino, prima di recarsi in Oriente egli non conosceva il greco;³⁸ in seguito si impadronì certamente di quella lingua, ma sembra comunque che la sua conoscenza degli scrittori della classicità greca sia rimasta ampiamente debitrice della divulgazione fattane dai latini, cioè senza un effettivo accesso alle fonti. Nella *Lettera 84*, profondamente connessa alla polemica che ferveva riguardo a Origene e al suo pensiero, Girolamo scrive che per opporsi alla dottrina di una resurrezione solo spirituale non gli basterebbe la ricchezza oratoria di Cicerone o la foga di Demostene, lasciando intendere di essere edotto sullo stile di questi campioni della retorica classica,

³³ Si veda su questa aspra polemica E. PRINZIVALLI, *‘Magister ecclesiae’. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Augustinianum, Roma 2002.

³⁴ RUFINO, *Adv. Hier.* 2,7, ed. M. SIMONETTI (CCSL 20), Brepols, Turnholt 1961, p. 88, 7-8.

³⁵ RUFINO, *Adv. Hier.* 2,11 (CCSL 20, p. 92, 1-9).

³⁶ *Adv. Rufin.* 3,32, ed. P. LARDET (SCh 303), Éditions du Cerf, Paris 1983, pp. 298-231.

³⁷ Si veda su questo la bibliografica citata nella nota 31.

³⁸ RUFINO, *Adv. Hier.* 2,9 (CCSL 20, p. 91, 20-22).

latina e greca; poco dopo afferma – ma a onore del vero solo a titolo di esempio – che nessuno potrebbe rimproverarlo se, nei primi tempi della sua conversione, quando era ancora imbevuto di studi filosofici, avesse attribuito agli Apostoli idee attinte da Pitagora, Platone o Empedocle.³⁹ Rufino trarrà da questa dichiarazione argomento per rimproverare il suo vecchio amico – e dopo acerrimo avversario – di aver citato alla rinfusa filosofi greci solo per dare a intendere di averli letti, ma di aver inserito tra questi Pitagora, di cui però non sopravviveva nessuno scritto;⁴⁰ a sua volta Girolamo gli risponderà di aver fatto solo allusione alla loro dottrine, apprese da autori latini:⁴¹ una giustificazione valida, ma che in effetti arriva solo in seguito all'attacco sferrato dal monaco di Concordia.

In seguito al sogno narrato nella *Lettera* 22, citata poco sopra, Girolamo fa voto di dedicarsi allo studio della Sacra Scrittura; un impegno che osservò fedelmente. La notizia del *De viris illustribus*, più volte citata, segnala il suo impegno in questo ambito recensendo diversi contributi: si tratta di commentari, della traduzione di scritti esegetici dal greco (tra questi, molti quelli di Origene), della revisione dei Vangeli sul testo greco e, soprattutto, della traduzione dell'Antico Testamento a partire dall'ebraico. Questa è certo la più grande e in un certo senso la più caratteristica tra le fatiche di Girolamo, che fu uno dei pochissimi autori dell'antichità cristiana edotto nella lingua del popolo di Israele. Egli stesso dà notizia delle circostanze in cui si impadronì di quell'idioma: nella *Lettera* 7, una di quelle scritte dal deserto di Calcide, afferma che in quella remota contrada nessuno era in grado di parlare in latino e che per poter comunicare doveva necessariamente imparare il siriano, *barbarus sermo*.⁴² Evidentemente egli si era applicato con successo all'impresa, tanto che nella *Lettera* 17 può scrivere al presbitero Marco assicurandolo che un uomo come lui, abilissimo nel parlare greco e siriano, non approfitterà di certo di queste sue competenze per seminare scismi all'interno della Chiesa.⁴³ Si deve osservare che nello scritto appena menzionato non si parla dell'ebraico: ma anche il siriano – con tutta probabilità l'aramaico – è una lingua semitica che allo Stridonense offrì probabilmente una via d'accesso a quella famiglia linguistica.⁴⁴

³⁹ *Ep.* 84,6, ed. I. HILBERG (CSEL 55), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, pp. 127, 24 – 128, 4.

⁴⁰ RUFINO, *Adv. Hier.* 2,7 (CCSL 20, p. 88, 11-13).

⁴¹ *Adv. Rufin.* 3,39 (SCh 303, p. 314, 16-23).

⁴² *Ep.* 7,2 (CSEL 54, p. 27, 5-6).

⁴³ *Ep.* 17,2 (CSEL 54, p. 72, 1-3).

