

ALLA SCUOLA DI SAN GEROLAMO

ALBERTO GRILLI

Parlare di san Gerolamo è parlare d'una personalità che dai suoi tempi a oggi, attraverso il Medio evo e l'Umanesimo, è stata sempre in primissimo piano.

Se guardiamo alla complessiva figura culturale di Gerolamo, ci rendiamo subito conto che non ha interessi filosofici: quel poco d'interesse di taglio filosofico che possiamo cogliere in lui era rivolto alla logica in quanto base della dialettica, ma l'interesse era puramente scolastico e svanì presto. Anche in questo la sua teologia, che non è affatto speculativa, si differenzia da quella d'Agostino, il quale era impaziente di fronte alla superficialità teologica di Gerolamo, come Gerolamo era intollerante della inettitudine filologica di Agostino.

Infatti il grande amore di Gerolamo per Cicerone (si ricordi l'accusa del Cristo nel sogno: *Ciceronianus es, non Christianus* nella Lettera 22, 30) non è amore verso il cultore di filosofia (come era stato, per esempio, per Lattanzio), ma è amore per il grande oratore, che per lui sarà sempre il modello. Il problema non è di contenuti, è – diremmo oggi – formale ed estetico: dice lo stesso Gerolamo nella lettera appena citata che quando prendeva in mano un profeta, *sermo horrebat incultus*.

Questa splendida lettera a Eustochio è con tutta probabilità del 384 (Labourt), il sogno – *ante annos plurimos* – è ambientato forse dieci anni prima. Nel giro di quegli anni c'era stato l'incontro con papa Damaso e un grande compito con cui 'insegnare': la revisione del testo della Sacra scrittura. Va tenuto presente che per Gerolamo insegnare ha sempre voluto dire insegnare la verità, o almeno i mezzi per raggiungere la verità.

Questo impegno spiega che Gerolamo, se non sarà capace in futuro di staccarsi dal suo Cicerone, apprenderà a cogliere lo spirito dei profeti. Ed è mia convinzione che i profeti non gli sembreranno *inculti*, quando li affronterà col fuoco dell'indagine filologica. Tutto questo, però, spiega in più come Gerolamo, raggiunto un nuovo equilibrio, nella scuola istituita nel suo monastero, in cui insegnava ai giovani a partire dalle *partes grammaticas*, insegna loro a leggere tra gli altri, come gli rinfaccia Rufino, *Maronem suum comicosque ac lyricos et historicos auctores*, «il suo amato Virgilio e i classici

della commedia, della lirica, della storia», o come lo stesso Rufino spiega poco oltre, *Flaccus tuus aut Maro ... Plautus comicus aut Terentius*¹. Se si fa caso, nelle accuse (interessate) di Rufino manca proprio il nome di Cicerone: a ben vedere, la cosa è ovvia se si pensa che Rufino era stato con Gerolamo alla scuola del celebre grammatico Elio Donato e che a Roma tutti sapevano che in ogni scuola di retorica Cicerone era d'obbligo il maestro di buono stile.

Prova dell'intelligenza di Gerolamo è d'aver capito che la nuova eloquenza cristiana avrebbe dovuto saper distinguere i problemi estetici e tecnici dai contenuti. È del resto Gerolamo stesso che spiega, scrivendo a una grossa personalità di Roma, Magno, *orator urbis Romae*, di essere ricorso alla *sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem*². Come dice bene Pierre Courcelle, «C'est bien à tort que Rufin accuse Jérôme de complaisance pour les oeuvres profanes»³.

D'altra parte per nessuno sarà difficile rendersi conto che la creazione d'una scuola, che da *pueruli* (come dice malignamente Rufino) porta alla lettura dei grandi classici, non è così aliena dalla personalità di Gerolamo: nei suoi due aspetti, sempre in contrasto – quello contemplativo e quello attivo –, il bisogno di comunicare è sempre presente. Ma per lui 'comunicare' non vuol dire – come qualche critico non del tutto benevolo ha creduto – mettersi in mostra. Il comunicare di Gerolamo – qui emerge la sua inesauribile generosità, in un carattere ispido qual è il suo – era sempre sete di comunicare *veritas*, cioè d'insegnarla. Ma per insegnare la verità bisogna saper convincere, come ben diceva il suo amato Cicerone nel *de oratore* (1, 31, 138), e per convincere bisogna farsi scolari della retorica, così come ce la insegna l'esempio dei grandi scrittori. Leggerli, capirli, saperli utilizzare è la via per imparare a raggiungere cuore e mente di nuove anime da convertire o salvare dall'eresia.

