

I DONI DI EUSTOCHIO E MARCELLA: GEROLAMO E LA TRADIZIONE SATURNALIZIA

ABSTRACT

In questo articolo i doni di cui Gerolamo ringrazia Eustochio e Marcella (*epist.* 31 e 44) sono riletti alla luce della tradizione classica dello scambio di regali, collegata specialmente ai *Saturnalia*: infatti, da un lato, essi trovano riscontro negli *Xenia* e negli *Apophoreta* di Marziale; dall'altro, Gerolamo, quando ne fornisce un'interpretazione, si conforma a un tipo di ricezione attiva del dono – una sua “decifrazione” –, che talora è attestata nella tradizione antica, specialmente saturnalizia (cfr. *e.g.* Petron. 56). In termini più generali, Gerolamo realizza un'appropriazione cristiana dello scambio dei regali, offrendo un saggio di come la nuova “aristocrazia della fede”, da lui propugnata, non disdegna di rivivere i “riti” e l'etichetta propri delle *élites*, con l'intenzione sia di esserne legittimata agli occhi del mondo, sia – forse – di restituirli al loro significato vero.

In *epist.* 31 and 44 Jerome thanks his disciples Eustochium and Marcella for sending him some gifts, and interprets the objects in scriptural and moral terms. In this paper, firstly, these gifts are read in the framework of the ancient tradition of Saturnalian gift-giving: as matter of fact, they are found even in Martial's *Xenia* and *Apophoreta*, and their Christian interpretation somewhat corresponds to ‘Saturnalian deciphering’ of gifts which is attested in some texts (*e.g.*, Petron. 56). Moreover, Jerome seems to appropriate a widespread and widely accepted pagan tradition, in order to legitimate the new Christian *nobilitas* as a heir of traditional Roman aristocracy.

Le due brevi lettere in cui Gerolamo ringrazia Eustochio (*Epist.* 31) e Marcella (*Epist.* 44) per alcuni doni da loro ricevuti risalgono al 384-385.¹ Esse riflettono le frequentazioni con aristocratiche e dotte ascete nel periodo romano di Gerolamo:² la prima precede la partenza da Roma per Betlemme (e quindi presuppone un invio di doni da Roma a Roma), la seconda potrebbe essere di poco successiva ad essa (e quindi presupporre un invio di doni da Roma a Betlemme). Come rilevato dagli studiosi,³ si tratta di due sofisticate gemme epistolari, conformi alla precettistica retorica del genere cui appartengono,⁴ che Gerolamo abilmente trasforma in trattatelli di esegesi scritturale e morale in miniatura, prendendo spunto dai doni medesimi.⁵ L'operazione, naturalmente, va letta nel contesto della consapevole *Selbstdarstellung* di cui il *corpus*

¹ È l'ipotesi di datazione tradizionale: cfr. KELLY 1975, pp. 91-103.

² Sulle quali si veda almeno REBENICH 1992, pp. 154-170.

³ Cfr. MORETTI 2021; sui due testi si vedano anche i precedenti studi di: TAKÁCS 2003; BEYER 2011, pp. 31-35; ISETTA 2019.

⁴ La lettera di ringraziamento, εὐχαριστική: cfr. MALHERBE 1988, pp. 40, 57, 68.

⁵ In MORETTI 2021 i due testi sono analizzati come rappresentanti del sotto-genere epistolare, tipicamente cristiano, della «lettera di ringraziamento che contiene l'esegesi dei doni».

epistolare dello Stridonense è strumento, finalizzato com'è a legittimare l'immagine del suo autore come *auctoritas* biblica e ascetica.

In questo articolo, dopo un sintetico riesame dei doni che Gerolamo riceve dalle due donne (I), si propone di rileggerli alla luce della tradizione classica dello scambio di regali, una pratica nell'antichità romana collegata specialmente, anche se non esclusivamente, all'occasione dei *Saturnalia*: da un lato, essi trovano riscontro negli *Xenia* e negli *Apophoreta* di Marziale; dall'altro, Gerolamo, quando ne fornisce un'interpretazione, pare conformarsi a un tipo di ricezione attiva del dono che assume la forma della sua "decifrazione", e che talora è attestato nella tradizione antica, specialmente saturnalia (II).

Infine, in termini più generali, si suggerisce che Gerolamo realizzi un'appropriazione cristiana dello scambio dei regali, offrendo un saggio di come la nuova "aristocrazia della fede", da lui propugnata, non disdegni di uniformarsi ai "riti" e all'etichetta propri delle *élites* tardoantiche; o meglio, di come essa non disdegni di rivivere tali "riti", con l'intenzione sia di esserne legittimata agli occhi del mondo, sia – forse – di restituirli al loro significato vero (III).

I. I DONI

In occasione della festa dei santi Pietro e Paolo, Gerolamo riceve da Eustochio *armillas, epistulas et columbas* (*Epist.* 31.1-2), cui si aggiunge un *canistrum cerasiis refertum* (*Epist.* 31.3). Gerolamo, secondo il gusto di Dio, che non ama una dolcezza (*mel*) cui non sia unita l'amarrezza (*piper*) dell'ammonimento,⁶ fornisce di ciascun dono un'interpretazione prima positiva ('dolce'), e poi negativa ('amara', o per così dire 'pepata'). Le *armillae* sono le buone opere (cfr. Ez 16 e la sua lettura origeniana), unico vero ornamento della vergine, che non devono trasformarsi in strumenti di corruzione femminile; le *epistulae* richiamano quelle del profeta Geremia a Baruch, e Gerolamo ammonisce Eustochio a non distruggere l'*epistula* del suo *pectus* (*epistula pectoris tui*) come un empio re fece con l'epistola di Geremia (cfr. Hier 43[36]); le *columbae* richiamano l'evangelica effigie dello Spirito Santo, ma anche la colomba *insipiens* di Osea (7.11), cui la vergine non deve somigliare. Del *canistrum cerasiis refertum* si offre una lettura, non diretta ma metonimica:⁷ nella Bibbia, infatti, non si trovano canestri di ciliegie, e dunque si ricorre a un passo di Geremia (Hier 24) in cui si parla di due canestri di fichi, collocati di fronte al tempo di Dio, uno di fichi molto buoni, l'altro di fichi molto cattivi. Dall'immagine – i fichi buoni sono "molto" buoni, e non solo "moderatamente" tali! – si fa discendere un monito contro la tiepidezza spirituale (cfr. Apoc 3.15-16).