⁴⁴ D. BROWN, *Vir Trilinguis: a Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Peeters, Kampen 1992, pp. 82-85 pensa che Girolamo doveva avere solo una minima conoscenza

Invece nella *Lettera 125 Ad Rusticum monachum* Girolamo, scrivendo nel 412, narra di aver appreso la lingua ebraica nel deserto di Calcide da un monaco, ebreo convertito. Il brano si presenta, anche questa volta, come un autentico “pezzo di bravura”: viene descritta l’ascesi rigorosa con cui Girolamo domava gli impulsi corporei, che tuttavia nulla valeva contro il diletto derivato dal ricordo delle belle lettere latine (ricorda qui Quintiliano, Cicerone, Frontone e Plinio); proprio per mortificare questo illecito sollazzo egli si dedicava allo studio dell’ebraico, lingua spigolosa e ricca di suoni aspirati. Il brano presenta, in uno stretto intreccio, le immagini di sé che Girolamo cerca di mettere in circolo: da una parte asceta compuntissimo e dall’altra erudito esperto tanto nelle lettere profane che nella lingua dell’Antico Testamento.

Anche in seguito, dopo essersi recato in Terra Santa continuò a esercitarsi in quella lingua, come afferma con chiarezza nella *Lettera 84*, testo del 398 in cui ricorda il suo maestro, l’ebreo Baranina, aggiungendo che questi, per timore dei suoi correligionari, si recava a fargli lezione di notte.⁴⁵

La competenza biblica è tema non irrilevante anche nella già vista *Lettera 22 Ad Eustochium*: Girolamo raccomanda alla giovane di rivolgersi, per eventuali dubbi nell’interpretazione della Scrittura, solo a un esegeta che si raccomandi per virtù ed età.⁴⁶ Sembra proprio che un tale maestro sia proprio lo stesso Girolamo, che subito dopo racconterà il sogno di cui si è detto e il conseguente voto di dedicarsi allo studio biblico; inoltre poco prima aveva fatto riferimento al suo *Adversus Helvidium*,⁴⁷ appassionata difesa della perpetua verginità di Maria, modello della verginità consacrata, e in seguito alluderà a Paolo l’eremita:⁴⁸ evidentemente lo Stridonense sta promuovendo se stesso come uno scrittore versato sui temi ascetici, ma allo stesso tempo come un maestro ben preparato

za del siriano e dell’aramaico; A. CANELLIS, *Saint-Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible* (Sch 592), Éditions du Cerf, Paris 2017, pp. 77-88 puntualizza che oltre all’ebraico biblico Girolamo aveva conoscenza dell’aramaico biblico, da lui chiamato “siriano” o “caldeo”, nonché qualche rudimento del Siriano propriamente detto (l’aramaico parlato a Edessa) e dell’Arabo.

⁴⁵ *Ep.* 84,4 (CSEL 55, p. 123, 6-10); sui maestri ebrei di Girolamo si veda: I. OPELT, *San Girolamo e i suoi maestri ebrei*, in *Augustinianum* 28 (1988), pp. 327-338 e anche S. LEANZA, *Gerolamo e la tradizione ebraica*, in C. MORESCHINI – G. MENESTRINA (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, pp. 17-38, soprattutto le pp. 30-34.

⁴⁶ *Ep.* 22,29 (CSEL 54, p. 187, 4-6).

⁴⁷ *Ep.* 22,22 (CSEL 54, p. 174, 9-12).

⁴⁸ *Ep.* 22,36 (CSEL 54, p. 200, 13-15).

in quel che concerne la disciplina biblica. Egli dunque si accredita come maestro ideale non tanto e non solo per Eustochio, quanto piuttosto per i molti ai quali potrà giungere la lettera, destinata ad ampia diffusione.

Fino a che punto Girolamo conosce l'ebraico? Se lo Stridonense, come si vide, vanta più volte la sua conoscenza di quella lingua, diversi autori moderni si sono adoperati per ridimensionarla, riducendola a una conoscenza puramente passiva, cioè alla capacità di riconoscere le forme ebraiche del testo biblico ma nulla di più,⁴⁹ o addirittura a negarla del tutto.⁵⁰ Sembra però che tanto scetticismo non abbia motivi reali e pertanto si può affermare che egli conosceva davvero la lingua dell'Antico Testamento.⁵¹

Questa sua competenza, nella quale non aveva rivali nell'ambito latino, ha segnato profondamente l'autocomprensione di Girolamo e l'immagine di sé che egli ha proiettato all'esterno. Come lettore di scritti latini egli era un erudito come tanti altri; la conoscenza del greco, esercitata soprattutto attraverso la lettura degli esegeti di lingua greca, Origene in testa, e la frequenza delle loro lezioni (così per Apollinare e Didimo) ne avevano fatto il traghettatore di quella illustre tradizione interpretativa nell'ambito della latinità, accomunandolo in questo al progetto che vedeva coinvolti altri scrittori, tra cui Rufino e Ambrogio; lo distanzia però da loro, ponendolo in posizione di superiorità, proprio la capacità di accedere a testi ebraici. Di questo egli si ricorda nel prologo al terzo libro del *Commento a Geremia*, che è la sua ultima fatica esegetica, per altro incompiuta. Qui, lamentando le macchinazioni con cui il maligno lo distoglie dal suo lavoro, afferma: *Non est passus diabolus me optata quiete contentum Scripturarum sanctarum explanationi insistere et hominibus linguae meae Hebraeorum Graecorumque eruditionem tradere.*⁵² In questa frase l'ebraico viene posto prima del greco; forse Girolamo riteneva particolarmente qualificante la conoscenza di quella lingua, a dispetto di molti che interpretavano questa spa-