Di questa sua scuola sappiamo direttamente ben poco, Gerolamo non ne parla mai; ma quanto Rufino dice ci fa vedere che l'impianto era quello delle istituzioni scolastiche romane. Quando racconta della sua vita nel deserto siriano di Calcide e di come si mette a studiare l'ebraico per tenere occupato lo spirito e vincere le tentazioni, Gerolamo dice che con l'ebraico dovette tornare all'*abc* d'una lingua *post Quintiliani acumina Ciceronisque flumina gravitatemque Frontonis et lenitatem Plinii* (ep. 115,12): parla di autori tutti particolari e li definisce da un punto di vista che direi retorico-estetico – la

¹ Ruf. *apol. in Hier.* 2,11 = PL 21,592; 2,13.

² Hier. *ep.* 70,2 (è del 397/398).

³ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1928², p. 114.

puntualità stilistica di Quintiliano, la copiosa fluidità di Cicerone, la gravità di Frontone, la morbidezza di Plinio il Giovane – trovando per ognuno un epiteto caratterizzante e utilizzando una struttura a coppie (se pure con un polisindeto della tarda latinità), che ricorda un’analoga tecnica nell’*Hortensius*⁴. Che Gerolamo conosceva il dialogo ciceroniano è certo, perché (lo sappiamo da Agostino) era uno dei testi fondamentali per l’alta scuola di retorica. Qui viene a proposito una considerazione: citazioni o riflessi evidenti dell’*Hortensius* in Gerolamo non compaiono; il motivo è chiaro: si tratta d’uno scritto ‘filosofico’. Ma dalla *Consolatio*, scritto sostanzialmente retorico, dipende tutta la Lettera 60, proprio perché si tratta d’uno scritto di stampo retorico. Emergono le caratteristiche della cultura gerominiana.

Quanto all’elenco di autori che Gerolamo leggeva, se Cicerone è un classico della scuola e in certo modo lo è in quanto maestro di retorica anche Quintiliano, viceversa Frontone e Plinio sono ‘moderni’: il greve Frontone come modello di prosa massiccia, le spigliate lettere di Plinio come modello di prosa scorrevole. Anche gli autori che abbiamo visto citati da Rufino, se pur in termini poco precisi, sono di tradizione scolastica; la somma di questi passi mostra quale ampiezza ha il ventaglio di letture del nostro.

Io credo che quando Gerolamo si rivolgeva ai monaci del Monte Oliveto per farsi copiare dei codici, non trattava di testi per la sua personale biblioteca, ma di testi per la scuola, cioè copie destinate ai suoi giovani studenti. Anche in questo c’è segno della serietà dell’insegnamento. Del resto in questa serietà d’insegnamento c’è senz’altro un profondo senso della romanità; non a torto diceva von Campenhausen con un sorriso: «Hieronymus war immer ein naifer römischer Patriot»⁵; ma c’è anche la chiara visione che un conto è la ricerca della verità, un conto i mezzi con cui rivelarla. Nel commento *in Titum* lo dice chiaramente:

«Senza altro c’è una verità che non è atto di fede, come quando uno sa l’arte della grammatica e la retorica per avere un criterio per parlare bene e distinguere tra vero e non vero. Anche geometria, aritmetica posseggono una verità nella loro conoscenza, ma non è la conoscenza della fede» (*in Tit.* 1,2 = PL 26,593).

Se vogliamo cogliere fino in fondo gli intendimenti di Gerolamo, credo che dobbiamo affidarci – con un momento di pazienza – a una lettera che egli scrisse a papa Damaso, più o meno quando arrivò a Roma (383), anni prima d’aprire la sua scuola a Betlemme; una lettera in cui si commenta (con tutte le capacità che ha Gerolamo di largamente spaziare) la parabola del Figliuol prodigo; vi si legge tra l’altro (*ep.* 21, 13, 5):

⁴ Cic. *Hort.* fr. 15 Gr. Si noti nel passo di Gerolamo il giuoco retorico delle rime: *acumina / flumina, gravitatem / lenitatem*; in più la struttura di tipo chiasmo ab, ab, ba, ba.

