Experienţe onirice în Antichitatea târzie: visul Sfântului Ieronim

Valeriu GHERGHEL[*]

Key-words: *Libellus de uirginitate seruanda, hermeneutics, exegesis, oniric experience, epistle, Saint Eustochium*

Dacă interpretăm un vis al lui Eusebius Sophronius Hieronymus, relatat în paragraful 30 din epistola 22, *Ad Eustochium*, cărţile au fost dintotdeauna prea multe, prea ispititoare sau prea nocive[1].

Vom regăsi această opinie severă şi mai târziu, la Petrarca sau Conrad Gessner („confusa et noxia illa librorum multitudo"). Când a decis să distrugă biblioteca alexandrină, califul ipotetic (sau episcopul Teophil, încă nu s-a decis) a gândit pesemne la fel: Când contrazice textul sacru, cartea este nelegiuită. Dacă îl repetă, ea este de prisos. Şi într-un caz şi în celălalt, preferabil este s-o distrugi. Nu neapărat prin foc. Dacă nu o multiplici necontenit, exemplarele existente la un moment dat se uzează. În consecinţă, se recomandă să citeşti asiduu o singură carte (sau, în orice caz, foarte puţine) şi să ignori cu superbie restul, biblioteca, fundalul. Jean-Jacques Rousseau nu va privi actul lecturii într-un chip diferit. În treacăt fie spus, aproba explicit isprava califului. La rândul său, Immanuel Kant a văzut în mulţimea cărţilor o „virulentă otravă". Antipatia faţă de carte a fost/ şi mai este, măcar la unii filosofi, persistentă şi imposibil de explicat.

Experienţa lui Ieronim, dacă experienţă a fost şi nu o invenţie narativă (mulţi exegeţi se îndoiesc de realitatea visului narat), atestă ezitările unei conştiinţe din *Spätantike*, dar şi nestatornicia perenă a firii omeneşti. În acest interval tulbure, insul a părut adesea (şi a fost uneori) sfâşiat între idealuri, valori, viziuni şi plăceri contradictorii.

Epistola 22 reprezintă, mai degrabă, un text amplu, exaltat şi, oarecum, prolix, cu finalitate didactic-edificatoare, intitulat pentru acest temei de către unii filologi *Libellus de uirginitate seruanda*. Nu este, totuşi, o carte propriu-zisă. Sfântul Ieronim se adresează unei tinere din aristocraţia romană, Iulia Eustochium, în scopul de a elogia, printre altele, virtutea echivocă a castităţii. Dar aspectele abordate nu se rezumă doar la această problemă. Epistola constituie, totodată, un avertisment cu privire la riscurile cititului în absenţa unui hermeneut iscusit. Iar singurul hermeneut

[*] Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, România.

[1] Urmăresc textul epistolei în ediţia franceză bilingvă: Saint Jérôme, *Lettres*, t. 1, Paris: Les Belles Lettres, 1949, p. 110–160.

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)

de încredere, pare a sugera autorul, este el însuşi, unul dintre bărbaţii vestiţi despre care a scris în *De uiris illustribus*. Preferabil, aşadar, ar fi să parcurgem (cu ochii şi mintea) doar cărţile scripturii, în claustru.

Sfântul Ieronim a compus scrisoarea prin anul 385, la un deceniu depărtare de experienţa trăită pe drumul Ierusalimului, momentul principal al epistolei şi cel mai comentat, de altfel. Înaintea lui, un apostol venerabil trăise o experienţă şi mai sfâşietoare pe drumul Damascului. Subtilul Ieronim se va fi gândit (şi) la această minoră analogie. În sfârşit, aş menţiona faptul că micul lui tratat a avut o considerabilă răspândire: l-a citit, vom vedea, nu numai tânăra Iulia Eustochium (în momentul redactării scrisorii, avea şaptesprezece ani), ci şi adversarul statornic al lui Ieronim, teologul şi traducătorul Tyrannius Rufinus. Şi, firește, toţi fidelii lui Ieronim din Imperiul roman. A avut destui, nu numai în Palestina ori în Antiohia, unde a trăit şi a predat o vreme şi unde a fost urmat de Paula şi de fiica ei, Iulia Eustochium, al căror învăţător spiritual era. Mai târziu, cele două femei vor fi canonizate.

