

## Experiențe 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*, cărțile au fost dintotdeauna prea multe, prea ispititoare sau prea nocive<sup>1</sup>.

Vom regăsi această opinie severă și 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. Și într-un caz și 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 consecință, se recomandă să citești asiduu o singură carte (sau, în orice caz, foarte puține) și 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 mulțimea cărților o „virulentă otravă”. Antipatia față de carte a fost/ și mai este, măcar la unii filosofi, persistentă și imposibil de explicat.

Experiența lui Ieronim, dacă experiența a fost și nu o invenție narativă (mulți exegeți se îndoiesc de realitatea visului narat), atestă ezitățile unei conștiințe din *Spätantike*, dar și nestatornicia perenă a firii omenești. În acest interval tulbure, insul a părut adesea (și a fost uneori) sfâșiat între idealuri, valori, viziuni și plăceri contradictorii.

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

\* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România.

<sup>1</sup> Urmăresc textul epistolei în ediția franceză bilingvă: Saint Jérôme, *Lettres*, t. 1, Paris: Les Belles Lettres, 1949, p. 110–160.

de încredere, pare a sugera autorul, este el însuși, unul dintre bărbații vestiți despre care a scris în *De uiris illustribus*. Preferabil, așadar, ar fi să parcurgem (cu ochii și mintea) doar cărțile scripturii, în claustru.

Sfântul Ieronim a compus scrisoarea prin anul 385, la un deceniu depărtare de experiența trăită pe drumul Ierusalimului, momentul principal al epistolei și cel mai comentat, de altfel. Înaintea lui, un apostol venerabil trăise o experiență și mai sfâșietoare pe drumul Damascului. Subtilul Ieronim se va fi gândit (și) la această minoră analogie. În sfârșit, aș menționa 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 șaptesprezece ani), ci și adversarul statornic al lui Ieronim, teologul și traducătorul Tyrannius Rufinus. Și, firește, toți fideliile lui Ieronim din Imperiul roman. A avut destui, nu numai în Palestina ori în Antiohia, unde a trăit și a predat o vreme și unde a fost urmat de Paula și de fiica ei, Iulia Eustochium, al căror învățător spiritual era. Mai târziu, cele două femei vor fi canonizate.

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

Mă gândesc, de exemplu, la vasta corespondență a filosofului Lucius Annaeus Seneca. Nimic personal în vestitele scrisori către Lucilius, care acoperă astăzi două volume, deși au fost elaborate într-un răstimp foarte scurt (anii 64–65). Nu găsim în cuprinsul acestor documente niciun amănunt de viață, nicio anecdotă, nicio efuziune, niciun sentiment. Stilul filosofului stoic rămâne permanent grav, neutru, detașat, abstract. Pentru a folosi un termen în acord cu epoca și cu statul roman de atunci, stilul este unul aproape *birocratic*. La urma urmelor, destinatarul scrisorilor ar putea fi oricine, nu numai înaltul funcționar imperial care a fost Lucilius (procurator al Siciliei). Afecțiunea filosofului pentru discipol este una pur teoretică. Deși tonul discuției este mereu acela de la magistrul la ucenic, nu trebuie să ne închipuim că Lucilius era un imberb, un inocent într-ale vieții publice. În pofida impresiei pe care o poate lăsa unui cititor neprevenit corespondența, Lucilius trecuse, probabil, de 40 de ani. Negreșit, 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 obștesc. Dintotdeauna, filosofii au procedat astfel. Unul dintre ei se considera cu modestie un neînsemnat „funcționar al umanității”.

Și ar mai fi de notat ceva: în Antichitatea târzie, culegerile de epistole reprezintă un gen literar la modă. Toată lumea cultă redactează și citește scrisori. Multe din cărțile care au ajuns la noi dau o impresie de consiliere personală. Nobilii se sfătuiesc între ei, bârfesc, filosofează și, în împrejurări nefericite, își trimit unii altora scrisori de consolare. Cu toate acestea, imboldul de a compune o epistolă nu provine neapărat dintr-o relație particulară cu un afin, ci din nevoia de a reflecta (împreună cu alții) la o seamă de chestiuni semnificative (certitudinea morții, sensul vieții, vanitatea omenească, fericirea, virtutea, păcatul, rostul cărților etc.) care îi privesc, în definitiv, pe toți.