⁵ H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1964, p. 185.

«Cibo dei demòni sono i canti dei poeti, la sapienza di questo mondo, la pompa verbale dei retori. Tutte cose che con la loro piacevolezza divertono tutti e, mentre allietano l'orecchio con i versi che scorrono nel loro dolce ritmo, penetrano anche nell'animo e avvincono l'intimo del cuore. Ma quando con grande amore e impegno sono stati letti e riletti, donano ai loro lettori nient'altro che vuoto suono e rumor di parole: non vi è nessuna pienezza di verità».

Si faccia caso, poeti, filosofi e oratori; ma l'insidia sottile è per Gerolamo nella poesia. Sembra di sentir quasi un'eco della teoria stoica della *διαστροφή τοῦ λόγου*, non certo attinta a fonti greche, ma al caso della *depravatio rationis* di Cicerone, se pur con un'impostazione diversa. Perché per il buon cristiano cosa diabolica è la lettura dei testi pagani per diletto: è evidente perché nella detestazione di Gerolamo ha tanto peso la poesia, che è la letteratura di svago per eccellenza. Gerolamo insiste:

Nonne tibi videtur (Paulus) aliis verbis dicere 'Ne legas philosophos, oratores, poetas, ne in eorum lectione requiescas'?

«Non ti pare che Paolo allegoricamente ci dica 'Non leggere i filosofi, gli oratori, i poeti, non svagarti con la loro lettura'?

Non illudiamoci che sia credibile il fatto che noi non prestiamo fede (*non credimus*) a quanto è scritto, visto che noi feriamo la coscienza degli altri e loro ritengono che, se li leggiamo, non li disapproviamo».

Certo Gerolamo sa bene qual è la realtà per un buon cristiano, lo aveva detto poche righe prima, parlando questa volta per sé:

«Questo siamo soliti fare quando leggiamo i filosofi, quando ci vengono per le mani i libri della sapienza di questo mondo: se vi troviamo qualche cosa di utile, l'addattiamo al nostro dogma, se ci troviamo qualche cosa superflua, ... tutto questo lo rasiamo».

Alla conclusione della sua digressione Gerolamo batte ancora in breccia l'altro modo, quasi blasfemo, di lettura:

«Eppure oggi sacerdoti di Dio, messi da parte Vangeli e Profeti, leggono commedie, recitano le espressioni amorose dei versi bucolici, tengono fra le mani Virgilio e fanno peccato volontario di quello che per i ragazzi è necessità».

Qui siamo al nostro punto: *id quod in pueris necessitatis est*. Per i cristiani è un dovere formare le giovani creature, dar loro le armi per difendere le loro convinzioni: questo può avvenire solo con l'apprendimento dei grandi modelli che la letteratura fornisce. C'è in questo passo un altro punto nodale, la *sapientia saecularis*, che abbiamo già incontrato; tutto ciò che è *huius mundi* non entra nel patrimonio del buon cristiano, tant'è vero che nel programma

scolastico di Gerolamo come glie lo rinfaccia Rufino – lo abbiamo visto – non compaiono filosofi in quanto tali. C'è in più un dato di fatto che ci è presentato da Rufino; occorre dire che nel mondo sconsigliante di 'imprecisioni' (chiamiamole così), come compaiono in questa sgradevole polemica (sgradevole da entrambe le parti), i fatti sono reali, il falso è nelle interpretazioni. Orbene Rufino racconta d'aver incontrato Gerolamo in persona a Gerusalemme che portava da copiare due codici, uno di Cicerone e uno di Platone, la traduzione e l'originale: *unus dialogus Ciceronis et idem ipse Platonis (apol.c.Hier. 2, 11)*. Senz'altro si trattava del *Protagora*, che Cicerone aveva tradotto⁶ e che si prestava bene per problematica e per eccellenza di dettato a un uso scolastico. L'ironia di Rufino, se genuina, è gratuita; forse Rufino dimentica (o non sa?) quanto aveva insegnato Quintiliano:

Vertere Graeca in Latinum veteres nostri oratores optimum iudicabant ... Et manifesta est exercitationis huius ratio.

