

# Sant'Illarione, "nudo e armato in Cristo" : concordanze bibliche della Vita S. Hilarionis di san Girolamo

---

Filić, Andrea

**Authored book / Autorska knjiga**

*Publication status / Verzija rada:* **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Publication year / Godina izdavanja:* **2022**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:222:287974>

*Rights / Prava:* [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-05-15**

*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)  
[University of Zagreb](#)



# Sant'Ilarione, “nudo e armato in Cristo”



Concordanze bibliche  
della *Vita S. Hilarionis*  
di san Girolamo





FACOLTÀ DI TEOLOGIA CATTOLICA DELL'UNIVERSITÀ DI ZAGABRIA

Andrea Filić, Sant'Illarione, "nudo e armato in Cristo". Concordanze bibliche della  
*Vita S. Hilarionis* di san Girolamo

*Biblioteca:* Monographia

Libro V

*Editore*

Università di Zagabria, Facoltà di Teologia Cattolica

HR – 10 000 Zagreb, Vlaška ulica 38

*Per l'editore*

Josip Šimunović, Decano della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria

*Comitato editoriale della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria*

Branko Murić, Mislav Kutleša, Nenad Malović, Ana Biočić, Stipo Kljajić

*Recensori*

Luciana Mirri

Stipo Kljajić

*Traduzione italiana*

Mirela Kalcina

*Correzione di bozze*

Slavko Antunović

*Foto di copertina*

Can Stock Photo / Zvonimir Atletić

*Impaginazione e grafica*

Danijel Lončar

Edizione elettronica

ISBN: 978-953-6420-39-1

Pubblicato a marzo 2022.

Copyright ©: Università di Zagabria, Facoltà di Teologia Cattolica

Andrea Filić

# Sant'Ilarione, “nudo e armato in Cristo”

Concordanze bibliche della  
*Vita S. Hilarionis*  
di san Girolamo

Zagreb, 2022.



## Prefazione dell'autrice

È passato molto tempo da quella che potremmo chiamare la prima ispirazione che ha portato a creare questo libro. Si tratta di un simposio scientifico internazionale su “Sant’Ilarione nel contesto del suo tempo”, organizzato dalla Facoltà di Teologia Cattolica dell’Università di Zagabria in collaborazione con la Parrocchia di sant’Ilarione, tenutosi a Mlini il 19 e 20 ottobre 2017. Mlini è un piccolo paese in Croazia, vicino all’odierna Cavtat, l’allora Epidauro, dove sant’Ilarione compì due miracoli. In quel luogo, infatti, salvò la popolazione locale prima da un pericoloso drago o serpente (cfr. *Vita S. Hilarionis*, 28, 2-4) e poi da violente inondazioni che stavano insidiando le coste della città (cfr. *Vita S. Hilarionis*, 29, 2-6). Per questo simposio ci è stato affidato il compito di lavorare sull’argomento “Ilarione tra la fuga dagli uomini e l’intercessione per loro”. Sin dalla preparazione della presentazione per questa occasione siamo rimasti stupiti dall’abilità che Girolamo aveva nell’intrecciare gli elementi della vita di Gesù Cristo o dei suoi discepoli con quelli della vita di sant’Ilarione. Durante la stesura dell’articolo che sarebbe stato pubblicato negli atti di quel simposio, il nostro entusiasmo per l’abilità dell’autore man mano cresceva. Le sue allusioni molto ovvie ai versetti del Nuovo Testamento e le citazioni letterali ci hanno portato poco a poco a scoprire molti altri dettagli biblici minori, che assai discretamente e quasi impercettibilmente è riuscito ad intrecciare all’interno della sua opera. Poiché in quel momento il nostro compito era quello di esporre le dinamiche della vita di Ilarione, tesa continuamente tra la fuga dalle persone e tutto ciò che egli faceva per loro, abbiamo deciso di sottolineare, almeno nelle note, le ispirazioni bibliche di Girolamo e quei parallelismi che siamo riusciti a riconoscere. In quel momento, a causa della focalizzazione su un altro argomento, non ci eravamo ancora avvicinati alla bibliografia utilizzata nell’ottica di una ricerca di possibili conferme sulle nostre osservazioni o su nuovi dati che completassero ciò che avevamo osservato in relazione alle fonti bibliche della *Vita S. Hilarionis*. Inoltre, dobbiamo ammettere che non abbiamo prestato alcuna attenzione alle note delle edizioni italiana e francese di quell’opera, di cui Bazyli Degórski ed Edgardo Morales avevano indicato molti passi biblici, in particolare del Nuovo Testamento. Inoltre, la

maggior parte degli altri articoli scientifici i cui autori hanno altrettanto riconosciuto questa specificità dell'opera di Girolamo non erano ancora a noi disponibili. Ci siamo accontentati di trattare il nostro argomento e di evidenziare le somiglianze con i passi del Nuovo Testamento nei commenti di accompagnamento, sperando un giorno di avere l'opportunità di esplorare più approfonditamente ciò che ci ha entusiasmato al nostro primo incontro con questa agiografia di Girolamo.

Quando l'opportunità ci è stata data, ci siamo avvicinati felicemente alla ricerca. Naturalmente il nostro primo passo è stato quello di studiare la bibliografia sulla *Vita S. Hilarionis* in modo nuovo e con nuove attenzioni. Tuttavia, al primo impatto la nostra reazione è stata tutt'altro che gioiosa. Ci era sembrato, cioè, che quasi tutto ciò che avevamo notato durante la scrittura dell'articolo di cui sopra fosse già stato denotato da altri prima di noi. In una tale situazione, non sarebbe stato scientificamente corretto attribuire a noi stessi i meriti di alcune 'scoperte' alle quali, è vero, siamo giunti con le nostre forze, ma, come si è scoperto in seguito, non come unici. Dopo una 'delusione' iniziale, quasi rinunciando a questa impresa, abbiamo comunque deciso di continuare a lavorare. Ci sono tre ragioni principali per questo. In primo luogo, il fatto che altri abbiano notato molti parallelismi tra l'opera di Girolamo e le Sacre Scritture ha dissipato i nostri timori di essere stati trasportati troppo dal lavoro al punto di vedere lo sfondo biblico dove, forse, non esisteva. Inoltre, le osservazioni di altre persone ci hanno spinto ad esplorare ulteriormente. La seconda ragione è che nella bibliografia a nostra disposizione, però, non avevamo trovato tutte le possibili allusioni di Girolamo alle Sacre Scritture da noi invece notate. Qui dobbiamo ammettere che, mentre per un gran numero delle nostre conclusioni crediamo che sia molto probabile il non aver commesso errori nelle nostre valutazioni, alcune delle nostre osservazioni rimangono ancora a un livello basilare di congetture o di quesiti. Pertanto, siamo stati attenti a formularle in questo modo, senza pretendere di presentarle come affermazioni sicure. Infine, il terzo motivo per cui non ci siamo arresi è che finora, per quanto ne sappiamo, non si trova alcun lavoro che, dal punto di vista delle ispirazioni bibliche di Girolamo, soprattutto neotestamentarie, analizzi sistematicamente l'intera *Vita S. Hilarionis*. In questo senso, con questo nostro libro speriamo che si possa quindi dare almeno un piccolo contributo alla ricerca contemporanea su quest'opera che tutt'oggi rimane stimolante.

Ringrazio tutti coloro che, col loro supporto o con l'aiuto professionale, hanno contribuito alla pubblicazione del presente libro.

Ringrazio la mia cara famiglia e i miei amici per la loro comprensione e il loro incoraggiamento durante il lavoro di analisi delle concordanze bibliche della *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo. Vorrei ringraziare la professoressa Mirela Kalcina per il suo grande impegno nella traduzione di questo libro. Un ringraziamento speciale alla Prof. dr. Luciana Mirri e al Prof. dr. hab. Bazyli Degórski, che di propria iniziativa e volontariamente hanno riletto e ulteriormente migliorato il testo italiano. Il loro gesto mi ha commosso profondamente e rimarrà in me sempre il ricordo duraturo che i veri scienziati non solo stanno combattendo per il proprio contributo, ma sono anche disposti a investire disinteressatamente il loro tempo prezioso e le loro conoscenze nel promuovere il contributo altrui. Infine, vorrei ringraziare la mia Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria per aver reso possibile la pubblicazione del presente libro.

*Andrea Filić*

Zagabria, 8 dicembre 2021

Solennità dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria



# Prefazione

San Girolamo torna in patria ed è giusto che sia in Croazia lo sviluppo della comprensione scientifica dei suoi testi e del suo messaggio tramite essi. Infatti, il famoso biblista, oltre che traduttore ed esegeta, lo si scopre ivi anche evangelizzatore per mezzo di un'arte e di una pedagogia efficacissima: le vite dei santi. La didattica geronimiana si svela interessante: sullo scheletro di notizie della tradizione orale certa, egli riesce ad imbastire racconti intessuti di esempi tratti dalla aurea cultura classica, capace di dare bellezza letteraria e autorità al testo, e stilati sulla filigrana del contenuto delle Scritture sacre, atto a veicolare l'annunzio rivelato. Gli eroi di san Girolamo si ergono, pertanto, nell'immaginario del lettore, come campioni cristiani di attraente fascino, la cui dignità attira l'imitazione penitenziale, la sincera sequela di Cristo, il desiderio di glorificare Dio.

Ecco, dunque, che con il metodo di una rigorosa e lunghissima "*lectio divina*", l'Autrice del presente libro scientifico, in materia di Letteratura cristiana antica, realizza un'opera di indiscusso valore nell'aprire la strada ad un certo tipo di indagine nell'ambito dell'agiografia, soprattutto patristica, entrando in uno di questi testi per estrarne lo spessore eziologico segreto.

Le *Vitae Eremitarum* del noto dottore della Chiesa, san Girolamo, insieme alla *Vita sancti Antonii* di sant'Atanasio, si prestano certamente al tipo di analisi proposto dalla Professoressa Andrea Filić, docente presso l'Università di Zagabria. Ella ha inaugurato questa tipologia di studio con la più ampia e articolata di dette opere: la *Vita Sancti Hilarionis*, stilata dall'eremita di Betlemme.

Da tempo la Prof.ssa Filić accarezzava il progetto del presente lavoro: lavoro arduo, ambizioso, richiedente tempi indeterminati ed esito non scontato, ma la sua intuizione e la conseguente fatica impiegata per realizzare l'idea recepita, comprovandola scientificamente, le ha reso merito. Come la sua tesi annunciava, la *Vita* del fondatore del monachesimo in Palestina, secondo l'ipotesi geronimiana, nonché popolare asceta taumaturgo, è un concentrato di riferimenti biblici tanto da farne una sorta di "vangelo del cristiano" in filigrana con il Vangelo di Cristo.

La vita di sant'Ilarione si rivela essere, infatti, una "evangelica biografia" che ricalca pedissequamente la vita di Cristo. Se la stima che fa di certi santi un *alter Christus* è valida nella storia della Chiesa per alcuni di loro come san Francesco d'Assisi, in nome di una sequela *sine glossa* degli insegnamenti del Signore, qui sembra di andare "oltre". Infatti, san Girolamo offre ai lettori il suo eroe monastico narrandone la vita e "le gesta" esattamente "ri-copiando", ovvero ideando come una "seconda copia" della vita e dell'opera del Signore Gesù. Circostanze della sua esistenza terrena, chiamata e missione, solitudine con l'Altissimo e immersione nella casistica dei mali umani da guarire: malattie del corpo e dell'anima, eventi naturali avversi, fenomeni demoniaci da esorcizzare in uomini e animali. Persino amicizie e nemici riproducono quanto accadde attorno alla divina Persona del Salvatore. Vi è un discepolato che circonda Ilarione, ma in esso spicca la figura del prediletto in Esichio, così come in luogo di Maddalena entra in scena la pia donna Costanza, fedele anche dopo la morte del santo.

Sarebbe indubbiamente interessante che l'Autrice di tanta ricerca, felicemente condotta a termine nella sua dimostrazione dell'idea originale circa la presenza di qualcosa di ben più sostanzioso che semplici riferimenti biblici, svolgesse un'altrettanta opera di concordanze bibliche anche per la *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* e la *Vita Sancti Malchi monachi captivi*, scandagliando in tal modo l'ideale agiografico geronimiano riguardo agli altri due suoi eroi. È altrettanto vero che, forse, non si troverebbe la stessa riproduzione evangelica della *vita Christi* come nell'opera su sant'Ilarione, ma il Dottore dalmata potrebbe comunque aver riservato, in tale sondaggio biblico di detti suoi scritti, non poche sorprese. Anni diversi e maturità umana, cristiana e monastica diversa scandiscono le tre *Vitae*, tutte comunque con un riscontro autobiografico del loro grande Autore. Come non pensare, quindi, che questi si sia celato all'ombra di altri personaggi della Sacra Scrittura, traendone ispirazione per i propri eroi asceti?

La Professoressa Andrea Filić con queste pagine riesce a coinvolgere intellettualmente, ma pure emotivamente e spiritualmente, il cultore di tale letteratura cristiana antica, che sempre veicola un messaggio di alto profilo valoriale: etico e morale, religioso ed esistenziale. È questa la qualità non secondaria delle pagine che seguono, ben lontane dall'arida analisi tecnica e assai vicine alla sensibilità di chi cerca l'autentico sapere custode nei suoi meandri della verità e del suo inestimabile insegnamento. E c'è una qualità che la studiosa svela, forse anche inconsapevolmente, come fonda-

mento del proprio metodo di ricerca e che emerge in ogni passo di questa trattazione: l'*umiltà* del vero scienziato. Nulla è dato per scontato, ma tutto lo scibile a disposizione, è stimato, considerato, ponderato, assunto e, infine, integrato o discusso con i propri dati e la *novitas* di un cammino che continua, come quello dello scriba del regno dei cieli, “che estraе dal suo tesoro cose nuove e cose antiche” (Mt 13, 52).

*prof. dr. hab. padre Bazyli Degórski O.S.P.P.E.*

Roma, addì 10 febbraio 2022

Beato Alojzije Stepinac



# Introduzione

Prima di cimentarci nei cenni introduttivi della problematica che stiamo trattando, è importante sottolineare che ci serviremo della traduzione in lingua italiana di Bazyli Degórski del 1996<sup>1</sup> e dell'edizione critica del 2007, pubblicata nella collana Sources Chrésiennes, n. 508, a cura di Edgardo M. Morales e tradotta in francese da Pierre Leclerc.<sup>2</sup> Entrambe le edizioni utilizzano la medesima numerazione dell'edizione di Antonius Adrianus Robertus Bastiaensen del 1975, tradotta in italiano da Claudio Moreschini.<sup>3</sup> Laddove gli autori alle cui opere faremo riferimento utilizzano la numerazione dell'edizione di Jacques Paul Migne in *Patrologia*

<sup>1</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Introduzione, traduzione e note a cura di Bazyli Degórski, Roma 1996. Nel 2014, Degórski ha pubblicato una traduzione italiana della *Vita S. Hilarionis* parallelamente al testo latino, in: GIROLAMO, *Opere storiche e agiografiche*, a cura di Bazyli Degórski, Roma 2014. Ivi sono pubblicate le seguenti opere di Girolamo: *Vita di San Paolo eremita di Tebe*, *Vita di Ilarione*, *Vita di Malco l'eremita prigioniero*, *Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio*, *Continuazione delle Cronache di Eusebio*, *Gli uomini illustri*, *Prefazione alla Regola di Pacomio*. Usiamo la traduzione del 1996, poiché è a nostra disposizione, e la traduzione del 2014 differisce dalla prima solo in alcuni piccoli dettagli.

<sup>2</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, Introduction par Pierre Leclerc, Edgardo Martín Morales, Adalbert de Vogüé, Texte critique par Edgardo M. Morales, Traduction par Pierre Leclerc, Notes de la traduction par Edgardo M. Morales et Pierre Leclerc, Paris 2007. Le note della *Vita S. Hilarionis* sono state stilate da Morales. Cfr. *Ibidem*, 7. Per questa edizione Degórski sostiene che sia la “edizione critica migliore di questa *Vita*”, Bazyli DEGÓRSKI, *Lo status quaestionis* degli studi riguardanti le tre *Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum* composte da san Girolamo, in: *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 14 (2021) 1, 9-40, qui: 19.

<sup>3</sup> Cfr. HIERONYMUS, *Vita S. Hilarionis*, in: Christine MOHRMANN (ed.), *Vite dei Santi*, IV, *Vita di Martino – Vita di Ilarione – In memoria di Paola*, Introduzione di Christine Mohrmann, Testo critico e commento a cura di A. A. Bastiaensen e Jan W. Smit, Traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini, Roma 1975, 72-142. In questo libro viene precisato che si tratta di un'edizione critica. Cfr. *Ibidem*, 69-70. Degórski denomina l'edizione in questione come “il testo critico” (GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 90, nota 1), da un lato, mentre dall'altro ne parla come segue “vi fu anche una precedente, anche se non del tutto critica” (Bazyli DEGÓRSKI, *Lo status quaestionis* degli studi riguardanti le tre *Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum* composte da san Girolamo, 19).

*Latina* (1845),<sup>4</sup> inseriremo una numerazione più attuale, per rendere più facile la consultazione. Nei punti in cui citeremo o parafraseremo passi dalla *Vita S. Hilarionis*, useremo l'abbreviazione VH, sia che si tratti della traduzione italiana, sia dell'originale in lingua latina, che citeremo attenendoci all'edizione critica di Morales. Da far presente qui è il riferimento alle due edizioni che utilizzeremo e, pertanto, chiameremo di Degórski l'edizione italiana e di Morales l'edizione francese.

### *Informazioni generali sulla Vita S. Hilarionis*

La *Vita S. Hilarionis* appartiene alla trilogia di san Girolamo sulla vita di tre santi monaci: *Vita S. Pauli*, *Vita S. Hilarionis* e *Vita S. Malchi*. Sebbene in tutte le edizioni delle tre agiografie la *Vita S. Hilarionis* occupi la seconda posizione, l'opera è stata stilata per ultima.<sup>5</sup> Gli studiosi collocano l'origine dello scritto fra il 386 e il 396.<sup>6</sup> Nel medesimo scritto e in breve, Girolamo, egli stesso "propagatore del primo ascetismo occidentale"<sup>7</sup>, illustrava sant'Ilarione come "fondatore del monachesimo in Palestina"<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. EUSEBIUS SOPHRONIUS HIERONYMUS, *Vita S. Hilarionis*, in: Jacques Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844 – 1855, 23, 29-54 (in seguito: PL).

<sup>5</sup> L'ordine di pubblicazione delle tre biografie non si basa sulla cronologia della loro stesura, bensì sulla logica della disposizione dei contenuti. Girolamo illustra san Paolo come il primo eremita, sant'Ilarione come fondatore del monachesimo in Palestina nonché grande taumaturgo, e nella biografia di san Malco porge un esempio concreto di monaco devoto a Dio che riesce a mantenere un buon rapporto con una donna, in completa purezza. Adalbert de Vogüé osserva che la *Vita S. Hilarionis* è cinque volte più lunga e di carattere completamente diverso rispetto alle due agiografie precedenti. Cfr. Adalberto de VOGÜÉ, Introduction. Chapitre IV. L'apport des *Vies* à l'histoire du monachisme, in: JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 79.

<sup>6</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, in: GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 22; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, in: *Vox patrum*, 37 (2017) 67, 101-114, qui: 101, ove l'autore sostiene che "la *Vita S. Hilarionis* fu scritta all'inizio della permanenza betlemita di Girolamo, dopo i viaggi in Siria e in Egitto, cioè dopo gli anni 386-390, ma non oltre il 396". Nehring ritiene che l'opera sia datata tra il 390 e il 396. Cfr. Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, in: *Augustinianum*, 43 (2003) 3, 417-434, qui: 419.

<sup>7</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 23.

<sup>8</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 101; cfr. Adalbert de VOGÜÉ, Introduction. Chapitre IV. L'apport des *Vies* à l'histoire du monachisme, 80; Adele Monaci CASTAGNO,

Inoltre, è comunemente noto che Girolamo, con le sue tre *Vitae*, sia l'iniziatore del genere letterario della agiografia in lingua latina.<sup>9</sup> Prima di lui, il cristianesimo era a conoscenza della *Vita S. Antonii* di sant'Atanasio scritta in lingua greca, opera altrettanto conosciuta da Girolamo. Il personaggio di sant'Antonio appare anche nella *Vita S. Pauli* in veste di successore di san Paolo e, nella *Vita S. Hilarionis*, come predecessore di sant'Ilarione. La loro relazione è stata analizzata molto minuziosamente da Girolamo. A proposito è interessante la conclusione di Adele Monaci Castagno, che denota che lo stesso Girolamo, nella descrizione del fenomeno di irradimento del monachesimo dall'Egitto in altre aree, si serve dello schema "di una successione di asceti e guide spirituali", che in qualche modo corrisponde a quello che intendiamo con "la successione apostolica".<sup>10</sup>

Non è nota la fonte da cui san Girolamo prese i dati per la stesura della *Vita S. Hilarionis*.<sup>11</sup> Egli stesso nel Prologo (cfr. VH 1, 5) cita un elogio di sant'Epifanio di Salamina, una fonte che purtroppo è andata perduta.<sup>12</sup> Vi è una testimonianza su Ilarione di data più tardiva portata da Sozomene nella *Historia ecclesiastica*. Vi sono considerevoli coincidenze con la *Vita S. Hilarionis* e vengono riportati anche un esorcismo e una conversione che Girolamo non ha descritto.<sup>13</sup>

'Primus in primis': Gerolamo, storico del monachesimo, in: *Adamantius*, 17 (2011), 10-22, qui: 17.

<sup>9</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 15; Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 419; Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden – Boston 2005, 85, 153; Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, in: JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 11, 62; Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, in: *International Journal of the Classical Tradition*, 18 (2011) 1, 1-18, qui: 4.

<sup>10</sup> Adele Monaci CASTAGNO, 'Primus in primis': Gerolamo, storico del monachesimo, 18.

<sup>11</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 23; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 101.

<sup>12</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, Storicità della Vita di S. Ilarione, in: Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, Ispica 1982, 31; Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 22; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 213, nota 4; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 101.