Aş deschide o paranteză. În Antichitatea târzie, scrisoarea nu constituia încă un document strict privat. Se citea în public, spre folosul şi delectarea tuturor, circula ca o carte de sine stătătoare şi putea fi copiată de oricine fără nicio oprelişte. Destinatarul propriu-zis nici nu (mai) conta.

Mă gândesc, de exemplu, la vasta corespondenţă a filosofului Lucius Annaeus Seneca. Nimic personal în vestitele scrisori către Lucilius, care acoperă astăzi două volume, deşi au fost elaborate într-un răstimp foarte scurt (anii 64–65). Nu găsim în cuprinsul acestor documente niciun amănunt de viaţă, nicio anecdotă, nicio efuziune, niciun sentiment. Stilul filosofului stoic rămâne permanent grav, neutru, detaşat, abstract. Pentru a folosi un termen în acord cu epoca şi cu statul roman de atunci, stilul este unul aproape *birocratic*. La urma urmelor, destinatarul scrisorilor ar putea fi oricine, nu numai înaltul funcţionar imperial care a fost Lucilius (procurator al Siciliei). Afecţiunea filosofului pentru discipol este una pur teoretică. Deşi tonul discuţiei este mereu acela de la magistru la ucenic, nu trebuie să ne închipuim că Lucilius era un imberb, un inocent într-ale vieţii publice. În pofida impresiei pe care o poate lăsa unui cititor neprevenit corespondenţa, Lucilius trecuse, probabil, de 40 de ani. Negreşit, epistolele lui Seneca sunt redactate din capul locului pentru un auditoriu/ destinatar *universal*. De îndată ce le-a compus, Seneca s-a gândit la „publicarea" lor. În opinia lui, folosul epistolelor este unul obştesc. Dintotdeauna, filosofii au procedat astfel. Unul dintre ei se considera cu modestie un neînsemnat „funcţionar al umanităţii".

Şi ar mai fi de notat ceva: în Antichitatea târzie, culegerile de epistole reprezintă un gen literar la modă. Toată lumea cultă redactează şi citeşte scrisori. Multe din cărţile care au ajuns la noi dau o impresie de consiliere personală. Nobilii se sfătuiesc între ei, bârfesc, filosofează şi, în împrejurări nefericite, îşi trimit unii altora scrisori de consolare. Cu toate acestea, imboldul de a compune o epistolă nu provine neapărat dintr-o relaţie particulară cu un afin, ci din nevoia de a reflecta (împreună cu alţii) la o seamă de chestiuni semnificative (certitudinea morţii, sensul vieţii, vanitatea omenească, fericirea, virtutea, păcatul, rostul cărţilor etc.) care îi privesc, în definitiv, pe toţi.

Abia în modernitate (şi nici atunci!), epistola va deveni o specie a literaturii personale şi a intimităţii (*privacy*). În cazul lui Seneca, în cazul lui Ieronim, nu poate

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)

fi vorba de intimitate, de secret, de chestiuni care se cuvin ferite de ochii curioşilor (şi ai iscoadelor). Altfel spus, în acest interval, distincţia dintre public şi privat nu funcţionează nici măcar în scrisori. Aş mai aminti, în treacăt, un exemplu: episcopul Sinesios nu face niciun secret din faptul că se consultă epistolar cu fosta lui profesoară din Alexandria, Hypatia (care nu se convertise la creştinism şi va sfârşi tragic, lapidată de un grup de fanatici), în probleme de aritmetică, de geometrie platoniciană sau de filosofie practică. Şi ne aflăm în secolul al V-lea...

În ceea ce priveşte visul lui Ieronim, este suficient, cred, să amintesc că Eusebius Sophronius Hieronymus, traducătorul şi îngrijitorul Vulgatei, susţine că a trăit această experienţă dramatică (visul tulburător) pe când zăcea grav bolnav şi slăbit, undeva pe drumul către Ierusalim, iar apropiaţii lui aşteptau deja să moară.

Astfel, povesteşte Ieronim, cu mintea întunecată de suferinţă, a visat că a ajuns în faţa tribunalului celest, că a fost întrebat de Judecător cu privire la „condiţie", la identitate, mai precis, *interrogatus de conditione*, că a răspuns imprudent (ori nesincer), *Christianus sum*, şi că a primit această replică vehementă: „Nu eşti creştin, eşti un discipol al lui Cicero. Inima ta este acolo unde se află tezaurul tău": *Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus*: *ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum*. Adică, pentru a fi şi mai limpede, acolo unde este biblioteca de care încă nu se despărţise: nu se va despărţi, altminteri, niciodată de ea! Propoziţia din final, care pune sufletul şi comoara împreună, este, în realitate, un citat din Matei 6: 21, „Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta".

