

## LA MISSIONE DI TRASMISSIONE. GIROLAMO COME MEDIATORE DI CULTURE DIFFERENTI<sup>1</sup>

Integrazione – mescolanza – rifiuto: con questi termini vengono circoscritti meccanismi di ogni cultura che sono evidenti in situazioni di cambiamento forzato.

Vogliamo, nelle pagine seguenti, considerare la tarda antichità, epoca in cui si assiste alla trasformazione dell'impero romano pagano in impero cristiano, in cui però in breve tempo sarebbe avvenuto il crollo delle strutture tradizionali e la creazione di nuove, accelerato dalla migrazione delle popolazioni germaniche.

Non ci interessano i problemi di mescolanza e rifiuto causati da migrazioni e invasioni<sup>2</sup>, ma un conflitto all'interno dell'impero romano, che si concretizzava in una discussione sulla cultura letteraria latina, da parte degli autori cristiani alla ricerca di una posizione culturale. Vogliamo discutere di quella ricerca attraverso un caso molto significativo di mescolanza, integrazione e rifiuto prendendo come esempio Girolamo.

Girolamo è molto famoso come *interprete*, soprattutto a causa della sua traduzione della Bibbia. Con essa, e con le sue opere esegetiche è diventato un mediatore tra cristianesimo orientale, fortemente influenzato dalla cultura greca, e cristianesimo occidentale e latino. Girolamo assume una missione, come mezzo millennio prima Cicerone, che aveva trapiantato la filosofia greca a Roma<sup>3</sup>. Così hanno contribuito tutti e due alla trasmissione e alla ricezione del sapere orientale. In modo differente hanno compiuto una funzione di *trasmissione* e sono diventati *interpretes*: tra oriente e occidente ma anche tra antichità e medioevo.

Girolamo, però, realizzava la funzione di mediatore in condizioni differenti da quelle del tempo di Cicerone. Quest'ultimo, per esempio insegnava la filosofia greca come elemento di un concetto di *formazio-*

---

<sup>1</sup> Prima di tutto vorrei ringraziare Micaela Depalo e Fiorenzo Cardone per la revisione del testo. Per la *rusticitas* che resta è responsabile l'autore.

<sup>2</sup> Per esempio: P. GEARY, *Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen*. Aus dem Englischen von U. Scholz, München 1996.

<sup>3</sup> KELLY, 1975, 72 sottolinea la volontà particolare di trasmettere un sapere culturale da parte di Girolamo.

*ne culturale* che diventava obiettivo di una critica contemporanea fervente, l'intenzione di Girolamo di diffondere e spiegare la buona novella cristiana fundamentalmente non era mai causa di critica da parte dei contemporanei. Anzi, il padre della Chiesa si trovava di fronte a una polemica contro i *condizionamenti* formali della propria dottrina, con assalti contro la propria lingua, che era quella dell'élite. Per Cicerone non c'era la necessità di giustificare la propria lingua; la lingua era tema di una discussione soltanto come contenuto, cioè soggetto della retorica.

Per Girolamo la critica della *formazione* si articolava come critica della lingua in una cultura cristianizzata ed era per ciò sempre critica sociale. Così il movimento ascetico alla fine del quarto secolo riprendeva la vecchia argomentazione di Tertulliano contro la cultura romana come espressione di una cultura pagana, anche se essa si era oramai sviluppata in cultura cristiana dopo la cristianizzazione delle classi dirigenti<sup>4</sup>. È un processo d'integrazione del cristianesimo nella cultura d'élite dell'impero che sembra accadere nel quarto secolo, che tuttavia viene problematizzato tra tendenze di rifiuto, che paradossalmente ricevono una grande importanza attraverso la ricezione del sapere ascetico da parte delle classi dirigenti dell'occidente.

Nell'ambito di un conflitto personale circoscritto attraverso queste coordinate si definisce l'attività di Girolamo come autore. Era necessario immettere gli scritti cristiani in una cultura letteraria latina che, da una parte era caratterizzata da una formazione letteraria tradizionale, dall'altra da una tendenza postapologetica ed ascetica che polemizzava con la tradizione.

Alla fine del quarto secolo *conversio* non significava più la semplice conversione al cristianesimo, mantenendo la propria cultura: anzi, la conversione era connessa con un cambiamento fondamentale della vita tradizionale. Girolamo aveva radici molto forti nella cultura letteraria d'élite ma favoriva pure il movimento ascetico che negava la lingua letteraria senza però essere in grado di offrire un'alternativa. Solo il concetto di semplicità ispirata dagli apostoli (Atti 4,13) concedeva una soluzione scelta molto spesso<sup>5</sup>. La situazione era paradossale. Lingua e contenuto si contraddicevano, quando si parlava come cristiano colto<sup>6</sup>. Era necessario che scattasse un conflitto tra contenuto e lingua di comunicazione letteraria. Esso non sarebbe stato risolto per un millennio.