<sup>13</sup> I capoversi di *Historia ecclesiastica* in cui viene menzionato Ilarione (HE, III, 14; V, 10; V, 15) vedi in: Aimé SOLIGNAC, I. Les renseignements de Sozomène sur Hilarion, in: JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 303-305. Cfr. anche

A causa della mancanza di ulteriori fonti antecedenti Girolamo, che confermerebbero la credibilità delle sue narrazioni su sant'Ilarione, alcuni autori hanno messo in dubbio la validità storica di questa biografia, sostenendo che si tratti di un'opera di carattere puramente leggendario.<sup>14</sup> In nome della difesa dell'effettiva esistenza di sant'Ilarione, Melchiorre Trigilia conclude: "Dai decenni successivi fino ai nostri giorni non si nega più il nucleo storico originario: un Ilarione è realmente esistito; ma attorno a lui, S. Girolamo e altri forse ancora prima, volendo dare un esemplare di vita monastica, avrebbe costruito, servendosi degli artifici retorici, un racconto romanzato, arricchendolo con elementi leggendari, viaggi e miracoli, specie contro i demoni..."<sup>15</sup>. Troviamo una tesi simile in Edward Coleiro, che osserva che Girolamo nella *Vita S. Hilarionis* riporta più dati biografici rispetto alle altre due *Vitae* da lui stilate, e aggiunge che il fulcro del suo interesse non è quello di scrivere una biografia, bensì il tessere l'elogio dell'ascetismo incarnato in *Ilarione*.<sup>16</sup>

Altri autori, tenendo in considerazione che san Girolamo doveva possedere alcuni dati storici sulla vita di sant'Ilarione, sottolineano ancora più fortemente che la sua intenzione fosse principalmente di natura *spirituale* e, pertanto, Bazyli Degórski dichiara che "Girolamo parte da un nucleo storico, ma lo rielabora e lo arricchisce in modo tale che 'storia' non sia sinonimo di 'documento', ma significhi 'realtà' dello Spirito"<sup>17</sup>. Sulla medesima onda di pensiero conclude che "bisogna, piuttosto, considerare che non siamo di fronte a un'opera storica, ma spirituale, la cui narrazione è tesa a suscitare santità, attraverso un delicato simbolismo..."<sup>18</sup>. Qui pos-

---

Melchiorre TRIGILIA, *Storicità della Vita di S. Ilarione*, 31-32; Bazyli DEGÓRSKI, *Introduzione*, 23; Adalbert de VOGÜÉ, *Introduction. Chapitre IV. L'apport des Vies à l'histoire du monachisme*, 82; Bazyli DEGÓRSKI, *Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la Vita S. Hilarionis di San Girolamo*, 101.

<sup>14</sup> Per più dettagli, vedi: Melchiorre TRIGILIA, *Storicità della Vita di S. Ilarione*, 31-34. Cfr. anche Bazyli DEGÓRSKI, *Introduzione*, 23.

<sup>15</sup> Melchiorre TRIGILIA, *Storicità della Vita di S. Ilarione*, 31.

<sup>16</sup> Cfr. Edward COLEIRO, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in: *Vigiliae Christianae*, 11 (1957) 3, 161-168, qui: 162.

<sup>17</sup> Bazyli DEGÓRSKI, *Introduzione*, 23.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 23.

siamo aggiungere l'osservazione di Pierre Leclerc sulle biografie cristiane in generale, che a suo avviso detengono il titolo di "missione spirituale"<sup>19</sup>.

Nella lettura della *Vita S. Hilarionis* è sin dall'inizio già ovvio che san Girolamo descriva la vita di sant'Ilarione come una vita molto dinamica. Sebbene il nostro santo sia in una ricerca continua di pacatezza in termini di quiete in completa solitudine, ascetismo e presenza di Dio, è costantemente esposto alla moltitudine di bisognosi che, essendo a conoscenza del potere di Ilarione di operare miracoli, invocano il suo aiuto. La vita di Ilarione, così come la descrive Girolamo, è essenzialmente caratterizzata da una serie di viaggi alla ricerca della solitudine e in fuga dalla moltitudine, soprattutto dalla fama, ma il cui protagonista, tuttavia, tra viaggi e fughe, si dimostra regolarmente dedito al bene verso gli uomini e disposto a 'sacrificare' per il prossimo il proprio amore primordiale. La tensione costante tra i miracoli di sant'Ilarione a beneficio degli uomini e la fuga per evitare gli onori terreni in nome dell'unione completa con il Signore, viene segnalata da molti autori.

Riportiamo in seguito alcuni esempi dai quali risulta evidente come questa peculiarità della vita di Ilarione possa essere interpretata in modi diversi.

Alcuni autori sembrano pensare che in sant'Ilarione prevalga il desiderio di solitudine e, soprattutto, di fuga dalla fama, sebbene non ignorino il suo desiderio di porgere aiuto al prossimo. Bazyli Degórski afferma che lo schema *miracoli – popolarità indesiderata – fuga* sia "il filo conduttore" della *Vita S. Hilarionis*, aggiungendo che "caratteristica" dell'opera sia "la fuga dagli onori non solo mondani, ma anche religiosi".<sup>20</sup> Lo stesso autore fa notare che, "con l'aumentare della popolarità del santo, cresce anche il suo desiderio di solitudine, inversamente proporzionale alla gloria esteriore"<sup>21</sup>. Degórski mette in guardia sul pericolo di separazione delle due caratteristiche in Ilarione: "Non deve sfuggire questa chiave interpretativa [elusione da onore e gloria] della *Vita* per non rischiare di considerarla semplicemente una spettacolare e inverosimile carrellata di singoli prodi-

<sup>19</sup> Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 47.

<sup>20</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 26-27; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 109.

<sup>21</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 29; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 110.

gi; così come non deve sfuggire l'ordine dei miracoli, per non perdere il crescendo che li regge."<sup>22</sup>

Joëlle Soler sottolinea che nella vita di sant'Ilarione viene ripetuto "sempre lo stesso scenario": Ilarione si stabilisce in un luogo appartato, compie miracoli, e questo fa sì che le masse si precipitino verso di lui e il santo sia costretto a fuggire di nuovo.<sup>23</sup> Stando alle affermazioni dell'autrice, la solitudine sembra essere stata la prima opzione di Ilarione. Nel costante cambio di ruolo tra asceta, guaritore e monaco, Magderie Nel nota una certa complicazione in Ilarione che turba l'ascetismo e l'aspirazione a vivere una vita virtuosa.<sup>24</sup> Secondo l'autrice, nella *Vita S. Hilarionis* il conflitto si verifica quando il bisogno di solitudine di un asceta è in contrasto con l'obbligo spirituale di aiutare gli altri.<sup>25</sup> Vedremo presto che la stessa autrice parlerà dell'equilibrio dei ruoli nella vita di Ilarione.

Michael Stuart Williams, d'altra parte, crede che in Ilarione abbia prevalso un altro tratto, che chiama "socialità" (*sociability*). L'autore giunge a questa convinzione confrontando sant'Antonio e sant'Ilarione. Per quanto sia consapevole che l'atteggiamento di Ilarione possa sembrare strano, raggiungendo talvolta addirittura picchi di assurdità poiché nella sua vita si ripete costantemente lo schema della fuga dalle persone, caratterizzato sia da sentimenti di disgusto verso le masse che dalla presenza dell'impegno pubblico nei confronti delle stesse, Williams conclude che esso costituisce, "come il contributo alla tradizione di sant'Antonio, l'importanza principale di Ilarione nella socialità"<sup>26</sup>. Ripeterà l'identico concetto un po' più avanti nel testo: "C'è un'evidente tensione costante tra isolamento e

<sup>22</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 27; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 109.

<sup>23</sup> Cfr. Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines de Jérôme*, 13.

<sup>24</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, A dissertation submitted in fulfilment of the requirements for the degree Magister Artium in the Department of Ancient Languages and Cultures at the University of Pretoria, Faculty of Humanities, Pretoria 2014, 3. L'autrice qui indica anche la dinamica di un costante interscambio di spazi in cui Ilarione fa il proprio ingresso: quello del deserto, del monastero e lo spazio urbano.

<sup>25</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 1.

<sup>26</sup> Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, New York 2008, 129. La traduzione in italiano è nostra. Questo vale anche per tutti gli altri luoghi ove citiamo letteralmente testi di autori stranieri.

azione e Ilarione, ovviamente, non si rifiutò di aiutare chiunque andasse da lui; ma nonostante il suo definitivo ritiro dal mondo sulle montagne di Cipro, sembra che in tutta l'opera *Vita Hilarionis* prevalga l'equilibrio a favore della socialità..."<sup>27</sup>. A sostegno della sua tesi, l'autore cita alcuni esempi concreti. Così nota che l'isolamento di Ilarione non è stato affatto completo e che egli andava in visita anche a monaci, nei villaggi e nelle città. Di particolare importanza per lui è la descrizione della corsa delle quadrighe a Gaza, di natura molto secolare: un asceta che rifiuta completamente il mondo difficilmente potrebbe accettare di partecipare ad un evento del genere.<sup>28</sup> Williams, ricordiamo, trova una nota ironica nel fatto che la ricerca della solitudine di Ilarione lo abbia spronato al trasferimento definitivo nel Mediterraneo, ovvero nel cuore dell'Impero Romano, e che ne abbiano sentito parlare anche nella basilica di san Pietro a Roma.<sup>29</sup>

Ugo Vandoorne, a quanto pare, ammorbida deliberatamente il contrasto tra la solitudine e l'agire in sant'Ilarione, notando che in Ilarione non è tanto enfatizzata la lotta interna tra "l'essere 'cristiano nel mondo'" e "l'essere 'cristiano fuori del mondo'", ma che in lui stesso si realizza ciò che fa di un cristiano un cristiano, sia nell'atteggiamento verso le altre persone, che nella relazione con Dio: "Fuori o dentro il mondo, laico o monaco, il cristiano deve essere 'segno e riferimento' al totalmente altro: 'altro' con 'a' minuscolo: un modo tutto 'altro' di vivere rivelatoci con la vita e la morte di Gesù e la stoltezza della sua predicazione (1 Cor 1, 21); Altro con A maiuscola: il Dio che tanto ha amato il mondo da dare il suo Figlio affinché gli uomini tutti diventassero 'i suoi figli'."<sup>30</sup>

In due autori troviamo esplicitamente affermato che Girolamo ha voluto consapevolmente dimostrare che è possibile vivere con Dio e per gli altri allo stesso tempo. Così Magderie Nel osserva che la lotta di Ilarione per uno spazio di santità, solitudine e vicinanza a Dio e il suo servizio fedele verso gli altri sono un esempio basato sull'esperienza personale di Girolamo, aggiungendo che questi ha in tal modo dato l'esempio che que-

<sup>27</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*, 131.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibidem*, 132.

<sup>30</sup> Ugo VANDOORNE, Prefazione, in: Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 16-17.

ste due realtà possono coesistere in maniera bilanciata.<sup>31</sup> Michael Stuart Williams farà una dichiarazione simile per tutte e tre le *Vitae*. Crede che Girolamo abbia offerto consigli attraverso queste opere e che abbia anche presentato esempi atti ad aiutare l'individuo a raggiungere un equilibrio tra la devozione all'ideale di vita ascetica, biblica e secolare, da lui stesso sempre desiderato.<sup>32</sup>

Inoltre, nella *Vita S. Hilarionis* numerosi autori notano i tratti autobiografici di Girolamo, già evidenti nei due autori appena citati, Nel e Williams, che vi colgono il tramandare l'esperienza personale di Girolamo e delle sue aspirazioni nel ritrarre i suoi eroi.

Nell'introduzione alle tre *Vitae* di Girolamo, troviamo un'interessante osservazione di Bazyli Degórski che potremmo applicare alla *Vita S. Hilarionis*: "Guardando alla sua vita, sembra che egli stesso [Girolamo] sia stato diviso tra l'ideale di contemplazione pura e il servizio alla Chiesa."<sup>33</sup> Le parole dell'autore sono dirette verso una vita simile laddove parla della *Vita S. Hilarionis*, in particolare nella descrizione dettagliata di Girolamo delle tentazioni, dell'aspetto, delle abitudini, dell'alloggio e della dieta di Ilarione: "Questa insistenza nei dettagli, oltre a rendere vivace e reale la figura del grande eremita, lascia intravedere un'umile, e insieme grande, confessione della virtù dello stesso Girolamo: le estenuanti privazioni e ancor più le tentazioni, che sono esclusive della *Vita S. Hilarionis* in quanto non compaiono nelle altre due *Vitae*, potrebbero essere lette in luce autobiografica. Era il monaco Girolamo che si era sottoposto a mortificazioni ancora più dure di quelle seguite nel suo primo ritiro nel deserto; era il monaco Girolamo che, spogliato dell'amor proprio, non indugiava a confessare le tentazioni del diavolo dalle quali l'invocazione del nome di Cristo l'aveva difeso e salvato."<sup>34</sup> Degórski nota la somiglianza tra sant'Ilarione e san Girolamo e per quanto riguarda il loro disprezzo non solo degli onori secolari, ma anche religiosi, aggiunge che "il popolino, i vescovi, le matrone romane, i dignitari che accorrono da Ilarione sono gli stessi che ora attorniano Girolamo e l'atteggiamento schivo che ebbe Ilarione viene

<sup>31</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 4.

<sup>32</sup> Cfr. Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 135.

<sup>33</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 7. L'autore qui, nella nota 1, si riferisce a Girolamo *Ep.* 76, 1; 82, 5; 85, 1; 117, 1.

<sup>34</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 24-25.

ora assunto da Girolamo”<sup>35</sup>. In due punti lo stesso autore ricorda che nei versi autobiografici di Girolamo nella *Vita S. Hilarionis* è possibile scoprire una traccia della sua maturazione, sia nel monachesimo,<sup>36</sup> che nel suo rapporto con il mondo femminile.<sup>37</sup>

Przemysław Nehring vede il riflesso della crescita personale di san Girolamo nell’esperienza monastica in tutte e tre le *Vitae*. Nella *Vita S. Pauli* l’autore ritrova un’eco dell’attrazione personale di Girolamo per il monachesimo durante la sua permanenza nel deserto di Calcide, in Siria, e nella *Vita S. Hilarionis* e nella *Vita S. Malchi* vede il riflesso del suo modo di vivere cenobitico a Betlemme.<sup>38</sup>

Qui possiamo anche rammentare l’osservazione di Thomas Hunt – nonostante che questo autore non menzioni esplicitamente caratteristiche autobiografiche – secondo la quale nella *Vita S. Hilarionis* l’ardente asceti di Girolamo e il suo amore per l’esegesi verrebbero alla ribalta.<sup>39</sup>

Infine, citiamo un’osservazione di Susan Weingarten, che è completamente diversa da quelle riportate sopra. L’autrice ritiene che sia possibile trovare una linea biografica comune tra Girolamo e Apuleio, a cui, secondo lei, si ispirò Girolamo: entrambi ebbero un legame con una ricca vedova (Apuleio con Pudentilla, poiché uniti in matrimonio, e Girolamo con Paola, per via della relazione spirituale) ed entrambi sono stati, pertanto, esposti ad accuse.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 27; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant’Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 109. Cfr. anche *Ibidem*, 111 e Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 29-30, ove sostiene che “le note autobiografiche di san Girolamo” in *Vita S. Hilarionis* siano “una fase successiva della sua maturazione di monaco”.

<sup>36</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 29-30; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant’Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 111.

<sup>37</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, in: *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 13 (2020) 1, 9-23, qui: 20.

<sup>38</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, Jerome’s *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 420. In realtà, nelle parole di Nehring, è citata Gerusalemme come luogo della vita cenobitica di san Girolamo. Questo è certamente un errore accidentale, perché nella fonte a cui si riferisce l’autore si tratta di Betlemme. Cfr. *Ibidem*, 420, nota 10 e Christine MOHRMANN, Introduzione, in: Christine MOHRMANN (ed.), *Vite dei Santi*, IV, *Vita di Martino – Vita di Ilarione – In memoria di Paola*, XL.

<sup>39</sup> Cfr. Thomas HUNT, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon’s *Vita Hilarionis*, in: *Studia Patristica*, 52 (2012), 247-255, qui: 248-250, 255.

L'autrice menziona altresì che "l'identificazione conscia o inconscia di Girolamo con Apuleio a causa delle loro esperienze di vita simili ha in parte motivato Girolamo a usare Apuleio nella *Vita Hilarionis*"<sup>40</sup>.

### *Le fonti/ispirazioni di san Girolamo nella stesura della Vita S. Hilarionis*

Abbiamo visto che non si sa di quali dati – reali o forse già leggendari – disponesse san Girolamo sulla vita di sant'Ilarione. Per quanto riguarda il modo in cui ha rappresentato la vita del santo, gli esperti hanno individuato diverse possibili fonti a cui si è ispirato. Già dalle note e dai commenti stilati da Degórski nell'edizione italiana e da Morales nell'edizione francese è evidente che Girolamo si sia ispirato in molti luoghi – abbastanza apertamente o solo per allusione – a: 1) autori profani, 2) alla *Vita S. Antonii* e 3) alla Bibbia, fattispecie al Nuovo Testamento. Numerosi altri autori hanno inoltre, a seconda del loro prevalente interesse scientifico, riconosciuto nella *Vita S. Hilarionis* una, o più, o tutte e tre le ispirazioni. L'oggetto della nostra ricerca è la terza ispirazione, la Bibbia, ma prima riteniamo necessario presentare informazioni di natura generale sulla percezione attuale di tutte e tre le fonti come possibili ispirazioni per Girolamo. Per ogni fonte/ispirazione elencheremo prima i brani delle note delle due edizioni in cui gli autori, oltre alla narrazione di Girolamo (che si tratti di espressioni specifiche o di citazioni esplicite o allusioni) fanno riferimento a passi paralleli in una delle fonti sopra citate. In tal modo, il nostro obiettivo sarà solo quello di sostanziare la tesi delle tre fonti/ispirazioni di Girolamo, nonché di cercare per lo meno in maniera approssimativa<sup>41</sup> di determinare i rapporti della loro presenza e significanza nella *Vita S. Hilarionis*. Evidenzieremo in seguito alcune delle ipotesi di altri autori sull'argomento in questione. Non entreremo in una descrizione dettagliata dei parallelismi menzionati e, pertanto, lo faremo solo per quanto

<sup>40</sup> Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 98-99. Cfr. l'opera di Anderson, a cui in *Ibidem*, 98, nota 46 ci indirizza Weingarten: Graham ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London – New York 1994, 117. Ella sostiene che l'autore sia stato il primo a notare il parallelismo tra il rapporto di Apuleio con Pudentilla e quello di Girolamo con Paola.

<sup>41</sup> In maniera approssimativa, perché si tratta solo di due campioni, anche se entrambi rilevanti.

concerne l'ispirazione biblica e, più specificatamente, nella parte principale della nostra ricerca.

Ad 1)

Nelle note dell'edizione italiana troviamo otto riferimenti a Virgilio<sup>42</sup>, tre a Omero<sup>43</sup>, due a Sallustio<sup>44</sup> e Orazio<sup>45</sup> e, infine, uno ad Arriano<sup>46</sup>, Plutarco<sup>47</sup>, Cicerone<sup>48</sup> e Lucrezio<sup>49</sup>: in totale diciannove. Nelle note dell'edizione francese ne troviamo ancora di più, per un totale di trentaquattro: undici su Virgilio<sup>50</sup>, tre su Omero<sup>51</sup>, Apuleio<sup>52</sup> e Tacito<sup>53</sup>, due su Sallustio<sup>54</sup>, Cicerone<sup>55</sup>, Platone<sup>56</sup>, Tito Livio<sup>57</sup> e Orazio<sup>58</sup> e, infine, un riferimento su Arriano<sup>59</sup>, Plutarco<sup>60</sup>, Panezio<sup>61</sup> e Posidonio<sup>62</sup>.

Questa presenza relativamente ampia di autori profani nella *Vita S. Hilarionis* non dovrebbe sorprendere. Il traduttore dell'opera in francese, Pierre Leclerc, sottolinea che san Girolamo non era estraneo al genere let-

<sup>42</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 98, nota 10, 11, 12; 103, nota 19; 127, nota (139); 131, nota 41; 139, nota 45; 145, nota 53.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, 92, nota (8), (9); 145, nota 53.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*, 90, nota 1, 2.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, 140, nota 46; 290, nota 2.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibidem*, 91, nota 3.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibidem*, 91, nota 3.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*, 91, nota 3.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, 148, nota 56.

<sup>50</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 214, nota 3; 223, nota 4, 6, 11; 232, nota 2; 244, nota 2; 247, nota 3; 271, nota 9; 282, nota 4; 288, nota 2; 290, nota 2.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, 214, nota 3, 4; 290, nota 2.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*, 218, nota 4; 279, nota 4; 295, nota 2.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibidem*, 223, nota 7; 249, nota 5, 6.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, 212, nota 1; 213, nota 2.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, 213, nota 3; 259, nota 4.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*, 225, nota 6; 295, nota 2.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibidem*, 223, nota 5; 231, nota 7.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibidem*, 283, nota 6; 290, nota 2.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibidem*, 213, nota 3.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibidem*, 213, nota 3.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibidem*, 221, nota 5.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*, 221, nota 5.

terario della biografia e dei romanzi pagani.<sup>63</sup> Egli evidenzia che in tutte e tre le *Vitae*, e specialmente nella *Vita S. Hilarionis*, sono numerosi i temi trattati nei romanzi profani, come la descrizione del viaggio con molti dettagli sui luoghi visitati, usi ed eventi miracolosi, il tema dell'ascetismo e l'introduzione del mondo animale nella narrazione.<sup>64</sup> Anche in Magderie Nel troviamo l'affermazione che le agiografie in generale, per quanto spiccatamente cristiane, abbiano la loro origine, soprattutto in termini di stili e di struttura narrativa, nella biografia greco-romana.<sup>65</sup> Susan Weingarten, d'altra parte, afferma esplicitamente che Girolamo si appropria "della forma letteraria dell'antica novella per creare un nuovo genere cristiano di agiografia scritta in latino"<sup>66</sup>.

Vediamo ora anche le osservazioni di altri esperti di autori profani che hanno ispirato san Girolamo nella stesura della *Vita S. Hilarionis*.