Da Marcella, in un'occasione non precisata, giungono tre doni a prima vista più coerenti con la vita ascetica: un *saccus*, segno di preghiera e digiuno; *cerei*, che vanno tenuti accesi

⁶ *Et quoniam mel in Dei sacrificiis non offertur, nimia dulcedo arte mutata est et quadam, ut ita dicam, piperis austeritate condita. Apud Deum enim nihil voluptuosum, nihil tantum suave placet, nisi quod in se habeat et mordacis aliquid veritatis.*

⁷ Il contenitore per il contenuto, come chiarito da ADKIN 2004.

in attesa dello sposo (cfr. la parabola delle vergini stolte e sagge: Mt 25.1-13); *sellae*, che indicano la necessità che la vergine stia in casa; *calices*, ambivalente simbolo di sacrificio e di pienezza divina (cfr. Ps 22.5). Il quarto, come il *canistrum* di ciliegie era in discontinuità rispetto al carattere biblico dei primi tre regali (e perciò aveva richiesto un'acrobazia esegetica), non parrebbe in linea con il carattere ascetico dei precedenti, e anzi richiede un supplemento di ingegno per essere ricondotto a un senso morale edificante: dei *muscaria parva* che, attraverso un'allusione all'Ecclesiaste (10.1: *muscae morientes perdunt suavitatem unguenti*), sono interpretati come strumenti con i quali vergini e matrone debbono tener lontane le *luxuriae*, paragonate a mosche. In chiusura, Gerolamo dichiara che i doni – tutti tranne l'ultimo, che non è più menzionato, forse perché dichiarato adatto a vergini e matrone – si prestano anche a essere usati da lui, seppure *in perversum*:⁸ la *sella* per stare seduto nei momenti di *otium*, i *calices* per bere, i *cerei* da accendere di notte per contrastare il timore delle tenebre, causato da una cattiva coscienza.

II. REGALI DA DECIFRARE?

Lászlo Takács, in un articolo del 2003 dedicatato alla lettera a Eustochio, si dichiara perplesso di fronte ai doni della vergine (braccialetti, lettere, colombe), che per un asceta potrebbero essere «alien», «useless», quando non perfino «insulting» (specialmente le *armillae*, se prese alla lettera), e suggerisce un'ipotesi curiosa, e forse influenzata dalle tradizioni natalizie della sua patria: legge nei tre oggetti – *epistulae* incluse⁹ – una sorta di biscotti speziati (simili al moderno «gingerbread»), in cui *mel* e *piper* letteralmente coesisterebbero come ingredienti;¹⁰ questa interpretazione sarebbe confortata dal motivo alimentare che punteggia, metaforicamente e letteralmente, l'epistola 31.¹¹ Eustochio avrebbe inviato, dunque, tre tipi di biscotti e un cesto di ciliegie. Meno problematica, secondo Takács la lettera 44, in cui i doni di Marcella sono più adatti a un asceta (almeno *saccus*, *sellae*, *cerei*, *calices*; ai *muscaria* non è riservata alcuna attenzione). Di là dall'ipotesi dei biscotti speziati, che non mi sentirei di accogliere, lo studioso ha il merito di attirare l'attenzione del lettore su un particolare, che non approfondisce: i doni di Eustochio ricordano da vicino alcuni dei doni cui si accompagnano gli epigrammi raccolti nei 'saturnalizi' *Xenia* e gli *Apophoreta* di Marziale;¹² e lo stesso vale – si dovrà aggiungere – per alcuni dei doni di Marcella.

⁸ Da ritenere quasi come un'espressione di (falsa) modestia: «in modo diverso dall'uso che ne fanno gli asceti perfetti», che è descritto nella prima parte della lettera.

⁹ Alle quali, a dire il vero, non saprei riconoscere alcun carattere offensivo.

¹⁰ TAKÁCS 2003, pp. 217-219:217; l'ipotesi è sostenuta dallo studioso anche con riferimenti a ricette di Apicio.

¹¹ Oltre che alle metafore di *mel* e *piper*, vi si accenna al digiuno, che ben si attaglia al modo ascetico di celebrare le feste: *Unde nobis sollicitius providendum, ut sollempnem diem non tam ciborum abundantia quam spiritus exultatione celebremus, quia valde absurdum est nimia saturitate honorare velle martyrem, quem sciamus Deo placuisse ieiuniis* (Epist. 31.4).

¹² TAKÁCS 2003, p. 215. Per le due raccolte di Marziale, faccio riferimento alle edizioni di Leary (2001 e 1996). Sulla tradizione dei regali in generale, cfr. STUIBER 1960 e 1978. Sui regali tipici dei *Saturnalia*,

Fra i regali di Eustochio, le *armillae*, “braccialetti”, sono paragonabili ad analoghi ornamenti presenti negli *Apophoreta*: per es., gli *anuli* di XIV.122.

Le *epistulae*, “lettere”, potrebbero indicare epistole scritte da Eustochio, oppure un qualche supporto scrittorio fornito dalla discepola a Gerolamo perché vi fissi le sue parole.¹³ A far propendere per la seconda ipotesi sono due elementi. Primo: il confronto con Mart. XIV.11, un epigramma che accompagna il dono di *chartae epistolares*, cioè fogli di papiro destinati a contenere epistole (“carta da lettere”).¹⁴ Secondo: l’arzigologo esegetico di Gerolamo, il quale prima accenna a una lettera di Geremia a Baruch, cioè del profeta al proprio scriba (*scil.* del maestro al discepolo), e poi ammonisce Eustochio a non distruggere “la lettera del suo cuore” secondo l’esempio (negativo) del re Ioakim che fa scempio della lettera dove si leggono le parole di Geremia, evidentemente per non ascoltarne i moniti. Il passo si potrebbe spiegare pensando che Eustochio spedisca a Gerolamo carta da lettera, che egli utilizzerà per scrivere alla discepola: ella, a sua volta, dovrà ascoltare i suoi ammonimenti e insegnamenti, fissarli nella “lettera del cuore” e non farne scempio. L’origine biblica della metafora è illuminata da alcune osservazioni che Gerolamo dedica a un versetto del profeta Habakuk nel quale Dio ordina al profeta di scrivere la visione ἐπι ταξιόν (“in una tavoletta di bosso”). Gerolamo, infatti, vi fa riferimento ad altri passi biblici in cui figurano immagini assimilabili a quella della “epistola del cuore”, in particolare, 2 Cor 3.2-3:

Dominus ... praecepit ut scribat visionem, et digerat eam super tabulas, id est manifestius scribat. Tabulas autem puto illas, de quibus et apostolus loquitur ad Corinthios: «Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae cognoscitur et legitur ab omnibus hominibus; manifestati, quoniam estis epistola Christi, ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed spiritu Dei viventis, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus» (2 Cor 3.2-3) [...] Scribe in corde tuo, et quasi parvuli qui prima elementa accipiunt litterarum, curvos apices et trementem manum in buxo erudiunt, et ad recte scribendum meditatione consuescunt; ita tu quoque qui ex persona ambigentis locutus es populi, in tabulis cordis tui et in buxo pectoris scribe quod dico.

Le *columbae*, “colombe”, evocano le colombe di Mart. XIII.66, che, unitamente ad altri uccelli, figurano fra gli *Xenia*.¹⁵

che sono noti da diverse fonti letterarie, torno poco oltre; altre occasioni di scambi di doni potevano essere le *Kalendae Ianuariae* e altre feste pubbliche, oppure feste private, come nozze o compleanni (cfr. STUIBER 1978, pp. 693-697).

¹³ Benché l’uso di *epistula* per indicare il supporto scrittorio della lettera, privo di testo, non paia essere attestato altrove: vd. *ThLL* v/2.680.57-685.4, s.v. Anche in Gerolamo il termine di solito ha un senso «plus vaste et plus global», rispetto a *charta*, che può indicare anche la lettera nel suo aspetto materiale (ARNS 1953, p. 16; sui diversi supporti materiali della scrittura e sulle loro designazioni in Gerolamo, cfr. ARNS 1953, pp. 13-33). Arns dedica anche un cenno alle nostre due lettere (1953, p. 152, n. 3), ma solo per osservare che il sostegno materiale fornito a Gerolamo dalle sue patronne non consiste sicuramente in questi doni, che sarebbero puramente «symboliques».

¹⁴ LEARY 1996, p. 65. Altri otto componimenti sono dedicati da Marziale a diversi materiali scrittorii (Mart. XIV.3-10), senza contare che XIV.38 accompagna il dono, anch’esso “scrittorio”, di *fasces calamorum*.

¹⁵ Il titolo dell’epigramma (*Columbini*) è discusso, ma il riferimento alle colombe, animale sacro a Venere, è assicurato dal testo: cfr. LEARY 2001, pp. 120-122.

Il *canistrum cerasiis refertum*, “cesta di ciliegie”, ricorda il *vas cottanorum* (piccoli fichi di Siria) di Mart. XIII.28 o il *vas Damascenorum* (prugne di Damasco) di Mart. XIII.29.

Infine, *mel* e *piper*, che Gerolamo cita come metaforici “ingredienti” o “condimenti” dei doni e dell’insegnamento che essi portano, figurano come regali in Mart. XIII.5 (*piper*) e XII.104 (*mel Atticum*).

I regali attribuiti a Marcella appartengono tutti alla dimensione di vita domestica e quotidiana cui anche molti degli *Apophoreta* di Marziale sono pertinenti.

Se il *saccus* e le *sellae* non sembrano avere fortuna prima di Gerolamo, conoscono invece una fortuna consistente i *calices*, “coppe per bere”, che, vari per qualità e per preziosità, figurano quali tipici regali saturnalizi fra gli *Apophoreta* (XIV.94; 96; 101, 108, 109, 105).¹⁶

Tuttavia, i due doni più significativi parrebbero *cerei* e *muscaria parva*.

Quanto ai *cerei*, andrà notato che molti sono gli strumenti di illuminazione oggetto di dono in Marziale: *lucernae* (XIV.39 e 41), *candelabra* (XIV.43 e 44), *lanternae* (XIV.61 e 62). Un posto a parte meritano il *cereus*, “candela di cera” (XIV.42), e la sua versione povera, la *cicindela*, “candela di pece o sego” (XIV.40).¹⁷ In primo luogo, il *cereus* è un regalo che, secondo l’etichetta sociale, proprio in occasione dei *Saturnalia*¹⁸ l’“inferiore” invia al “superiore”,¹⁹ e forse vi si dovrà leggere un omaggio (in stile saturnalizio) inviato da una discepolo al suo maestro. In secondo luogo, Gerolamo asserisce che i *cerei* servono *ut accenso lumine sponsi expectetur adventus*, con evidente riferimento alla parabola evangelica delle vergini stolte e delle vergini sagge (Mt 25.1-13); nella parabola, però, si parla senza nessuna ambiguità di lampade a olio e non di candele, la saggezza delle sagge e la stoltezza delle stolte consistendo proprio nel fatto di essersi o non essersi procurate l’olio necessario per accendere le proprie lampade all’arrivo dello sposo.²⁰ Si potrebbe pensare che la “forzatura” del testo evangelico operata da Gerolamo vada intesa in senso saturnalizio e sia sintomo di una sorta di appropriazione cristiana del dono tradizionale.

L’ultimo regalo sono i *muscaria parva*, “scacciamosche”, che figurano fra gli *Apophoreta*, unitamente a una serie di altri oggetti di uso comune quali il *dentiscalpium*, “stuzzicadenti” (Mart. XIV.22), l’*auriscalpium*, “stuzzicaorecchi” (Mart. XIV.23)

¹⁶ Cfr. anche Mart. VII.53.4 (LEARY 1996, p. 154).

¹⁷ LEARY 1996, pp. 96 e 94 rispettivamente.