<sup>4</sup> Si veda il saggio programmatico di J. FONTAINE, *Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der Spätantike*, JAC 25 (1982), 5-21.

<sup>5</sup> Cf. NORDEN, 1983, 479-512. Merita l'attenzione soprattutto la frase (480): «Die Evangelien stehen völlig abseits von der kunstmäßigen Literatur».

<sup>6</sup> CAMERON, 1991, 178-188. La stessa parla di «the rhetoric of paradox» (155 e ss.).

Nonostante la corruzione continua della lingua letteraria dovuta alla decadenza delle scuole, che inizialmente era sembrata una possibile soluzione di questo conflitto<sup>7</sup>.

All'interno di un sistema letterario antico che esisteva ancora, quel conflitto si articolava soprattutto nella questione pedagogica: in quale lingua dovesse essere comunicata la dottrina cristiana, se non con i mezzi tradizionali, ma incriminati, della cultura letteraria. Girolamo diventava così un *mediatore* di culture, ma anche di un conflitto tra di loro: diventa il rappresentante sia di una mescolanza sia di un rifiuto. Un'integrazione non era possibile. Contenuto e lingua si contraddicevano. La comunicazione diventava così allo stesso momento rifiuto e mescolanza, un'incongruenza che la tarda antichità e – come vediamo – Girolamo avrebbero trasmesso al medioevo. Un'integrazione che sarebbe rimasta riservata al rinascimento.

Nelle pagine seguenti intendiamo come primo passo descrivere i due discorsi contraddittori come un conflitto fondamentale d'identità ed incoerenza tra due culture, analizzando il famoso sogno di Girolamo (*epist.* 22,30). Così si può dimostrare in qual modo la lingua come attività sociale e la riflessione sulla stessa siano cose differenti, e l'una si volga verso la mescolanza, anzi l'integrazione, l'altra verso il rifiuto (1). In un secondo capitolo seguono considerazioni principali sulla lingua nell'attività letteraria e pastorale di Girolamo e sul concetto di asceta colto. Nonostante tutte le contraddizioni, la missione di trasmissione diventa visibile (2). Per questa forma di trasmissione ci rivolgiamo alla 127. epistola di Girolamo (3). Qui Girolamo dà un esempio esplicativo della missione cristiana attraverso l'Eneide di Virgilio. Finiamo con un riassunto ed una valutazione dei risultati riguardanti il tema del congresso (4).

## 1

Bernard Shaw, una volta, ha descritto la differenza tra gli Stati Uniti e l'Inghilterra colle parole seguenti: "Two nations divided by a common language"<sup>8</sup>. Mi permetto di caratterizzare analogamente la relazione tra paganesimo e cristianesimo in Occidente fino al quarto secolo come "two religions divided by a common language". Al centro però delle nostre considerazioni sta una discussione, che è scattata alla fine del quarto secolo, all'interno di una sviluppata cultura imperiale cri-

---

<sup>7</sup> Entra in questo complesso il problema del *sermo humilis* e della *rusticitas*; cf. BANNIARD, 1992.

<sup>8</sup> Citato secondo ASSMANN, 1999, 65.

stiana, tra i cristiani tradizionalisti e quelli di orientamento ascetico, che ripudiavano la formazione tradizionale. Si è tentati di trasformare di nuovo le parole di Shaw, riferendoci a quella litigiosa cultura cristiana, come “two languages divided by a common religion”. Che quel litigio tra due gruppi cristiani sia potuto diventare un conflitto individuale, lo dimostra il sogno di Girolamo, descritto nella sua ventiduesima lettera<sup>9</sup>. Racconta la propria angoscia quando, liberato da quasi tutti i legami mondani, non riesce a rinunciare alla lettura di Cicerone. Dopo il digiuno lo prende sempre in mano: *Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam* (*epist.* 22,30,1). Avrebbe, infatti, dovuto dedicarsi piuttosto allo studio della Bibbia. Tuttavia, si sentiva respinto dallo stile incolto: *sermo horrebat incultus* (22,30,2). Girolamo non condivide l’orgoglio dei cristiani dei primi secoli per il testo e per la dottrina semplice<sup>10</sup>. Malgrado si sia impegnato a lasciare tutti i legami sociali, non trova una relazione amichevole con la “lingua dei pescatori”. Restava quindi la lingua retorica come collegamento forte con il sistema sociale appena lasciato. La lingua di Cicerone non sembrava adatta ai contenuti cristiani, Girolamo si trovava tra due culture, senza la prospettiva di una identità definitiva. Quel problema si concretizzava nella questione del linguaggio, che Girolamo descrive nella sua ventiduesima lettera.