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

fi vorba de intimitate, de secret, de chestiuni care se cuvin ferite de ochii curioșilor (și ai iscoadelor). Altfel spus, în acest interval, distincția dintre public și privat nu funcționează nici măcar în scrisori. Aș 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 creștinism și va sfârși tragic, lapidată de un grup de fanatici), în probleme de aritmetică, de geometrie platoniciană sau de filosofie practică. Și ne aflăm în secolul al V-lea...

În ceea ce privește visul lui Ieronim, este suficient, cred, să amintesc că Eusebius Sophronius Hieronymus, traducătorul și îngrijitorul Vulgatei, susține că a trăit această experiență dramatică (visul tulburător) pe când zăcea grav bolnav și slăbit, undeva pe drumul către Ierusalim, iar apropiații lui așteptau deja să moară.

Astfel, povestește Ieronim, cu mintea întunecată de suferință, a visat că a ajuns în fața tribunalului celest, că a fost întrebat de Judecător cu privire la „condiție”, la identitate, mai precis, *interrogatus de conditione*, că a răspuns imprudent (ori nesincer), *Christianus sum*, și că a primit această replică vehementă: „Nu ești creștin, ești 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 și mai limpede, acolo unde este biblioteca de care încă nu se despărțise: nu se va despărți, altminteri, niciodată de ea! Propoziția din final, care pune sufletul și comoara împreună, este, în realitate, un citat din Matei 6: 21, „Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta”.

Mă întorc la episodul oniric și la desfășurarea lui. Ca urmare a răspunsului inadecvat, Ieronim a fost bătut cu vergile. În timpul supliciei, a repetat stăruitor versetul 5 din psalmul 6: „Și cine te va slăvi în sheol?”, un enunț de mare folos pentru toți vânătorii de slavă deșartă. Aș nota în treacăt că nici unul dintre personajele visului nu se exprimă foarte original, nici Judecătorul, nici victima. Toți 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 cărți seculare, *codices saeculares*, și s-a trezit din vis cu umerii învineții de lovituri. Experiența onirică a lăsat semne vizibile. Printr-o minune la care nimeni nu se mai aștepta, pelerinul s-a însănătoșit și a putut ajunge, în cele din urmă, în cetatea mult dorită.

Sfântul Ieronim conchide că visul l-a marcat decisiv și că, de atunci, a renunțat cu desăvârșire la toți autorii păgâni. În consecință, Iulia Eustochium ar face bine să procedeze la fel.

Care a fost, totuși, pricina teribilei judecăți onirice?

La o primă inspecție, răspunsul e simplu: lectura autorilor latini (a lui Ennius, a lui Horatius), amestecul plăcerilor, sau, mai corect, confuzia dintre mortificarea creștină, o condiție necesară – nu și suficientă! – pentru orice monah, și desfătarea ilicită. Ieronim veghează și citește concomitent discursurile lui Cicero, își mortifică trupul, varsă lacrimi pentru păcatele de odinioară și, în același timp, deschide cărțile lui Plaut. Pe de altă parte, proza neîngrijită a profeților Vechiului Testament îi produce o adevărată oroare: *sermo horrebat incultus*.

Viața lui Ieronim nu prezintă nicio coerență.

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

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

În primele secole creștine, nimeni nu s-a gândit la modul serios să interzică aceste lecturi ori să discrimineze riguros între ele. Să împartă plăcerile în morale și imorale, în vinovate și inocente. Termenul *censura* avea pe atunci un cu totul alt înțeles decât astăzi. Până și ereticii Porphyrios (a se vedea *Contra christianos*) sau Arius (*vide*, bunăoară, *Thalia*) sunt citați și citați 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 oră în *De civitate dei*.