¹⁸ Cfr. *ThL* III.862.20-27, s.v. *cereus*; STUIBER 1978, pp. 692-693. Non è un caso che esso sia incluso nelle liste di doni saturnalizi che si leggono, e.g., in Mart. V.18.1-3 e Stat. *Silv.* IV.9 (dove *cereos olentis* figurano al v. 40).

¹⁹ L’usanza è testimoniata fra gli altri da Varrone (*LL* V.10: *Saturnalibus cerei superioribus mittuntur*) e Macrobio (*Sat.* I.7.31-33), dove Pretestato racconta le diverse spiegazioni dell’origine del dono saturnalizio dei *cerei* e ricorda che, proprio per il fatto che spesso i patroni avidi pretendevano regali troppo onerosi dai propri clienti, vi fu un tribuno della plebe che *tulit, non nisi cerei ditioribus misitarentur*. Cfr. anche Paul. Fest. p. 47.27-28 L.: *cereos Saturnalibus muneri dabant humiliores potentioribus, quia candelis pauperes, locupletes cereis utebantur*. Cfr. LEARY 1996, p. 7, e 2001, p. 5.

²⁰ Il greco menziona solo τὰς λαμπάδας (acc.) il latino, coerentemente, *lampadas* (o il *lampades*, flesso alla latina, in alcuni testimoni della *Vetus*).

o lo *scalptorium eboreum*, il “grattaschiena d’avorio” (Mart. XIV.83).²¹ Due tipi di *muscaria* appaiono in Marziale: il primo, il prezioso *muscarium pavoninum*, “scacciamosche di piume di pavone” (Mart. XIV.67), è descritto come un vero e proprio attrezzo per allontanare il fastidioso insetto; il secondo, il più modesto *muscarium bubulum*, “scacciamosche fatto con coda di bue” (Mart. XIV.68), sarebbe da utilizzare per spazzolare via la polvere dagli abiti.²² Un altro *muscarium* appare nella cervellotica lotteria dei doni in cui si esibisce Trimalchione durante il proprio banchetto (Petr. 56.7-10): il che fa pensare che anche questo oggetto facesse parte degli «standard *apophoreta*».²³ Il passo di Petronio merita attenzione per un ulteriore aspetto. Lì Trimalchione, nel contesto di un banchetto che è «Saturnalian in spirit and arrangement»,²⁴ si compiace di far recitare ad alta voce da un servo alcuni *pittacia*, “bigliettini”, ciascuno dei quali contiene l’indicazione enigmatica di due doni, che sono contestualmente distribuiti ai presenti. Il criterio della corrispondenza fra i doni e le loro designazioni nei *pittacia* è basato su arzigogolati giochi di parole, che si sono rivelati un vero rompicapo per editori critici e commentatori,²⁵ nonché una sfida per i traduttori.²⁶ L’indovinello di meno controversa interpretazione è quello dove figura il nostro termine: *passeres et muscarium: uvam passam et mel Atticum* (56.9). I *PASSeres* vi evocano fonicamente l’uva *PASSa*, e il *muscarium*, “scacciamosche”, indica per arguta antifrasi il miele, che, attirando le mosche, le elimina.²⁷ L’operazione in generale manifesta un «insulso cerebralismo di pretta marca secentesca»,²⁸ che certo non dà pregio al suo artefice, Trimalchione. Tuttavia, essa indica che la ricezione di un dono può richiedere al ricevente anche un atto di “decifrazione” del senso del dono medesimo, che qui consiste nell’indovinare il criterio degli “accoppiamenti giudiziosi”. Un ulteriore esempio di distribuzione dei doni con accompagnamento di didascalie enigmatiche è offerto da

²¹ Su questi oggetti, cfr. LEARY 1996, pp. 73-75 e 141-142. Si noti che i tre termini (*dentiscalpium*, *auriscalpium*, *scalptorium*) sono di attestazione assai rara, in quanto evidentemente pertinenti a un registro linguistico quotidiano, come i relativi referenti. Un uso (infamante) del secondo è attestato nel resoconto anonimo sulla contesa fra Ursino e Damaso per ottenere l’episcopato di Roma (366-367), che apre la *Collectio Avellana* (1.10): lì si dice che Damaso era tanto amato dalle matrone dell’Urbe da essere soprannominato il loro “carezzaorecchi”, *ut matronarum auriscalpius diceretur*.

²² Sui due *muscaria* di Marziale, cfr. LEARY 1996, pp. 125-127. Il termine è forma sostantivale dell’aggettivo *muscarius*, da *musca*. Anche *muscarium*, come gli altri tre termini appena visti (n. 21), appartiene a un registro linguistico quotidiano. Esso è più volte attestato nella tradizione dei glossarii, dove corrisponde al latino *flabellum* (CGL II.587.48) o al greco μωισσόβιον (CGL II.131.51, 373.52, 374.6).

²³ Non necessariamente saturnalizi: LEARY 1996, p. 125.

²⁴ RANKIN 1962, p. 136.

²⁵ Agli enigmi dei doni sono dedicati i due contributi di ULLMAN 1941 e RANKIN 1962. Fra i commentatori, si vedano almeno: FRIEDLÄNDER 1906, pp. 289-291; MARMORALE 1941, pp. 99-101; da ultimo, SCHMELING 2011, pp. 229-230.

²⁶ Al punto che FRIEDLÄNDER 1906, p. 149, omette nella sua traduzione una parte del passo (*Argentum... betae accepit*), dichiarando i «Wortwitze» di Trimalchione «unübersetzbar» (p. 149 n. 2).

²⁷ RANKIN 1962, p. 141, rileva anche, non so quanto a ragione, una «rough assonance between *mel-Atticum* and *mus-carium*», che sarebbe paragonabile a quella riscontrabile in un altro dono della lista: *CONTU-MELia*, che indica *CONTUs cum MALo* (cfr. att. *MELo*), “un palo con una mela”.

²⁸ Così si esprime efficacemente PARATORE 1933, p. 179.