In una visione, Girolamo si trova trascinato davanti al trono di Dio (*epist.* 22,30,4), e dinanzi alla domanda sulla sua identità (*condicio*), si dichiara cristiano. Dio risponde: *mentiris... Ciceronianus es, non Christianus; “ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum”* [Mt. 6,21] (22,30,4). Girolamo non riuscirà a ricevere il perdono di Dio finché non avrà promesso di non leggere mai più libri secolari: *Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi*. Cicerone rappresenta tutta la letteratura della scuola, la cui ricezione ed uso sono sinonimi della negazione di Dio. Così una posizione decisamente ascetica produce un comportamento di rifiuto all’interno di una cultura di mescolanza naturale. Girolamo aveva già posto la domanda provocatoria ad Eustochio a cui questa lettera è indirizzata (*epist.* 22,29,6 e ss.): *quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliiis Maro? cum apostolo Cicerone?* Si riferisce con queste parole ovviamente al detto famoso di Tertulliano<sup>11</sup>, che questo aveva formulato circa un secolo prima in una situazione apologetica (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?*). Ma la situazione in-

<sup>9</sup> Per la datazione della lettera all’anno 384: KELLY, 1975, 8; 36 n. 3. Non è necessario trattare il problema dell’ autenticità del sogno (cf. REBENICH, 1992, 95). È importante per la nostra argomentazione solo il fatto del carattere fondamentalmente programmatico della lettera.

<sup>10</sup> Cf. C. ANDRESEN, *Antike und Christentum*, TRE 3 (1978), 50-99, qui: 64 e ss.

<sup>11</sup> ADKIN, 1992, 409; KELLY, 1976, n. 37.

tellettuale è ora cambiata: Tertulliano polemizzava in particolare contro i contenuti della letteratura secolare. Con Girolamo però la situazione è differente: qui la lettura degli autori della scuola e lo stile, collegato con quella letteratura, viene considerato come problema. Non il contenuto ma la lingua offre la via a una fruizione illegittima, anzi all'eresia<sup>12</sup>.

Usando le parole di Girolamo stesso, si potrebbe dire che il naturale legame del *sensus* della novella cristiana col mondo dei *verba* derivati dall'ambito scolastico viene ripudiato<sup>13</sup>. È ovvio che una rottura del genere diventa necessariamente un problema gravissimo per una religione della parola e del libro<sup>14</sup>. Questa osservazione diventa più chiara quando ci si rende conto che Girolamo, respingendo lo stile della Bibbia, si era inserito nella tradizione della polemica dei pagani contro la formazione scolastica insufficiente dei cristiani, per cui erano respinti da Origene. Ci troviamo davanti a un esempio di rifiuto della tradizione richiamando le nuove preferenze per una cultura cristiana decisamente ascetica. Che questo movimento però manchi di una propria alternativa culturale lo manifesta la ventiduesima lettera stessa di Girolamo. In un modo molto strano differiscono lo stile ed il messaggio, perché Girolamo racconta della sua rinuncia allo stile ciceroniano ed all'esemplarità degli altri autori della scuola, usando un latino che è fortemente impregnato dallo stile scolastico<sup>15</sup>. La ventiduesima lettera è infarcita di retorica ciceroniana<sup>16</sup> e contiene molte citazioni virgiliane<sup>17</sup>. L'integrazione viene quindi respinta solo sul piano discorsivo, la mescolanza, cioè l'uso naturale della lingua da parte delle persone colte, continua a sussistere senza alternativa nell'attività scrittoria e pastorale di Girolamo. Si tratta di un *topos*, quando l'autore, all'inizio della ventiduesima lettera, ribadisce il proposito di rinunciare ad ogni *pompa rhetoris* (22,2,2). Risulta una separazione non solo tra contenuto e lingua, ma pure di un piano discorsivo in cui si svolge una riflessione culturale e di un piano d'azione in cui vediamo la lingua come attività

<sup>12</sup> Che si tratta esclusivamente di lingua e di stile dimostra la parola del *sermo* (30,22,2). Girolamo non parla del contenuto o di una relazione emozionale con l'autore come sostiene BRUNERT, 1994, 76 («Ausdruck für die innere Bindung an den heidnischen Autor»).

<sup>13</sup> Seguo la terminologia di Girolamo che usa nella sua lettera 57,6: *quasi captivos sensus in suam linguam victoris iure transposuit*.

<sup>14</sup> Per la sua descrizione come il cristianesimo veniva formato e integrato nel sistema comunicativo dell'impero romano cf. CAMERON, 1991, 1 che parte dalla osservazione che il cristianesimo «laid an exceptional emphasis on the verbal articulation of faith».

<sup>15</sup> KELLY, 1975, 42 ribadisce: «In the original Jerome's report is a magnificent piece of rhetorical description». ADKIN, 1992, 417 parla di «inconcinnity». Programma ascetico e lingua classica si contraddicono. Si veda pure: ADKIN, 1988.

<sup>16</sup> ADKIN, 1992.