⁴⁹ Così scrive E. BURSTEIN, *La compétence de Jérôme en Hébreu: Hexplication de certaines erreurs*, in *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975), pp. 3-12; si veda su questo tema la sintesi presentata da A. CANELLIS, *Saint-Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible*, (SCh 592), pp. 77-83.

⁵⁰ P. NAUTIN, *Hieronymus*, in *Theologische Realenzyklopädie* 15 (1986), pp. 304-315.

⁵¹ Si veda in proposito quanto scrivono D. BROWN, *Vir Trilinguis*, pp. 71-82; S. LEANZA, *Gerolamo e la tradizione ebraica*, pp. 17-29 ed E. L. GALLAGHER, *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*, Brill, Leiden 2012, p. 126.

⁵² *Commentarium in Hieremiam* 3,1.2, ed. S. REITER (CCSL 74), Brepols, Turnholiti 1960, p. 118, V 150, 16-151, 3.

smodica attenzione alla *Hebraica veritas* quasi come un tradimento di un'identità cristiana faticosamente conquistata.⁵³

Pacato portavoce di questo sentire si fa anche Agostino, come documenta il suo faticoso e non sempre lineare scambio epistolare con Girolamo.⁵⁴ La Lettera 56 dell'epistolario di Girolamo, che ha come autore Agostino (nell'epistolario di quest'ultimo porta il numero 28) e risale al 395, è emblematica illustrazione di quanto si è detto. L'Ipponate si rivolge allo Stridonense con molti elogi per la sua erudizione e si spinge fino ad avanzare una richiesta da parte della *studiosa societas*, cioè del ceto intellettuale, della Chiesa africana: non potrebbe tradurre e mettere a disposizione del mondo latino gli scritti degli esegeti greci e soprattutto Origene, tanto volentieri citato da Girolamo stesso? Oppure non potrebbe rivedere, usando l'*Esapla*, l'intera Bibbia latina, cosa che ha già fatto con il *Libro di Giona*? Si fa qui riferimento alla revisione condotta alla pregevole edizione origeniana negli anni 387-392 e che interessò i libri sapienziali, *Giona*, i tre libri di Salomone e il *Salterio*. Agostino pensa che il "travaso" della Scrittura ebraica in lingue più accessibili sia già avvenuto con i LXX, traduttori per lui autorevolissimi; del resto traduttori successivi non hanno prodotto testi unitari ma, con le loro versioni divergenti, non hanno ottenuto altro scopo se non quello di accrescere la confusione tra i loro lettori. Girolamo

⁵³ Su questo si veda l'articolo di E. PRINZIVALLI, 'Sicubi dubitas, Hebraeos interroga'. *Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 14/1 (1997), pp. 179-206.

⁵⁴ Agostino e Girolamo si scambiarono, tra il 395 e il 419, un cospicuo numero di lettere. Ne restano 18 (9 di Agostino e 9 di Girolamo), che costituiscono (insieme ad altre lettere connesse a tale carteggio) un documento di grande interesse riguardo alle relazioni tra questi due personaggi di primo piano nella Chiesa del loro tempo. In questa lunga relazione epistolare, non immune da ritardi e incidenti, si possono distinguere due fasi, la prima, tra il 395 e il 404, segnata da un'iniziale incomprensione e, almeno da parte di Girolamo, da una risentita ostilità poi attenuatasi; la seconda che va dal 415 al 419, è caratterizzata dall'impegno antipelagiano dei due dottori. Si vedano: R. HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994; G. MENESTRINA, *Varianti d'autore nel carteggio Agostino-Gerolamo*, in G. MENESTRINA – C. MORESCHINI (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Brescia 1997, pp. 223-243; A. FÜRST, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, Aschendorffsche, Münster 1999; A. FÜRST (ed.), *Augustinus – Hieronymus, Epistulae mutuae – Briefwechsel* (FC 41-42), Brepols, Turnhout 2002; C. FRY (ed.), *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, Les Belles Lettres – Migne, Paris, 2010.