Mă întorc la episodul oniric şi la desfăşurarea lui. Ca urmare a răspunsului inadecvat, Ieronim a fost bătut cu vergile. În timpul supliciului, a repetat stăruitor versetul 5 din psalmul 6: „Şi cine te va slăvi în sheol?", un enunţ de mare folos pentru toţi vânătorii de slavă deşartă. Aş nota în treacăt că nici unul dintre personajele visului nu se exprimă foarte original, nici Judecătorul, nici victima. Toţi folosesc versete din scriptură, replici de-a gata. Par să recite un text dramatic. Penitentul Ieronim a plâns amarnic, a cerut iertare, s-a căit. A promis tribunalului că nu va mai citi cărţi seculare, *codices saeculares*, şi s-a trezit din vis cu umerii învineţiţi de lovituri. Experienţa onirică a lăsat semne vizibile. Printr-o minune la care nimeni nu se mai aştepta, pelerinul s-a însănătoşit şi a putut ajunge, în cele din urmă, în cetatea mult dorită.

Sfântul Ieronim conchide că visul l-a marcat decisiv şi că, de atunci, a renunţat cu desăvârşire la toţi autorii păgâni. În consecinţă, Iulia Eustochium ar face bine să procedeze la fel.

Care a fost, totuşi, pricina teribilei judecăţi onirice?

La o primă inspecţie, răspunsul e simplu: lectura autorilor latini (a lui Ennius, a lui Horatius), amestecul plăcerilor, sau, mai corect, confuzia dintre mortificarea creştină, o condiţie necesară – nu şi suficientă! – pentru orice monah, şi desfătarea ilicită. Ieronim veghează şi citeşte concomitent discursurile lui Cicero, îşi mortifică trupul, varsă lacrimi pentru păcatele de odinioară şi, în acelaşi timp, deschide cărţile lui Plaut. Pe de altă parte, proza neîngrijită a profeţilor Vechiului Testament îi produce o adevărată oroare: *sermo horrebat incultus*.

Viaţa lui Ieronim nu prezintă nicio coerenţă.

În fond, cât de justificată rămâne pedeapsa? De ce a fost pedepsit Ieronim? Pentru lecturile amestecate sau pentru răspunsul greşit la întrebare (*christianus*

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)

sum)? În definitiv, el nu este, în epocă, unicul admirator al scriitorilor păgâni. Cărţi multe şi fără vreo legătură cu Biblia citesc, în aceeaşi vreme, pentru a da numai câteva exemple, şi episcopul Ambrosius din Milan, şi sfântul Augustin, şi irascibilul Rufinus. Aşa cum citise, înaintea lor, însuşi Tertullian. Toți savanții amestecă, după modelul lui Eusebius Hieronymus, plăcerile rafinate şi plăcerile fruste, viciul şi virtutea, versurile lui Vergiliu şi profeţia lui Daniel.

În primele secole creştine, nimeni nu s-a gândit la modul serios să interzică aceste lecturi ori să discrimineze riguros între ele. Să împartă plăcerile în morale şi imorale, în vinovate şi inocente. Termenul *censura* avea pe atunci un cu totul alt înțeles decât astăzi. Până şi ereticii Porphyrios (a se vedea *Contra christianos*) sau Arius (*vide*, bunăoară, *Thalia*) sunt citiţi şi citaţi fără teamă. Sfântul Augustin o face în mai multe rânduri nepedepsit: citează *in extenso* și discută aserțiunile cel puțin calomnioase ale lui Porphyrios, dar și Egloga a IV-a a lui Vergiliu. Ultima oară în *De civitate dei*.

Iată că se gândeşte la pluralitatea incoerentă a lecturilor şi la inutilitatea lor tocmai traducătorul și îngrijitorul Vulgatei, versatilul Eusebius Sophronius Hieronymus. Şi nu numai că este bântuit de această idee neaşteptată (unele cărți sunt nefolositoare ori chiar nocive), dar preocuparea cu privire la moralitatea lecturii va deveni un vis terifiant. Va utiliza această experiență într-un scop didactic şi va oferi, în consecinţa lui, o seamă de sfaturi tinerei Iulia Eustochium. Cărţile păgânilor, lectura lor te duc în faţa tribunalului celest şi a Judecătorului. E mai bine să le eviți. Cum să pricepem o atare atitudine *rigoristă* la un cititor mai degrabă libertin?