Iată că se gândește la pluralitatea incoerentă a lecturilor și la inutilitatea lor tocmai traducătorul și îngrijitorul Vulgatei, versatilul Eusebius Sophronius Hieronymus. Și nu numai că este bântuit de această idee neașteptată (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 și va oferi, în consecința lui, o seamă de sfaturi tinerei Iulia Eustochium. Cărțile păgânilor, lectura lor te duc în fața tribunalului celest și 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 poezilor și prozatorilor latini de dinainte de Christos (și la justificarea lor teologică) să fi avut și alții, înaintea lui Ieronim. A reflectat la această chestiune, cu siguranță, aprigul teolog și ereziarh Tertullian (a sfârșit ca adept al lui Montanus), când a întrebat: „Ce au în comun Atena și Ierusalimul? Academia [lui Platon] și Biserica? Ereticii și creștinii?”<sup>2</sup>. Dacă pui problema în acest chip, al alternativei severe, *aut-aut*, din întreaga mulțime a cărților poți păstra, se înțelege, doar scrierile biblice. Numai scriptura este inocentă și folositoare. Temutul Athanasie cel Mare califica, la rândul-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 renunțat la bibliotecă. Și nimeni, nici măcar împăratul Constantin, care a cerut distrugerea scrierilor lui Arius și Porphyrios, nu i-a interzis pe dramaturgii și retorii latini sau pe tragicii greci.

În epistola 22, *Ad Eustochium*, paragraful 29, Ieronim construiește un pasaj identic sau măcar afin cu fraza lui Tertullian: “Ce au în comun psaltirea și Horatius? Evangheliile și Vergiliu? Apostolul și Cicero?”<sup>3</sup>. Se subînțelege: nimic. Se subînțelege: stau în opoziție, se contrazic, se resping. Dar tocmai construcția apăsător retorică (este vorba, firește, de o antiteză) invită la reflecție. Nu cumva, în epistola 22, este vorba de

<sup>2</sup> Voi cita și în latină memorabila frază: „quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et Christianis?”.

<sup>3</sup> Și de această dată: „quid facit cum psalterio Horatius? cum evangelii Maro? cum apostolo Cicero?”.

re-scrierea unui topos mai vechi? În loc să fie purtat de o emotivitate în exces (visul continuă să-l apese), Ieronim procedează cu meticolozitatea scriitorului „profesionist”, mai interesat de efectele viitoare ale discursului său asupra unui potențial cititor (*id est* Iulia Eustochium) decât de experiența dureroasă pe care o narează. El observă cu maximă rigoare (și, nu mai puțin, cu păgână satisfacție) sintaxa și tropii, perfecțiunea literară a propozițiilor, cadența enunțurilor. Și, în fond, cât de *autentică* este trăirea din spatele acestor figuri stilistice căutate? Vrea cu adevărat Ieronim să dea foc cărților seculare, pe care le califică, în aceeași epistolă, dar la sfârșitul paragrafului 30, drept „mortalia”?

Soluția enigmei, am impresia, este una singură: nu vrea! În alte cuvinte: vrea să mintă că vrea într-un scop așa-zicând artistic. Sfântul Ieronim nu-și va distruge niciodată „comoara”, nu va îndepărta cărțile îndoielnice, biblioteca, autorii, micile plăceri de lectură. În acest chip, uită complet porunca Judecătorului. Nesocotește visul. Și, mai cu seamă, se contrazice.