è davvero convinto di riuscire a far meglio? Agostino sembra ritenere di no.⁵⁵ L'interpretazione qui data parte dal presupposto che, all'atto della stesura della lettera, Agostino abbia avuto almeno notizia del proposito geronimiano di tradurre l'Antico Testamento dall'ebraico; tuttavia in un testo successivo di qualche anno – lo si vedrà a breve – l'Ipponate affermerà di aver scoperto solo da poco questo impegno del suo interlocutore inducendo così a ritenere che qui si parli solo della revisione di Giobbe sul testo esaplare;⁵⁶ tuttavia il modo di argomentare di Agostino, che mette in luce il cattivo servizio reso alla scrittura dalla discordanza delle diverse traduzioni dall'ebraico, sembra proprio mettere in guardia Girolamo dal contribuirvi aggiungendo alle altre anche la sua versione. La lettera continua ponendo il problema dell'interpretazione di *Gal.* 2,11-14, un tema che qui si tralascia. La missiva agostiniana giunse al suo destinatario molti anni dopo, nel 403, in quanto Profuturo, il suo latore, proprio prima di partire era stato consacrato vescovo, per morire poco dopo.⁵⁷

Il testo a cui poco sopra si faceva riferimento è la *Lettera* 104 della raccolta geronimiana (la 71 dell'agostiniana), anche questa indirizzata da Agostino a Girolamo nel 403. Qui il vescovo esprime grandi lodi sulla revisione del *Libro di Giobbe*, condotta sul testo esaplare, in quanto attraverso segni diacritici – cioè indicatori delle varianti – si poteva aver contezza delle divergenze tra il testo greco e quello ebraico; esprime invece qualche riserva sulla traduzione dall'ebraico, e per più motivi. Prima di tutto, in essa non ci sono più quegli asterischi e obeli, che risultavano tanto utili; inoltre nessuno sarebbe stato in grado di confrontare il metatesto latino con il prototesto ebraico. Nessuno a parte i Giudei, ai quali Agostino preferirebbe non dover fare ricorso, dubitando della loro competenza e lealtà anche perché a Oea (l'odierna Tripoli) il vescovo locale aveva letto il *Libro di Giobbe* nella versione dall'ebraico e questo aveva originato una disputa sulla traduzione di un brano specifico; gli Ebrei, chiamati in causa per dirimere la lezione, si erano espressi a favore delle versioni tradizionali e contro quella di Girolamo, che evidentemente potrebbe aver commesso un errore nel tradurre. In effetti questa sembra essere la preoccupazione di Agostino: accettare la traduzione dall'ebraico equivaleva a impedirsi

⁵⁵ *Ep.* 56,2 (CSEL 54, p. 498, 12-14).

⁵⁶ Così pensa C. FRY, *Lettres croisées*, p. 109, n. 18; ritiene infatti che nella lettera 28,2 si parli esclusivamente della revisione di Giobbe sul testo esaplare.

⁵⁷ La notizia si legge in *Ep.* 104,1 (CSEL 55, p. 239, 12-16). Si tratta della lettera 71 dell'epistolario agostiniano alla quale la lettera 56 fu acclusa.

qualunque controllo sul testo dal quale le versioni latine derivavano – e per Agostino la stima dovuta ai LXX, nella quale si accomunavano chiesa greca e chiesa latina, era fuori discussione – oppure dover dipendere, alternativamente, dal parere degli Ebrei o da quello di Girolamo; in caso di contrasto, non sarebbe stato possibile trovare qualcuno in grado di fare da arbitro.⁵⁸

La risposta alle obiezioni di Agostino sulla traduzione geronimiana arrivò solo con la *Lettera* 112 (la 75 tra le agostiniane), dell'anno 404. Girolamo pensa che Agostino (che cerca di rabbonire preventivamente con un affettato *pace tua dixerim*) non abbia capito bene il lavoro di Girolamo e solo per questo si chiede perché l'una edizione abbia asterischi e obeli e l'altra no; la prima, infatti, fa tesoro del lavoro di Origene, che corresse il testo dei LXX per mezzo della traduzione di Teodoziona e quindi doveva mettere in evidenza le discrepanze tra le due traduzioni; Girolamo invece ha tradotto direttamente dal testo ebraico, rendendone in latino il senso genuino senza bisogno dell'intermediazione di versioni greche. Agostino farebbe bene a fidarsi del lavoro di Girolamo, che è un cristiano, piuttosto che di quello dei LXX o di Teodoziona, che non lo furono – e il secondo pur vivendo in epoca cristiana!⁵⁹ L'argomento con cui Agostino metteva in qualche modo in dubbio che la competenza di Girolamo nel tradurre fosse maggiore di quella dei suoi predecessori, è ritorto conto l'Ipponate commentatore dei salmi: anche altri hanno tentato l'impresa e Girolamo fa sfoggio di erudizione elencando Origene, Eusebio di Cesarea, Teodoro di Eraclea, Asterio di Scitopoli, Apollinare di Laodicea, e Didimo di Alessandria, tutti greci, come anche Ilario di Poitiers ha reso in latino Origene ed Eusebio di Vercelli l'omonimo di Cesarea di Palestina, autori dai quali anche Ambrogio ha attinto. Davanti a questa messe di interpreti, Agostino pensa davvero di poter dire qualcosa di meglio, chiarendo quanto a quelli è rimasto oscuro? Girolamo osserva che, volendo coerentemente restare fedeli all'idea di Agostino che non

⁵⁸ *Ep.* 104,3 (CSEL 55, pp. 239-240).