Augusto (Svet. *Aug.* 75), che amava accompagnare *titulis obscuris et ambiguis* i suoi doni saturnalizi, alcuni dei quali erano oggetti di uso quotidiano e di scarso valore (*interdum nihil praeter cilicia et spongias et rutabula et forpices atque alia id genus*).²⁹ Questi esempi manifestano il legame che vi può essere fra la ricezione di un dono e un'attiva decifrazione del dono o del testo che l'accompagna, richiesta al donatario (unitamente all'ovvio contraccambio!): una dinamica invero non estranea neppure ai testi di Marziale, nei quali talora il titolo (*lemma*) si configura come soluzione dell'enigma contenuto nel rispettivo epigramma.³⁰

Prima di concludere, un'osservazione sulla conoscenza di Marziale da parte di Gerolamo, che è accertata sulla base di due passi.³¹ Nell'*Apologia adversus libros Rufini* (del 401), egli rivolge a Rufino l'accusa di essersi sottratto all'onere di difendere Origene, limitandosi ad attribuire a manipolazioni di eretici gli elementi scorretti della sua dottrina: un *modus operandi* capzioso, che impedisce di discernere nei singoli scritti ciò che compete a ciascuno scrivente, e di giudicarlo; se si accetta questo modo di procedere, prosegue lo Stridonense, non si potrà più accusare nessun eretico, perché i suoi sostenitori asseriranno che ciò che si accusa nelle opere dei loro maestri è frutto di manipolazione degli avversari. Lo stesso vale per gli scritti polemici rivolti da Rufino a Gerolamo, e viceversa: *Hoc genere et iste ipse tuus liber tuus non erit, sed forsitan meus, et meus liber quo tibi accusatus respondeo, si in illo aliquid reprehenderit, non erit meus, sed tuus a quo reprehenditur*. L'arguta – e un poco contorta – conclusione è ispirata a Mart. 1.38, dove il poeta rimprovera al destinatario di recitare un suo (di Marziale) *libellus*, così male da renderlo proprio (*Quem recitas meus est, o Fidentine, libellus: / sed male cum recitas, incipit esse tuus*). Inoltre, nell'epistola a Demetriade (del 414), Gerolamo esorta le vergini a evitare *cincinnatulos pueros et calamistratos et peregrini muris olentes pelliculas, de quibus illud Arbitri* (sic!)³² *est: "non bene olet, qui bene semper olet"*, quasi *quasdam pestes et venena pudicitiae*, citando alla lettera un'espressione proverbiale³³ con cui Marziale (II.12.3: *non bene olet qui bene semper olet*) schernisce Postumo per il profumo con cui copre altri (cattivi!) odori.

Si sarebbe tentati di azzardare l'ipotesi che la conoscenza di *Xenia* e *Apophoreta* vada a integrare il quadro delle letture geronimiane di Marziale, un'ipotesi plausibile, ma non irrefutabilmente dimostrabile. Indubitabile sembra la rilettura saturnalizia dei doni da parte del destinatario. Difficile dire se ciò sia fatto alla luce della tradizione dei *Saturnalia* in generale, oppure sulla base della conoscenza di *Xenia* e *Apophoreta*. In

²⁹ Cfr. WARDLE 2014, pp. 464-465.

³⁰ Cfr., e.g., XIII.8, 57; XIV.58: LEARY 2001, pp. 8, 57 (a commento di XIII.11); ciò accade in specie in epigrammi pronunciati in prima persona dall'oggetto, come XIII.35, 50, 59, 103; XIV.3, 34, 104. Sul tema torna LEARY (2014, pp. 6-9 e n. 66), nella sua introduzione agli enigmi di Sinfosio, un autore significativamente influenzato da Marziale.

³¹ HAGENDAHL 1958, pp. 183, 258, 284; WIESEN 1964, pp. 147, 232.

³² HAGENDAHL 1958, p. 258 n.1, dato il carattere erroneo dell'attribuzione ad *Arbiter* (Petronio), suggerisce di tenere in considerazione la variante *trivii* offerta da alcuni manoscritti. Essa è registrata da HILBERG 1918, p. 199 ad loc., e difesa da SALANITRO 1998-1999.

³³ OTTO 1890, p. 252, nr. 1281 (s.v. *olere*).

questo caso Gerolamo, invece di sfruttare – come fa altrove – l’armamentario dell’epigrammista in termini “satirici”,³⁴ li utilizzerebbe quali rappresentanti del genere dei «Saturnalian “catalogue” poems»:³⁵ repertori che abbracciano la gamma dei doni che ci si scambia in società, specialmente in occasione dei *Saturnalia*. In effetti, la scelta dei doni, se essi sono reali e non fittizi, andrà attribuita a Eustochio e Marcella, e forse si configurerà come genericamente saturnalizia, piuttosto che come marzialiana. Tanto più che i *Saturnalia* nella tarda antichità sono vivi (cfr. l’ambientazione dei *Saturnalia* di Macrobio) e non parrebbero attirare in modo specifico gli strali polemici dei cristiani.³⁶

Lo scambio di doni fra Eustochio-Marcella e Gerolamo offre a quest’ultimo l’opportunità di una rivisitazione-appropriazione in chiave biblico-cristiana di una pratica sociale diffusa e generalmente approvata, la cui occasione principale (i *Saturnalia*) non pone gravi problemi a un cristiano.

III. LO SCAMBIO DEI DONI E L’ETICHETTA SOCIALE DELLA NOBILITAS CRISTIANA

Lo scambio dei doni, pratica antropologicamente universale, nelle opere letterarie antiche è spesso presentato come il sofisticato riflesso dello *status* e della rete sociale dello scrivente:³⁷ ed è proprio non la pratica in quanto tale, ma la sua esibizione letteraria – nel nostro caso, epistolare – a identificare i membri di un’*élite* sociale e culturale.

³⁴ Cfr. WIESEN 1964, specialmente p. 256.

³⁵ I cataloghi di doni possono assumere la forma di singole poesie (Mart. IV.46, 88, V.18, VII.53, 72, o Stat. *Silv.* IV.9), o quella di intere collezioni di epigrammi (*Xenia* e *Apophoreta*): cfr. LEARY 1996, pp. 22-23; LEARY 2001, pp. 15-16. Sul legame di *Xenia* e *Apophoreta*, e della produzione marzialiana in genere, con l’occasione dei *Saturnalia*, cfr. CITRONI 1989, pp. 206-212.