Alan Cameron in un breve articolo ha citato cinque passaggi di questa agiografia di Girolamo in cui ha riconosciuto l'influenza di Virgilio.<sup>67</sup> Ha scritto detto saggio ispirato allo studio di Harald Hagendhal, il quale in esso afferma che nella *Vita S. Hilarionis* ha registrato solo tre dei riferimenti di Girolamo ai classici latini, tutti tratti dalla *Praefatio*: due a Sallustio e uno a Cicerone.<sup>68</sup> Neil Adkin ha affrontato il tema di altre due possibili ispirazioni di Girolamo a Sallustio, precisamente nella *Vita S. Hilarionis*, 22, 3 e 30, 2.<sup>69</sup> Elvira Pataki indicò l'eco di Virgilio nelle parole di Girolamo "*fiscellas iunco texens*" dalla *Vita S. Hilarionis*, 5.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Girolamo, come vediamo dalle nostre statistiche, non si serve solo di autori profani che si sono distinti nell'opera letteraria, in particolare nella poesia, ma questi autori sono i più rappresentati.

<sup>64</sup> Cfr. Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 38-46.

<sup>65</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 21-22.

<sup>66</sup> Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 85. Cfr. anche *Ibidem*, 153.

<sup>67</sup> Cfr. Alan CAMERON, Echoes of Vergil in St. Jerome's *Life of St. Hilarion*, in: *Classical Philology*, 63 (1968) 1, 55-56.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*, 55-56, e nota 1. Cameron si riferisce qui ad Harald HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Gothenburg 1958, 118s, 227, 280.

<sup>69</sup> Cfr. Neil ADKIN, Two further echoes of Sallust's "Histories" in Jerome (*Vita Hilarionis* 22,3 and 30,2)?, in: *Vetera Christianorum*, 37 (2000) 2, 209-215.

<sup>70</sup> Cfr. Elvira PATAKI, "*Fiscellas iunco texens*" some classical allusions in Jerome's *Vita Hilarionis*, Ch. 5, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 41 (2001) 3-4, 349-357. Secondo la numerazione che seguiamo, si tratta di VH 3, 6: "intessendo dei

La ricerca più ampia sull'influenza di un'opera profana sulla *Vita S. Hilarionis* di Girolamo è certamente quella dell'autrice Susan Weingarten. Dapprima in un articolo del 1997 e poi in seguito, molto più dettagliatamente, in un libro del 2005, la studiosa ha evidenziato i molteplici parallelismi tra la *Vita S. Hilarionis* e *L'asino d'oro / Le metamorfosi* di Apuleio.<sup>71</sup> L'autrice fu sorpresa che nessuno se ne fosse accorto fino ad allora, considerando le sue osservazioni una scoperta significativa.<sup>72</sup> Vinko Grubišić, il traduttore della *Vita S. Hilarionis* in lingua croata nonché uno dei curatori delle tre agiografie di Girolamo, pur non negando il valore di questa ricerca, ritiene che "in alcuni punti S. Weingarten esageri"<sup>73</sup>. Neil Adkin ha reagito molto più bruscamente all'articolo di Weingarten, a sua volta confutando i risultati a cui è arrivata<sup>74</sup> e concludendo che nessun ritrovato dell'autrice sugli echi dell'opera di Apuleio in Girolamo possa essere considerato autentico,<sup>75</sup> bensì "illusorio"<sup>76</sup>. Lo stesso autore, inoltre, sostiene che "non ci sono prove che Girolamo abbia letto almeno una delle opere di Apuleio"<sup>77</sup>.

---

canestri da giunco". L'autrice ritiene che Girolamo non si riferisca qui solo alla nota attività monastica e alle parole di Paolo "chi non vuole lavorare, neppure mangi" (2 Ts 3, 10), che cita anche in VH 3, 6, ma anche alla tessitura dei cesti che Virgilio cita come rimedio all'amore.

<sup>71</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, Jerome and the *Golden Ass*, in: *Studia Patristica*, 33 (1997), 383-389; Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 83-105.

<sup>72</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 82, 84-85.

<sup>73</sup> Vinko GRUBIŠIĆ, Sv. Jeronim književnik, in: Vesna BADURINA-STIPČEVIĆ – Vinko GRUBIŠIĆ (ed.), *Jeronimove hagiografije*, Zagreb 2008, 142. L'autore si riferisce qui al libro di Weingarten, non all'articolo.

<sup>74</sup> Cfr. Neil ADKIN, Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome, in: *Classical Philology*, 106 (2011) 1, 66-75. All'inizio, l'autore afferma che il suddetto Hagendahl non ha notato alcun luogo in cui Girolamo fosse influenzato da Apuleio (cfr. *Ibidem*, 66). In un altro articolo, in cui si occupa della fonte delle parole di Girolamo "tormenta verborum" da VH 12, 3, Adkin rivede brevemente, ma criticamente l'opinione di Weingarten. Cfr. Neil ADKIN, Cicero or Cyprian in Hieronymian Hoodoo? (*Vita Hilarionis* 12, 3), 229-230, nota 3, in: <http://summa.upsa.es/pdf.raw?query=id:0000030551&page=1&lang=es> (cons. 05/01/2018).

<sup>75</sup> Cfr. Neil ADKIN, Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome, 75.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 75.

Alcuni studiosi, tuttavia, commentano positivamente la ricerca di Weingarten. Ad esempio, Michael Stuart Williams, il quale, rammaricandosi che sia stata stilata una quantità davvero ridotta di materiale sulla *Vita S. Hilarionis*, indica il suo studio del 2005 come un'eccezione.<sup>78</sup> Magderie Nel loda alcune osservazioni di Weingarten, specialmente quelle a cui Adkin non ha fatto riferimento, perché aveva indirizzato una critica al suo articolo e non al libro, in cui è evidente il motivo dell'autrice al confronto tra la *Vita S. Hilarionis* e *L'asino d'oro / Le metamorfosi*.<sup>79</sup> Esso, infatti, si deduce dal titolo stesso del capitolo in cui si occupa della *Vita S. Hilarionis*: "The *Vita Hilarionis*: The Christianisation of the Roman World". Sebbene nella prima parte di questo capitolo l'autrice elabori la tesi presentata nell'articolo,<sup>80</sup> nel secondo, molto più ampio, trae nuove conclusioni.<sup>81</sup> Magderie Nel ne tiene conto, interpretando il fatto che secondo Weingarten, Girolamo avrebbe volutamente preso motivi dall'opera di Apuleio per realizzare, dal suo interno, la cristianizzazione dell'ambito pagano romano.<sup>82</sup>

## Ad 2)

Vediamo innanzitutto, come nel primo punto, quanti passi nelle note delle edizioni italiana e francese si riferiscono alla *Vita S. Antonii*. Citiamo qui solo gli esempi nei quali gli autori, oltre al testo di san Girolamo, indicano passaggi paralleli all'opera di Atanasio. Le note che menzionano la *Vita S. Antonii* in qualche altro contesto non sono incluse nelle nostre statistiche. Nell'edizione italiana ne troviamo solo sei in cui è segnalata la

<sup>78</sup> Cfr. Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 128, nota 115.

<sup>79</sup> Sebbene Adkin avesse scritto nel 2011, non ha stilato il commento sulle osservazioni di Weingarten basate sul suo studio, a causa, come dice, dei ritardi nella pubblicazione del suo articolo. Cfr. Neil ADKIN, *Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome*, 67, nota 2.

<sup>80</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, 2.1. The Literary World of the *Vita Hilarionis*: Jerome's Appropriation of Apuleius' *Golden Ass*, in: Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 83-105.

<sup>81</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, 2.2. The Roman Context of the *Vita Hilarionis*, in: Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 105-154.

<sup>82</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 34-35, e note 23, 24, 26.

*Vita S. Antonii*.<sup>83</sup> Molte di più sono presenti nell'edizione francese: ben sessantuno.<sup>84</sup>

Quanto agli altri autori, quasi tutti, pure in cenni, insieme alla *Vita S. Hilarionis* menzionano anche la *Vita S. Antonii*. Qui vengono evidenziati coloro che hanno dedicato più spazio al rapporto dei due santi.

Edgardo M. Morales, in uno dei suoi articoli, ha presentato la tesi che la *Vita S. Antonii* fosse la fonte greca della *Vita S. Hilarionis*.<sup>85</sup> Nell'introduzione alle *Trois Vies de moines* Pierre Leclerc sottolinea le somiglianze tra queste due agiografie a livello strutturale, a livello di tratti caratteriali e stili di vita dei due personaggi principali, e a livello di descrizione delle gesta miracolose che hanno compiuto.<sup>86</sup>

Carine Basquin-Matthey, ricercando gli esorcismi nella *Vita S. Hilarionis*, giunge alla conclusione che esiste una certa "intertestualità" con la *Vita S. Antonii*.<sup>87</sup> Cita anche alcuni esempi concreti che riflettono l'influenza della agiografia di Atanasio su Girolamo.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 95, nota (18); 99, nota (40); 124, nota (130); 131, nota (162); 132, nota (166); 149, nota (225).

<sup>84</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 217, nota 3, 5, 6; 218, nota 3, 5; 219, nota 6; 220, nota 1, 3, 4; 222, nota 1; 223, nota 3, 8, 9, 10, 12; 226, nota 2, 4; 227, nota 5, 6; 229, nota 2; 230, nota 1, 2, 3; 231, nota 5; 235, nota 5; 236, nota 1, 2; 240, nota 2; 247, nota 4; 248, nota 1, 2, 3; 250, nota 2; 253, nota 5; 254, nota 1; 255, nota 3; 256, nota 1; 258, nota 4; 260, nota 1, 3; 262, nota 1, 2; 263, nota 5; 264, nota 1; 265, nota 2; 266, nota 1; 267, nota 4; 268, nota 1; 270, nota 1, 4; 271, nota 8; 273, nota 4, 5; 279, nota 6; 280, nota 1; 292, nota 2, 4, 5, 6; 296, nota 1, 299, nota 1.

<sup>85</sup> Cfr. Edgardo M. MORALES, *La Vita Antonii fuente griega de la Vita Hilarionis de Jerónimo*, in: *Il monachesimo occidentale. Dalle origini alla "Regula Magistri": 26. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 Maggio 1997*, Roma 1998, 97-106. Cfr. anche Bazyl DEGÓRSKI, *Lo status quaestionis* degli studi riguardanti le tre *Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum* composte da san Girolamo, 21.

<sup>86</sup> Cfr. Pierre LECLERC, *Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique*, 51.

<sup>87</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, riassunto, titolo del primo capitolo, 68, in: *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 89 (2015) 2 (01/04/2017); <http://journals.openedition.org/rsr/2566>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.2566> (cons. 26/05/2021).

<sup>88</sup> Cfr. *Ibidem*, 21, 35, 38.

Przemysław Nehring nota molte somiglianze nelle vite dei due santi e afferma che Girolamo “intreccia i destini di Ilarione e di Antonio”<sup>89</sup>. Parallelismi, ma anche differenze tra Ilarione e Antonio, vengono spesso segnalati da Virginia Burrus.<sup>90</sup> Joëlle Soler, invece, nota che san Girolamo imita sant’Atanasio e la sua opera *Vita S. Antonii*.<sup>91</sup> Paul B. Harvey sostiene lo stesso per Ilarione, sottolineando che sant’Ilarione “imitò consapevolmente” sant’Antonio, ed evidenzia che “tutte le prove suggeriscono” questo.<sup>92</sup> Sfortunatamente, l’autore non specifica a quali prove si riferisca.

Alcuni autori ritengono che san Girolamo, scrivendo su sant’Ilarione, abbia effettivamente polemizzato con sant’Atanasio. Così, nella descrizione di sant’Ilarione fatta da Girolamo, Adele Monaci Castagno riconosce il “confronto con Atanasio” da parte dell’autore, perché ha ritratto il suo eroe molto “superiore ad Antonio”, ma anche se stesso come “più informato di Atanasio sullo stesso Antonio”.<sup>93</sup> Bazyl Degórski e Pierre Leclerc sottolineeranno questa nota polemico-competitiva nei loro commenti alla *Vita S. Pauli*.<sup>94</sup>

### Ad 3)

Le due edizioni della *Vita S. Hilarionis* che prendiamo in esame detengono il maggior numero di riferimenti alla Bibbia. Come per i due punti precedenti, questi sono stati effettuati mediante note in cui, con alcune parole, frasi o interi passi, vengono riportati solitamente solo i corrispondenti versetti biblici, senza citazioni e interpretazioni complete. Non è raro nella stessa nota trovare riferimento a diversi brani paralleli nelle Scritture,

<sup>89</sup> Przemysław NEHRING, Jerome’s *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 425. Cfr. anche *Ibidem*, 420, 426, 429, 430, 431-432, 433-434.

<sup>90</sup> Cfr. Virginia BURRUS, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia 2008, 39-45.

<sup>91</sup> Cfr. Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, 4.

<sup>92</sup> Paul B. HARVEY, Jr., Jerome dedicates his *Vita Hilarionis*, in: *Vigiliae Christianae*, 59 (2005) 3, 286-297, qui: 288.

<sup>93</sup> Adele Monaci CASTAGNO, ‘Primus in primis’: Gerolamo, storico del monachesimo, 18. L’autrice fa un’affermazione simile su Girolamo *Vita S. Pauli*. Cfr. *Ibidem*, 11-12.

<sup>94</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 17; Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre II. Contexte historique et littéraire, 24. Cfr. anche *Ibidem*, 37, dove Leclerc cita diverse allusioni sparse in due biografie, sulla rivalità di san Paolo o sant’Ilarione con sant’Antonio.

in particolare del Nuovo Testamento, e in alcuni punti il collegare insieme i versetti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Qui non ci interessa il numero totale delle citazioni bibliche, né l'esatta proporzione tra l'Antico e il Nuovo Testamento (anche se a prima vista va detto che la proporzione prevale fortemente sul Nuovo), ma il numero di luoghi nella *Vita S. Hilarionis* che fanno riferimento ad uno o più luoghi biblici.

Troviamo settantotto di queste note nell'edizione italiana,<sup>95</sup> mentre nell'edizione francese ve ne sono un po' di più: ottantasei.<sup>96</sup>

Già ora, sulla base dell'approfondimento delle fonti cui si fa riferimento in queste due edizioni, possiamo concludere che san Girolamo deve essere stato ispirato sia da fonti profane che dalla *Vita S. Antonii*, ma anche che la sua principale ispirazione sia stata la Bibbia. Vedremo presto che questa conclusione avrà bisogno di ulteriori chiarimenti, in termini di enfasi sul Nuovo Testamento, e molto specificamente sui Vangeli. Girolamo, infatti, non solo ama usare citazioni neotestamentarie, ma ne fa uso in modo originale: mette spesso in bocca a sant'Ilarione le parole pronunciate da Gesù Cristo stesso. Inoltre, nel descrivere i miracoli del santo – che si tratti di guarigioni, di miracoli sulla natura o di esorcismi su spiriti maligni – spesso allude molto chiaramente agli stessi eventi descritti nei Vangeli,

<sup>95</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 90, nota (2); 91, nota (5); 92, nota 4, (8); 93, nota (13); 94, nota 5, 6; 95, nota 7, 8, (22); 96, nota (30); 97, nota (31); 98, nota 9, 13, 14, (39); 100, nota 15; 101, nota 16, (50); 103, nota 17, 18, (54), (55); 105, nota 20; 106, nota 21, 22, 23, 24, (71); 108, nota 25; 109, nota 26, 27, 28, (78); 111, nota 29, 30; 113, nota 31, 32; 114, nota (92); 116, nota 33; 117, nota 34, (105); 119, nota (108), (109), (110); 120, nota 35, 36; 123, nota 37, (123), (125); 124, nota 38, (128), (130); 155, nota 39; 126, nota 40, (132); 132, nota (165); 133, nota (170), (171); 137, nota 43; 138, nota (189), (193); 139, nota 44, (196); 142, nota 47, 48, (206); 143, nota 49, 50; 144, nota 51, 52, (211), (212); 147, nota 54; 148, nota 55, 57, (222); 149, nota (224).

<sup>96</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 214, nota 1. a, 1. c; 214, nota 1. c, 2, 3; 216, nota 2. a, 2. b, 2. c, 218, nota 2. d, 2. e, 2; 219, nota 6; 220, nota 3. a, 3. b, 3. c, 3. d, 3. e; 221, nota 7; 222, nota 3. f, 3. g, 3. h, 3. i; 224, nota 3. j, 3. k, 3. l, 2; 225, nota 1; 228, nota 5. a; 230, nota 6. a, 7. a; 232, nota 7. b, 7. c, 8. a, 1; 234, nota 8. b, 8. c; 236, nota 9. a, 9. b, 9. c, 9. d, 9. e; 239, nota 3; 240, nota 10. a; 242, nota 10. b; 244, nota 11. a; 248, nota 12. a; 250, nota 1; 252, nota 2; 254, nota 14. a, 14. b, 15. a, 1; 256, nota 15. b, 15. c, 16. a; 260, nota 2; 262, nota 2; 264, nota 19. a, 19. b, 19. c; 270, nota 20. a; 274, nota 22. a, 22. b, 3; 278, nota 24. a; 280, nota 25. a, 25. b, 26. a; 282, nota 26. b, 26. c, 26. d; 283, nota 8; 284, nota 28. a, 28. b; 286, nota 29. a, 29. b; 287, nota 2, 3; 288, nota 29. c, 29. d, 29. e; 292, nota 31. a; 294, nota 31. b., 32. a, 32. b.

ovvero ad eventi in cui l'attore principale è Gesù Cristo. Il lettore della *Vita S. Hilarionis* può a prima vista avere l'impressione che Girolamo abbia ritratto sant'Ilarione alla luce del Nuovo Testamento, vale a dire nella luce di Cristo.

Di seguito vogliamo continuare nella medesima direzione con le osservazioni di altri autori. Alcuni di questi hanno menzionato l'argomento in maniera piuttosto superficiale, mentre altri lo hanno elaborato in modo molto più dettagliato. In questa parte introduttiva del nostro studio, siamo interessati solo alle affermazioni generali degli autori sull'ispirazione di san Girolamo tratta dai Vangeli. Ci concentreremo sulle osservazioni più dettagliate riguardanti alcuni dei parallelismi concreti tra la vita di sant'Ilarione e quella di Gesù e su altre similitudini nella parte principale della nostra opera.

Nei miracoli di Ilarione, Bazyli Degórski riconosce "il carattere evangelico", rilevando che alcuni di essi "riprendono semplicemente le situazioni dei racconti neotestamentari" e altri, "invece, tendono a essere la stessa realizzazione delle parole di Cristo",<sup>97</sup> oppure sono "modellati sui racconti evangelici"<sup>98</sup>. Magderie Nel osserva anche che la *Vita S. Hilarionis* "segue un modello simile a quello del Vangelo nella Bibbia" e, laddove Girolamo si discosta da quel modello, lo fa a causa della sua attenzione al nuovo movimento monastico.<sup>99</sup> La stessa autrice ritiene che Girolamo utilizzi citazioni bibliche per dare peso morale alle lezioni presentate nell'agiografia.<sup>100</sup>

Pierre Leclerc, partendo dalla simpatica affermazione che la Scrittura per san Girolamo fosse come "una seconda lingua madre"<sup>101</sup>, fa notare l'utilizzo di versetti biblici quasi spontaneamente e anche involontariamente, perché il discorso cristiano è allo stesso tempo discorso biblico.<sup>102</sup> L'autore si accorge che con un approccio del genere evoca nei lettori della *Vita*

<sup>97</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 28; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 109.

<sup>98</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 25.

<sup>99</sup> Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 2-3.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibidem*, 22.

<sup>101</sup> Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 59.

<sup>102</sup> Cfr. *Ibidem*, 60. Cfr. anche Thomas HUNT, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*, 248, 255, dove l'autore nota che in *Vita S. Hilarionis* "etica ed esegesi si intrecciano".

*S. Hilarionis* il ricordo di brani biblici, creando così la vivida impressione che si tratti degli stessi, seppur leggermente modificati, eventi evangelici.<sup>103</sup> Nehring sottolinea anche che la descrizione di Girolamo circa l'attività soprannaturale di sant'Ilarione "riflette spesso immagini di miracoli dei Vangeli" e "l'archetipo biblico di queste storie ricorda al lettore i miracoli compiuti da Gesù stesso".<sup>104</sup>

L'osservazione di Michael S. Williams è sulla stessa linea di pensiero. Secondo lui, alcuni dei miracoli di sant'Ilarione possono essere visti come una rievocazione dei miracoli del Vangelo.<sup>105</sup> La somiglianza tra la vita di sant'Ilarione e quella di Gesù sotto il segno dei miracoli da loro compiuti viene sottolineata anche da Averil Cameron.<sup>106</sup> Carine Basquin-Matthey si soffermerà in particolare sui miracoli della cacciata dei demoni, evidenziando, oltre alla già citata "intertestualità" con la *Vita S. Antonii*, l'"intertestualità" con i Vangeli e gli Atti degli Apostoli.<sup>107</sup>

È interessante notare che Weingarten, che ha studiato in dettaglio questa agiografia di Girolamo in termini di punti di contatto con *L'asino d'oro* / *Le metamorfosi* di Apuleio, vi trova numerose citazioni bibliche e allusioni ad eventi del Nuovo Testamento<sup>108</sup> e sottolinea il fatto che i miracoli di Ilar-

<sup>103</sup> Cfr. Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 60. Qui l'autore cita come esempi di un simile raduno di ricordo discreto e quasi inconscio di Cristo, citando la benedizione di Ilarione della vigna, la sua compassione e il suo dolore, e persino il pianto, con coloro che sono stati colpiti da qualche catastrofe. Cfr. *Ibidem*, 60-61, e note 1-3.

<sup>104</sup> Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 428.

<sup>105</sup> Cfr. Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 131-132, soprattutto 131: "Hilarion's other exploits can also be seen as re-enactments of miracles in the gospels." L'autore qui cita l'esempio dell'espulsione di un demone da un cammello da parte di Ilarione, che paragona all'espulsione dei demoni da parte di Gesù nei porci e l'esempio del miracolo della guarigione di una donna cieca.

<sup>106</sup> Cfr. Averil CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – London 1991, 184.