⁵⁹ *Ep.* 112,19 (CSEL 55, p. 389). Secondo la notizia di IRENEO (*Adversus Haereses* 3,21.1) Teodoziona era un proselito di Efeso, mentre secondo EPIFANIO (*De mensuris et ponderibus* 17 – versione siriana) era un cristiano marcionita convertitosi in seguito all'ebraismo. La sua versione dell'Antico Testamento apporta solo lievi modifiche alla versione dei Settanta, di cui sembra essere una revisione sul testo ebraico, condotta forse con l'aiuto della versione di Aquila. Teodoziona evitò di tradurre in greco molti termini ebraici (e probabilmente anche il tetragramma), preferendo traslitterare in greco le parole ebraiche più difficili. Dell'opera di Teodoziona è tuttora quasi integralmente conservato il libro del profeta Daniele, mentre rimangono ampie porzioni di Giobbe, Proverbi, Isaia, Geremia ed Ezechiele.

si è mai certi di fare meglio dei predecessori, ogni ricerca ulteriore sarebbe per sempre preclusa, mentre la cultura biblica – ma si può aggiungere la cultura in generale – cresce in qualche modo su se stessa, attraverso continue chiarificazioni e correzioni.⁶⁰ Riguardo al monopolio dell'ebraico, che Girolamo condividerebbe solo con gli Ebrei lasciando fuori tutti gli esegeti cristiani, lo Stridonense glissa la questione; se ad Oea ci sono Ebrei ignoranti e in malafede, certo non è così in tutto il mondo: si dovrà pur trovare, quindi, da qualche parte un esperto di ebraico che possa apprezzare e fare apprezzare il suo lavoro di interprete.⁶¹ Subito dopo rimprovera Agostino che non ha detto con più chiarezza su quale termine si disputava a Oea; racconta però di una disputa che a Roma, sempre a motivo della traduzione del *Libro di Giona* (e Girolamo ne dà notizia nel commento a quel libro profetico!),⁶² aveva avuto come punto del contendere la pianta di cui si legge in *Giona* 4,6. I LXX avevano tradotto il termine ebraico 'ciceion' (in effetti 'qīqājōn', cioè "ricino") con zucca (*cucurbita*), mentre Girolamo, in consonanza con Aquila e tutti gli altri traduttori, aveva reso con edera (*hedera*, κισσόν): traduzioni entrambe difettose, in quanto sia le foglie della zucca che l'edera hanno bisogno di un sostegno per elevarsi da terra, ma in ogni caso la seconda meno della prima.⁶³

Si deve osservare, in conclusione di questo tema, che in effetti Agostino, pur riconoscendo una grande importanza alla versione dei LXX, non intende in nessun modo deprivare di valore l'*Hebraica veritas* tanto cara a Girolamo;⁶⁴ lo preoccupa piuttosto il fatto che di quella *veritas* Girolamo sia, tra i cristiani, l'unico garante; ma forse è proprio questo quello che, oltre che rendere un

⁶⁰ *Ep.* 112,20 (CSEL 55, p. 390).

⁶¹ *Ep.* 112,21 (CSEL 55, p. 391, 9-14).

⁶² *In Ion.* 4,6, ed. Y.-M. DUVAL (SCh 323), Éditions du Cerf, Paris 1985, pp. 269-301. Si vedano, su questo famoso testo, le annotazioni alle pp. 419-424.

⁶³ *Ep.* 112,22 (CSEL 55, pp. 392-393). Su questa traduzione geronimiana e i problemi ad essa connessi si veda S. M. MARGARINO, *La traduzione del 'qīqājōn'. Un esempio di scienza botanica e di esegesi in Girolamo*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.): XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4-6 maggio 2006*, Augustinianum, Roma 2007, pp. 303-315.

⁶⁴ G. HEIDL, *'Hebraica veritas' and 'hubris'. Remark on the Controversy between Jerome and Augustine*, in *L'esegesi dei Padri latini: dalle origini a Gregorio Magno. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, Augustinianum, Roma 2000, pp. 42-47; A. CANELLIS, *Saint-Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible* (SCh 592), Paris 2017, pp. 103-109.

servizio allo studio della Scrittura, Gerolamo desiderava, in quanto questo, più di tutto, lo qualificava come il più erudito tra i cristiani di lingua latina, senza timore di confronti.