³⁶ Come si potrebbe desumere dall’assenza di opera polemiche specifiche (STÖCKLIN-KALDEWEY 2019, col. 658); inoltre, non vi è traccia di abolizioni o divieti ufficiali della loro celebrazione; si noti anche che i *Saturnalia*, ancora presenti nel calendario di Filocalo (354), sono sostituiti in quello di Polemio Silvio (448/449) da più generiche *feriae servorum* (CIL I.1, 278-279): cfr. STÖCKLIN-KALDEWEY 2019, coll. 655-656. Osservo che Gerolamo, in un altro passo, pare dare per scontata (deprecandola!) la pratica, da parte di uomini di Chiesa, di offrire agli insegnanti dei figli regali in occasione del nuovo anno e dei Saturnali (in *Eph.* III.6.4, un’opera dedicata a Paola ed Eustochio nel 386): commentando l’esortazione paolina a educare i figli in *disciplina et correptione domini* (Eph 6.4), egli adduce l’esempio di *episcopi atque presbyteri* che *filios suos saecularibus litteris erudiunt, et faciunt comoedias legere, et mimorum turpia scripta cantare, de ecclesiasticis forsitan sumptibus eruditos*; così che un *grammaticus* o un *orator*, ricevendo dall’ecclesiastico *kalendariam strenam* (regalo per l’inizio del nuovo anno, una festa su cui cfr. WALLRAFF 2013) *et Saturnalitiam sportulam et Minervale munus* (compenso per l’insegnamento), di fatto convertono a usi illegittimi ciò che vergini vedove e poveri hanno offerto alla Chiesa.

³⁷ Sulla pratica del dono, punto di partenza irrinunciabile resta MAUSS 2002 (l’edizione originale francese è del 1923-1924); sul mondo antico, cfr. almeno i contributi raccolti in SATLOW 2013. Alla luce della teoria antropologica del dono è stato interpretato Marziale da SPISAK 1998, che legge i numerosi riferimenti agli scambi di doni come «sophisticated moral dialogues on trust and friendship» (*fides* e *amicitia*), collocando in secondo piano il motivo della lamentela del poeta *cliens*.

Le due missive, come accennato in apertura, andranno lette nella cornice di un *corpus* epistolare costruito da Gerolamo come una consapevole «idealized epistolary self-presentation», con lo scopo di legittimare e rafforzare la sua autorità esegetica e morale,³⁸ giusta la lezione di Plinio il Giovane.³⁹

Lo scrivente vi è ritratto come maestro, e le destinatarie come devote discepolo: esse lo omaggiano con doni, fra i quali il *cereus*, il tipico regalo inviato dall'inferiore al superiore; e Gerolamo fa coincidere il *munus reciprocum* con la decifrazione cristiana dei doni, fornendo dei saggi di commentario biblico e morale “in miniatura”. In questo senso i due pezzi di bravura contribuiscono a rappresentare Gerolamo come un *Origenes redivivus*,⁴⁰ che, per fare mostra della propria dottrina, prende spunto da doni che sono trascelti fra – o per lo meno conformi al gusto di – quelli tipici della tradizione saturnalia.

Inoltre, le donatrici sono ritratte quali protagoniste della versione cristiana – e perciò moralmente apprezzabile – di un “rito” sociale proprio delle *élites* tardoantiche: si pensi agli scambi di doni che appaiono nelle lettere di Ausonio⁴¹ e – prima e dopo di Gerolamo, e verisimilmente non ignoti a lui – negli epistolari di Basilio di Cesarea e Paolino di Nola.⁴² In Eustochio e Marcella la nuova “aristocrazia della fede” realizza un aspetto del *life-style* antico, che potrebbe parere frivolo ed estraneo all'ambito cristiano,⁴³ la cui rappresentazione letteraria è tuttavia coerente con l'etichetta sociale

³⁸ In generale sugli epistolari antichi e tardoantichi come strumento di *Selbstdastellung*, cfr. almeno GIBSON 2012; SOGNO – STORIN – WATTS 2017, pp. 2, 4. Su Gerolamo, si vedano in particolare CAIN 2009 (citazione a p. 6) e 2017. Cfr. anche in generale REBENICH 1992, che menziona le nostre due lettere come riflesso delle relazioni sociali fra Girolamo e le sue *patronae* (pp. 167-168).

³⁹ Plinio è citato per nome in Hier. *epist.* 125.12, allorché Gerolamo narra di come, alla sua prima prova ascetica nel deserto della Siria, avesse iniziato ad imparare l'ebraico *post Quintiliani acumina Ciceronisque fluvios gravitatemque Frontonis et lenitatem Plinii*. Sul rapporto fra Plinio e Gerolamo, oltre a HAGENDAHL (1958, pp. 186-187) e CAIN 2009 (*passim*), è fondamentale il contributo di ADKIN 2001. Cfr. anche CAIN 2008 (messo in discussione da ADKIN 2011) e da ultimo il cenno di CAPO-NE 2020, pp. 135-136. Lo stesso Plinio, oltre a far riferimento a numerosi scambi di doni letterari con i suoi destinatari, menziona in un caso (*epist.* v.2) *pulcherrimos turdos* ricevuti da Calpurnio Flacco, e dichiara argutamente che, non avendo egli altro mezzo per contraccambiare, il destinatario riceverà una letterina di ringraziamento che non osa nemmeno dichiararsi: *Recipies ergo epistulas steriles et simpliciter ingratas ac ne illam quidem sollertiam Diomedis in permutando munere imitantis* (si allude all'impari scambio di doni fra Glauco e Diomede nel VI dell'*Illiade*, vv. 232-236: armi di bronzo di Diomede contro armi d'oro di Glauco); *sed, quae facilitas tua, hoc magis dabis veniam, quod se non mereri fatentur*. Regali di *turdi* appaiono anche in Mart. IX.54.1; IX.55; XIII.92.

⁴⁰ La stima per l'Alessandrino essendo assoluta, all'epoca della redazione delle due lettere: cfr. VESSEY 1993, e, fra gli altri, MORETTI 2015.