E posibil, cu toate acestea, ca unele întrebări cu privire la scrierilor poeților şi prozatorilor latini de dinainte de Christos (și la justificarea lor teologică) să fi avut şi alţii, înaintea lui Ieronim. A reflectat la această chestiune, cu siguranţă, aprigul teolog şi ereziarh Tertullian (a sfârşit ca adept al lui Montanus), când a întrebat: „Ce au în comun Atena şi Ierusalimul? Academia [lui Platon] şi Biserica? Ereticii şi creştinii?”[2]. Dacă pui problema în acest chip, al alternativei severe, *aut-aut*, din întreaga mulţime a cărţilor poţi păstra, se înţelege, doar scrierile biblice. Numai scriptura este inocentă şi folositoare. Temutul Athanasie cel Mare califica, la rându-i, stilul lui Arius ca „frivol și efeminat”. Doar profeții inspirați s-au exprimat viguros și franc.

Cel mai adesea însă îndoielile cărturarilor nu au avut consecințe. Până la urmă, nici un sfânt părinte din Antichitatea târzie nu a renunţat la bibliotecă. Şi nimeni, nici măcar împăratul Constantin, care a cerut distrugerea scrierilor lui Arius şi Porphyrios, nu i-a interzis pe dramaturgii şi retorii latini sau pe tragicii greci.

În epistola 22, *Ad Eustochium*, paragraful 29, Ieronim construieşte un pasaj identic sau măcar afin cu fraza lui Tertullian: “Ce au în comun psaltirea şi Horatius? Evangheliile şi Vergiliu? Apostolul şi Cicero?”[3]. Se subînţelege: nimic. Se subînţelege: stau în opoziţie, se contrazic, se resping. Dar tocmai construcţia apăsat retorică (este vorba, firește, de o antiteză) invită la reflecţie. Nu cumva, în epistola 22, este vorba de

[2] Voi cita şi în latină memorabila frază: „quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et Christianis?”.

[3] Şi de această dată: „quidfacit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolo Cicero?”.

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)

re-scrierea unui topos mai vechi? În loc să fie purtat de o emotivitate în exces (visul continuă să-l apese), Ieronim procedează cu meticulozitatea scriitorului „profesionist", mai interesat de efectele viitoare ale discursului său asupra unui potenţial cititor (*id est* Iulia Eustochium) decât de experienţa dureroasă pe care o narează. El observă cu maximă rigoare (şi, nu mai puţin, cu păgână satisfacţie) sintaxa şi tropii, perfecţiunea literară a propoziţiilor, cadenţa enunţurilor. Şi, în fond, cât de *autentică* este trăirea din spatele acestor figuri stilistice căutate? Vrea cu adevărat Ieronim să dea foc cărţilor seculare, pe care le califică, în aceeaşi epistolă, dar la sfârşitul paragrafului 30, drept „mortalia"?

Soluţia enigmei, am impresia, este una singură: nu vrea! În alte cuvinte: vrea să mintă că vrea într-un scop aşa-zicând artistic. Sfântul Ieronim nu-şi va distruge niciodată „comoara", nu va îndepărta cărţile îndoielnice, biblioteca, autorii, micile plăceri de lectură. În acest chip, uită complet porunca Judecătorului. Nesocoteşte visul. Şi, mai cu seamă, se contrazice.

În stilul lui abrupt, fostul prieten Rufinus, traducătorul lui Origen, îi va reproşa, peste ani, inconsecvenţa. Dacă a îndemnat-o pe Eustochium să renunţe la cărţi, dacă i-a povestit acest vis terifiant, dacă a făcut legământul de a deschide doar psaltirea, proverbele şi Faptele apostolilor, este o ipocrizie să predai şcolarilor, aşa cum face Eusebius Hieronymus la Bethleem, pe la anul 390, *Eneida* lui Vergiliu, catilinarele lui Cicero sau *Annalia* lui Quintus Ennius?