<sup>107</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, Les exorcismes dans la *Vie d'Hilarion*: entre intertextualité et originalité, riassunto, titolo del primo capitolo, 68.

<sup>108</sup> Useremo le riflessioni di questa natura più avanti nel documento. Qui possiamo citare almeno un'osservazione generale sulla somiglianza degli approcci di Apuleio e di Girolamo. Secondo Weingarten, entrambi utilizzano opere esistenti: Apuleio quelle del poeta Ovidio e Girolamo la Bibbia. Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 86.

rione ricordano non solo quelli di Elia e di Eliseo, ma anche quelli di Gesù.<sup>109</sup> Per l'autrice, nei viaggi di Ilarione e nei suoi numerosi contatti con la società pagana, c'è grande somiglianza con i viaggi missionari di Paolo.<sup>110</sup>

Anche se abbiamo detto che non ci occuperemo qui di esempi concreti in cui gli autori vedono un riflesso sia del Vangelo, ovvero delle parole di Gesù, che degli eventi ai quali Gesù partecipò per la sua potenza divina, segnaleremo per lo meno gli esempi più frequentemente citati in letteratura: il miracolo della guarigione del paralitico,<sup>111</sup> il miracolo della guarigione di una donna cieca da dieci anni<sup>112</sup> e due miracoli di Ilarione sulla natura.<sup>113</sup> Leclerc dice che i primi due miracoli sono "presi direttamente dalla vita di Cristo"<sup>114</sup>. Citiamo qui un'altra conclusione dello stesso autore: "È chiaro, dunque, che a parte il modello della *Vita Antonii*, la vera fonte di tali episodi è il Vangelo: poiché si dovrebbe dimostrare che il santo conduce una vita secondo Cristo, percependone i sentimenti e ope-

<sup>109</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 110.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibidem*, 174.

<sup>111</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 25, 28; Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 56; Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 431-432; Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 132; Carine BASQUIN-MATTHEY, Les exorcismes dans la *Vie d'Hilarion*: entre intertextualité et originalité, 68; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 109.

<sup>112</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 25; Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 56; Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 428; Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 132; Bazyli DEGÓRSKI, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 17.

<sup>113</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 28; Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, 15; Thomas HUNT, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*, 249, 253; Carine BASQUIN-MATTHEY, Les exorcismes dans la *Vie d'Hilarion*: entre intertextualité et originalité, 69; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 107-108.

<sup>114</sup> Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 56, nota 3.

randone i miracoli, i prestiti biblici sono tratti in quantità maggiore dal Nuovo Testamento.”<sup>115</sup>

Alcuni autori riconoscono l'ulteriore somiglianza di Ilarione con Gesù nella sua perdurante tensione tra l'intercessione per le persone e il bisogno di solitudine in una vita ascetica ritirata.

Su questa linea di pensiero, Leclerc osserva che Ilarione è in una lotta continua per sfuggire, “a immagine di Cristo”, dalla folla che lo seguiva e lo glorificava ovunque.<sup>116</sup> Magderie Nell afferma che Ilarione, combattuto tra il bisogno di una vita ascetica e la disponibilità ad aiutare gli altri, “assomiglia a un ritratto di Gesù nel Vangelo”<sup>117</sup>. L'osservazione di Michael Stuart Williams prende la medesima direzione, ove abbiamo visto che, nonostante il forte e costante contrasto tra le fughe di Ilarione dagli uomini e l'agire a loro favore, vede nel santo una caratteristica aggiuntiva a favore della socialità. Egli dice che il santo di Girolamo, per il suo impegno per il bene degli uomini, è molto più simile a Gesù che ad Elia, ai profeti dell'Antico Testamento o a sant'Antonio.<sup>118</sup> Ne trarrà una conclusione ancora più audace: “Non sostituendo o rifiutando Antonio come predecessore, o negando ciò che avevano in comune, Ilarione potrebbe aver adempiuto la sua promessa proprio come Cristo adempì Elia, e proprio come il Nuovo Testamento adempì l'Antico.”<sup>119</sup> Thomas Hunt ha ripetutamente commentato positivamente le osservazioni di Williams.<sup>120</sup>

Alle precedenti riflessioni sull'influenza e la rappresentazione dei versetti biblici nella *Vita S. Hilarionis*, si possono aggiungere anche le parole di Leclerc sulle agiografie cristiane in genere: egli ci fa notare che esse rappresentano per il lettore cristiano “un supplemento ai suoi testi biblici, un'illustrazione di numerosi passi della Scrittura, un piccolo Vangelo messo in pratica”<sup>121</sup>. Ugo Vandoorne afferma la medesima cosa per sant'Ilarione: “La

<sup>115</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*, 63.

<sup>117</sup> Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 102.

<sup>118</sup> Cfr. Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 131-132.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 132.

<sup>120</sup> Cfr. Thomas HUNT, *Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's Vita Hilarionis*, 248-249.

<sup>121</sup> Pierre LECLERC, *Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique*, 48.

sua stessa vita è una predica vivente, è apostolato, è 'vita apostolica', è 'impressione' nella carne della sua esistenza delle realtà contemplate. Un vangelo, una teologia scritta e predicata con le lettere e il sudore della vita."<sup>122</sup>

Alla luce di quanto detto finora, non ci sorprenderà che in alcuni testi si possano trovare espressioni come quelle ove l'Ilarione di Girolamo venga percepito come "la nuova figura cristica"<sup>123</sup>, oppure come "un altro Cristo"<sup>124</sup>.

### *Obbiettivo/scopo finale dell'opera Vita S. Hilarionis*

Abbiamo visto che san Girolamo, nel descrivere la vita di sant'Ilarione, non intendeva scrivere una biografia classica, bensì un'opera di contenuto principalmente spirituale, dato che è evidente sia dalle informazioni generali sulla *Vita S. Hilarionis* che dalle fonti da cui Girolamo trasse ispirazione. Guardando alla vita di Ilarione come descrizione di un santo di tipo asceta, monaco e divulgatore monastico, e come ispirazione stessa per la *Vita S. Antonii*, potremmo dire che il primo obiettivo di Girolamo fosse quello di scrivere un'opera che propagasse la maniera monastica di vita e attirasse le persone a unirsi al santo. Ma, se osservata da un punto di vista dell'intercessione per le persone e per i miracoli compiuti, che sono quasi una ripetizione dell'operato di Gesù, cioè da un punto di vista dell'ispirazione tratta dai Vangeli, lo scopo dell'opera di Girolamo acquisisce una luce del tutto nuova: possiamo dire che essa è stilata non solo per i monaci attuali e potenziali, ma anche per tutti i cristiani attuali e potenziali. La *Vita S. Hilarionis* diventa così una testimonianza della fattibilità di vivere una tradizione monastica e cristiana completa, nonché una testimonianza della fattibilità di un'esistenza così intrisa di Gesù Cristo che la vita di un uomo santo diventa molto simile alla vita di Gesù e che attraverso l'azione del santo agisce il Signore stesso. Ilarione, come lo dipinge Girolamo,

<sup>122</sup> Ugo VANDOORNE, Prefazione, 21.

<sup>123</sup> "Nouvelle figure christique", Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, 15. L'autrice fa questa affermazione interpretando l'evento in cui Ilarione scacciò i pirati (cfr. VH 29, 7-13).

<sup>124</sup> Melchiorre TRIGILIA, Il Potere sui Demoni, in: Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 39. L'autore sostiene questo in quanto segue: "Si può dire che, per l'assoluto dominio da lui esercitato, Ilarione è un altro Cristo, secondo quelle parole: 'In verità, in Verità vi dico: anche chi crede in me compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi. (Giov. 14, 21).'"

non è solo un esempio di santo da seguire nelle sue virtù, ma anche un esempio dell'azione di Dio nell'uomo.

Diamo un'occhiata anche alle osservazioni degli autori sull'obiettivo/scopo specifico che Girolamo voleva conseguire con la sua *Vita S. Hilarionis*.

Alcuni autori affermano soltanto la tesi secondo cui san Girolamo volesse solo fornire ai suoi lettori un ottimo esempio da imitare attraverso il personaggio di sant'Ilarione. Magderie Nell dice che l'obiettivo di Girolamo nel descrivere le virtù di un santo è identico a quello del Vangelo: "la vita di una persona santa è descritta con l'intenzione di dare tale vita come esempio agli altri"<sup>125</sup>. Secondo Przemysław Nehring, lo scopo principale della *Vita S. Hilarionis* è convincere i lettori della santità di Ilarione, lodare il suo modo di vivere e incoraggiare a seguirlo.<sup>126</sup> Afferma quasi lo stesso pensiero quando parla dell'obiettivo di Girolamo in tutte e tre le agiografie.<sup>127</sup> Presso l'autrice Joëlle Soler troviamo un'osservazione correlata: Girolamo ha voluto con queste opere non solo contribuire alla diffusione della fama di Paolo, Ilarione e Malco, ma anche permettere ai lettori di imitarne le virtù.<sup>128</sup> Secondo Thomas Hunt, lo scopo della *Vita S. Hilarionis* è quello di "elaborare e interpretare la comprensione di Girolamo circa la vita cristiana ideale"<sup>129</sup>.

Interessante è anche l'opinione di Susan Weingarten, per la quale abbiamo già visto che la *Vita S. Hilarionis* è sinonimo di ricerca eseguita da un punto di vista completamente diverso dagli altri autori: crede che Girolamo, nel descrivere la vita di sant'Ilarione, abbia voluto mostrare come la società romana pagana, la cultura e i suoi culti pagani, potessero essere conquistati e sconfitti dall'interno, cioè cristianizzati.<sup>130</sup> In tale processo

<sup>125</sup> Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 2-3.

<sup>126</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 429, 433.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibidem*, 419.

<sup>128</sup> Cfr. Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 4.

<sup>129</sup> Thomas HUNT, *Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's Vita Hilarionis*, 255. Qui l'autore sostiene che è d'accordo in questo con Williams e altri che sono sulla medesima linea di pensiero.

<sup>130</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 81-82, 104.

non ancora completato, san Girolamo, secondo l'autrice, ha presentato sant'Ilarione come "mediatore e guida morale"<sup>131</sup> dei cristiani. Magderie Nel ha elogiato le conclusioni di Weingarten.<sup>132</sup>

Alcuni autori, nelle loro interpretazioni delle intenzioni di Girolamo sono andati un passo oltre l'esemplarismo di Ilarione a livello di etica cristiana, sebbene, ovviamente, abbiano preso seriamente anche questa dimensione. Così, ad esempio, la convinzione di Bazyli Degórski che la narrazione di Girolamo miri a suscitare santità nel lettore,<sup>133</sup> sembra che debba essere da noi intesa come molto più che un incentivo alla sola santità morale. Potremmo, infatti, dire che si tratti di santità ontologica, da cui scaturirà la santità morale.

Riflettendo sui miracoli di Ilarione, l'autore fa notare che attraverso essi Girolamo ha voluto innanzitutto sottolineare "l'unione del monaco con Dio", la sua profonda partecipazione alla grazia di Dio e "la presenza di Dio nel monaco", che si estende alla "presenza di Dio fra gli uomini".<sup>134</sup> A suo avviso, Ilarione è "il taumaturgo per eccellenza", ovvero "il riflesso dell'amore compassionevole di Dio".<sup>135</sup> Alla stessa conclusione giunge nella riflessione sull'ascetismo di Ilarione: "la vita eremitica si espande nella compassione per il prossimo, che viene portato alla fede dalla testimonianza del monaco. L'ascesi eremitica, quindi, non è finalizzata solo alla santificazione del monaco, ma alla testimonianza esteriore dell'amore di Dio e alla sua glorificazione nell'universo."<sup>136</sup>

E in Pierre Leclerc, laddove scrive delle biografie cristiane in generale concetti che possiamo applicare anche alla *Vita S. Hilarionis*, troviamo affermazioni sia sull'intenzione etica che sulla, nominiamola così, intenzione mistico-dogmatica degli autori di queste opere. Secondo lui, il compito delle biografie cristiane è quello di "condurre il lettore sulla via di Cristo", con il protagonista che svolge il ruolo di "mediatore tra Cristo e il lettore", ritratto

<sup>131</sup> *Ibidem*, 107.

<sup>132</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 34-35, e note 23, 24, 26.

<sup>133</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 15.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 29; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 110.

<sup>135</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 43.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 29-30; Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 111.

anche come “degno successore degli apostoli e, di conseguenza, di Cristo”.<sup>137</sup> Inoltre, Leclerc sottolinea che la biografia cristiana non ha solo un duplice scopo – glorificare Dio ed edificare l’uomo –, ma in realtà il diventare pure un “riprendere e continuare la biografia di Cristo stesso in quanto è sempre presente nei suoi testimoni”, ovvero gli eroi descritti. Leclerc è convinto che l’autore dell’agiografia cristiana debba chiarire attraverso l’eroe della sua opera “i gesti e gli atteggiamenti di Cristo stesso”<sup>138</sup>. I miracoli descritti nelle agiografie sono “un segno della potenza di Dio presente nell’uomo di Dio”: essi “indicano la vita *par excellance*, quella di Cristo, attraverso racconti evangelici conosciuti oralmente o per iscritto”.<sup>139</sup>

Il commento di Ugo Vandoorne segue una direzione simile. Egli nell’*Ilarione* di Girolamo non vede “altro che la riuscita della grazia di Dio, della partecipazione personale al mistero pasquale di Cristo: morte per la vita. Non altrove ha trovato la linfa della sua linfa eccezionale. Ilarione si è aperto alla ‘Potenza di Dio’ operante nel Vangelo e ha ‘obbedito’ incondizionatamente.”<sup>140</sup>

### *Struttura della Vita S. Hilarionis*

Infine, citiamo un altro argomento importante anche per la nostra ricerca: il modo di suddivisione dell’agiografia di san Girolamo negli altri autori, ovvero come è strutturata la *Vita S. Hilarionis*. Per coloro che usano la numerazione della *Patrologia Latina*, aggiungeremo tra parentesi quella moderna, per una consultazione più immediata.

Nel 1957, Edward Coleiro aveva suddiviso la *Vita S. Hilarionis* come segue:

1. VH 1 – 3 (VH 1, 1 – 2, 8): Introduzione, nascita di Ilarione, genitori, educazione, visita a sant’Antonio, decisione di andare nel deserto.

Per quanto riguarda il resto dell’opera, ovvero VH 4 – 47 (VH 2, 9 – 33, 4), l’autore nota che non c’è “elaborazione analitica continua degli

<sup>137</sup> Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 47.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>140</sup> Ugo VANDOORNE, Prefazione, 22.

eventi", ma che essi sono "raggruppati per somiglianza o relazione e il passaggio da uno del secondo gruppo è chiaramente marcato".<sup>141</sup>

2. VH 4 (VH 2, 9 – 3, 2): Digiuno di Ilarione.
3. VH 5 – 8 (VH 3, 3-12): Tentazioni di Ilarione.
4. VH 9 – 11 (VH 4, 1 – 5, 7): Diverse tappe della lunga vita di Ilarione caratterizzate dal continuo intensificarsi della sua ascesi.
5. VH 12 (VH 6): Capitolo indipendente – quasi un'introduzione ai successivi dodici capitoli che trattano dei miracoli di Ilarione.<sup>142</sup>
6. VH 13 – 22 (VH 7, 1 – 13, 10): Dieci miracoli compiuti sugli uomini.
7. VH 23 (VH 14): Miracoli compiuti sugli animali.
8. VH 24 (qui l'autore si riferisce ovviamente solo alla prima frase di VH 24 secondo la numerazione del Migne, ovvero a VH 15, 1): Elenco di tutti i miracoli compiuti.
9. VH 24 – 28 (VH 15, 2 – 18, 8): Fiorire del monachesimo in Palestina e visita di Ilarione a diversi monasteri.
10. VH 29 – 43 (VH 19, 1 – 31, 10): Viaggi di Ilarione.
11. VH 44 – 45 (VH 32, 1-5): Morte di Ilarione.
12. VH 46 – 47 (VH 32, 6 – 33, 4): Idealizzazione di Ilarione.

Anche Manfred Fuhrmann nella sua suddivisione della *Vita S. Hilarionis* del 1977<sup>143</sup> utilizza la numerazione del Migne. Di seguito illustreremo in sintesi la sua struttura stilata da Przemysław Nehring.<sup>144</sup>

1. VH 1 (VH 1): Prologo.
2. VH 2 – 3 (VH 2, 1 – 2, 8): Inizi della vita di Ilarione fino all'ascetismo.
3. VH 4 – 12 (VH 2, 9 – 6, 4): Ascetismo di Ilarione.
4. VH 13 – 23 (VH 7, 1 – 14, 7): Miracoli di Ilarione.
5. VH 24 – 28 (VH 15, 1 – 18, 8): Ilarione come fondatore del monachesimo e guida spirituale in Siria e Palestina.

<sup>141</sup> Edward COLEIRO, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, 163.

<sup>142</sup> L'autore nota qui, nell'enumerazione dei miracoli in seguito, l'esistenza di un determinato sistema. Cfr. Edward COLEIRO, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, 163.

<sup>143</sup> Cfr. Manfred FUHRMANN, *Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Genève 1977, 41-99, qui: 42-45.

<sup>144</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 421.

6. VH 29 – 43 (VH 19, 1 – 31, 10): Ascetismo di Ilarione, potere miracoloso e gloria ad esso correlata.

7. VH 44 – 47 (VH 32, 1 – 33, 4): Ultimo desiderio, morte e sepoltura.

Przemysław Nehring sottolinea il fatto che la suddivisione di Fuhrman corrisponde generalmente a quella di Coleiro, e unisce questi due autori con le osservazioni simili di Dieter Hoster, senza tuttavia fornire dettagli.<sup>145</sup>

Nel 2003 Nehring, allo scopo di elaborare l'analisi retorica della *Vita S. Hilarionis*, osservava che l'agiografia potrebbe essere suddivisa in quattro parti.<sup>146</sup> Risulta piuttosto confusionario il fatto che nella continuazione dell'articolo, seguendo la suddivisione, il contenuto dell'opera di Girolamo venga elaborato attraverso cinque capitoli. È abbastanza ovvio, tuttavia, che tre parti appartengano alla struttura suddivisa in quattro, ma non è chiaro se intendesse includervi il Prologo o l'Epilogo. Ulteriore ambiguità crea l'omissione del VH 32 dai titoli dei capitoli, per cui non si può stabilire con certezza se appartenga, secondo l'autore, al capitolo "Narratio hagiographica – B" (VH 15 – 31), o se sia parte integrante dell'Epilogo (VH 33). Siamo inclini alla prima ipotesi, ma per ragioni di sicurezza presentiamo la struttura di Nehring come risulta dal suo articolo.

1. VH 1: Prologo (titolo del primo capitolo).<sup>147</sup>

2. VH 2 – 6: Narratio – A (titolo del secondo capitolo).<sup>148</sup>

In questa sezione l'autore rileva l'interesse di Girolamo per la cronologia della vita di Ilarione e la sua sensibilità per le regole di composizione della biografia storica.<sup>149</sup> Secondo Nehring, la cronologia si interrom-

<sup>145</sup> Cfr. *Ibidem*. Qui l'autore si riferisce a: Dieter HOSTER, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heligenideal*, Köln 1963, 70-83.

<sup>146</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 421. L'autore accenna qui che la sua intenzione principale non era quella di presentare una nuova suddivisione, ma di proporla solo a scopo di analisi retorica dell'opera.

<sup>147</sup> Cfr. *Ibidem*, 422-424.

<sup>148</sup> Cfr. *Ibidem*, 424-427.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibidem*, 424, 426.

pe solo nel quinto capitolo, dove vengono descritti gli esercizi ascetici di Ilarione.<sup>150</sup>

3. VH 7 – 14: Argumentatio (titolo del terzo capitolo).<sup>151</sup>

Per i miracoli di sant'Ilarione, contenuto principale di questa parte della *Vita S. Hilarionis*, Nehring denota che essi non sono elencati in ordine cronologico.<sup>152</sup>

4. VH 15 – 31: Narratio hagiographica – B (titolo del quarto capitolo).<sup>153</sup>

Nehring sottolinea che in questa sezione Girolamo ritorna allo schema cronologico della narrazione, e la narrazione è suddivisa in due sezioni: una in cui l'accento è posto sullo sviluppo del monachesimo in Palestina, grazie a Ilarione (VH 15 – 18),<sup>154</sup> e l'altra in cui il focus è sulla costante fuga di Ilarione dalla gloria personale (VH 19 – 31).<sup>155</sup>

5. VH 32: Morte di Ilarione.<sup>156</sup>

6. VH 33: Epilogo (titolo del quinto capitolo).<sup>157</sup>

Per l'ultimo capitolo, Nehring afferma che “rappresenta l'epilogo proprio”, che è “dedicato esclusivamente alla gloria postuma di Ilarione”.<sup>158</sup>

Nel 2014, Magderie Nel, ai fini della sua ricerca sulla *Vita S. Hilarionis* sotto gli auspici degli spazi ivi menzionati, ha adottato una struttura propria.<sup>159</sup> Anche l'autrice numera i capitoli secondo il Migne.

1. VH 1 (VH 1): Prologo, ove viene presentato il tema e l'obiettivo dell'opera.

<sup>150</sup> Cfr. *Ibidem*, 426.

<sup>151</sup> Cfr. *Ibidem*, 427-429.

<sup>152</sup> Cfr. *Ibidem*, 427.

<sup>153</sup> Cfr. *Ibidem*, 429-433.

<sup>154</sup> Cfr. *Ibidem*, 429.

<sup>155</sup> Cfr. *Ibidem*, 430.

<sup>156</sup> Nei titoli di Nehring, come abbiamo detto, viene omesso il capitolo trentaduesimo della *Vita S. Hilarionis*. Siccome in un certo momento intitola VH 32 – 33 “morte di Ilarione” (*Ibidem*, 432), e visto che in seguito definisce VH 33 come parte separata in *Vita S. Hilarionis*, abbiamo deciso di individuare questo capitolo come una parte separata a sé stante, nonostante fosse da collocare in “Narratio – B”.

<sup>157</sup> Cfr. *Ibidem*, 433.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 79-80. Vedi anche la tabella con suddivisioni ancora più dettagliate in: *Ibidem*, 80-82.