⁴¹ Il quale invia *turdi* e *anates* a Esperio (*epist.* 1 Green); ringrazia Teone per il dono di trenta *ostrea* (*epist.* 14.a-b Green), nonché – ironicamente – per quello di *aurea mala* e *plumbea carmina* (*epist.* 16 Green); contraccambia con un pezzo poetico due doni (*oleum*, e poi *oleum* e *muria*) inviati da Paolino (*epist.* 19.a-b Green). Cfr. almeno SIVAN 1993, pp. 72-73.

⁴² Analizzati in MORETTI 2021, pp. 112-117.

⁴³ Di tutt'altro tipo sono infatti le forme di dono trattate dagli studiosi che, nel volume curato da SATLOW (2013), si occupano dei cristiani: elemosine, offerte, evergetismo (SILBER 2013 e CANER 2013). Si veda anche più in generale BROWN 2012.

dell'aristocrazia *tout-court*, con la sua «mentalité».⁴⁴ Insomma, le due missive ribadiscono l'appartenenza delle (donatrici e) destinatarie a una *nobilitas* cristiana, che è legittima erede di quella tradizionale. A questo proposito, sarà interessante notare due particolari che si rilevano in un altro testo, di poco successivo, la prefazione della traduzione latina del libro di Giobbe,⁴⁵ dedicata a Paola e alla figlia Eustochio. Da un lato, le due donne vi sono apostrofate significativamente come esempi sommi di *nobilitas* e *humilitas*, cioè di *nobilitas Christiana*; dall'altro, Gerolamo definisce la revisione del libro di Giobbe come il vero dono, destinato a durare, che degnamente contraccambia i “doni da monaco” che riceve dalle corrispondenti (praef. in *Iob (G)*):⁴⁶

Quapropter, o Paula et Eustochium, unicum nobilitatis et humilitatis exemplar, pro flabello, calathis sportellisque, munusculo monachorum, spiritualia haec et mansura dona suscipite, ac beatum Iob, qui adhuc apud Latinos iacebat in stercore et vermibus scatebat errorum, integrum immaculatumque gaudete.

In questo passo, il riferimento ai regali ricevuti sembrerebbe abbracciare nella sua genericità sia quelli di Eustochio (*calathi* sarà da riferire al *canistrum* di ciliegie?), sia quelli di Marcella (*flabellum* sarà il *muscarium*?),⁴⁷ sia altri oggetti che non avranno lasciato traccia epistolare.⁴⁸

L'operazione compiuta da Gerolamo nel suo complesso non sarà pensata tanto per essere recepita dalle due destinatarie delle lettere, quanto piuttosto per essere colta nel suo intento di legittimazione culturale e sociale dalla più ampia cerchia di lettori cui Gerolamo si rivolge nelle proprie lettere,⁴⁹ con un occholino strizzato anche a quanti fra loro cristiani (ancora) non fossero. A dimostrazione di come “riti” e pratiche propri dell'aristocrazia romana *tout-court* possano essere trasfusi, quando non addirittura trovare inveramento, nell'etichetta sociale della nuova *nobilitas* cristiana.

Paola Francesca Moretti
Università degli Studi di Milano
paola.moretti@unimi.it

⁴⁴ Cfr. SALZMAN 2000, in particolare pp. 349-355.

⁴⁵ Si tratta della revisione delle traduzioni latine dei Salmi e del libro di Giobbe a partire dal greco dei Settanta, completata da Gerolamo poco dopo il suo arrivo a Betlemme e anteriore all'impresa traduttiva che condurrà a termine sul testo ebraico.

⁴⁶ Il termine *nobilitas* – osserva SALZMAN 2002, p. 336 n. 87 – appare in Gerolamo con frequenza elevatissima, in paragone con gli altri autori dell'epoca. Cfr. anche SALZMAN 2001.

⁴⁷ Si veda la testimonianza dei glossari: *supra* n. 22.

⁴⁸ Non mi pare possibile identificare le *sportellae* – un termine con cui si indica un oggetto atto a contenere, per es., denaro, cibo, doni, o altro – con alcuno dei doni qui esaminati.

⁴⁹ Cfr. CONRING 2001, pp. 120-122.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADKIN 2001 : N. Adkin, *The Younger Pliny and Jerome*, «Res Publica Litterarum» 24 (2001), pp. 31-47.
- ADKIN 2004 : N. Adkin, *A Hieronymian crux: epist. XXXI, 3, 2*, «Latomus» 63 (2004), pp. 689-692.
- ADKIN 2011 : N. Adkin, *A New Echo of Pliny the Younger in Jerome?*, «Philologus» 155 (2011), pp. 193-195.
- ARNS 1953 : E. Arns, *La technique du livre d'après Saint Jérôme*, Paris, de Boccard, 1953.
- BEYER 2011 : H. Beyer, «*Nesciunt muta esse munera sapientis*». *Geschenkexegese und Geschenke theorie in der lateinischen Epistolographie des Mittelalters*, in *Geschenke erhalten die Freundschaft: Gabentausch und Netzwerkpflege im europäischen Mittelalter*, hrsg. M. Grünbart, Münster i.W., LiT Verlag, 2011, pp. 13-54.
- BROWN 2012 : P. Brown, *Through the Eye of the Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2012.
- CAIN 2008 : A. Cain, «*Liber manet*»: *Pliny, ep. 9, 27, 2 and Jerome, ep. 130, 19*, «The Classical Quarterly» 58 (2008), pp. 708-710.
- CAIN 2009 : A. Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- CAIN 2017 : A. Cain, *The Letter Collections of Jerome of Stridon*, in SOGNO – STORIN – WATTS 2017b, pp. 221-238.
- CANER 2013 : D.F. Caner, *Alms, Blessings, Offerings: the Repertoire of Christian Gifts in Early Byzantium*, in SATLOW 2013, pp. 25-44.
- CAPONE 2021 : A. Capone, *Esegesi e polemica nei commentari paolini di Gerolamo*, in GASTI 2021, pp. 125-148.
- CITRONI 1989 : M. Citroni, *Marziale e la letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)*, «Illinois Classical Studies», 14 (1989), pp. 201-226.
- CONRING 2001 : B. Conring, *Hieronymus als Briefschreiber: ein Beitrag zur Spätantike Epistolographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- FRIEDLÄNDER 1906 : *Petronii Cena Trimalchionis*, mit deutscher Übersetzung und erklärenden Anmerkungen von L. Friedländer, Leipzig, Hirzel, 1906 (2a ed.).
- GASTI 2021 : *Filologia e letteratura in san Gerolamo (nel XVI centenario della morte)*, a cura di F. Gasti, s.l., Il Castello, 2021.