Impulsivul Ieronim va răspunde ironic: „Dacă Rufinus mă acuză în numele unui vis [că sunt nestatornic şi labil], să ia aminte la învăţătura profeţilor; [ei spun că] nu trebuie să te încrezi în vise. [Altfel], de câte ori nu m-am văzut zburând în văzduhuri şi străbătând tărâmurile şi mările…". Experienţa onirică nu are nicio importanţă pentru viaţa concretă, susţine polemistul. Pentru înţelept, realitatea viselor este nulă. Visul nu transmite nimic. Şi este o eroare să crezi că printr-un vis ai putea sesiza vrerea lui Dumnezeu şi hotărârile lui inefabile. Calea onirică este dintotdeauna înşelătoare.

În *Libellus de uirginitate seruanda*, Eusebius Hieronymus părea să gândească într-un mod complet diferit: visul reprezintă o trăire de care orice creştin trebuie să ţină seama. Asta pe de o parte.

Pe de alta, secretarul papei Damasus uită încă o dată (ori, mai degrabă, se preface că uită) că nu există în profeţi (dar nici în altă scriere din textul canonic) vreo condamnare explicită a visului. Când traduce însă pasajul 19: 26 din *Levitic*, care interzice observarea norilor pentru a face predicţii, Ieronim adăugă şi interdicţia de a-i urma pe auguri ori pe interpreţii de vise, deşi textul ebraic nu-i menţionează. La fel va proceda şi cu pasajul 18: 10 din *Deuteronom*: nu este bine să mergi la prezicători. Şi nici la cititorii de vise: adaosul aparţine lui Ieronim. Este limpede că, după mulţi ani, el încearcă să minimalizeze cu orice preţ visul de odinioară, să-i anuleze semnificaţiile. În *Vulgata*, modifică după plac până şi litera scripturilor, pentru a arăta că experienţa onirică se cuvine a fi privită cu maximă suspiciune. E necesar, prin urmare, să investigăm dacă sfântul Ieronim a avut realmente acel vis. Inutil să spun: un răspuns pe deplin convingător nu poate fi dat. Dar farmecul oricărei exegeze stă (şi) în temeritatea ipotezelor interpretative.

Dincolo de retorica vădită a epistolei, înclin să cred, totuşi, că visul a fost aievea. Imaginarul epocii nu-l contrazice câtuşi de puţin. Comentatorii l-au şi pus

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)

într-o serie venerabilă, alături de visele (şi viziunile) lui Caelius Cyprianus, alături de visul lui Tutuslymeni, narat în predica 308 de către Aurelius Augustinus. Unii au trimis cu îndreptăţire la anumite pasaje din *Aeneida*. Astfel, Jean Jacques Thierry identifică reminiscenţe din Vergiliu şi crede că descrierea visului urmează în mare scenariul coborîrii lui Aenea în lumea subpământeană (cf. *Aeneida*, VI: 566–572). Să ne amintim. Însoţit de Sybilla, eroul ajunge în regatul aspru al lui Gnosius Rhadamanthus. Regele îi sileşte pe vinovaţi să-şi recunoască greşelile. Una dintre eumenide, Tisiphona, ţine cu mâna dreaptă un bici, cu stânga un mănunchi de şerpi şi îndeplineşte poruncile suveranului, pedepsindu-i pe muritori. În faţa Tribunalului ceresc închipuit de Ieronim, vinovații sunt pedepsiți la fel.

Pentru acest temei, realitatea visului din *Ad Eustochium*: *De uirginitate servanda* a fost pusă la îndoială, într-un text cunoscut, de către istoricul literaturii antice, Pierre de Labriolle. Sfântul Ieronim nu face decât să re-scrie momentele coborârii lui Aenea în infernul lui Rhadamanthus. Fiind vorba de o re-scriere, autorul epistolei nu a avut *niciodată* experienţa la care trimite. Pretinde doar că a avut-o. Este un martor necreditabil. A construit o versiune în proză, o ”autoficțiune” după un exemplu prestigios. Ca atare, anticii nu visau în acest mod. Ori, dacă visau, Ieronim nu este autorul cel mai veridic. În pofida acestui argument, dacă Pierre de Labriolle ar avea dreptate, mă întreb în ce stil ar fi trebuit sfântul Ieronim să-şi redacteze epistola ? Discursul alb, scriitura lipsită de podoabe nu reprezintă câtuşi de puțin garanții ale autenticității. Iar faptul că discursul este intens colorat retoric nu-l transformă în chip necesar în ficțiune pură. Antiteza, comparațiile, adjectivele nu contrazic viața. Narațiunea rămâne în linii mari plauzibilă.