<sup>17</sup> ADKIN, 1992, 417f. sottolinea: «We must therefore go further than to say with the judge in Jerome's dream that he was merely a Ciceronian».

culturale<sup>18</sup>. Questa si concretizza, nel caso della lettera di Girolamo, come attività pastorale. Qui Girolamo sostiene un'opinione radicale, la ventunesima lettera, che era stata scritta poco tempo prima, dà una impressione più moderata, cioè realistica<sup>19</sup>. Anche qui si sente un influsso molto forte di Tertulliano<sup>20</sup>. Egli, nonostante tutte le polemiche, era convinto che la dottrina cristiana non dovesse rinunciare alla lingua scolastica (Tert. *idol.* 10,4): *Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?*

Girolamo nella ventiduesima lettera mette in rilievo il tema del rifiuto. Nella ventunesima lettera, il meccanismo di integrazione è nell'uso corretto. Qui si tratta di una netta strumentalizzazione soltanto rispetto all'aspetto formale della lingua. Girolamo separa molto accuratamente il contenuto della buona novella cristiana come messaggio necessario di ogni espressione verbale. La letteratura tradizionale che circonda con *carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum* (13) non presenta questo contenuto; sono studi senza valore: *Verum ubi cum summo studio fuerint ac labore perlecta, nihil aliud nisi inanem sonum et sermonum strepitum suis lectoribus tribuunt...* Come oggetto di fruizione sono proibiti, perché non conducono alla *saturitas veritatis*. Per questo Girolamo si scandalizza del comportamento di alcuni preti che leggono libri pagani con grande piacere (Hier. *epist.* 21,13,9):

*At nunc etiam sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba cantare, tenere Vergilium, et id quod in pueris necessitatis est crimen in se facere voluntatis.*

Risulta così non solo una separazione tra piano formale e piano del contenuto, ma anzi Girolamo differenzia l'età giovanile, in cui gli autori secolari si leggono necessariamente, dall'età adulta, in cui non è permesso ripetere l'esperienza scolastica per la propria fruizione. Con un modello biografico separa sapere di mondo e sapere di salvezza.

Girolamo richiede così di rinunciare all'identità tra formazione dell'età giovanile e della propria lingua<sup>21</sup>. Il movimento di rifiuto si ritor-

<sup>18</sup> Per la separazione di un piano discorsivo e un piano di attività sociale – cioè culturale – si veda: GIDDENS, 1992, 57; e per quanto riguarda la cultura della bassa antichità: CAMERON, 1991, 6 e ss.

<sup>19</sup> Con le lettere 19 e 20, che anche sono scritte a Damaso la lettera 21 è da datare all'anno 383 (KELLY, 1975, 83 n. 19).

<sup>20</sup> Per l'influsso di Tertulliano soprattutto nella lettera ventiduesima cf. ADKIN, 1991.

<sup>21</sup> Coll'aspetto della necessità si può collegare l'idea chiave della ventiduesima lettera, al centro di quale sta una «systematic theory of sexuality» (KELLY, 1975, 102). Anche la sessualità richiede un bilanciamento di necessità e piacere.

ce contro sé stesso. La continuità personale e l'identità vengono aboliti nello stesso modo che l'identità di lingua e contenuto, senza offrire il concetto di una lingua nuova. La ventiduesima lettera fornisce quindi piuttosto la documentazione di un conflitto interno insolubile<sup>22</sup>. Dato che l'interesse per l'attività pastorale, cioè per la lingua, sta al centro dell'interesse di Girolamo, questi si è impegnato a risolvere questa contraddizione. Era costretto a farlo, tanto più che Rufino, circa 14 anni dopo che egli aveva scritto la ventiduesima lettera, l'ha affrontato con il rimprovero che non mantenesse la promessa data a Dio nel famoso sogno (*Apol. c. Hier.* 2,6-7). Tuttavia Girolamo sembra non avere mai rinunciato alla lettura dei classici. Piano di attività culturale e analisi discorsiva della pratica sociale si differenziano<sup>23</sup>. Intendiamo occuparci delle conseguenze di tutto ciò per Girolamo come autore ecclesiastico nelle seguenti pagine.

## 2

Girolamo sembra aver seguito ciò che aveva detto nella ventunesima lettera, piuttosto che la promessa data nella ventiduesima. Non poteva concedersi il lusso del rifiuto della lingua colta. Sarebbe stato muto nell'ambito in cui si svolgeva la sua attività pastorale. Così tutti i suoi scritti sono impregnati di Cicerone e degli altri autori scolastici. La mescolanza, un principio chiave della cultura imperiale cristiana, continuava a esistere anche presso Girolamo. Il quale critica sempre, perciò, lo stile povero degli altri autori (*in Helvid.* 16; *in Iovinian.* 1,1; *Apol.* 1,17)<sup>24</sup>. D'altra parte esalta la perfezione stilistica. Dice per esempio di Lattanzio: *quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae (epist. 58,10)*. In modo conforme a questo sceglie nella ventunesima lettera, che è per la maggior parte dedicata all'interpretazione della parabola del figliuol prodigo, un'interpretazione allegorica delle silique (*epist.* 21,13,4):

*possumus autem et aliter siliquas interpretari. daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum. haec sua omnes suavitate delectant [...]*

<sup>22</sup> KELLY, 1975, 43; FEICHTINGER, 1991.