În stilul lui abrupt, fostul prieten Rufinus, traducătorul lui Origen, îi va reproșa, peste ani, inconsecvența. Dacă a îndemnat-o pe Eustochium să renunțe la cărți, dacă i-a povestit acest vis terifiant, dacă a făcut legământul de a deschide doar psaltirea, proverbele și Faptele apostolilor, este o ipocrizie să predai școlarilor, așa 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 și labil], să ia aminte la învățătura profeților; [ei spun că] nu trebuie să te încrezi în vise. [Altfel], de câte ori nu m-am văzut zburând în văzduhuri și străbătând tărâmurile și mările...”. Experiența onirică nu are nicio importanță pentru viața concretă, susține polemistul. Pentru înțelept, realitatea viselor este nulă. Visul nu transmite nimic. Și este o eroare să crezi că printr-un vis ai putea sesiza vrerea lui Dumnezeu și hotărârile lui inefabile. Calea onirică este dintotdeauna înșelătoare.

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

Pe de alta, secretarul papei Damasus uită încă o dată (ori, mai degrabă, se prefacă că uită) că nu există în profeți (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 predicții, Ieronim adăugă și interdicția de a-i urma pe auguri ori pe interpreții de vise, deși textul ebraic nu-i menționează. La fel va proceda și cu pasajul 18: 10 din *Deuteronom*: nu este bine să mergi la prezicători. Și nici la cititorii de vise: adaosul aparține lui Ieronim. Este limpede că, după mulți ani, el încearcă să minimalizeze cu orice preț visul de odinioară, să-i anuleze semnificațiile. În *Vulgata*, modifică după plac până și litera scripturilor, pentru a arăta că experiența 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 (și) în temeritatea ipotezelor interpretative.

Dincolo de retorica vădită a epistolei, înclin să cred, totuși, că visul a fost aieva. Imaginarul epocii nu-l contrazice câtuși de puțin. Comentatorii l-au și pus

într-o serie venerabilă, alături de visele (și viziunile) lui Caelius Cyprianus, alături de visul lui Tutuslymeni, narat în predica 308 de către Aurelius Augustinus. Unii au trimis cu îndreptățire la anumite pasaje din *Aeneida*. Astfel, Jean Jacques Thierry identifică reminiscențe din Vergiliu și crede că descrierea visului urmează în mare scenariul coborârii lui Aenea în lumea subpământeană (cf. *Aeneida*, VI: 566–572). Să ne amintim. Însoțit de Sybilla, eroul ajunge în regatul aspru al lui Gnosius Rhadamanthus. Regele îi silește pe vinovați să-și recunoască greșelile. Una dintre eumenide, Tisiphona, ține cu mâna dreaptă un bici, cu stânga un mănunchi de șerpi și îndeplinește poruncile suveranului, pedepsindu-i pe muritori. În fața 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* experiența 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-și redacteze epistola? Discursul alb, scriitura lipsită de podoabe nu reprezintă câtuși de puțin garanții ale autenticității. Iar faptul că discursul este intens colorat retoric nu-l transformă în chip necesar în ficțiune pură. Antiteza, comparațiile, adjectivalele nu contrazic viața. Narațiunea rămâne în linii mari plauzibilă.

În plus, diferențele dintre pasajul din epistola către Eustochium și 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 (și dintr-un punct de vedere neutru) un loc de tortură, un peisaj înfiorător. Originea imaginilor ar trebui căutată - mai ales și în primul rând - în textul biblic, de unde sunt luate, am remarcat deja, *ad litteram*, replicile anchetei ”judiciare”. În schimb, Vergiliu prezintă o situație generală. Aenea nu merge ca penitent. Nu trebuie să plătească o greșală, 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 sfârșit: frecvența invocare a acestui loc în discuțiile contemporane despre imaginarul oniric al Antichității târzii devine, de la un punct încolo, ironică. Documentul este și nu este demn de crezare<sup>4</sup>. Și totuși... Același Ieronim subliniașe adevărul experienței 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, aș spune că Judecătorul a avut dreptate. Sufletul lui Eusebius Hieronymus a rămas lângă tezaurul său neprețuit, biblioteca...

<sup>4</sup> 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.

## 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 *Psalms VI*. Hence, the author himself (*id est* Jerome) indicates the most appropriate source of this oneiric experience.