2. VH 2 (VH 2, 1-3): Breve descrizione della crescita, della casa e dell'educazione di Ilarione; alcuni tratti caratteriali.
3. VH 3 – 13 (VH 2, 4 – 7, 4): Descrizione del soggiorno di Ilarione nel deserto.
4. VH 14 – 23 (VH 8, 1 – 14, 7): Miracoli di Ilarione.
5. VH 24 – 29 (VH 15, 1 – 19, 7): Il tempo trascorso da Ilarione con i monaci e l'accrescere della fama in seguito ai miracoli compiuti.
6. VH 30 – 46 (VH 20, 1 – 32, 7): Combinarsi del ritorno di Ilarione nel deserto e i miracoli sulla natura ed esorcismi con un più rigoroso ritorno all'ascetismo.
7. VH 47 (VH 33): Epilogo.

Citiamo, infine, una suddivisione molto più semplice, fatta da Bazyli Degórski,<sup>160</sup> che riconosce due parti nella *Vita S. Hilarionis*, ma non cita il capitolo preciso e considerato come punto di svolta:

1. La parte in cui Girolamo delinea la grandezza di Ilarione, prima quella interiore che si esprime attraverso la descrizione della sua vita nel deserto e poi la grandezza esteriore che nasce da quella interiore e si esprime attraverso gli atti miracolosi.
2. La parte in cui Girolamo sottolinea il tema dell'amicizia. Degórski individua in questo punto i sentimenti di Ilarione verso Antonio, quelli di Esichio verso Ilarione e quelli di Costanza verso Ilarione. Noi aggiungerei anche i sentimenti di Ilarione verso Esichio.

Non volendo proporre nuove strutture della *Vita S. Hilarionis*, suddivideremo l'opera secondo le osservazioni che abbiamo acquisito ricercandola sotto le sembianze di ispirazioni bibliche, soprattutto neotestamentarie. Oltre a numerosi parallelismi con i Vangeli, abbiamo notato che l'intera opera, nel suo insieme, è strutturata in modo tale che la rappresentazione delle fasi successive della vita di Ilarione ricordi molto la struttura del quadro sinottico o il racconto di Giovanni sulla vita di Gesù. Qui, ovviamente, non abbiamo la pretesa di addentrarci nel campo degli insegnamenti biblici, ma vogliamo sottolineare la composizione ovvia già a prima vista e i punti salienti dei singoli periodi della vita di Gesù che troviamo in tutti e

<sup>160</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 27-28.

quattro i Vangeli presi insieme: 1) Prologo; 2) Nascita e infanzia; 3) Viaggio nel deserto prima dell'inizio dell'attività pubblica; 4) Azione pubblica segnata anzitutto dalla predicazione, dai miracoli e dai segni divini e la fortificazione dei discepoli nella fede; 5) Ingresso in Gerusalemme, ove deve sopportare il tormento e la morte in completa solitudine come preparazione all'ascensione al Padre; 6) Ascensione di Gesù al Padre.<sup>161</sup> Troviamo una struttura simile nella vita di Ilarione: 1) Prologo (VH 1); 2) Nascita e infanzia (VH 2, 1-3); 3) Viaggio nel deserto prima dell'inizio dell'attività pubblica (VH 2, 4 – 6); 4) Intensa intercessione per le persone che guarisce da vari tipi di affezioni e malattie e, in seguito, la devozione speciale per i monaci (VH 7 – 18); 5) Ricerca della solitudine e fuga dalle persone per raggiungere la comunione con Gesù Cristo (VH 19 – 31); 6) Morte come raggiungimento della comunione finale con Cristo (VH 32 – 33). È interessante notare che oltre alla maggior parte dei periodi sopra indicati, Girolamo cita gli anni di Ilarione – in tre punti direttamente, e in un punto indirettamente (cfr. VH 2, 3; 7, 1; 19, 1; 32, 1<sup>162</sup>). Oltre al punto in cui descrive le abitudini di vita di Ilarione, nel concreto l'aspetto delle sue dimore nel deserto (cfr. VH 4, 1) o le modalità di digiuno nelle diverse fasi della vita (cfr. VH 5), e il punto in cui descrive l'incontro del santo con i briganti (cfr. VH 6, 1), questi sono gli unici luoghi in cui Girolamo riporta dati cronologici. Ci sembra di poter concludere che li abbia deliberatamente inseriti in coincidenza con i punti di svolta della vita di Ilarione. Seguendo la struttura di cui sopra, articoleremo la nostra ricerca in sei capitoli, alcuni dei quali saranno ulteriormente suddivisi in sottocapitoli.

### *Metodo e ipotesi*

L'ipotesi che vorremmo discutere è che san Girolamo, scrivendo la *Vita S. Hilarionis*, abbia deliberatamente ritratto Ilarione come molto simile a Gesù Cristo. Lo ha fatto incrociando e tessendo numerosi elementi della Bibbia, fattispecie del Nuovo Testamento, e in particolare dei testi evangelici. Allo stesso tempo, ovviamente, non abbiamo intenzione di sminuire l'importanza delle precedenti osservazioni sui parallelismi tra l'ope-

<sup>161</sup> Cfr. Uvod u sinoptička evanđelja, in: *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, Zagreb 1992, 21.

<sup>162</sup> Cfr. anche VH 32, 4, dove Ilarione morente si rivolge alla sua anima: "Quasi per settant'anni hai servito Cristo, e hai timore della morte?"

ra di Girolamo e alcuni elementi della letteratura profana o della *Vita S. Antonii*. Tuttavia, come abbiamo già detto, non ce ne occuperemo nella nostra opera.

Ci avvicineremo all'elaborazione della nostra ipotesi con il metodo seguente: per ciascun capitolo presenteremo prima brevemente il contenuto, a volte semplicemente raccontandolo, a volte usando citazioni complete, poi, seguendo il corso dell'esposizione di Girolamo, presenteremo quei legami con la Bibbia, specialmente con il Nuovo Testamento, che sono stati notati da altri autori. Questo non significa che noi stessi non li abbiamo notati, ma riteniamo scientificamente corretto annotare le osservazioni che altri ci hanno presentato. Inoltre, queste osservazioni confermano ulteriormente le nostre osservazioni. Laddove gli autori si riferiscono solo a citazioni bibliche, senza ulteriori interpretazioni, aggiungeremo il contenuto concreto di queste citazioni, che ci darà una visione più reale e profonda dei parallelismi di Girolamo. I parallelismi che non abbiamo riscontrato in alcuna delle opere da noi consultate verranno riportati o alla fine dell'analisi di ogni capitolo o, se necessario per ulteriore chiarezza, in parallelo con analoghi commenti di altri autori su un particolare brano della *Vita S. Hilarionis*. Nel citare la Bibbia utilizzeremo i testi del 2008 editi a cura della Conferenza Episcopale Italiana<sup>163</sup> e, laddove necessario, i testi della Vulgata<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> Cfr. *La Sacra Bibbia*, Testo a cura della Conferenza Episcopale Italiana – Edizione 2008, in: <http://www.bibbia.net/> (cons. 26/05/2021).

<sup>164</sup> Cfr. *Vulgate*, The Holy Bible in Latin Language with Douay-Rheims English Translation, in: <https://vulgate.org/> (cons. 26/05/2021).



# I. Prologo (*Vita S. Hilarionis*, I)

Prima che inizi la narrazione della vita di sant'Ilarione, san Girolamo nel Prologo della *Vita S. Hilarionis*<sup>165</sup> indica le ragioni che lo hanno sollecitato a comporre quest'opera. Dalle sue parole si può concludere che il suo impulso principale sia stato quello di trasmettere ai propri contemporanei la testimonianza delle virtù di sant'Ilarione. Vale a dire, in questo breve Prologo la parola virtù (*uirtus*)<sup>166</sup> viene citata ben tre volte. La prima volta proprio all'inizio, dove Girolamo prega lo Spirito Santo, che abitava in Ilarione e che lo dotò di virtù, per dargli la forza di raccontarle: "Aven-do intenzione di scrivere la vita del beato Ilarione, invoco lo Spirito Santo che lo inhabita, affinché, come diede a lui straordinarie capacità (*uirtutes*), così conceda a me capacità narrativa per raccontarle, in modo da rendere adeguate le parole ai fatti."<sup>167</sup> La seconda volta la parola virtù compare subito nella seconda frase del Prologo, dove l'autore rimarca ulteriormente l'importanza della sua intenzione con una citazione di Sallustio Crispo: "Poiché, come dice Crispo, la virtù (*uirtus*) di coloro che operarono viene considerata grande tanto per quanto poterono esaltarla con parole i nobili ingegni."<sup>168</sup> Dopo la menzione di un altro autore profano, Omero, e del

<sup>165</sup> Cfr. VH 1, 1-7.

<sup>166</sup> A proposito di come la parola *uirtus/virtus* nelle *Vitae* di Girolamo ha soprattutto il significato di valore (*la valeur*), nonché di potere di fare miracoli (*le pouvoir de faire les miracles*), ma anche di miracolo stesso (*le miracle lui-même*), cfr. Pierre LECLERC, Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 58. Nella traduzione francese del Prologo in tutti e tre i punti in cui troviamo la parola *uirtus/virtus*, questa viene tradotta con la parola *la vertu*. Cfr. *Vie d'Hilarion*, 1, 1.2.5 in: JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 213, 215. Cfr. anche Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 55, nota (1): "Il termine usato da S. Gir. 'virtutes', indica sia le virtù cristiane religiose (fede, speranza, carità) e umane morali (prudenza, giustizia, forza e temperanza), sia la potenza di operar miracoli. (Cfr. S. Paolo 1 Cor. 12 e Introd.)."

<sup>167</sup> VH 1, 1; "Scripturus uitam beati Hilarionis habitatorem eius inuoco Spiritum sanctum, ut qui illi uirtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermonem tribuat, ut facta dictis exaequerentur." Nella traduzione italiana, solo in questo punto del Prologo la parola latina "*virtus*" è tradotta con la parola "*la capacità*". Negli altri due punti rimane la parola "*la virtù*".

<sup>168</sup> VH 1, 2; "Eorum enim qui fecere uirtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam uerbis potuere extolere praeclara ingenia." Nella nota di accompagnamento a questa

suo eroe Achille, in contrapposizione a “un tale e così grande uomo” come Ilarione,<sup>169</sup> Girolamo usa la parola virtù per la terza volta. Lo fa nel punto dove cita la testimonianza di sant’Epifanio di Salamina su Ilarione:<sup>170</sup> “Di-fatti, sebbene l’illustre Epifanio, vescovo di Salamina di Cipro, che molto si intrattenne con Ilarione, abbia scritto, lodandolo, una breve epistola che viene diffusamente letta, tuttavia altro è elogiare un defunto servendosi di luoghi comuni, altro è narrare le virtù (*uirtutes*) peculiari dello stesso.”<sup>171</sup>

Poco più avanti nel testo san Girolamo introduce il lettore, che ha finora appreso che sant’Ilarione era pieno di Spirito Santo e adornato di numerose virtù, al fatto che fosse socievole e spesso visto in pubblico. Lo fa in modo molto originale, nel contesto di una resa dei conti con i suoi

---

citazione, entrambe le edizioni che usiamo si riferiscono a questo punto: SALLUSTIO, *Bellum Catilinae*, 8, 4. Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 90, nota 2; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 213, nota 2. Nehring indica la stessa fonte da Sallustio, ma ritiene che la citazione di Girolamo sia più probabilmente secondaria che primaria. Notò cioè i punti di contatto tra il prologo della *Vita Probi* degli *Scriptores Historiae Augustae* e il Prologo di Girolamo: entrambi i prologhi citano questo passo di Sallustio e poi citano l’esempio di Alessandro Magno in piedi davanti alla tomba di Achille e mentre invoca Omero, che celebrò i successi dell’eroe greco (cfr. VH 1, 3-4). Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome’s Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 422.

<sup>169</sup> Girolamo giunge ad Omero partendo dall’ammirazione per lui, presso la tomba di Achille, espressa da Alessandro Magno, insieme al quale cita anche il profeta Daniele. Cfr. VH 1, 3-4: “Alessandro Magno, il Macedone, che Daniele chiama ‘rame’, o ‘leopardo’, o ‘caprone’, quando giunse alla tomba di Achille: ‘Te felice’, esclamò, ‘o giovane, che godi di un grande banditore dei tuoi meriti!’; alludendo, naturalmente, a Omero. Io, però, devo ora raccontare i costumi e la vita di un tale e così grande uomo che persino Omero, se fosse qui in persona, mi invidierebbe l’argomento, o ne soccomberebbe”; “Alexander Magnus Macedo, quem uel aes uel pardum uel hircum caprarum Daniel uocat, cum ad Achillis tumulum peruenisset: ‘Felicem te, ait, o iuuenis, qui magno frueris praecone meritorum’, Homerum uidelicet significans. Porro mihi tanti ac talis uiri conuersatio uitaque dicenda est, ut Homerus quoque, si adesset, uel inuideret materiae uel succumberet.” Nehring crede che Girolamo abbia menzionato Daniele qui per giustificare la citazione dell’esempio di un eroe pagano in un contesto cristiano. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome’s Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 422-423.

<sup>170</sup> Secondo Nehring, citando Epifanio, Girolamo voleva essere considerato uno storico, non un panegirista. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome’s Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 422.

<sup>171</sup> VH 1, 5; “Quamquam enim sanctus Epiphanius, Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum uersatus est, laudem eius breui epistula scripserit quae uulgo legitur, tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare uirtutes.”

avversari, i quali mettevano in dubbio il valore delle sue due agiografie: la *Vita S. Pauli* e la *Vita S. Hilarionis*. Girolamo innanzitutto afferma che essi avevano già concluso ingiustamente che san Paolo, criticato da loro per la solitudine, non fosse nemmeno esistito e, inoltre, avevano trattato con la medesima ingiustizia anche sant'Ilarione, svalutandolo a causa delle sue azioni in pubblico: "Perciò, anche noi, proseguendo l'opera iniziata da Epifanio, più per onorarlo che per fargli torto, disdegniamo le voci dei maldicenti, i quali, dopo aver denigrato, in precedenza, il mio Paolo, ora forse denigreranno anche Ilarione: del primo rimproverarono la vita solitaria, a questo rinfacceranno di essere stato frequentato; così, chi sempre rimase nascosto viene considerato mai esistito, chi fu visto da tanti verrà considerato senza valore."<sup>172</sup> Poi, ricordando i brani evangelici, fa un paragone molto significativo per la nostra ricerca: "Questo fecero un tempo anche i loro predecessori, i Farisei, ai quali non piacevano né il deserto e i digiuni di Giovanni, né le turbe che circondavano il nostro Signore Salvatore, né il suo mangiare e bere."<sup>173</sup>

Malgrado queste obiezioni dei suoi avversari, san Girolamo continuerà il suo lavoro, ignorandole: "Ciò, nonostante, porrò mano all'opera che mi sono prefissa, e, turatimi gli orecchi, passerò oltre i cani di Scilla."<sup>174</sup>

Vediamo ora gli elementi del Prologo in cui troviamo collegamenti diretti a brani biblici. Riteniamo che si debba prestare particolare attenzione alle parole in VH 1, 1 e 1, 6-7.

Consideriamo la prima frase del Prologo, in cui Girolamo invoca lo Spirito Santo che inabita sant'Ilarione (cfr. VH 1, 1),<sup>175</sup> come la chiave per

<sup>172</sup> VH 1, 6; "Vnde et nos fauore magis illius quam iniuria coeptum ab eo opus aggredientes maledicorum uoces contemnimus, qui olim detrahentes Paulo meo nunc forsitam detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam; ut qui semper latuit, non fuisse, qui a multis uisus est, uilis extimetur."

<sup>173</sup> VH 1, 7; "Fecerunt hoc et maiores eorum quondam Pharisaei, quibus nec Iohannis eremus ac ieiunium nec Domini Saluatoris turbae, cibi potusque placuerunt." Nehring ritiene che il confronto di Girolamo dei due monaci con i loro "veri archetipi" volesse dare "credibilità biblica" alla sua opera. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 423-424.

<sup>174</sup> VH 1, 8; "Verum destinatio operi imponam manum et Scyllaeos canes obturata aure transibo."

<sup>175</sup> L'invocazione allo Spirito Santo di Girolamo all'inizio dell'opera è considerata da alcuni autori una versione cristiana dell'invocazione delle muse all'inizio delle biografie greco-romane, con l'obiettivo di trarre ispirazione per scrivere l'opera. Cfr. Magderie

comprendere l'intera *Vita S. Hilarionis*. È ovvio dalla prima frase del Prologo che le virtù di sant'Ilarione, delle quali Girolamo scriverà nella sua opera, non sono affatto solo suo merito, derivante esclusivamente dai suoi sforzi e dal suo impegno. Sono prima di tutto il risultato dell'inabitazione dello Spirito Santo in lui. Ciò non significa che Girolamo non continuerà ad indicare più volte, nell'ulteriore descrizione della vita di Ilarione, le sue personali inclinazioni ascetiche, la sua personale dedizione alla preghiera, al digiuno e ad altre forme di abnegazione, ma sullo sfondo di tutto ciò si vede chiaramente la potenza dello Spirito Santo dimorante in Ilarione e al quale Ilarione stesso si è votato.

Nell'edizione italiana, nella nota di accompagnamento con la menzione dello Spirito Santo, si fa riferimento a Rm 8, 9.11; 1 Cor 3, 16; 2 Tm 1, 14 e Gc 4, 5,<sup>176</sup> e in quella francese a Rm 8, 11.<sup>177</sup> Vediamo di cosa si tratta nei punti elencati.

In due citazioni dalla Lettera ai Romani, contenute nel brano su "la vita secondo lo Spirito"<sup>178</sup>, Paolo ricorda perfino tre volte ai credenti di Roma che lo Spirito Santo abita in loro: "Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio *abita* in voi" (Rm 8, 9); "E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, *abita* in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che *abita* in voi" (Rm 8, 11).<sup>179</sup>

Nella Prima lettera ai Corinzi le parole di Paolo sull'inabitazione dello Spirito Santo nei fedeli si ricollegano all'affermazione di essere loro il tempio di Dio: "Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio *abita* in voi?" (1 Cor 3, 16). A questa citazione ne aggiungeremo subito un'altra dalla stessa epistola, non evidenziata nelle edizioni qui utilizzate, e in cui il corpo del credente è esplicitamente identificato con il tempio dello Spirito Santo: "Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spiri-

NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 21; Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 422.

<sup>176</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 90, nota (2).

<sup>177</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 212, nota 1. a.

<sup>178</sup> Laddove nella nostra opera utilizziamo titoli di brani biblici, lo facciamo sulla base della divisione e intitolazione dei capitoli del testo dell'edizione della Bibbia a cura della Conferenza Episcopale Italiana del 2008. Il testo integrale vedi in: Rm 8, 1-17.

<sup>179</sup> Il corsivo è nostro qui come nelle prossime citazioni.

to Santo, che è in voi? Lo avete ricevuto da Dio e voi non appartenete a voi stessi” (1 Cor 6, 19).<sup>180</sup>

Nelle due successive citazioni alle quali si fa riferimento nell’edizione italiana si parla altrettanto di inabitazione dello Spirito Santo nei fedeli: “Custodisci, mediante lo Spirito Santo che *abita* in noi, il bene prezioso che ti è stato affidato” (2 Tm 1, 14); “O forse pensate che invano la Scrittura dichiara: ‘Fino alla gelosia ci ama lo Spirito, che egli ha fatto *abitare* in noi?’” (Gc 4, 5).

Qui possiamo essere quasi certi che san Girolamo alludesse consapevolmente ai passi citati nelle Epistole. Sin dall’inizio è ovvia la connessione del sostantivo “*habitor*”, che Girolamo usa nel descrivere il rapporto dello Spirito Santo con Ilarione, con il verbo “*habitare*”<sup>181</sup>, che Paolo usa quando descrive il rapporto dello Spirito Santo con i credenti.

Alle citazioni di cui sopra si potrebbe aggiungere quella del Vangelo secondo Giovanni, in cui Gesù Cristo promette ai suoi discepoli che il Padre darà loro lo Spirito della verità che abiterà in loro: “Se mi amate, osserverete i miei comandamenti; e io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paràclito perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce” (Gv 14, 15-17). Si potrebbe allora concludere che sia le Epistole che la *Vita S. Hilarionis* riguardano il compimento della medesima promessa di Gesù, e che questo è esattamente ciò che Girolamo voleva sottolineare.<sup>182</sup> Inoltre, in Ilarione, di cui Girolamo cita ripetutamente le virtù, troviamo compiute le “condizioni” che, secondo Gesù, i discepoli dovevano soddisfare per ricevere il dono dello Spirito Santo: l’amore nei suoi confronti e l’obbedienza ai suoi comandamenti.

In due frasi del Prologo della *Vita S. Hilarionis*, dove mette a confronto san Paolo con san Giovanni Battista e sant’Ilarione con Gesù Cristo (cfr.

<sup>180</sup> Cfr. anche 2 Cor 6, 16, dove Paolo dice che l’uomo è “il tempio del Dio vivente” ed Ef 2, 22 dove, dopo aver parlato della Chiesa come “tempio santo nel Signore” (cfr. Ef 2, 19-21), Paolo conclude: “in lui anche voi venite edificati insieme per diventare *abitazione* di Dio per mezzo dello Spirito” (Ef 2, 22).

<sup>181</sup> Cfr. Vlg.: “Spiritus Dei *habitat* in vobis” (Rm 8, 9; 1 Cor 3, 16); “Spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis *habitat* in vobis” (Rm 8, 9); “per Spiritum Sanctum qui *habitat* in nobis” (2 Tm 1, 14); “Spiritus qui *inhabitat* in nobis” (Gc 4, 5).

<sup>182</sup> Cfr. anche gli altri passi in cui Gesù promette ai discepoli lo Spirito Santo, sebbene non vi sia alcuna menzione esplicita della presenza dello Spirito Santo in loro: Gv 14, 26; 15, 26; 16, 7.13-14; Mt 10, 20.

VH 1, 6-7), Girolamo fa un passo avanti. Non solo lo Spirito Santo dimora in Ilarione, come nei primi cristiani, ma questo santo, secondo Girolamo, può in qualche modo essere identificato con Gesù Cristo.