«Tradurre dal greco in latino i nostri oratori del passato lo giudicavano un ottimo esercizio ... e il criterio di questo esercizio è evidente: perché gli scrittori greci abbondano per ricchezza d'argomenti e hanno introdotto nell'eloquenza moltissimi espedienti tecnici; per chi li traduce è possibile imparare a usare i termini migliori»⁷.

Quanto più approfondiamo il problema di che cosa si prefiggeva Gerolamo attraverso la scuola, meglio si constata che anche nel problema della scuola egli è romano: insegna secondo il sistema scolastico romano, che non insegnava idee, ma come esprimere idee con proprietà e ricchezza; anche qui è filologo e letterato, non teologo. Va tenuto ben chiaro che accetta, propugna un sistema educativo che è quello della Roma dei suoi tempi; questo non vuol dire affatto che accetti la cultura spirituale su cui quell'educazione s'è formata⁸. La concezione geroliniana della scuola, che per il grado elementare ricorda i precetti di Quintiliano⁹, non ne è lontana neanche negli ulteriori sviluppi, come può mostrare un passo della Prefazione del grande manuale quintiliano:

⁶ La conoscenza del "Protagora" (attraverso la traduzione di Cicerone, traduzione per noi perduta) è stata segnalata da B.R. VOSS, in "RhM" 112, 1969, pp. 162-163 e 115, 1972, pp. 290-291 e da BARTELINK, "RhM" 120, 1977, pp. 120-121. Non è il caso di pensare all'altro dialogo platonico tradotto da Cicerone, il "Timeo", molto filosofico e difficile: Gerolamo ne dice *in Amos 3,5 Obscurissimus Platonis Timaeus liber ... ne Ciceronis quidem aureo ore fit planior*, quindi non era un testo adatto per la sua scuola.

⁷ Quint. *inst.* 10,5,2-3. Sono, del resto, principi generali: considerazioni analoghe comparivano già in Cicerone, nel *de oratore* (1, 34, 154-155).

⁸ H.I. MARROU, *Storia della educazione nell'antichità* (trad. it.), Roma 1950, p. 418, giustamente lo afferma come fatto generale.

⁹ Hier. *ep.* 107,4; Quint. *inst.* 1, 1, 1-20.

«Formo l'oratore completo, che non può essere che un galantuomo, e pertanto esigo in lui non solo facoltà eccellenti per il dire, ma tutte le virtù morali. Perché non concederei che i criteri d'una vita retta e morale – secondo quanto qualcuno ha pensato – siano da riservare alla filosofia, dal momento che l'uomo veramente politico e idoneo al reggimento del bene pubblico e privato, che sia in grado di reggere con i suoi pareri le città, di fondarle con le leggi, di correggerle con le sue sentenze non è altro ovviamente che l'*orator* ... La proprietà dei vocaboli e le loro differenze devono essere materia comune a tutti quelli che s'interessano del modo d'esprimersi»¹⁰.

Quanto Quintiliano si propone per il *civis Romanus*, Gerolamo lo propone per il *civis Christianus*, che in sostanza è anche lui romano. In particolare Quintiliano affermava che *citra lectionis exemplum labor ille carens rectore fluitabit*, «prima d'essere arrivati al modello delle letture tutta quella fatica, non avendo una guida, non arriverà in porto» (*ib.* 10,1,2) e con un paragone, che sicuramente doveva essere piaciuto a Gerolamo (il cristiano non è *athleta Christi?*) conclude:

«A questo punto diciamo con che tipo d'addestramento un atleta che ha ben imparato tutte le mosse dal suo istruttore deve prepararsi per affrontare le competizioni».

e prosegue:

«Noi abbiamo il dovere di fornire copiosi mezzi, dato che miriamo alla forza del discorso e non al profluvio di parole d'un ciarlatano. Cosa che otteniamo attraverso la lettura e l'ascolto di ottimi modelli» (*ib.* 10,1,8).