- GIBSON 2012 : R. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, «The Journal of Roman Studies» 102 (2012), pp. 56-78.
- HAGENDAHL 1958 : H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: a Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1958.
- HILBERG 1918 : I. Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, III: Epistulae CXXI-CLIV, Vindobonae-Lipsiae*, F. Tempsky, 1918 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 56).
- ISSETTA 2019 : S. Isetta, *Ipotesi di interpretazione di allusioni bibliche. Ciliegie/fichi (epist. 31) e scacciamosche (epist. 44)*, «Maia» 71 (2019), pp. 604-617.
- KELLY 1975 : J.N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London, Duckworth, 1975.
- LEARY 1996 : T.J. Leary, *Martial, Book XIV. The Apophoreta*, London, Duckworth, 1996.
- LEARY 2001 : T.J. Leary, *Martial, Book XIII. The Xenia*, London, Duckworth, 2001.
- LEARY 2014 : T.J. Leary, *Symphosius, The Aenigmata: An Introduction, Text and Commentary*, London-New York, Bloomsbury 2014.
- MALHERBE 1998 : A.J. Malherbe *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta GA, Scholars Press, 1998.
- MARMORALE 1947 : V. Marmorale, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, Firenze, La Nuova Italia, 1947 (rist. 1970).
- MAUSS 2002 : M. Mauss, *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.
- MORETTI 2015 : P.F. Moretti, «*Nisi modum epistolici characteris excederem*». *Jerome and Epistolary brevitas*, in *Culture and Literature in Latin Late Antiquity: Continuities and Discontinuities*, a cura di P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 247-262.
- MORETTI 2021 : P.F. Moretti, *Un cestino di ciliegie, anzi di fichi. I munuscula di Eustochio e Marcella a Gerolamo (epist. 31 e 44)*, in GASTI 2021, pp. 99-124.
- OTTO 1890 : A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, Teubner, 1890.
- PARATORE 1933 : E. Paratore, *Il Satyricon di Petronio, II: Commento*, Firenze, Le Monnier, 1933.
- RANKIN 1962 : H. Rankin, *Saturnalian Word-Play and Apophoreta in Satyricon 56*, «C&M» 23 (1962), pp. 134-142.
- REBENICH 1992 : S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1992.
- SALANITRO 1998-1999 : M. Salanitro, «*Non bene olet qui bene semper olet*»: *Marziale (2, 12, 4) ma non Petronio (fr. XXIII)*, «Orpheus» 19-20 (1998-1999), pp. 395-401.

- SALZMAN 2000 : M.R. Salzman, *Élite Realities and Mentalités: The Making of a Western Christian Aristocracy*, «*Arethusa*» 33 (2000), pp. 347-362.
- SALZMAN 2001 : M.R. Salzman, *Competing Claims to “Nobilitas” in the Western Empire of the Fourth and Fifth Centuries*, «*Journal of Early Christian Studies*» 9 (2001), pp. 359-385.
- SALZMAN 2002 : M.R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge MA-London, Harvard UP, 2002.
- SATLOW 2013 : M.L. Satlow, *The Gift in Antiquity*, Malden MA-Oxford, Wiley Blackwell, 2013.
- SCHMELING 2011 : G. Schmeling, *A Commentary on the Satyrical of Petronius*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- SILBER 2013 : I. Silber, *Neither Mauss, nor Veyne: Peter Brown’s Interpretative Path to the Gift*, in SATLOW 2013, pp. 202-220.
- SIVAN 1993 : H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux: Genesis of a Gallic Aristocracy*, London-New York, Routledge, 1993.
- SOGNO – STORIN – WATTS 2017a: C. Sogno, B.K. Storin., E.J. Watts, *Introduction. Greek and Latin Epistolography and Epistolary Collections in Late Antiquity*, in SOGNO – STORIN – WATTS 2017b, pp. 1-10.
- SOGNO – STORIN – WATTS 2017b: *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, ed. by C. Sogno – B.K. Storin – E.J. Watts, Oakland, University of California Press, 2017.
- SPISAK 1998 : A.L. Spisak, *Gift-Giving in Martial*, in «*Totus notus in orbe*». *Perspektiven der Martial-Interpretation*, hrsg. F. Grewing, Stuttgart, F. Steiner, 1998 (Palingenesia 65), pp. 243-255.
- STÖCKLIN KALDEWEY 2019: S. Stöcklin Kaldewey, *Saturnalia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, xxix, Stuttgart, A. Hiersemann Verlag, 2019, coll. 654-659.
- STUIBER 1960 : A. Stuibler, *Apophoreton*, «*JAC*» 3 (1960), pp. 155-159 [= *RLAC. Suppl. I*, Stuttgart, A. Hiersemann Verlag, 2001, coll. 514-522].
- STUIBER 1978 : A. Stuibler, *Geschenk*, in *RLAC*, x, Stuttgart, A. Hiersemann Verlag, 1978, coll. 685-703.
- TAKÁCS 2003 : L. Takács, *The Presents of Eustochium (the Letter 31 of Hieronymus)*, «*Acta Ant. Hung.*» 31 (2003), pp. 211-228.
- ULLMAN 1941 : B.L. Ullman, *Apophoreta in Petronius and Martial*, «*CPh*» 36 (1941), pp. 346-355.
- VESSEY 1993 : M. Vessey, *Jerome’s Origen: The Making of a Christian Literary Persona*, in *Studia Patristica* xxviii, ed. by E.A. Livingstone, Leuven, Peeters, 1993, pp. 135-145.
- WALLRAFF 2013 : M. Wallraff, *Neujahr*, in *RLAC*, xxv, Stuttgart, A. Hiersemann Verlag, 2013, coll. 878-891.

WARDLE 2014 : D. Wardle, *Svetonius, Life of Augustus*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

WIESEN 1964 : D.S. Wiesen, *Jerome as a Satirist*, Ithaca-New York, Cornell, 1964.