<sup>23</sup> Per quanto riguarda la ripresa della lettura di testi classici da parte di Girolamo dopo il sogno: HAGENDAHL, 1958, 312-323.

<sup>24</sup> KELLY, 1975, 13: «Till his dying day he was to be a stickler for grammatical correctness, adroit himself in manipulating all the ploys of rhetoric...». Cf. KELLY, 1975, 15 per quanto riguarda la retorica brillante di Girolamo.

*nulla ibi saturitas veritatis, nulla iustitiae refectio repperitur. studiosi earum in fame veri, in virtutum penuria perseverant.*

Girolamo paragona le silique che deve dividere il figliuol prodigo con i porci della letteratura tradizionale e prende la parabola per agganciarvi (in un modo non del tutto convincente) un modello che compensa la mutezza ascetica. La lingua tradizionale non deve essere utilizzata se non prima di essere stata purificata dai vecchi contenuti. A quel concetto Girolamo dà rilievo attraverso un paragone molto diffuso. La letteratura tradizionale dovrebbe essere trattata come la schiava del Deuteronomio. Si dovrebbe ripulirla e tagliarle le unghie prima di prenderne possesso<sup>25</sup>.

Così Girolamo disegna un concetto di attività comunicativa a beneficio della dottrina cristiana e quasi un modello d'integrazione, secondo il quale potrebbe essere un ciceroniano e pure un cristiano. Per questo ci appare strana la lettera successiva, nella quale dichiara guerra alla propria identità linguistica<sup>26</sup>.

Nondimeno, Girolamo realizza che si trattava soltanto di una richiesta di massima sul piano discorsivo. Presenta subito perciò, nell'ambito temporale del suo conflitto di coscienza, la vita del padre del deserto Paolo, in cui collega le esigenze filologiche di predicazione ed evangelizzazione con le esigenze ascetiche. Al contrario di Antonio, Paolo viene descritto come un anacoreta colto, che non rinuncia all'eredità della scuola. Ma, nonostante quei modelli di mediazione, per Girolamo resta presente il conflitto<sup>27</sup>. Di questo fatto fa menzione, tre anni dopo la ventiduesima lettera<sup>28</sup>, nel proemio rivolto a Eustochio e Paola (*comm. in Gal. praef. 3*):

*Nostis enim et ipsae, quod plus quam quindecim anni sunt, ex quo in manus meas numquam Tullius, numquam Maro, numquam gentilium litterarum quilibet Auctor ascendit.*

Per Girolamo la memoria agli autori secolari è soltanto una memoria nebulosa. Quando si considerano gli scritti di Girolamo della seconda metà della sua vita, diventa tuttavia evidente che non si è mai liberato dalla formazione letteraria ricevuta quando era giovane. Perché non

<sup>25</sup> Anche questo paragone è preso in un modo modificato dalla tradizione apologetica. Per un motivo molto simile si veda Orig. *epist. ad Greg. Thaum.* 1-4. Cf. GNILKA, 1984, 57-59.

<sup>26</sup> BRUNERT, 1994, 74 e ss. Per il modello del anacoreta colto e l'intenzione di autostilizzazione da parte di Girolamo si veda KELLY, 1975, 61, che parla di Paolo come monaco colto «like Jerome himself».

<sup>27</sup> KELLY, 1975, 23 parla di una «ever present tension in his mind between the two cultures on which he had been nourished».

<sup>28</sup> REBENICH, 1992, 28; KELLY, 1975, 43 data la lettera «around 389».



c'era alternativa per la predicazione e per l'esegesi, indirizzata all'*élite* colta<sup>29</sup>. Girolamo persevera nello stato di mescolanza culturale: non si separa mai, infatti, dalla formazione giovanile, per quanto riguarda la sua attività di scrittore. Il sogno e le angosce di coscienza vengono strumentalizzati come strategia di legittimazione, per permettersi di fare sul piano della pratica quello che viene respinto sul piano discorsivo. Soltanto così era possibile realizzare la missione di trasmissione. In un modo simile Giovanni Cassiano cerca di allontanarsi dalle pratiche della sua gioventù, quando si scusa del fatto che si introducano furtivamente nel suo discorso reminiscenze della lingua degli autori classici, che aveva imparato quando era giovane. Come Girolamo, egli non riesce a stabilire una lingua decisamente cristiana, cioè ascetica, purificata dagli influssi della cultura in cui entrambi si sono formati. Scrive nei suoi *collationes*, pubblicati dopo il 425 (*conl.* 14,12)<sup>30</sup>:

*[...] quippe cui praeter illas generales animae captivitates, quibus non dubito infirmos quosque pulsari intrinsecus, speciale impedimentum salutis accedit per illam quam tenuiter videor adtigisse notitiam litterarum, in qua me ita vel instantia paedagogi vel continuae lectiones maceravit intentio, ut nunc mens mea poeticis illis velut infecta carminibus illas fabularum nugas historiasque bellorum, quibus a parvulo primis studiorum inbuta est rudimentis, orationis etiam tempore meditetur, psallentique vel pro peccatorum indulgentia supplicanti aut impudens poematum memoria suggeratur aut quasi bellantium heroum ante oculos imago versetur, taliumque me phantasmatum imaginatio semper inludens ita mentem meam ad supernos intuitus adspirare non patitur, ut cotidianis fletibus non possit expelli.*

Vogliamo presentare di seguito un esempio di questa necessità della pratica, analizzando il necrologio di Marcella che Girolamo scrive intorno al 412.

### 3

Girolamo indirizza questa lettera a Principia, appartenente all'aristocrazia di Roma, e sfrutta l'opportunità di scrivere una vita cristiana sottolineando che non seguirà le regole, secondo le quali si compongono gli elogi funebri, di stampo scolastico (*epist.* 127,2):

*Neque vero Marcellam tuam, immo meam et, ut verius loquar, nostram*

<sup>29</sup> Si veda soprattutto REBENICH, 1992, 300.

<sup>30</sup> FRANK, 1997, 425, sottolinea particolarmente il parallelismo con la lettera ventiduesima di Girolamo.

*[...] institutis rhetorum praedicabo, ut exponam illustrem familiam, alti sanguinis decus et stemmata per consules et praefectos praetorio decurrentia.*

Girolamo continua tutto il discorso nel senso ascetico di non voler apprezzare la *nobilitas* di Marcella, ma mettere piuttosto in risalto la sua volontaria *paupertas* e *humilitas*.

Il fatto che Marcella sia deceduta poco tempo dopo la presa di Roma da parte dei Goti, gli permette di cogliere l'occasione per descrivere quell'avvenimento terribile. Con orrore si ricorda del giorno in cui la notizia della caduta di Roma è giunta a Betlemme, sottolineando questa impressione con reminiscenze letterarie (*epist.* 127,12):

*Quis cladem illius noctis, quis funera fando  
explicet aut possit lacrimis aequare dolorem?  
urbs antiqua ruit, multos dominata per annos  
plurima perque vias sparguntur inertia passim  
corpora perque domos, et plurima noctis imago.*

Sono i versi di Virgilio, che il poeta aveva messo in bocca ad Enea, quando questi raccontava alla regina Didone gli avvenimenti crudeli della notte funesta in cui avvenne la caduta di Troia. Queste immagini stavano davanti agli occhi di tutti i Romani colti dell'età imperiale. È stata la scuola a diffondere la fama di Troia come prototipo di Roma dopo l'età augustea.

Ma al centro della lettera sta Marcella, *omniumque sanctorum et proprie Romanae urbis inclitum decus* (*epist.* 127,2), piuttosto che l'avvenimento storico. Molto più tardi Girolamo giunge all'*excidium urbis*, cui dedica gli ultimi tre paragrafi della lettera. Aveva appena parlato dell'importanza di Marcella nel dibattito sull'origenismo e delle sue ripercussioni a Gerusalemme, quando, all'improvviso, torna alla caduta di Roma usando parole patetiche impregnate di stile retorico (*epist.* 127,12):

*Capitur urbs, quae totum cepit orbem.*

Seguono due citazioni dalla Bibbia. Una da Isaia (15,1) (*Nocte Moab capta est, nocte cecidit murus eius*) e l'altra dai salmi con cui Girolamo richiama la presa di Gerusalemme da parte dei Babilonesi (79,1-3):

*Deus, venerunt gentes in heriditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum, posuerunt Hierusalem in pomorum custodiam, posuerunt cadavera servorum tuorum escas volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae. Effuderunt sanguinem ipsorum sicut aquam in circuitu Hierusalem et non erat, qui sepeliret.*

Seguono i versi virgiliani già citati, che come i versi del salmo finiscono coll'immagine di sciagure e di montagne di cadaveri. La Bibbia e Virgilio, due testi fondamentali della doppia identità culturale di Girolamo, gli servono a superare lo choc con i mezzi della letteratura. Nel mezzo di quella cultura doppia stanno tre città: Roma, Gerusalemme, Troia. Girolamo compensa così anche il contrasto tra le due culture, descritto ventisei anni prima nella ventiduesima lettera, attraverso la sua attività pastorale.