In entrambe le edizioni utilizzate, nelle note di accompagnamento, con il richiamo dell'autore ai farisei (cfr. VH 1, 7), viene indicato Mt 11, 18-19, e in italiano, inoltre, un punto parallelo in Lc 7, 33-34.<sup>183</sup> La somiglianza tra le argomentazioni di san Girolamo con quella degli evangelisti è più che evidente: "È venuto Giovanni, che non mangia e non beve, e dicono: 'È indemoniato'. È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: 'Ecco, è un mangione e un beone, un amico di pubblicani e di peccatori'. Ma la sapienza è stata riconosciuta giusta per le opere che essa compie" (Mt 11, 18-19); "È venuto infatti Giovanni il Battista, che non mangia pane e non beve vino, e voi dite: 'È indemoniato'. È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e voi dite: 'Ecco un mangione e un beone, un amico di pubblicani e di peccatori!'" (Lc 7, 33-34).

Melchiorre Trigilia fa uso di altre citazioni del Nuovo Testamento in cui vediamo un'ulteriore conferma della potenza del confronto che Girolamo pone tra Ilarione e Gesù. Riferendosi alle critiche della *Vita S. Hilarionis*, che interpreta come la convinzione che i miracoli di Ilarione siano "non degni di fede e fantastici", l'autore afferma che "ai discepoli (i santi) capita come al maestro (Cristo)", ricordando Mt 10, 24-25.<sup>184</sup> In ciò troviamo le parole di Gesù, nelle quali egli dice che "un discepolo non è più grande del maestro, né un servo è più grande del suo signore; è sufficiente per il discepolo diventare come il suo maestro e per il servo come il suo signore." Secondo Trigilia, ad Ilarione, i cui miracoli suscitavano dubbi a molti, accadde la stessa cosa accaduta anche a Gesù Cristo, e a sostegno di questa affermazione cita Gv 12, 37-40,<sup>185</sup> dove leggiamo: "Sebbene avesse compiuto segni così grandi davanti a loro, non credevano in lui, perché si compisse la parola detta dal profeta Isaia: *Signore, chi ha creduto alla nostra parola? E la forza del Signore, a chi è stata rivelata?* Per questo non potevano credere, poiché ancora Isaia disse: *Ha reso ciechi i loro occhi e duro*

<sup>183</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 92, nota 4; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 214, nota 2.

<sup>184</sup> Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 56, nota (6).

<sup>185</sup> Cfr. *Ibidem*.

*il loro cuore, perché non vedano con gli occhi e non comprendano con il cuore e non si convertano, e io li guarisca!”*

Elenchiamo anche quelle citazioni meno importanti alle quali si fa riferimento nelle due edizioni della *Vita S. Hilarionis*.

Laddove san Girolamo dice che il profeta Daniele chiama Alessandro Magno “‘rame’, o ‘leopardo’, o ‘caprone’” (VH 1, 3), entrambe le edizioni citano Dan 2, 32.39; 7, 6-8; 8, 5.8.21.<sup>186</sup> Insieme alle parole di Girolamo “turatimi gli orecchi” (VH 1, 8) nella nota dell’edizione italiana ci sono questi versetti dell’Antico Testamento: Sal 57, 5; Prv 21, 13; Sir 27, 14; Is 33, 15.<sup>187</sup> Nell’edizione francese, solo Is 33, 15 è indicato con le stesse parole.<sup>188</sup> In Sal 58 (57), 5 si parla dei “giudici iniqui”, i quali “sono velenosi come una serpente, come una vipera sorda che si tura le orecchie”, Prv 21, 13 minaccia colui che “chiude l’orecchio al grido del povero”, in Sir 27, 14 è consigliato “turare gli orecchi” al momento dei “litigi” a “chi giura spesso”, mentre in Is 33, 15 viene lodato colui che “si tura le orecchie per non ascoltare proposte sanguinarie”.

Notiamo infine che tra il Prologo di san Girolamo nel suo insieme e il Prologo del Vangelo secondo Giovanni è possibile trovare diversi, anche se forse non così chiari, punti di contatto. In entrambi i Prologhi all’inizio viene menzionata la connessione più stretta possibile del personaggio principale con Dio. Secondo Gv 1, 1, “il Verbo era presso Dio” (cfr. anche Gv 1, 2), mentre secondo VH 1, 1, lo Spirito Santo inabitava Ilarione. In Gv 1, 4-5 il Verbo è presentato come “la luce degli uomini” (cfr. anche Gv 1, 9) e dall’intero Prologo della *Vita S. Hilarionis* risulta chiaro che Girolamo si impegna a descrivere le virtù di Ilarione non solo affinché venga lodato, ma anche perché venga preso come un buon esempio da seguire. In entrambi i Prologhi, inoltre, viene menzionato san Giovanni Battista: in Gv 1, 6-8.15 come precursore e testimone del Verbo incarnato e in VH 1, 6-7 come colui con cui Girolamo identifica san Paolo di Tebe che, come già sappiamo dalle parole introduttive, precedette sant’Antonio, al quale a sua volta succedette sant’Ilarione. Nella polemica di Girolamo con gli avversari che criticavano sia san Paolo che sant’Ilarione (cfr. VH 1, 6),

<sup>186</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 91, nota (5); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 212, nota 1. b.

<sup>187</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 92, nota (8).

<sup>188</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 214, nota 4.

si può intuire un collegamento con Gv 1, 11, dove si afferma che “i suoi non lo [il Verbo] hanno accolto”. Se torniamo all’inizio del Prologo di san Girolamo, cioè alle parole sull’inabitazione dello Spirito Santo in sant’Ilarione, possiamo notare che in questo santo sono adempite le parole del Prologo del Vangelo secondo Giovanni su coloro che “lo [il Verbo] hanno accolto”, ai quali il Verbo “ha dato potere di diventare figli di Dio” (Gv 1, 12) e i quali “da Dio sono stati generati” (Gv 1, 13).

## 2. La nascita e l'infanzia di sant'Ilarione (*Vita S. Hilarionis*, 2, 1-3)

Abbiamo individuato come capitolo a sé stante questa breve parte immediatamente successiva al Prologo della *Vita S. Hilarionis*, perché solo in essa san Girolamo dà informazioni sull'origine e l'infanzia di Ilarione.<sup>189</sup> Qui il lettore apprenderà primariamente quale fosse il luogo di nascita del santo. Si tratta del villaggio di Tabatha, situato a circa cinque miglia a sud della città palestinese di Gaza.<sup>190</sup> Girolamo cita in seguito la famiglia di Ilarione, che si può concludere che fosse pagana. Ovvero, “i suoi genitori erano dediti agli idoli”, e lui “fiorì [...] come una rosa tra le spine”.<sup>191</sup> Aggiunge poi brevi informazioni sulla scolarizzazione del giovane ad Alessandria, dove i suoi genitori “lo affidarono a un grammatico”<sup>192</sup>. Quella che segue è una descrizione di alcuni tratti caratteriali di Ilarione per i quali era già noto durante il suo soggiorno ad Alessandria. Dato il tratto essenziale della *Vita S. Hilarionis* di cui abbiamo discusso nella parte introduttiva, ovvero la perdurante tensione tra il ritiro del santo in solitudine con Cristo e la sua azione pubblica a beneficio delle persone, elemento questo che ha sempre suscitato una certa ammirazione per Ilarione, si può presumere che Girolamo volesse far notare che, ancor prima di iniziare la sua vera avventura, Ilarione possedeva già entrambe le qualità che lo avrebbero caratterizzato in seguito. Da una parte ad Alessandria “diede grandi prove d'ingegno”, “in breve tempo divenne caro a tutti ed esperto nell'arte oratoria”, e dall'altra diede testimonianza dei suoi “buoni costumi”<sup>193</sup> e,

<sup>189</sup> Degli autori che riportano la struttura della *Vita S. Hilarionis*, solo Magderie Nel ha individuato VH 2, 1-3 come entità separata. Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 80.

<sup>190</sup> Cfr. VH 2, 1.

<sup>191</sup> VH 2, 1; “... haberet parentes idolis deditos, rosa, ut dicitur, de spinis floruit.”

<sup>192</sup> VH 2, 2; “A quibus missus Alexandriam grammatico traditus est...”.

<sup>193</sup> VH 2, 2; “... quantum illa patiebatur aetas, magna ingenii et morum documenta praebeuit, in breui carus omnibus et loquendi arte gnarus.”

per la sua fede in Gesù, evitava le cerimonie pagane e si rivolgeva interamente alla Chiesa: "C'era, però, una cosa più importante di tutte queste: credendo nel Signore Gesù, non si diletta delle follie del circo, né del sangue dell'arena, né della dissolutezza del teatro, ma tutto il suo desiderio era per le assemblee della chiesa."<sup>194</sup>

In questo breve testo, l'edizione italiana dal Nuovo Testamento cita Gv 1, 38; At 5, 14; 9, 42; 11, 17.21; 16, 31; 18, 8 – con le parole "credendo nel Signore Gesù" (VH 2, 3).<sup>195</sup> Nell'edizione francese con le stesse parole nella nota troviamo solo uno dei punti di cui sopra, ovvero At 16, 31, nonché altrettanto Ef 1, 15.<sup>196</sup>

L'unica citazione dal Vangelo sopra indicato è la chiamata dei primi due discepoli di Gesù, che gli chiesero "Rabbì [...], dove dimori?" (Gv 1, 38). Tutti gli altri punti rimanenti hanno in comune il voler sottolineare la fede nel Signore / nel Signore Gesù / nel Signore Gesù Cristo. Negli Atti degli Apostoli questa fede è esplicitamente connessa con la conversione (molto spesso delle masse) che segue come risultato dell'azione degli apostoli, mentre nella Lettera agli Efesini la fede nel Signore Gesù è una realtà che Paolo vuole lodare presso i propri destinatari.

Inoltre, nell'edizione francese, oltre alle parole sul "desiderio [...]" per le assemblee della chiesa di Ilarione (VH 2, 3), viene citato un versetto dell'Antico Testamento, Sal 15, 3,<sup>197</sup> in cui si legge: "Agli idoli del paese, agli dèi potenti andava tutto il mio favore" (Sal 16 [15], 3).

A queste osservazioni possiamo aggiungere una nostra osservazione, che riguarda soprattutto somiglianze strutturali, e solo con i Vangeli secondo Matteo e Luca, cioè i loro primi due capitoli che comunemente chiamiamo "i Vangeli dell'infanzia di Gesù" (cfr. Mt 1 – 2; Lc 1 – 2). In realtà è chiaro che la descrizione della nascita (nella *Vita S. Hilarionis*, tuttavia, troviamo solo la descrizione del luogo di nascita) e dell'infanzia sono presenti sia nella narrazione di Girolamo, prima che Ilarione andasse nel deserto da sant'Antonio, che nella narrazione dei due evangelisti, prima che Gesù andasse nel deserto da san Giovanni Battista. Inoltre, nel breve

<sup>194</sup> VH 2, 3; "Quodque his maius est omnibus, credens in Dominum Iesum, non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectabatur, sed tota illi uoluptas in ecclesiae erat congregatione."

<sup>195</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 94, nota 5.

<sup>196</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 216, nota 2. a.

<sup>197</sup> Cfr. *Ibidem*, 216, nota 2. b.

resoconto di Girolamo della giovinezza di sant'Ilarione troviamo alcune piccole coincidenze con il testo di Luca. La prima riguarda il fatto che il giovane Ilarione, “per quanto gli permetteva la sua età, diede grandi prove d'ingegno e di buoni costumi; in breve tempo divenne caro a tutti ed esperto nell'arte oratoria” (VH 2, 2). Non riteniamo impossibile che Girolamo avesse voluto alludere qui a queste parole di Luca su Gesù Cristo: “Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza...” (Lc 2, 40) e anche: “E Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini” (Lc 2, 52). Inoltre, ciò che Girolamo considera ancora più importante, ovvero la fede di Ilarione nel Signore Gesù e “il suo desiderio [...] per le assemblee della chiesa” (VH 2, 3), è riconducibile al bisogno di Gesù che, secondo Luca, era già fortemente espresso nella sua infanzia: partecipare alle riunioni comunitarie nel tempio, essere presente nel tempio (cfr. Lc 2, 41-50), cioè occuparsi delle cose del Padre suo (cfr. Lc 2, 49). Infine, una descrizione degli insegnamenti di Gesù nel tempio quando aveva appena dodici anni – “... seduto in mezzo ai maestri, mentre li ascoltava e li interrogava. E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte” (Lc 2, 46-47) – ci ricorda leggermente l'affermazione di Girolamo secondo cui Ilarione era “esperto nell'arte oratoria”.



### 3. ‘I deserti di sant’Ilarione’ come preparazione all’azione pubblica (*Vita S. Hilarionis*, 2, 4 – 6, 4)

Dopo il Prologo, san Girolamo espone in cinque capitoli il periodo strettamente eremitico di Ilarione (tranne i tre versi in cui descrive l’infanzia del santo). Si tratta di due ‘deserti di Ilarione’ fisicamente separati, ma spiritualmente uniti. Con questo intendiamo: 1) Il soggiorno di due mesi di sant’Ilarione nel deserto egiziano con sant’Antonio; 2) I ventidue anni di solitudine<sup>198</sup> che sant’Ilarione trascorse nel deserto di Gaza.

#### 3.1. *Il soggiorno di due mesi di sant’Ilarione nel deserto con sant’Antonio (Vita S. Hilarionis, 2, 4-6a<sup>199</sup>)*

In base alle informazioni che san Girolamo porta subito dopo la descrizione del soggiorno di sant’Ilarione nel deserto con sant’Antonio, si può concludere che il nostro santo vi si recò prima del compimento dei quindici anni o durante il suo quindicesimo anno, ma certamente non dopo.<sup>200</sup> Il “desiderio [...] per le assemblee della chiesa”, citato poc’anzi, si

<sup>198</sup> Cfr. VH 7, 1: “Aveva ormai raggiunto, in questo deserto, i ventidue anni...”; “Viginti et duos iam in solitudine habebat annos...”. Questo dato, che si riferisce al periodo precedentemente descritto in VH 2, 4 – 6, 4, si trova all’inizio del settimo capitolo, dove ha inizio la narrazione dell’azione pubblica di sant’Ilarione.

<sup>199</sup> Qui prendiamo in considerazione solo la prima parte di VH 2, 6, e quindi la contrassegniamo anche con una lettera “a”. Contrassegneremo la seconda parte come VH 2, 6b.

<sup>200</sup> Cfr. VH 2, 4. In VH 2, 5 si afferma che Ilarione trascorse circa due mesi con sant’Antonio. Ritornò poi a casa e donò i beni dei genitori defunti (cfr. VH 2, 6). Lo fece, secondo VH 2, 7, quando aveva quindici anni. Girolamo non menziona quanto tempo Ilarione si trattene nella sua città natale e quanto tempo gli ci volle per risolvere la questione dell’eredità. Se lo ha fatto in fretta, il che è molto probabile, allora è possibile che Ilarione sia giunto da Antonio durante lo stesso quindicesimo anno di vita. Ma è anche possibile che fosse stato nel ‘deserto di Antonio’ prima di quell’anno. Trigilia sostiene che Ilarione fu discepolo di sant’Antonio in Egitto all’età di quattordici anni. Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *La cava d’Ispica. Archeologia storia e guida*, Ispica 2011, 27. Secondo de Vogüé, Ilarione iniziò la sua vita monastica all’età di quindici

concretizza ora in “ardente desiderio” di vedere sant’Antonio, di cui senti che in Egitto parlavano tutti, e verso il quale “si incamminò in direzione del deserto”.<sup>201</sup>

Girolamo tiene a precisare che sant’Ilarione, dal lettore forse percepito come pieno di virtù già dall’infanzia, al primo incontro con sant’Antonio aveva sperimentato una sorta di svolta spirituale, che si manifestava attraverso un cambiamento nel suo aspetto: “E subito, appena lo ebbe visto, mutati i suoi abiti precedenti...”<sup>202</sup>. Egli, aggiunge Girolamo, trascorse con lui circa due mesi, studiando e ammirando il suo stile di vita segnato dalla preghiera, dall’umiltà, dalla rinuncia, dalla perseveranza, dal digiuno e dalla comunione con i fratelli ai quali offriva la guida spirituale mediante i suoi consigli: “... rimase presso di lui per quasi due mesi, osservandone attentamente il modo di vivere e la severità dei costumi: quanto fosse assiduo nella preghiera, quanto umile nell’accogliere i confratelli, severo nel riprenderli, alacre nell’esortarli; e come nessuna infermità interrompesse mai la sua astinenza e la frugalità del suo cibo.”<sup>203</sup>

Dal proseguimento della narrazione, san Girolamo, descrivendo i primi passi di sant’Ilarione sul cammino monastico, già evidenzia il filo conduttore che si estenderà per tutta l’opera e che sarà uno dei tratti più evidenti della vita del santo. Stando a quanto egli sostiene, Ilarione, già nel deserto di sant’Antonio, aveva avuto l’opportunità di incontrare di persona le virtù del santo, le quali lo influenzeranno così tanto che fino alla fine della *Vita S. Hilarionis* saranno le sue stesse virtù. Allo stesso tempo, aveva avuto l’opportunità di sperimentare l’altra faccia della ‘medaglia del santo’, quella che gli creerà problemi per il resto della sua vita. È un paradosso che la ‘santità ritirata’ attiri folle di persone (soprattutto i malati e gli indemoniati) e non riesca più a mantenere la forma a cui originariamente aspirava. Ilarione, mostra Girolamo, aveva compreso ciò benissimo già

---

anni sotto la guida di sant’Antonio. Cfr. Adalbert de VOGÜÉ, Introduction. Chapitre IV. L’apport des *Vies* à l’histoire du monachisme, 79.

<sup>201</sup> VH 2, 4; “Audiens autem tunc celebre nomen Antonii, quod per omnes Aegypti populos ferebatur, incensus uisendi eius studio perrexit ad eremum.”

<sup>202</sup> VH 2, 5; “Et statim ut eum uidit, mutato pristino habitu...”.

<sup>203</sup> VH 2, 5; “... duobus fere mensibus iuxta eum mansit, contemplans ordinem uitae eius morumque grauitatem, quam creber in oratione, quam humilis in suscipiendis fratribus, seuerus in corripiendis, alacer in exhortandis esset, et ut contingentiam cibus eius asperitatem nulla umquam infirmitas frangeret.”

con sant'Antonio e decise di liberare da quel fardello la sua vita dedicata a Dio in solitudine: "In seguito, non riuscendo a sopportare oltre l'affluenza di coloro che accorrevano da Antonio, a motivo delle varie sofferenze e degli assalti dei demoni, e considerando illogico dover subire in un deserto le folle della città, pensò che avrebbe piuttosto dovuto cominciare così come aveva iniziato Antonio: questi riceveva ormai il premio della vittoria che si addice ad un uomo forte, egli invece, non aveva neppure iniziato a essere milite."<sup>204</sup>

Oltre alla descrizione del soggiorno di sant'Ilarione nel deserto di sant'Antonio, le edizioni italiana e francese citano un solo versetto biblico, ovvero l'Antico Testamento, con le parole che Ilarione "si incamminò verso il deserto" (VH 2, 4): 1 Re 19, 4.<sup>205</sup> A questo punto, nel Primo libro dei Re si parla di Elia che va nel deserto.

Ci sembra che diversi paralleli con il Nuovo Testamento si possano trovare in VH 2, 4 – 6, 4, ma di questo parleremo più avanti, nel luogo in cui presenteremo la nostra opinione sulla somiglianza generale dei due 'deserti di sant'Ilarione' con i due 'deserti di Gesù'.

### 3.2. *I ventidue anni di solitudine di sant'Ilarione nel deserto di Gaza (Vita S. Hilarionis, 2, 6b<sup>206</sup> – 6, 4)*

In questo capitolo trattiamo la descrizione geronimiana del periodo di ventidue anni del soggiorno di sant'Ilarione nel deserto vicino a Gaza, di cui si parla in VH 2, 6b – 6, 4. Che questo periodo durò ventidue anni,

<sup>204</sup> VH 2, 6; "Porro frequentiam eorum, qui ad eum ob uarias passiones et impetus daemonum concurrebant, ultra non ferens, nec congruum esse dicens pati in eremo populos ciuitatum, sicque sibi magis incipiendum esse ut coepisset Antonius, illum quasi uirum fortem uictoriae praemia accipere, se necdum militare coepisse reuersus est cum quibusdam monachis ad patriam...". Degórski interpreta la decisione di Ilarione come conseguenza della presa di coscienza che "la grandezza di Antonio proveniva solo dalla sua ascesi" per cui "si ritirò da solo nel deserto e intraprese la propria vita ascetica", Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 24. Cfr. anche Adalbert de VOGÜÉ, Introduction. Chapitre IV. L'apport des *Vies* à l'histoire du monachisme, 79, dove l'autore dice che Antonio era un "premier modèle", ma che non sopportava la folla che si raccoglieva intorno a lui.

<sup>205</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 94, nota 6; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 216, nota 2. c.

<sup>206</sup> Cfr. sopra, nota 199.

come abbiamo già detto, lo apprendiamo dal capitolo settimo della *Vita S. Hilarionis*.<sup>207</sup>

Già delle parole precedenti di Girolamo abbiamo potuto intuire che il motivo della partenza di sant'Ilarione dal deserto sarebbe stato lo stesso che lo aveva allontanato da sant'Antonio, cioè il ritorno alla forma originaria della solitudine. Ora l'autore descrive le circostanze della sua partenza, le sfide che ha affrontato nel deserto e le sue abitudini di vita.

### *Vita S. Hilarionis*, 2, 6b-10

Nella seconda parte di VH 2, 6 san Girolamo riporta prima informazioni sugli eventi che seguirono il ritorno di Ilarione nella sua nativa Tabatha. Qui, almeno tra le righe, è bene notare che non tornò da solo, ma con alcuni monaci<sup>208</sup> che, supponiamo, avesse incontrato nel periodo di eremo con sant'Antonio. L'autore, curiosamente, non dà la minima indicazione sul loro destino dopo la partenza di Ilarione per il nuovo deserto. I monaci verranno nuovamente menzionati solo in VH 8, 9.<sup>209</sup>

La prima e unica attività di Ilarione a Tabatha di cui Girolamo scrive è la condivisione di tutto ciò che ha ereditato dai suoi genitori, nel frattempo morti. È un'eredità che, "non riservando assolutamente per sé nessuna cosa", aveva donato ai fratelli e ai poveri.<sup>210</sup> Per quanto riguarda la decisione del santo di donare le sue proprietà, l'autore cita sia la motivazione negativa che quella positiva. Entrambe, per noi molto importanti, si basa-

<sup>207</sup> Cfr. sopra, nota 198.