C'è tutto Gerolamo, che voleva preparare i suoi scolari ai *certamina* contro gli *scelera* dell'empietà.

Del resto in quel *in pueris necessitatis est* sta il punto cruciale storicamente e socialmente già fin da Tertulliano: «A chi apprende si riconosce come scusante la *necessitas*, perché non ha altro modo d'imparare», dice nel *de idololatria* (10,7). Sia prima, sia dopo l'editto di Milano nei cristiani troviamo una qual rigidità di fronte al problema della scuola: l'accettavano, perché non se ne poteva far a meno. Di maestri cristiani in scuole di tradizione classica abbiamo notizia; ma non sappiamo come abbiano risolto il problema del concreto insegnamento.

Gerolamo ha tagliato di netto il nodo di Gordio; se l'imperatore Giuliano aveva escluso dalle scuole di formazione classica i docenti cristiani (*epist.* 60c B.), Gerolamo ha completamente ribaltato la situazione: ha fondato una

¹⁰ Quint. *inst.*, *prooem.* 9-10; 16. È interessante notare che i tratti caratterizzanti *vir ille vere civilis* sono attinti all'*Hortensius* ciceroniano (fr. 36 Gr.).

scuola cristiana, dove cristiano è chi vi sovrintende, cristiano chi v'insegna, cristiano chi la frequenta.

Più difficile dire per chi Gerolamo aveva concepito la sua scuola; certo non per i suoi monaci; ma è anche certo che era riservata a persone che venivano da famiglie di sicura fede cristiana. Alcuni dati sono sicuri: gli studenti dovevano essere presentati dai genitori, perché così era l'uso e ce lo conferma la Regola di san Basilio¹¹; ma non doveva esserci l'obbligo di abbracciare la vita monastica. La scuola partiva dalla grammatica; Rufino nella sua velenosa animosità ci dà qualche cosa di concreto, quando scrive:

Quod in monasterio positus in Bethleem ante non multum adhuc temporis partes grammaticas executus sit et Maronem suum comicosque ac lyricos et historicos auctores traditis sibi ad discendum Dei timorem puerulis exponebat, scilicet ut praeceptor fieret auctorum gentilium.

Per noi è davvero importante di sapere che Gerolamo, «stabilitosi nel suo monastero di Betlemme», abbia svolto il programma della *partes grammaticas*, delle parti del discorso, quella che oggi chiamiamo morfologia. Non ostante l'ironico *pueruli*, «ragazzetti», siamo sicuri che non si trattava delle funzioni di *paedagogus*, ma di *praeceptor*; si tratta, diremmo noi, di scuola secondaria, ma al livello di scuola media. È anche chiaro quanto malevolmente dice Rufino, cioè che Gerolamo 'esponeva', leggeva e spiegava¹², gli *auctores*, i classici (scolastici) dei comici, dei lirici, degli storici, quando ormai i suoi scolari avevano l'età per il *grammaticus*.

Quanto poi a chi concretamente frequentasse la scuola, non saprei. C'è chi pensa a «Söhne der vornehmigen Familien»¹³ ed è molto probabile che gli fossero affidati i figli delle famiglie della cerchia di Eustochio e di quelle con cui Gerolamo aveva avuto rapporti nei suoi anni romani, ma anche da notevoli famiglie cristiane di tutto l'impero, come allora era uso. In tanta scarsità (o riserbo?) di notizie, non ci è possibile aver certezze.

Io ho tentato di vedere che cosa si possa trarre dalla persona del suddiacono (poi vescovo) Asterio, che il codice del suo scritto *ad Renatum monachum* definisce nell'indice *divi Hieronymi discipulus*: l'unico che dall'antichità ci sia presentato come *discipulus*.

Due parole sulla storia di questo opuscolo. Il testo è stato ritrovato negli anni Trenta dal Morin nella Biblioteca Capitolare di Verona e pubblicato da

¹¹ Basil. *reg. fus.* 15.

¹² *Exponere* è voce tecnica dell'insegnamento: si ricordi, per esempio, la *Brevis expositio* delle "Georgiche" e la sua struttura.

¹³ M. VON ALBRECHT, *Geschichte der Römischen Literatur*, München-New Providence-London-Paris 1994, II, p. 1306.