Del resto, quando controbatte alle accuse rivoltegli da Rufino, che gli aveva rinfacciato la presunzione di ritenersi *Philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis*, Girolamo non nega di potersi davvero fregiare di tutte quelle belle qualifiche – che evidentemente apprezzava –; gli fa invece osservare che lo stesso Rufino era un perfetto bilingue, capace di ingannare sia i greci che i latini con la sua padronanza di entrambi gli idiomi e che Epifanio di Salamina padroneggiava addirittura cinque lingue (greco, latino, ebraico, siriano e copto).⁶⁵ Girolamo vuole mettere in chiaro che egli non è l'unico intellettuale di alto livello presente sulla scena, ma è in buona compagnia (anche se il suo avversario padroneggia solo due lingue e l'amico Epifanio addirittura cinque!); evidentemente l'intento sarcastico delle parole attribuite a Rufino viene disinnescato e quelle stesse espressioni concorrono a delineare l'immagine di intellettuale che Girolamo aveva di sé e che ambiva comunicare.

Il vecchio

L'epistolario di Girolamo si offre, ancora una volta, come lo strumento privilegiato per mettere a fuoco la terza e ultima delle autorappresentazioni geronimiane che si vogliono qui evidenziare; non sarà qui necessario illustrare che cosa intenda Girolamo per vecchiaia e quali siano i valori che connette a questa stagione della vita in quanto questa ricerca è stata già egregiamente affrontata.⁶⁶

Un primo e fondamentale inquadramento: il mondo antico – ma non solo! – distingueva nella vita dell'uomo diverse fasi, assegnando delle caratteristiche specifiche ad ognuna. Il modello proposto da Varrone distingueva *pueritia* (dalla nascita a 15 anni), *adulescentia* (16-30), *iuentus* (30-45), *senectus* (46-60) e

⁶⁵ *Adv. Rufin.* 3,6 (SCh 303, p. 228, 23-230, 29). Girolamo è l'unico, tra gli autori cristiani di lingua latina, a usare l'aggettivo *trilinguis*; si veda T. DENECKER, *Ideas on Language in Early Latin Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville*, Brill, Leiden 2017, pp. 174-175.

⁶⁶ M. AMERISE, *Girolamo e la 'senectus'. Età della vita e morte nell'epistolario*, Augustinianum, Roma 2008.

senium (da 60 anni alla morte);⁶⁷ questa è solo una delle tante suddivisioni proposte per la vita umana⁶⁸ e non si può affermare con immediatezza che sia l'unica accolta da Girolamo il quale, nei suoi scritti, ne propone molte altre in cui si distinguono tre, quattro cinque e sette fasi;⁶⁹ sembra però che alla classificazione varroniana egli faccia di preferenza riferimento quando descrive se stesso.⁷⁰

Per comprendere la differenza tra la *senectus* e la *senium* sarà opportuno mettere in evidenza le caratteristiche di ciascuna. La *senectus*, che solo impropriamente si può tradurre con “vecchiaia”, è l'età della piena maturità, in cui la riflessione è ormai sostanziata da una lunga esperienza che permette di muoversi con pacata consapevolezza tra i marosi della vita senza essere sballottati qua e là dai venti delle passioni; un'età di cui si apprezzano soprattutto la *gravitas*, cioè una misto di serietà e ponderatezza, e l'*auctoritas*, che va intesa come un'aura di supremazia morale. La *senium*, invece, è comunemente intesa come la decrepitezza, cioè l'età in cui vengono meno le forze fisiche e, cosa ben più lacrimevole, il vigore intellettuale.

In effetti Girolamo sembra attribuirsi presto caratteristiche riconducibili alla *senectus*; egli, che era nato nel 347,⁷¹ si definisce già vecchio nella *Lettera 7*, già vista, che fu composta nel deserto di Calcide tra il 375 e il 376, quando ancora non aveva trent'anni. Egli afferma, come si è già anticipato, che in quel luogo manca chi sia capace di parlare in latino: un vecchio deve per forza imparare la lingua del luogo, barbara, oppure tacere. Il vecchio, sembra di poter interpretare, è lui stesso: non lo è certo in termini assoluti, ma in qualche modo lo è rispetto a un bambino dal quale ci si aspetta una loquela ancora incerta e da principiante.⁷² Si è sostenuto che Girolamo usi qui il termine *senex* in modo iperbolico, ma probabilmente egli vuole in qualche modo ammantarsi anzitempo di tutta l'onorabilità di cui la vecchiaia è meritevole e, al contempo, suscitare l'ammirata comprensione dei suoi destinatari. In ogni caso lo Stridonense

⁶⁷ La notizia su Varrone è riportata da Censorino, *De die natali* 14, 2.