È significativo che Girolamo prosegua sulla strada preparata da Virgilio, quando torna a Marcella, che era stata costretta a vedere la presa di Roma. Riprendendo l'atmosfera del passo virgiliano, si rivolge immediatamente a Marcella e la fa vedere improvvisamente nel mezzo del caos di sciagure e di saccheggio (*epist.* 127,13):

*Cum interim, ut tanta confusione rerum, Marcellae quoque domum  
cruentus victor ingreditur.*

Con Marcella, quindi, vediamo quello che accadde a Roma, eppure: non siamo tornati alla Troia d'Enea? Girolamo tuttavia fa la parte di Virgilio come narratore, quando in questa situazione di grande pericolo cita un verso famoso (*epist.* 127,13):

*sit mihi fas audita loqui* [Verg., *Aen.* 6,266]

Questo, Virgilio lo dice quando, nel sesto libro dell'Eneide, comincia a raccontare della discesa di Enea agli inferi, guidato dalla Sibilla.

Comunque, i Goti prendono Marcella e provano, fustigandola, a costringerla a svelare tesori nascosti. Minacciano la giovane Principia, finché Marcella riesce a mitigare i predatori – anche i Goti sono cristiani – inducendoli ad accompagnarla con Principia alla chiesa di San Paolo, dove trovano asilo. Caduta la città eterna, le due donne diventano partecipi, come Enea e il suo figliuolo Ascanio, di un nuovo concetto di esistenza, rappresentato dalla chiesa cristiana al posto di Roma, così come Roma aveva sostituito Troia.

Diventa così comprensibile come Girolamo abbia integrato gli elementi di una interpretazione della storia universale concretizzandoli in una successione: Troia-Roma-Gerusalemme (cioè Roma cristiana).

Girolamo cerca di presentare una tesi di contenuto specificamente cristiano, e rinuncia ad una esposizione retorica. Rimane tuttavia profondamente radicato nel sistema letterario tradizionale, al quale è particolarmente dovuta la sua forza espressiva. Girolamo beneficia perciò di due tradizioni culturali: di quella della Bibbia e, soprattutto, di quella della letteratura classica. Le tendenze di rifiuto non si sentono, anzi la mescolanza diventa quasi integrazione, concretizzandosi nella persona di Marcella, legalizzata da una *translatio imperii* letteraria, che

esemplifica, come un *alter Aeneas*, l'abolizione di un sistema vecchio da parte di uno nuovo, in un momento d'importanza capitale.

## 4

Ci siamo occupati del problema della esistenza – cioè della esistenza linguistica – degli autori cristiani nel sistema tradizionale di una lingua latina colta. Ci si offre la possibilità di vedere lo sviluppo del cristianesimo come parte di una antichità intera. Una divisione, come Girolamo ed altri autori cristiani di orientamento ascetico l'hanno descritta, non esiste sul piano dell'attività dello scrivere, all'interno di quel sistema letterario. Così ogni divisione del genere diventa necessariamente artificiale, perché possiede una realtà soltanto sul piano discorsivo, con la conseguenza di rendere problematiche, anzi di evitare, le tendenze all'integrazione. Abbiamo provato ad estenderla al modello della divisione ascetica tra contenuto ed aspetto formale della lingua, fra *sensus et verba*, che sono invece da separarsi soltanto nella teoria, tanto della traduzione di Girolamo che della linguistica moderna. Per quanto riguarda l'uso della lingua latina colta nel quarto e quinto secolo, rimane nella pratica sociale una cultura di mescolanza, ma non d'integrazione, perché tutto ciò che viene usato in modo naturale non corrisponde alle norme formulate sul piano discorsivo. Non che sul piano discorsivo venga rispecchiata tutta l'esperienza sociale: ma un processo d'integrazione non si realizza mai quando i due piani si contraddicono.

Ugualmente abbiamo discusso un altro modello, con cui Girolamo e, con lui, tra gli altri scrittori ecclesiastici, Cassiano, scindono artificialmente l'unità pratica della cultura. Questi costruiscono una divisione – diciamo – di tipo biografico, con cui separano la fase di lingua scolastica, imparata di necessità da giovani, e la fase dell'età adulta, in cui non è permesso servirsene.

Che pure Girolamo non si sia cullato nell'illusione che fosse una divisione naturale, lo dimostra la sua reazione alle critiche di Rufino, che gli rammenta di aver scordato la famosa promessa di non voler leggere più libri pagani (*Hier. apol. c. Ruf. 1, 30*):

*Dixi me saeculares litteras non lecturum: de futuro sponsio est, non praeteritae memoriae abolitio. Et quomodo, inquires, tenes quod tanto tempore non relegis? Rursum si aliquid de veteribus libris respondero et dixero: "In teneris consuescere multum est" [Verg. georg. 2,272], dum renuo crimen incurro et, pro me testimonium proferens, hoc ipso arguor quo defendor [...]. Quis nostrum non meminit infantiae suae?*

Siccome non c'era una lingua alternativa, Girolamo era costretto, come tutti gli altri scrittori ecclesiastici, a continuare ad usare la lingua

imparata nella propria infanzia. Perciò, nonostante tutti i conflitti, aveva cercato molto presto un modello di compromesso, che finalmente si materializzava nell'eremita colto, Paolo.