S. Gennaro nel «Corpus Christianorum», nel volume dedicato agli *Scriptores 'Illyrici' minores*¹⁴; in realtà, se è certo che Gerolamo sia dell'Illirico, data la sua origine dalmata, di Asterio non possiamo dire nulla. Possiamo dire che Gerolamo si fidava di lui e se ne serviva per la sua corrispondenza, lo chiamava *filius* e *frater*¹⁵.

L'edizione dell'*ad Renatum* è criticamente debole e la scuola milanese (Cazzaniga, Gualandri, Grilli) ha avuto modo d'esercitarvi la sua acrobazia; il testo è però dotato d'un primo apparato di fonti e modelli, combinato con una certa ingenuità, ma sostanzialmente significativo a indicare l'origine del materiale lessicale o delle 'iuncturae' presenti nel testo. È evidente che non ha senso dire che ogni espressione nasce da un preciso passo di Cicerone o di Orazio, ma ha senso indicare come il lessico nasca da un determinato bacino di raccolta: qui il Gennaro (salvo qualche esagerazione) ha il merito di farci vedere che in sostanza il lessico d'Asterio s'è formato sugli autori che si leggevano a scuola da Gerolamo.

L'opuscolo di Asterio è un attacco al costume di vergini consacrate e di monaci di convivere in una specie di concubinato. Gerolamo aveva vivacemente attaccato in più lettere questi ipocriti e Asterio, da buon discepolo, ne raccoglie questi spunti e ne fa uno scritto unitario. Ne ho preso in esame un passo, che si fonda sulle Lettere 22 e 117, per mostrare come Asterio aderisce al pensiero gerominiano e cerca goffamente di trovare una sua originalità personale; ma l'unghia del leone, che caratterizza le pagine di Gerolamo, qui non c'è. In compenso c'è l'*humus* culturale, che crea un insieme di affinità.

Verso la fine dell'opuscolo Asterio fa un quadro degli atteggiamenti delle false vergini. Primo è il motivo letterario della *caliga* elegante e scricciolante, che risale almeno alla Lesbia di Catullo:

Huic candenti lino depictam suspensis caligam stridere vestigiis.

«A una il sandaletto dalle stringhe colorate e lustre scricchiola ai languidi passi».

In questo considerevole disordine di parole un particolare differente nella forma rivela il debito con Gerolamo: la calzatura in Asterio è *candenti lino depictam*, in Gerolamo lo stesso particolare è reso con un lineare *nigella ac nitens*:

Caliga quoque ambulantis nigella ac nitens stridore iuvenes ad se vocat.

«Anche il sandalo, quando lei va a spasso, ben scuro e ben lustrato, col suo scricchiolio chiama a sé i giovani» (*ep.* 117, 7),

¹⁴ Corpus Christianorum, series latina LXXXV, Turnholti 1972.

¹⁵ Hier. *ep.* 102; *ep.* 103.

che è un prodigio d'eleganza, con l'astratto *stridor*, con la sonorità di *vocat*, sicché lo *stridor* si fa quasi voce umana e in realtà è la donna che, con quell'espedito, richiama a sé i giovani; il sandalo non è descritto, ma è fatto vedere col suo colore di cuoio scuro e lucido (si noti l'allitterazione *nigella ac nitens*); in confronto in Asterio tutto è artificioso; e così *depictam*, quasi 'imbellettata' – questo è il senso del verbo nella Vulgata e in Gerolamo, in questa stessa lettera¹⁶ –, distrugge tutta l'eleganza; la stringatura della calzatura è precisa, ma pesante e *suspensis vestigiis* vorrebbe forse riprendere Catullo

*fulgentem ... plantam
innixa arguta constituit solea* (68,71-72),

ma è grossolano. Asterio prosegue

Et pedetentim gressibus fractis solutionem viscerum turpiter apparere.

«E a lenti passi, nelle movenze languide appare vergognosamente il rilassamento della carne»,

che è ancora da Gerolamo, ma dalla Lettera 22 (§ 13): *solutis genibus fractus incessus*, «il farsi avanti languido con le ginocchia molli»; con tutto ciò i *genua soluta* di Gerolamo sono tutt'altro dai *viscera soluta* di Asterio.