⁶⁸ Si veda M. AMERISE, *Girolamo e la 'senectus'*, pp. 31-36.

⁶⁹ E. EYBEN, *Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 116 (1973), pp. 150-190; M. AMERISE, *Girolamo e la 'senectus'*, p. 36, n. 39.

⁷⁰ M. AMERISE, *Girolamo e la 'senectus'* p. 42.

⁷¹ Si accetta qui la datazione proposta da Cavallera e fatta propria dalla maggior parte degli studiosi; H. SCHLANGE-SCHÖNIGEN, *Hieronymus*, pp. 25-29, ha proposto recentemente il 348 o 349.

⁷² *Ep.* 7,2 (CSEL 54, p. 27, 5-6); M. AMERISE, *Girolamo e la 'senectus'*, p. 40.

iniziò presto a considerarsi vecchio: lo si deduce dalla lettura della *Lettera* 84, risalente al 398. Girolamo qui racconta a Pammachio e Oceano il suo percorso di apprendistato nell'esegesi greca e afferma di aver ascoltato le lezioni di Apollinare di Laodicea da giovane (probabilmente tra il 378 e il 379, a poco più di trent'anni) e da *senex*, cioè nel 386 – quando aveva 39 anni – quelle di Didimo.⁷³ proprio quest'ultimo, a dispetto della sua fedeltà all'insegnamento origeniano, gli sembra degno di essere considerato un "maestro" a motivo dell'erudizione e dell'età che evidentemente sono per Girolamo garanzie di autorevolezza.⁷⁴ In seguito i riferimenti a se stesso come a un vecchio cascante si intensificano anche se, agli occhi di un lettore contemporaneo, non sembrano del tutto congruenti con le più elementari considerazioni cronologiche: a soli 47 anni, nella *Lettera* 52 *Ad Nepotianum presbyterum* – Nepoziano è il nipote di Eliodoro, destinatario della *Lettera* 2 – egli, nel corso di un testo che si può definire la più ampia trattazione geronimiana sul tema della *senectus*, si presenta come un uomo di età avanzata e pieno di acciacchi; in questo modo egli si pone in piena continuità con molti altri vegliardi sapienti della tradizione classica e biblica e può porgere con più autorevolezza le sue raccomandazioni morali.⁷⁵ Ma gioverà, volgendosi ormai alla conclusione, tornare allo scambio epistolare tra Agostino e Girolamo.

La *Lettera* 102 (la 68 nell'epistolario dell'Ipponate), risalente al 402, è un documento risentito: Girolamo manifesta il suo disappunto nei riguardi di uno scritto per lui offensivo e maldicente – la preoccupazione di godere di buona fama sembra in lui, a tratti, paranoica! – di cui ha preso recentemente visione e nel quale ravvisa la mano di Agostino; sembra che si tratti della *Lettera* 67 (la 40 nella raccolta agostiniana), di cui effettivamente l'Ipponate era autore. Girolamo è un monaco di 55 anni, mentre Agostino un vescovo di 48; eppure lo Stridonense chiama lui giovane e se stesso vecchio; mettendo in guardia il suo interlocutore dalla *puerilis iactantia*, gli chiede, in considerazione della sua età veneranda, di non essere provocato inutilmente. La reminiscenza virgiliana – che vale ancora una volta a segnalare la sua cultura non dozzinale – della lotta tra Darete, un vecchio, sconfitto nel pugilato da uno più vecchio di lui, Entello,⁷⁶ come anche il proverbio qui richiamato, «*il bue stanco affonda il*

⁷³ *Ep.* 84, 3 (CSEL 55, p. 122, 23 e 123, 3-5); M. AMERISE, *Girolamo e la 'senectus'*, p. 39.

⁷⁴ *Ep.* 84, 3 (CSEL 55, p. 123, 18-19).

⁷⁵ M. RIBREAU, *De l'oncle au neveu*, pp. 270-271.