Ma che succede dopo la morte di Girolamo? Una cultura linguistica di mescolanza problematica, cioè di coesistenza, si scioglie, perché le strutture scolastiche vengono distrutte. Al periodo di coesistenza segue il crollo della lingua scolastica nel sesto secolo, rimane il *sermo rusticus* come mezzo di comunicazione universale, sempre più danneggiato ed imbarbarito. Così “la lingua dei pescatori” rimane l'unica lingua dell'attività pastorale. Sembra realizzarsi il concetto ascetico di una lingua d'umiltà. Quella lingua, però, non riesce a mantenere il livello di comunicazione richiesto dalla chiesa e dai poteri secolari. Per questo, Carlo Magno ricostituisce il sistema letterario che era in funzione al tempo dei Padri della Chiesa. Girolamo diventa allora un modello per questo nuovo tipo di comunicazione, presentando un concetto di letteratura cristiana che a suo tempo era una letteratura tradizionale, scolastica.

Si ripete, a livello della cultura medievale, attraverso un processo di memoria, ciò che era stato proprio di Girolamo: il ricordo di una cultura precedente, cioè di gioventù. Una volta Girolamo aveva scritto a Paola ed Eustochio (*Hier. comm. in Gal. 3 praef.*):

*Nostis enim et ipsae, quod plus quam quindecim annos sunt, ex quo in manus numquam Tullius, numquam Maro, numquam gentilium litterarum quilibet Auctor ascendit: et si quid forte inde dum loquimur, obrepit, quasi antiqui per nebulam somnii recordamur. Quod autem profecerim ex linguae illius infatigabili studio, aliorum iudicio derelinquo.*

Girolamo dà l'impressione che la letteratura scolastica si realizzi di nascosto nei suoi scritti, come un ricordo nebuloso; la cultura carolingia si trova davanti ad una situazione simile, attualizzando quel ricordo nebuloso, senza cui non sarebbe stato possibile trasmettere il sapere culturale dell'antichità, e senza il quale Girolamo non sarebbe stato in grado di adempiere alla missione di trasmissione.

Girolamo ha trasmesso con il modello di una cultura cristiana anche il conflitto con l'aspetto del suo atteggiamento verso la cultura tradizionale. Per questo la cultura latina del medioevo resta una cultura di mescolanza, cioè di coesistenza.

Ma non è una sorpresa che nel rinascimento Girolamo serva come esempio di una cultura antica cristiana. In quell'epoca il conflitto di Girolamo viene risolto, ed il piano discorsivo riflette il piano d'attività culturale: al posto di una cultura di mescolanza si pone una cultura d'integrazione.

## BIBLIOGRAFIA

- N. ADKIN, *Some Notes on The Style of Jerome's Twenty-Second Letter*, *Rivista di filologia e di istruzione classica* 112 (1984), 287-291.
- ID., *Some Notes on the Content of Jerome's 22<sup>nd</sup> Letter*, *Grazer Beiträge* 15 (1988), 177-186.
- ID., *Tertullian's 'De ieiunio' and Jerome's Libellus de virginitate servanda (epist. 22)*, *Wiener Studien* 104 (1991), 149-160.
- ID., *Hieronymus Christianus: the Catilinarians in Jerome*, *Latomus* 51 (1992), 408-420.
- A. ASSMANN, *Interkulturelle Übersetzung – Grenzen, Chancen, Aporien*, in: A. HAHN, N. PLATZ (Ed.), *Interkulturalität als neues Paradigma*, Trier 1999 (Trierer Beiträge Heft XXVII), 65-71.
- M. BANNIARD, *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin*, Paris 1992.
- M.-E. BRUNERT, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 42).
- AV. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991.
- FEICHTINGER, *Der Traum des Hieronymus - ein Psychogramm*, *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 54-77.
- K.S. FRANK, *John Cassian on John Cassian*, *Studia Patristica* 33, Leuven 1993, 418-433.
- A. GIDDENS, *Die Konstituierung der Gesellschaft*, Frankfurt 1992.
- CH. GNILKA, *XPHEIΣ Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des «rechten Gebrauchs»*, Basel-Stuttgart 1984.
- H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.
- J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975.
- E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance II* (Leipzig-Berlin 1909<sup>2</sup>), Darmstadt 1983.
- ST. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Forschungen*, Stuttgart 1992 (Historia Einzelschriften 72).
- E.F. RICE JR., *Saint Jerome in the Renaissance*, The Hopkins University Press 1985.