<sup>208</sup> Cfr. VH 2, 6.

<sup>209</sup> Infatti, li cita anche in VH 3, 6, ma lì solo nel contesto di un confronto tra il lavoro a maglia dei canestri di giunco di Ilarione e quello che fecero i monaci d'Egitto. In VH 8, 9 Girolamo sembra riferirsi proprio ai monaci che avevano un legame diretto con Ilarione. Lì, dopo aver descritto il miracolo in cui il santo guarì i tre figli di Aristenete, afferma che "molti credettero in Cristo e divennero monaci". Subito dopo, in VH 9, 1, afferma esplicitamente che "con lui, infatti, vi erano già molti monaci".

<sup>210</sup> VH 2, 6; "... et parentibus iam defunctis partem substantiae fratribus, partem pauperibus largitus est, nihil sibi omnino reseruans...". Qui non possiamo essere del tutto sicuri se Girolamo intenda i fratelli di Ilarione per sangue o per monachesimo. Sebbene in VH 2, 5 citi i fratelli di sant'Antonio e sebbene in molti luoghi parlerà dei fratelli di sant'Ilarione (cfr. VH 9, 1; 10, 3.7; 11, 8; 15, 6; 16, 1; 17, 1.2.9; 18, 2.6; 19, 1.2.3; 20, 9.12; 24, 3; 21, 1), sospettiamo che qui per fratelli intendesse i monaci con i quali Ilarione giunse a Tabatha dal deserto egiziano. Sarebbe paradossale, cioè, che il santo donasse loro i beni materiali dei suoi genitori, ai quali lui stesso, in quanto monaco, rinunciò.

no esplicitamente sui versetti del Nuovo Testamento. La motivazione negativa è legata al timore di sant'Ilarione che a lui potesse accadere la stessa cosa che, secondo Atti degli Apostoli, è accaduta ad Anania e Saffira.<sup>211</sup> Molto più significativa, secondo Girolamo, era la motivazione positiva di Ilarione, ovvero l'essere "memore del Signore, che dice: 'Chi non avrà rinunciato a tutto quello che possiede, non può essere mio discepolo'"<sup>212</sup>.

Subito dopo l'autore dice che sant'Ilarione "aveva, a quel tempo, quindici anni"<sup>213</sup>. Ricordiamo la nostra osservazione dalle note introduttive, dove abbiamo detto che san Girolamo nei momenti chiave della vita del santo ci dà informazioni sulla sua età. Se osserviamo attentamente, questo fatto qui si riferisce al momento in cui Ilarione condivide il suo patrimonio. Tuttavia, gli esperti concordano unanimemente con l'interpretazione secondo cui Ilarione andò nel deserto all'età di quindici anni, in modo che la frase di cui sopra può essere intesa come correlata a quella che segue: "Così, nudo e armato in Cristo, entrò nel deserto che si estende verso il litorale, dispiegandosi alla sinistra dei viandanti verso l'Egitto, a sette miglia da Maiuma, il mercato di Gaza."<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Cfr. VH 2, 6.

<sup>212</sup> VH 2, 6; "... maximeque dominicae sententiae memor dicentis: '*Qui non renuntiaverit omnibus quae sunt eius, non potest meus esse discipulus.*'"

<sup>213</sup> VH 2, 7; "Erat autem tunc annorum quindecim."

<sup>214</sup> VH 2, 7; "Sic nudus et armatus in Christo, solitudinem quae in septimo milliaro a Maiuma Gazae emporio, per litus euntibus Aegyptum ad laeuam flectitur, ingressus est." Per quanto riguarda l'anno della partenza di Ilarione per il deserto il problema è simile a quello che abbiamo descritto nella nota 200. Vale a dire, le parole "a quel tempo" si riferiscono al momento della distribuzione dei suoi beni. Anche se si presume che Ilarione si sia recato nel deserto subito dopo, Girolamo non dice che i due eventi si siano verificati nello stesso, quindicesimo anno. Sulla base dell'affermazione dall'inizio del quarto capitolo della *Vita S. Hilarionis* si potrebbe anche concludere che, secondo Girolamo, Ilarione andò nel deserto di Gaza all'età di sedici anni, vale a dire che quindi passò del tempo tra la divisione dei suoi beni e la sua partenza per il deserto. Cfr. VH 4, 1: "Allora, dal sedicesimo fino al ventesimo anno della sua vita si riparò dal caldo e dalla pioggia in un'angusta capanna..."; "Igitur a sextodecimo usque ad uicesimum aetatis suae annum aestus et pluuias breui tuguriunculo declinavit...". Questi autori affermano che entrambi gli eventi si verificarono durante il quindicesimo anno di Ilarione: Bazyli DEGÓRSKI, Introduzione, 24; Adalbert de VOGÜÉ, Introduction. Chapitre IV. L'apport des *Vies* à l'histoire du monachisme, 79; Ugo VANDOORNE, Prefazione, 10; Melchiorre TRIGILIA, *La cava d'Ispica. Archeologia storia e guida*, 27; Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 425.

Il resto della narrazione di san Girolamo nel secondo capitolo della *Vita S. Hilarionis*, ma anche in seguito e in tutta l'opera, potrebbe essere inteso come un'elaborazione e una conferma dell'affermazione chiave che il giovane fosse "nudo e armato in Cristo" (VH 2, 7).<sup>215</sup> Soltanto una persona avvolta dal potere soprannaturale poteva, nella sua tenera età, affrontare con coraggio tutte le sfide del deserto e quelle della vita ascetica e solitaria che trascendono le forze umane naturali: "E sebbene quei luoghi fossero macchiati di sangue dai predoni, e i suoi parenti e amici lo mettersero in guardia dall'imminente pericolo, disprezzò la morte per sfuggire alla morte. Tutti si meravigliavano della sua forza d'animo, si meravigliavano della sua età; ma una fiamma del cuore e le scintille della fede risplendevano nei suoi occhi. Le sue guance erano levigate, delicato e sottile il corpo, incapace di sopportare ogni violenza, tanto che avrebbe potuto essere preda sia del gelo che del caldo, anche se lievi."<sup>216</sup>

Indichiamo ora i legami tra le Sacre Scritture e VH 2, 6b-10.

Possiamo trovare le prime due indicazioni in luoghi per i quali lo stesso Girolamo aveva chiarito che si riferiva ad esempi tratti dal Nuovo Testamento. Così sia Degórski nell'edizione italiana, che Morales nell'edizione francese, concordano che nel menzionare Anania e Saffira (cfr. VH 2, 6) san Girolamo si riferisce ad un passo di At 5, 1-11.<sup>217</sup> La stessa opinione è condivisa da Melchiorre Trigilia, il quale racconta inoltre come, secondo gli Atti degli Apostoli, i coniugi morirono dopo aver trattenuto il ricavato della vendita dei loro beni e aver dato solo una piccola parte agli apostoli.<sup>218</sup> Riguardo alle parole di Gesù, che secondo Girolamo ebbero un effetto particolare sul fatto che Ilarione abbia distribuito tutti i suoi beni (cfr. VH 2, 6), sia l'edizione italiana che quella francese fanno riferimento a Lc

<sup>215</sup> Nehring nota che la decisione di sant'Ilarione di seguire lo stile di vita ascetico, sorta in lui dopo la sua visita a sant'Antonio, non è stata preceduta da alcuna crisi spirituale. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 425.

<sup>216</sup> VH 2, 8-10; "Cumque essent nimis cruenta latrocinii loca et propinqui amique eius imminens periculum denuntiarent, contempsit mortem ut mortem euaderet. Mirabantur omnes animum, mirabantur aetatem, nisi quod flamma quaedam pectoris et scintillae fidei in oculis relucebant. Leues erant genae, delicatum corpus et tenue et ad omnem iniuriam impatiens, quod leui nel frigore uel aestu posset affligi."

<sup>217</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 95, nota 7; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 218, nota 2. d.

<sup>218</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 58, nota (13).

14, 33,<sup>219</sup> dove si legge: “Così chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo”; Vlg.: “Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quae possidet non potest meus esse discipulus.” Le stesse due citazioni, At 5, 1-11 e Lc 14, 33, vengono individuate da Pierre Leclerc nell'introduzione alle agiografie di Girolamo, come esempi dei riferimenti di Girolamo alle espressioni bibliche.<sup>220</sup> Nehring dice che l'autore ha citato Lc 14, 33 per giustificare l'intenzione di Ilarione di iniziare un nuovo modo di vivere.<sup>221</sup> Nell'edizione francese, oltre allo stesso punto, c'è anche un riferimento a Mt 19, 21,<sup>222</sup> cioè al consiglio di Gesù a un giovane ricco: “Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni! Seguimi!” Trigilia, invece, riferendosi a Mt 19, 16-22, nota che la decisione del giovane Ilarione di seguire il consiglio evangelico della povertà è contraria all'atteggiamento del giovane ricco del Vangelo.<sup>223</sup> Alle citazioni di cui sopra possiamo certamente aggiungere il consiglio di Gesù in Mc 10, 21, parallelo a Matteo, non segnalato da alcuno degli autori delle cui opere ci avvaliamo: “Una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; e vieni! Seguimi!”

Solo Trigilia, con le parole di Girolamo su sant'Ilarione che “disprezzò la morte” (VH 2, 8), richiama l'attenzione su due versetti del Nuovo Testamento, sostenendo che “Ilarione e Girolamo probabilmente [li] hanno tenuti presente”<sup>224</sup>, ovvero Mt 10, 28: “E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; abbiate paura piuttosto di colui che ha il potere di far perire nella Geènna e l'anima e il corpo” e Mc 8, 35: “Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà.”

<sup>219</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 95, nota 8; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 218, nota 2. e.

<sup>220</sup> Cfr. Pierre LECLERC, Introduction. Chapitre III. Jérôme et le genre littéraire de la biographie monastique, 60, nota 4.

<sup>221</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 425.

<sup>222</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 218, nota 2. e.

<sup>223</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 58, nota (14). L'autore qui confronta Ilarione con san Francesco d'Assisi e altri santi.

<sup>224</sup> *Ibidem*, 59, nota (15). Con una citazione dal Vangelo secondo Matteo nel testo di Trigilia, c'era ovviamente un errore di battitura. Vale a dire, fa riferimento a Mt 10, 24, e poi cita Mt 10, 28.

Con le parole con cui l'autore ha descritto il modo in cui sant'Ilarione è andato in un nuovo, 'suo' deserto – “nudo e armato in Cristo” (VH 2, 7) – nell'edizione francese c'è una nota che indica che Girolamo qui usa il testo di Ef 6, 11 come “*antitethon*, figura tipica della retorica classica”<sup>225</sup>. Nell'edizione italiana, oltre al versetto citato, si fa riferimento anche a Ef 6, 13.<sup>226</sup> Diamo uno sguardo più da vicino a questi punti e consideriamo le possibili ragioni della convinzione di Girolamo che sia bene alludervi proprio all'inizio dell'avventura di Ilarione. In entrambi i luoghi si trova il termine “l'armatura di Dio”. In Ef 6, 11 Paolo esorta i fedeli ad indossare “l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo”. In Ef 6, 13 dice ai fedeli di indossare “l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove”. In entrambi i versetti, quindi, “l'armatura di Dio”, a cui allude anche Girolamo, è associata alla resistenza al diavolo e al male. Ciò è ulteriormente confermato dall'intero passo di Ef 6,10-20, intitolato “La lotta spirituale”<sup>227</sup>, che tratta del combattimento, basata ovviamente sul potere conferito dal Signore, “contro i Principati e le Potenze”, “contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male” (Ef 6, 12), una lotta dunque in cui solo “lo scudo della fede” può “spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno” (Ef 6, 16).

Sembra che possiamo dire con certezza che san Girolamo, nel menzionare che sant'Ilarione era “armato in Cristo”, aveva in mente questo contesto più ampio della frase di Paolo “l'armatura di Dio”, usata in un brano tutto incentrato sulla lotta spirituale contro il male e il Maligno. Infatti, già nel capitolo successivo della *Vita S. Hilarionis* vengono descritte le numerose tentazioni subite dal santo da parte del diavolo.

### *Vita S. Hilarionis*, 3

Questo capitolo è molto lungo e abbonda di informazioni sulle tante sfide che sant'Ilarione ha dovuto affrontare nel deserto. Girolamo esordisce con parole sui suoi vestiti modesti: “Dunque, copertosi il corpo soltanto di un sacco, avendo un drappo di pelle [...] e un rozzo saio...”<sup>228</sup>. Sebbene

<sup>225</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 218, nota 2.

<sup>226</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 95, nota (22).

<sup>227</sup> Cfr. sopra, nota 178.

<sup>228</sup> VH 3, 1; “Igitur sacco tantum membra coopertus et pelliceum habens endyten [...] sagumque rusticum...”.

più tardi, in VH 4, 2-3, Girolamo enfatizzerà nuovamente la modestia nel vestiario di Ilarione, qui, a quanto pare, il punto non è nell'abnegazione. Ovvero, subito dopo le parole di cui sopra, l'autore aggiunge importanti informazioni sull'origine del drappo di pelle di Ilarione: "... donatogli, al momento della partenza, dal beato Antonio"<sup>229</sup>. L'accento cade, ovviamente, sul profondo legame tra i due monaci. È interessante notare che solo qui il lettore scopre che sant'Ilarione ha avuto l'opportunità di incontrare di persona sant'Antonio, e non solo di conoscerlo a distanza, potendo quindi osservare il comportamento e le abitudini di Antonio che egli ammirava. Inoltre, san Girolamo mostra che l'ammirazione tra i due santi era reciproca e che Antonio sostenne la decisione di Ilarione di proseguire da solo da dove egli stesso aveva iniziato. Antonio non solo non si sentì offeso dalla partenza di Ilarione, ma all'addio gli diede simbolicamente il suo drappo di pelle. In questo possiamo anche cogliere il riconoscimento da parte di Girolamo dell'importanza di trasmettere la successione monastica.

Di seguito, Girolamo cita altre tre cose che hanno segnato il soggiorno di Ilarione nel deserto: la terra desolata dell'ambiente naturale,<sup>230</sup> il digiuno rigoroso e l'esposizione al brigantaggio: "... fruiva fra il mare e la palude di un deserto terribile e sconfinato. Mangiava solamente quindici fichi secchi dopo il tramonto del sole; e, poiché la regione era malfamata a causa dei brigantaggi, aveva preso l'abitudine di non risiedere mai nello stesso luogo."<sup>231</sup> Tratterà di tutto questo, e in particolare del tema del digiuno, più avanti.<sup>232</sup>

Fino alla fine del terzo capitolo segue una lunga serie di descrizioni delle varie tentazioni a cui Ilarione fu sottoposto dal diavolo,<sup>233</sup> inframez-

<sup>229</sup> VH 3, 1; "... quem illi beatus Antonius proficiscenti dederat...".

<sup>230</sup> A proposito del fatto che il luogo selvaggio o deserto venga descritto come deserto geografico o fisico, ma anche come luogo di pericolo fisico, a causa del clima estremo e, cosa più importante, come una sfida allo stato mentale di Ilarione, cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 83.

<sup>231</sup> VH 3, 1; "... inter mare et paludem uasta et terribili solitudine fruebatur, quindecim tantum caricas post solis occasum comedens; et quia regio latrociniis infamis erat, nunquam in eodem loco mansitans."

<sup>232</sup> I disastri naturali saranno menzionati anche in VH 4, 1. Il digiuno sarà discusso in VH 3, 4-5.7 e in tutto il brano VH 5. I ladri sono stati menzionati anche in VH 2, 8 e l'incontro di Ilarione con loro sarà l'argomento principale nell'intera VH 6.

<sup>233</sup> Ricordiamo che Degórski ha osservato caratteristiche autobiografiche nella descrizione dettagliata di Girolamo sulle tentazioni di Ilarione. Cfr. sopra 20, e nota 34.

zata da informazioni sui mezzi e sui modi che il santo impiegava per fare fronte a queste tentazioni. Andiamo con ordine, seguendo la presentazione dell'autore.

Sebbene quanto detto finora sulle virtù di sant'Ilarione sia solo una piccola parte di ciò che seguirà, è stato comunque sufficiente per provocare l'ira del diavolo e portarlo al contrattacco: "Che cosa avrebbe potuto fare il diavolo? A che cosa si sarebbe volto? Egli che antecedentemente si gloriava, dicendo: 'Salirò in cielo, porrò il mio trono sopra le stelle del cielo e sarò simile all'Altissimo', si vedeva vinto da un ragazzo e da questi calpestatò prima ancora che l'età gli permettesse di peccare."<sup>234</sup>

Girolamo cita come prima tentazione, con cui il diavolo assedia Ilarione, quella di natura sessuale, stando attento a sottolineare quanto abbia sorpreso il giovanotto, quella "giovane recluta di Cristo"<sup>235</sup> che non aveva esperienza a proposito. A questa tentazione, secondo Girolamo, il santo rispose con molta energia, investendo tutte le sue forze per vincere i sensi fisici con metodi rigorosi di un severo trattamento del corpo e di rafforzamento dello spirito: "Irato, dunque, con se stesso, e percuotendosi il petto con i pugni, come se potesse scacciare i pensieri con i colpi della mano, diceva: 'O, asinello, t'insegnerò io a non tirare calci: non ti nutrirò d'orzo, ma di paglia; ti sfinirò con la fame e con la sete; ti caricherò di un grosso peso; ti spingerò con le percosse della calura e del gelo, affinché tu abbia a pensare al cibo piuttosto che alla dissolutezza'. Sosteneva, perciò, ogni tre o quattro giorni, la fiaccata anima con succo di erbe e con pochi fichi secchi, pregando frequentemente e salmodiando, e scavando la terra con una zappa, perché la fatica del lavoro raddoppiasse la fatica dei digiuni. E al tempo stesso, intessendo dei canestri di giunco, imitava la disciplina dei monaci d'Egitto e la massima dell'Apostolo che dice: 'Chi non lavora, neppure mangi.'<sup>236</sup> Qui vediamo che sant'Ilarione, secondo Girolamo,

<sup>234</sup> VH 3, 2; "Quid faceret diabolus? Quo se uerteret? Qui gloriabatur ante dicens: '*in caelum ascendam, super sidera caeli ponam thronum meum et ero similis Altissimo*', cernebat se uinci a puero et prius ab eo fuisse calcatum quam per aetatem peccare potuisset."

<sup>235</sup> Cfr. VH 3, 3; "tirunculus Christi".

<sup>236</sup> VH 3, 4-6; "Iratus itaque sibi et pectus pugnis uerberans, quasi cogitationes caede manus posset excludere: 'Ego te, inquit, aselle, faciam ut non calcitres, nec te hordeo alam sed paleis, fame te conficiam et siti, graui onerabo pondere, per aestus indagabo et figora, ut cibum potius quam lasciuiam cogites.' Herbarum ergo succo et paucis caricis post triduum uel quatrimum deficientem animam sustentabat, orans frequenter et psallens et rastro humum fodiens, ut ieiuniorum laborem labor operis duplica-

era riuscito a resistere alle tentazioni di natura sessuale del diavolo con il digiuno rigoroso, la preghiera persistente e il lavoro. L'autore non trascura di sottolineare il fatto che tale stile di vita abbia ulteriormente esaurito il corpo già debole del giovanotto, tanto "che a malapena la carne restava attaccata alle ossa"<sup>237</sup>.

Di seguito, san Girolamo descrive in dettaglio il nuovo tipo di tentazioni con cui i demoni perseguitavano sant'Ilarione, questa volta sotto forma di voci e visioni terribili. Ha affrontato le tentazioni uditive – in cui ha sentito "vagiti di infanti, belati di pecore, muggiti di buoi, pianto come donne indifese, ruggiti di leoni, rombo di esercito, e poi ancora un mostruoso clamore di diverse voci"<sup>238</sup> – con l'influenza diretta di Cristo: "... gettatosi in ginocchio, si tracciò sulla fronte il segno della croce di Cristo..."<sup>239</sup>. Questa è stata immediatamente seguita da una tentazione di natura visiva: "... e, armato di tale elmo e cinto della corazza della fede, sdraiatosi combatteva con più forza, guardando attorno con occhi inquieti, desiderando vedere in qualche modo coloro che gli dava terrore udire. Ed ecco che d'improvviso, alla luce della luna, vede precipitarsi contro sé un carro tirato da impetuosi cavalli..."<sup>240</sup>. E questa volta Ilarione si rivolge al Signore e la visione scompare: "... e, come ebbe invocato a gran voce Gesù, davanti ai suoi occhi, all'improvviso, si aprì un baratro in terra e tutta quella visione d'inganno diabolico ne fu inghiottita."<sup>241</sup> Girolamo conclude la descrizione di queste tentazioni con due citazioni dell'Antico Testamento pronunciate dallo stesso Ilarione: "Egli allora disse: 'Precipitò

---

ret. Simulque fiscellas iunco texens aemulabatur monachorum Aegypti disciplinam et Apostoli sententiam dicentis: *'Qui autem non operatur, nec manducet.'*"

<sup>237</sup> VH 3, 7; "Sic attenuatus et in tantum exhausto corpore ut ossibus uix haereret..."

<sup>238</sup> VH 3, 7; "... infantum [...] uagitus, balatus pecorum, mugitus boum, planctum quasi muliercularum, leonum rugitus, murmur exercitus et prorsus uariarum portenta uocum..."

<sup>239</sup> VH 3, 8; "... prouolutus genibus crucem Christi signauit in fronte..."

<sup>240</sup> VH 3, 8; "... talique armatus casside et lorica fidei circumdatus iacens fortius proeliabatur, quodammodo uidere desiderans quos horrebat uidere et sollicitis oculis huc illucque circumspiciens, cum interim ex improviso splendentem luna cernit rhedam feruentibus equis super se irruere..."