⁷⁶ VIRGILIO, *Aen.* 5, 386-484.

piede con più forza», hanno il sapore di una minaccia nemmeno troppo velata, quasi a rimarcare che il giovane Agostino, se non ha rispetto del vecchio Girolamo, farà bene ad averne timore.⁷⁷

Con la *Lettera* 105 (tra le agostiniane è la 72) Girolamo ritorna sul tema solo a distanza di un anno, ma in modo un po' (ma solo un po'!) più rasserenato. Qui egli presenta se stesso come un uomo di età veneranda – 56 anni! – che ha scelto di vivere in una piccola cella monastica e che non vuole affatto intraprendere una polemica con il presule africano; gli ricorda però che il giovane Annibale fu sconfitto dall'anziano Quinto Fabio Massimo.⁷⁸ Comunque, dopo aver detto di non voler dare l'impressione di *certare pueriliter*,⁷⁹ lascia intendere di essere disposto a farlo se Agostino oserà provocarlo. Nel congedarsi da Agostino afferma che questi per età potrebbe essere suo figlio, mentre per dignità gli è padre in quanto vescovo: espressione carica di retorico afflato che ha tutto il sapore di una rivendicazione di un'autorevolezza faticosamente conquistata contro quella che il vescovo Agostino ha invece ottenuto solo in ragione della sua ordinazione.⁸⁰

Dopo alcuni scritti con cui Agostino ha cercato con un discreto successo di mettere in luce agli occhi di Girolamo la sua buona fede e l'assenza di intenzioni bellicose, lo Stridonense gli invia la *Lettera* 112 (la 75 tra quelle di Agostino), per rispondere una buona volta ai quesiti che l'Ipponate gli aveva posto. La lettera, composta tra il 403 e il 404, ha un carattere eminentemente dottrinale e si chiude con due cammei quanto mai emblematici: Girolamo presenta se stesso come un vecchio combattente costretto al riposo, inabile ormai alla lotta e che si accontenta di far sentire la sua voce infiacchita solo a pochi lettori o a qualche confratello che, in un angolo del monastero, ha la pazienza di ascoltarlo; Agostino invece è giovane che, seduto sull'alta cattedra episcopale, ammaestra le popolazioni africane e arricchisce i granai di Roma con la ricca messe del suo insegnamento.⁸¹ Vi è una grande differenza tra le due rappresentazioni; eppure esse chiudono una lettera in cui Girolamo, lo si vide sopra, non ha fatto altro che mettere in evidenza la sua straordinaria cultura che lo abilita, nel mondo latino, a essere un punto di riferimento per l'erudizione biblica. Evi-

⁷⁷ *Ep.* 102,2 (CSEL 55, p. 336, 9-10).

⁷⁸ *Ep.* 105,3 (CSEL 55, p. 244, 8-10).

⁷⁹ *Ep.* 105,4 (CSEL 55, p. 245, 8-9).

⁸⁰ *Ep.* 105,5 (CSEL 55, pp. 245-246).

⁸¹ *Ep.* 112,22 (CSEL 55, p. 393, 7-10).

dentemente il suo autoritratto è solo l'immagine che, in chiave propagandistica, egli intendeva dare di sé: un vecchio monaco che, però, si perita di dare lezioni ad Agostino, giovane vescovo di successo, descritto in chiave alquanto caricaturale. Attraverso l'ironia Girolamo rivendica a se stesso una *leadership* negli ambiti intellettuale e ascetico che, in effetti erano gli unici a sua disposizione.

Al termine di questa rassegna – che certamente potrebbe essere ampliata attraverso un più puntuale esame della vasta produzione geronimiana – emerge lo sforzo messo in atto dallo Stridonense per rivendicare a se stesso autorevolezza, come monaco, come erudito o, al limite, come vecchio. Sono proprio queste le tre caratteristiche che, nella più volte citata *Lettera 22*, rendono autorevole un esperto di sacra scrittura: *Interroga eum, quem vita commendat, excusat aetas, fama non reprobant*; un esegeta, quindi, che sia allo stesso tempo ammirevole per la vita, pacificato per età e raccomandabile per buona fama,⁸² caratteristiche che ritornano in bella sintesi nella più tarda – risale al 400 circa – *Lettera 107* indirizzata a Leta, alla quale lo Stridonense dà suggerimenti sul modo di educare la piccola Paola. Qui afferma che *magister probae aetatis et vitae atque eruditionis est eligendus*;⁸³ nella conclusione della missiva, rompendo gli indugi, propone: *Ipse, si Paulam miseris, et magistrum et nutricium spondeo*;⁸⁴ dando a intendere, se fosse ancora necessario, di ritenersi particolarmente raccomandabile per età, ascetismo e cultura e rappresentandosi pertanto come vecchio, monaco ed erudito.

La faticosa costruzione e la tenace difesa di questa triplice autorappresentazione si può spiegare: non sembra impossibile che in un contesto come quello del IV secolo, in cui il ruolo episcopale era diventato il sigillo più vistoso di prestigio ecclesiale, Girolamo, che vescovo non era, si sia trovato nella necessità di legittimare se stesso davanti al vasto pubblico facendo ricorso agli autoritratti che si sono qui delineati.

⁸² *Ep.* 22,29 (CSEL 54, p. 187, 4-6).

⁸³ *Ep.* 107,4 (CSEL 55, p. 294, 24-25).

⁸⁴ *Ep.* 107,13 (CSEL 55, p. 305, 9-10).