În plus, diferențele dintre pasajul din epistola către Eustochium şi fragmentul din *Eneida* sunt dacă nu considerabile, cel puțin semnificative. Ieronim povestește o întâmplare individuală, un dialog particular, o pedeapsă în care este direct implicat (ca deuterogonist). El nu descrie neapărat (şi dintr-un punct de vedere neutru) un loc de tortură, un peisaj înfiorător. Originea imaginilor ar trebui căutată - mai ales şi în primul rând - în textul biblic, de unde sunt luate, am remarcat déjà, *ad litteram*, replicile anchetei ”judiciare”. În schimb, Vergiliu prezintă o situație generală. Aenea nu merge ca penitent. Nu trebuie să plătească o greşeală, un păcat. În drumul prin lumea de jos, personajul nu face decât să contemple (e drept, înfiorat) locul de punițiune, ”regatul cel negru”. Dar el nu devine niciodată protagonistul vreunei judecăți. Peste secole, îndrumat de Vergiliu, Dante va coborî în infern. Abia el va re-scrie călătoria lui Aenea.

În sfârşit: frecventa invocare a acestui loc în discuţiile contemporane despre imaginarul oniric al Antichităţii târzii devine, de la un punct încolo, ironică. Documentul este şi nu este demn de crezare[4]. Şi totuşi… Acelaşi Ieronim subliniase adevărul experienţei narate: „nu a fost o nălucire a somnului, nici o arătare vană, cum sunt acelea care ne amăgesc adesea”, *nec vero sopor ille fuerat, aut vana somnia*...

În încheiere, aş spune că Judecătorul a avut dreptate. Sufletul lui Eusebius Hieronymus a rămas lângă tezaurul său neprețuit, biblioteca…

[4] Opinii diverse despre visul lui Ieronim: Labriolle 1920: 230–235; Thierry 1963: 32–35; Antin 1968: 71–75; Cox Miller 1994: 205–231; Feichtinger 1997: 41–61; McManamo, 1999: 5sq; Shaw 2003: 533–563.

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)

Bibliografie

Antin 1968: Paul Antin, *Autour du songe de saint Jérôme*, în *Recueil sur Saint Jérôme*, Bruxelles, Latomus (Collection Latomus, 95), p. 71–75.

Cox Miller 1997: Patricia Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press.

Feichtinger 1997: Barbara Feichtinger, *„Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia..."* (Hier., ep. 22, 30, 6). *Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus*, în „Revue des Études Augustiniennes", nr. 43, p. 41–61.

Labriolle 1920: Pierre de Labriolle, *Le songe de saint Jérôme*, în *Miscellanea Geronimiana*: *Scritti varii pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo*, Roma, p. 227–235.

McManamon 1999: John M. McManamon, *Pierpaolo Vergerio the Elder and Saint Jerome*. An Edition and Translation of *Sermones pro Sancto Hieronymo*, Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

Shaw 2003: Brent D. Shaw, *Judicial Nightmares and Christian Memory*, în „Journal of Early Christian Studies", nr. 1: 4, p. 533–563.

Thierry 1963: Jean Jacques Thierry, *The Date of the Dream of Jerome*, în *Vigiliae Christianae*, nr. 17, p. 32–35.

Oniric Experiences in Late Antiquity: The Dream of Saint Jerome

Saint Jerome tells a dream in *Libellus de uirginitate seruanda* (Epistle 22 ad Eustochium). He is punished by the heavenly court because he admits to reading pagan books. Jerome finds pleasure in Cicero's discourses or in Plautus's plays instead of continuously reading the Bible ('sacra pagina'). Moreover, he thinks that the rough style of the prophets is contemptible. Saint Jerome does not lead a wise life. He does not follow the rituals of a human only living for God. He is not like the ascetics happy to read only the Holy Gospel. The purpose of telling the dream is to advise that a good Christian must read only the Bible. Researchers have questioned whether the dream told by Jerome was real. Some scholars doubt this truth. They consider that Saint Jerome just rewrites an episode from *Aeneid* by Virgil. This would explain the rhetoric, precious style of the epistle. The author of this essay thinks and brings arguments that the dream was authentic. The lack of style (or rather the careless style) does not represent a proof of truth. Furthermore, the oneiric images proposed by the author of the epistle should rather be traced in the text of the Bible. As a matter of fact, Jerome explicitly quotes fragments from the Gospel of Matthew or verses from *Psalm VI*. Hence, the author himself (*id est* Jerome) indicates the most appropriate source of this oneiric experience.

BDD-A22773 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:12:49 UTC)