Poche righe dopo nella Lettera 117 Gerolamo mostra un altro artificio femminile dei più consueti:

Palliolum interdum cadit, ut candidos nudet umeros, et quasi videri noluerit, celat festina quod volens retexerat.

«La sua mantiglia di tanto in tanto scivola giù, così mette a nudo le candide spalle e, come se non avesse voluto che fossero viste, con un gesto frettoloso nasconde quanto volutamente aveva scoperto».

Tutto è curato: il civettuolo diminutivo *palliolum*; l'aspetto delle spalle, *candidi* (quindi sono belle e curate), il giuoco tra *nolle* e *velle*; la finezza psicologica del gesto frettoloso, che si fa notare. Ma anche nel seguito

Et quando in publico quasi per verecundiam operit faciem, lupanarum arte id solum ostendit quod ostensum magis placere potest.

«E quando in pubblico come per modestia si copre il volto, con un artificio da lupanare mostra solo quanto, se mostrato, può piacere di più».

Si noti la durezza di *in publico* e di *lupanar* e il giuoco attivo / passivo (*ostendit / ostensum*).

Asterio inverte l'ordine dei due esempi (26, 47):

¹⁶ Cf. *Vulg.* 4, *reg.* 9,30: *Iezabel ... depinxit oculos suos stibio*; *Hier. ep.* 108,15 (con allusione al passo biblico); 127,3.

Et licet oblecto incedant vultu, alienos tamen oculos gestibus petulcis invitant; et dum se visui omnium subtrahunt, artificiose monstrant quod videri non sinunt.

«E per quanto si facciano avanti col volto coperto, pure invitano gli sguardi altrui con gesti provocanti; e mentre si sottraggono alla vista di tutti, ad arte mettono in mostra quanto non lasciano vedere».

Tutta la virulenza di Gerolamo è scomparsa: *in publico* si stempera nell'aulico *incedunt*, il *lupanar* nel raro *petulcus*, che da Servio sappiamo che si diceva delle prostitute; in più *arte* di Gerolamo si muta nell'artefatto *artificiose*, con un neologismo semantico un po' ingombrante. Qualche cosa di retoricamente felice c'è: il gioco d'antitesi tra *invitant* e *subtrahunt*. Ma la sostanza dei gesti non c'è più. È uno scrivere culto che viene da buona scuola, non è un bello scrivere.

A risultati analoghi ci riporta anche l'esame del materiale lessicografico: Asterio sa attingere al lessico e alla fraseologia degli autori che ha letto e lo fa con discreta vivacità, ma con scarsa capacità di amalgamare gli elementi diversi. Dei prosatori ha sopra tutto presente Cicerone, dei poeti Virgilio e Ovidio; ma Virgilio è il solo che sia testualmente citato, pur senza farne il nome, per Scilla e Cariddi (1,4 = *Aen.* 3,421-422); una tacita citazione è pure quella di *Aen.* 6,100 a 17,32, *obscuris vera involverint*. Asterio sa lavorare con garbo, come quando dice della impudente che cerca di sedurre il buon monaco con le sue moine *molli nonnunquam latera fovet amplexu*, che riprende *Aen.* 8,388 *cunctantem amplexu molli fovet*, ma omettendo *cunctantem* (com'è anche il monaco), perché sa che chi legge sa. O gioca a intrecciare più passi, come in una similitudine (*quasi avis*, 28,49), in cui somma una celebre similitudine dell'«Eneide» (12,474) con un celebre verso delle «Georgiche» (1,377, *aut arguta lacus circumvolitavit hirundo*)¹⁷. Quello che manca è la capacità artistica di amalgamare le espressioni d'origine diversa che affiorano alla memoria attraverso particolari esigenze d'una parola o immagine. Come dicevo, la scuola insegna a dir bene, efficacemente; il bel dire, l'arte è frutto dell'*ingenium*, che è dono di natura e non può venire dalla scuola. Anche nella scuola di Gerolamo era così.

¹⁷ Ast. 28, 49 *quasi avis libera singulorum per atria foresque circumvolans*: *atria* viene dal passo dell'«Eneide».