<sup>241</sup> VH 3, 8; "... cumque inclamasset Iesum, ante oculos eius repentino terrae hiatus pompa omnis absorpta est."

in mare cavallo e cavaliere' e: 'Quelli sui carri e questi sui cavalli, ma noi ci magnificheremo nel nome del nostro Dio'."<sup>242</sup>

Nella frase successiva, l'autore fa una constatazione generale su tutte le tentazioni insieme, evidenziandone la quantità e la frequenza – "Molte furono le sue tentazioni, e molteplici le insidie dei demoni, sia di giorno che di notte: se volessi narrarle tutte, oltrepasserei la misura di questo volume"<sup>243</sup> – e subito in seguito torna a parlare delle singole tentazioni. Ora, ad ogni tentazione, san Girolamo accenna all'attività a cui Ilarione era intento a dedicarsi al momento della tentazione. Si tratta di tentazioni visive che gli apparivano sotto forma di tentazioni sessuali (vedere donne nude, appena si sdraiava), tentazioni gastronomiche (vedere i banchetti più abbondanti, appena gli veniva fame) e scene orribili (vedere un gladiatore ferito a morte che lo supplicava di essere seppellito, mentre cantava i salmi) o di tentazioni uditive (l'ululato di un lupo e il guaito di una volpe, mentre pregava).<sup>244</sup>

Questo lungo terzo capitolo della *Vita S. Hilarionis* Girolamo lo conclude con la descrizione di un'altra tentazione di natura gourmet, con la quale il diavolo ha cercato di dissuadere sant'Ilarione dal digiuno. È interessante notare che l'autore include anche il discorso diretto del diavolo nella descrizione di questa tentazione. È, allo stesso tempo, il primo luogo in cui qualcuno si è rivolto a Ilarione nel deserto: "Una volta pregava con il capo rivolto alla terra e, come comporta la natura degli uomini, la sua mente, distratta dalla preghiera, pensava a non so cosa. Ed ecco, gli balzò sul dorso un veemente condottiero e, colpendogli i fianchi con i calci e il collo con la sferza, gridò: 'Forza, perché sonnacchi?!' E sghignazzando, dall'alto, gli domandava, mentre veniva meno, se volesse avere dell'orzo."<sup>245</sup>

<sup>242</sup> VH 3, 9; "Tunc ille: '*Equum et ascensorem proiecit in mare*', et: '*Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Domini nostri magnificabimur*'."

<sup>243</sup> VH 3, 10; "Multae sunt temptationes eius et die noctuque uariae daemonum insidiae; quas si omnes narrare uelim, modum excedam uoluminis."

<sup>244</sup> Cfr. VH 3, 11.

<sup>245</sup> VH 3, 12; "Orabat semel fixo in terram capite et, ut natura fert hominum, abducta ab oratione mens nescio quid aliud cogitabat; insiliit dorso eius festinus agitator, et latera calcibus, ceruicem flagello uerberans: 'Eia, inquit, curre dormitans.' Cachinnansque desuper, si defecisset, an hordeum uellet accipere, sciscitabatur."

Qui, per via della lunghezza del terzo capitolo, e per il gran numero di punti in cui molti autori, compresi noi, troviamo le allusioni di Girolamo a brani biblici, i riferimenti ai parallelismi tra la *Vita S. Hilarionis* e l'Antico e il Nuovo Testamento saranno alquanto impegnativi. Andiamo con ordine. Si noti subito che oltre alla prima parte di questo capitolo, troveremo prevalentemente riferimenti all'Antico Testamento.

Gli autori vedono la prima allusione ai brani biblici nel fatto che sant'Antonio diede a sant'Ilarione un drappo di pelle (cfr. VH 3, 1). L'edizione francese afferma che qui Girolamo vuole evocare nel lettore il ricordo di Elia ed Eliseo come i modelli dei monaci (cfr. 1 Re 19, 19-21; 2 Re 8, 13-17), raffigurando sant'Antonio come il nuovo Elia, sant'Ilarione come il nuovo Eliseo, e il gesto di sant'Antonio come dono del maestro della virtù monastica al suo discepolo.<sup>246</sup> Pensiamo che qui il parallelismo si trova tuttavia solo nella citazione del Primo libro dei Re, ove la chiamata di Elia ad Eliseo a seguirlo viene simbolicamente descritta con il gettare il mantello addosso ad un futuro discepolo.<sup>247</sup> E Przemysław Nehring, senza specificare di quali citazioni si tratti, fa anche notare che san Girolamo ivi allude consapevolmente a Elia che diede a Eliseo il suo mantello, nominandolo con questo gesto il suo successore.<sup>248</sup>

Oltre alla descrizione di Girolamo del deserto, che era “terribile e sconfinato” (VH 3, 1), l'edizione francese richiama Dt 8, 15,<sup>249</sup> dove è scritto che Israele non deve dimenticare il Signore, suo Dio che lo ha “condotto per questo deserto grande e spaventoso”.

Possiamo trovare tutta una serie di citazioni dell'Antico Testamento, con solo alcune citazioni del Nuovo Testamento, nella sezione in cui viene descritta la prima tentazione subita da sant'Ilarione da parte del diavolo e la risposta del santo a questa prova. Si può dedurre che le parole del diavolo “Salirò in cielo, porrò il mio trono sopra le stelle del cielo e sarò simile all'Altissimo” (VH 3, 2) siano state sottolineate dallo stesso Giro-

<sup>246</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 219, nota 6.

<sup>247</sup> In 2 Re 8, 13-17 viene citato Cazaël, al cui proposito il Signore mostrò ad Eliseo che sarebbe stato re di Aram: questi con una coperta immersa nell'acqua coprì il volto del re di Aram Ben-Adad regnante, il quale alla fine muore e Cazaël al suo posto diventa re.

<sup>248</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 425-426.

<sup>249</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 220, nota 3. a.

lamo come citazione. In queste parole, sia l'edizione italiana che quella francese riconoscono la combinazione dei due versetti del Libro del profeta Isaia, cioè Is 14, 13-14,<sup>250</sup> dove troviamo: "Salirò in cielo, sopra le stelle di Dio innalzerò il mio trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nella vera dimora divina. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo." Solo l'edizione italiana indica il parallelismo tra l'ira del diavolo perché il ragazzo lo ha sconfitto (cfr. VH 3, 2) e Gn 3, 15,<sup>251</sup> dove Dio annuncia la vittoria della donna e della sua stirpe sul serpente e sulla sua stirpe. Soltanto l'edizione francese, invece, riporta una nota con Ilarione che con rabbia si prende a pugni il petto (cfr. VH 3, 4) in risposta al disorientamento in una situazione di violenza sessuale. In questa nota si suggerisce al lettore di confrontare Sir 38, 17; Is 32, 12; Ger 31, 19; Ez 21, 17; Mt 24, 30; Lc 18, 13; 23, 48.<sup>252</sup> In detti punti troviamo o un incoraggiamento al popolo di Dio o agli individui ad esprimere il proprio dolore per il peccato con un segno visibile, spesso con colpi al petto, o esempi in cui le persone lo hanno fatto di propria iniziativa, rendendosi conto della propria miseria. Nella stessa edizione, oltre al discorso di sant'Ilarione al suo corpo come fosse un asinello e al quale annuncia che lo avrebbe esposto ad un grosso peso (cfr. VH 3, 4), si fa riferimento a Sir 33, 25.<sup>253</sup> Lì si legge: "Foraggio, bastone e pesi per l'asino; pane, disciplina e lavoro per lo schiavo." Lo stesso punto viene confermato da Trigilia nel suo commento, con un'ulteriore indicazione in Gal 5, 24 ("Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri") e in Rm 13, 13-14, dove Paolo incoraggia i fedeli, tra le altre cose ad evitare le orge, le lussurie, le impurità e desideri della carne, e a rivestirsi del Signore Gesù Cristo.<sup>254</sup> Inoltre Morales, nell'edizione francese, nella descrizione del rigoroso digiuno di Ilarione per resistere alle tentazioni, più precisamente

<sup>250</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 96, nota (30); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 220, nota 3. b.

<sup>251</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 97, nota (31).

<sup>252</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 220, nota 3. c.

<sup>253</sup> Cfr. *Ibidem*, 220, nota 3. d, 3. e.

<sup>254</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 60, nota (17). L'autore indica qui san Francesco, che dice definiva anch'egli il proprio corpo "frate asino". Secondo Susan Weingarten, l'asino qui è una "metafora per l'aspetto animale del corpo umano che un eroe cristiano deve conquistare", Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 100.

con la menzione del “succo di erbe” (cfr. VH 3, 5), trova un’allusione a 2 Mac 5, 27,<sup>255</sup> ovvero a Giuda Maccabeo, che, ritiratosi nel deserto con dieci uomini, si nutrì solo di erbe e i suoi compagni con lui.

La stessa edizione presenta una serie di riferimenti a passi del Nuovo Testamento.

In primo luogo, con le parole che Ilarione pregava “frequentemente” (VH 3, 5), viene citato 1 Ts 5, 17,<sup>256</sup> dove Paolo invita i Tessalonicesi a pregare “ininterrottamente”. Pertanto, oltre alle parole che sono direttamente collegate a quanto sopra, e cioè che il santo abbia cantato i salmi (cfr. VH 3, 5), il testo ci ricorda Ef 5, 19,<sup>257</sup> con la raccomandazione di Paolo: “intrattenendovi fra voi con salmi”. Quella che segue è di per sé una citazione ovvia, che viene menzionata anche nell’edizione italiana, con un punto per cui lo stesso Girolamo ha chiaramente indicato di portare “la massima dell’Apostolo” (VH 3, 6). Si tratta di 2 Ts 3, 10,<sup>258</sup> dove Paolo dice ai Tessalonicesi: “E infatti quando eravamo presso di voi, vi abbiamo sempre dato questa regola: chi non vuole lavorare, neppure mangi.”

In entrambe le edizioni si può osservare anche un parallelismo tra le parole di san Girolamo su sant’Ilarione, che ha combattuto coraggiosamente contro i demoni “armato di tale *elmo* e cinto della *corazza* della fede” (VH 3, 8),<sup>259</sup> e le istruzioni di Paolo ai credenti nel passo già citato circa “la lotta spirituale” in Ef 6. Oltre a Ef 6, 14.17, si fa riferimento anche a 1 Ts 5, 8.<sup>260</sup> Vediamo il contenuto di questi versetti: “State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, *la corazza* della giustizia” (Ef 6, 14); “Prendete anche *l’elmo* della salvezza e *la spada* dello Spirito, che è la parola di Dio” (Ef 6, 17); “Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con *la corazza* della fede e della carità, e avendo come *elmo* la speranza della salvezza” (1 Ts 5, 8). Dalle parole evidenziate, è chiaro in un primo momento che Girolamo riprende il vocabolario ‘militare’ di Paolo e lo usa con lo stesso intento di quest’ultimo: dimostrare che solo

<sup>255</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 221, nota 7.

<sup>256</sup> Cfr. *Ibidem*, 222, nota 3. f.

<sup>257</sup> Cfr. *Ibidem*, 222, nota 3. g.

<sup>258</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 98, nota 9; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 222, nota 3. h.

<sup>259</sup> Il corsivo è nostro, sia qui che nelle citazioni del Nuovo Testamento che seguono.

<sup>260</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 98, nota (39); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 222, nota 3. i.

con l'‘arma’ di Dio si può combattere il diavolo. Ilarione, andato nel deserto “armato in Cristo” (VH 2, 7), ora si oppone al diavolo “*armato* di tale *elmo* e cinto della *corraza* della fede” (VH 3, 8). Qui non bisogna dimenticare che Girolamo aveva appena poco prima ricordato come il santo si fosse fatto sulla fronte il segno della croce di Cristo (cfr. VH 3, 8). Secondo lui, quindi, la croce di Cristo è quell'‘elmo’ e quella ‘corazza’ che proteggono Ilarione dall'influenza del male. Consideriamo ciò di molto rilievo. Sebbene san Girolamo attribuisca grande importanza agli sforzi personali di sant'Ilarione, dando considerazione ai suoi digiuni, ai sacrifici e alle preghiere, sembra che in certi punti chiave voglia ancora sottolineare il fatto che questi non siano sufficienti, e che sia davvero necessario donarsi completamente al Signore e confidare nella sua forza. È anche interessante tenere a mente l'affermazione iniziale di Girolamo su Ilarione, cioè che lo Spirito Santo inabitava in lui.

Seguono alcuni parallelismi relativi alla visione di sant'Ilarione di un carro tirato da impetuosi cavalli diretti con grande velocità verso di lui, visione che, una volta invocato Gesù, cadde a terra e fu inghiottita dal suolo (cfr. VH 3, 8). Nell'edizione francese, questa descrizione è accompagnata dai versetti Nm 16, 31-32 e Ap 12, 16.<sup>261</sup> E Neil Adkin indica Nm 16, 31-21, ma anche Es 15, 12.<sup>262</sup> Diamo un'occhiata a cosa c'è scritto nelle righe successive. Il Libro dei Numeri descrive la sorte di Core, Datan e Abiràm che si ribellarono a Mosè: “... il suolo si squarciò sotto i loro piedi, la terra spalancò la bocca e li inghiottì”. Il versetto di Es 15, 12 appartiene al canto che Mosè e gli Israeliti cantarono al Signore dopo l'Esodo dall'Egitto: “Stendesti la destra: li inghiottì la terra”. In Apocalisse 12, 6 viene menzionata la terra che “aprì la sua bocca” e così aiutò la donna nella lotta contro il drago.

Le due successive citazioni bibliche, alle quali si riferiscono sia l'edizione italiana che quella francese, erano già state segnalate dallo stesso Girolamo, mettendo in bocca a sant'Ilarione due citazioni veterotestamentarie.

<sup>261</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 224, nota 3. j.

<sup>262</sup> Cfr. Neil ADKIN, *Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome*, 68. L'autore apporta queste citazioni bibliche in contrasto con la convinzione di Susan Weingarten che le parole di VH 3, 8 – “terrae hiatus [...] absorpta” – possano altrettanto essere un'allusione all'opera di Apuleio *L'asino d'oro / Le metamorfosi*.

rie, una da Es 15, 1 e l'altra da Sal 19, 8 (cfr. VH 3, 9).<sup>263</sup> Per notare più facilmente le somiglianze con VH 3, 9, le riportiamo secondo la Vulgata e segniamo le differenze in corsivo: Es 15, 1 Vlg.: "... equum et ascensorem *deiecit* [VH: *proiecit*] in mare"; Sal 19, 8 Vlg.: "hii in curribus et hi in equis; nos autem in nomine Domini Dei nostri *invocabimus* [VH: *magnificabimur*]". L'uso di queste due citazioni da parte di Girolamo viene indicato anche da Susan Weingarten, aggiungendo che dovevano essere note pure ai suoi lettori meno istruiti.<sup>264</sup> Neil Adkin in relazione a VH 3, 9 cita anche Es 15, 1. Avendo in mente questa e le citazioni usate con VH 3, 8, l'autore conclude che l'Ilarione di Girolamo "è raffigurato molto efficacemente come Mosè"<sup>265</sup>.

Altre citazioni bibliche relative al terzo capitolo della *Vita S. Hilarii* vengono riportate solo nell'edizione francese. Con l'osservazione di san Girolamo che non si possono descrivere tutti i pericoli e le tentazioni con cui il diavolo ha colpito sant'Ilarione, perché supererebbero "la misura di questo volume" (cfr. VH 3, 10), viene portato il versetto di Gv 21, 25.<sup>266</sup> Sono queste le parole conclusive del Vangelo secondo Giovanni, per meglio dire della sua appendice, dove l'autore conclude che per raccontare tutto di Gesù "non basterebbe a contenerlo i libri che si dovrebbero scrivere". Incontreremo la medesima frase più avanti, persino in altri due momenti. Inoltre, la stessa edizione vede un legame tra l'atteggiamento di preghiera di Ilarione – "con il capo rivolto alla terra" (VH 3, 12) – e quattro versetti dell'Antico Testamento: Gn 2, 7; 3, 19; 18, 27; Gb 16, 15.<sup>267</sup> In tre citazioni del Libro della Genesi si dice che l'uomo fu preso dalla terra, dalla polvere della terra, mentre Giobbe dice: "ho prostrato la fronte nella polvere". L'ultimo parallelismo relativo a questo capitolo è determinato dall'agitazione di Ilarione durante la preghiera (cfr. VH 3, 12). La nota di accompagnamento afferma che qui Girolamo si era ispirato a

<sup>263</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 98, nota 13 e 14; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 222, nota 3. k, 3. l. Riguardo alle citazioni del salmo, va detto che secondo la numerazione moderna è invece Sal 20 (19), 8.

<sup>264</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 133-134.

<sup>265</sup> Neil ADKIN, *Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome*, 68.

<sup>266</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 224, nota 2.

<sup>267</sup> Cfr. *Ibidem*, 225, nota 4.

Sal 94 (93), 11,<sup>268</sup> dove si legge: "Il Signore conosce i pensieri dell'uomo: non sono che un soffio."

### *Vita S. Hilarionis*, 4

Nei capitoli quarto e quinto troviamo i dati più consolidati sulle abitudini ascetiche di sant'Ilarione.

Nel quarto capitolo della *Vita S. Hilarionis*, san Girolamo fornisce alcuni dettagli sui luoghi in cui aveva vissuto Ilarione e su come dormiva, come si vestiva e come si occupava dell'igiene. Faceva tutto quanto in maniera molto modesta. All'inizio dice che "dal sedicesimo fino al ventesimo anno della sua vita"<sup>269</sup> Ilarione viveva "in un'angusta capanna"<sup>270</sup> e più avanti in "una angusta cella". Per la capanna dice che Ilarione l'"aveva costruita con giunchi e foglie di carice intrecciate", mentre nella descrizione della cella domina l'aspetto dalla sua piccolezza, tanto che "l'avresti considerata un sepolcro più che una casa".<sup>271</sup> Segue una serie di brevi informazioni sul letto di Ilarione ("nuda terra" e "un giaciglio di giunchi"), sui suoi vestiti ("il sacco" e "la tunica") e sull'igiene ("si tagliava i capelli una volta all'anno, il giorno di Pasqua", il sacco non lo lavava mai, poiché è "inutile cercare la pulizia in un cilicio", e la tunica la cambiava solo se si strappava).<sup>272</sup>

Dalla frase che segue – "Dopo le orazioni e i salmi, conoscendo a memoria anche le Sacre Scritture, le recitava *come se fosse presente Dio*"<sup>273</sup> – possiamo concludere che in tutto ciò che ha detto in precedenza, san

<sup>268</sup> Cfr. *Ibidem*, 225, nota 5.

<sup>269</sup> Questo è ancora un altro punto in cui vengono menzionati gli anni di Ilarione!

<sup>270</sup> Con questo dettaglio l'autore rende noto che in detta capanna Ilarione "si riparò dal caldo e dalla pioggia" (VH 4, 1). Girolamo fa nuovamente sapere che le condizioni atmosferiche nel deserto non erano affatto piacevoli.

<sup>271</sup> VH 4, 1; "Igitur a sextodecimo usque ad uicesimum aetatis suae annum aestus et pluuias breui tuguriunculo declinauit, quod iunco et carice tlexerat, extructa deinceps breui cellula [...] ut sepulcrum potius quam domum crederes."

<sup>272</sup> VH 4, 2; "Capillum semel in anno paschae die totondit; super nudam humum stratumque iunceum usque ad mortem cubitauit, saccum quo semel fuerat indutus numquam lauans et superfluum esse dicens munditias in cilicio quarere. Nec mutauit alteram tunicam, nisi cum prior penitus scissa esset."

<sup>273</sup> VH 4, 3; "Scripturas quoque sanctas memoriter tenens post orationem et psalmos *quasi Deo praesente* recitabat." Il corsivo è nostro. È bene notare qui che questa è la terza volta che Girolamo ha menzionato insieme sia la preghiera di sant'Ilarione, sia il canto dei salmi. Cfr. VH 3, 5.11; 4, 3. Cfr. anche VH 4, 12, dove cita solo la sua preghiera.

Girolamo abbia visto solo le manifestazioni esteriori della profonda relazione interiore di sant'Ilarione con Dio. In queste ultime parole, invece, egli esprime proprio l'essenza del soggiorno del santo nel deserto durato ventidue anni. La sua solitudine, l'ascesi e l'esposizione alle innumerevoli tentazioni vinte unicamente con la potenza di Dio, con l'invocazione di Gesù Cristo, lo avevano trasformato in un uomo il cui obiettivo principale era quello di vivere accanto a Dio, con Dio e per Dio. Il senso della sua solitudine, ma anche di tutta la sua vita, giace nello stare in presenza di Dio, nell'essere unito a lui. Possiamo già asserire che questa dimensione mistico-contemplativa sarà cruciale in tutte le sue successive fughe nella solitudine, lontano dalle persone. La *via unitiva* (la via dell'unificazione con Dio) è la ragione per cui egli intraprese la via della *fuga mundi* (la fuga dal mondo).

Alla fine del quarto capitolo, san Girolamo ricorre ancora una volta alla retorica che utilizza quando vuole sottolineare che la grandezza di sant'Ilarione supera ciò che può essere descritto in un libro: "E poiché sarebbe lungo esporre la sua ascesi di volta in volta nei diversi periodi, la racchiuderò brevemente, esponendo egualmente davanti agli occhi del lettore un riassunto della sua vita; e, in seguito, ritornerò al filo della narrazione."<sup>274</sup>

Nell'edizione francese, nelle note di questo capitolo, non troviamo alcun riferimento alle Sacre Scritture. Melchiorre Trigilia, nella menzione dei vestiti di sant'Ilarione (cfr. VH 4, 2), fa riferimento ad alcune citazioni del Nuovo Testamento: "Tali furono i Profeti, lodati in questo da Paolo (Ebr. 11, 37: 'andarono in giro coperti da pelli di pecora e di capra'), e il grande S. G. Battista, altamente elogiato da Cristo (Mat. 3, 4 e 11, 7.8). E tale è stato S. Ilarione, che anche in questo è da ammirare anche se non è da imitare."<sup>275</sup> L'edizione italiana cita un solo versetto biblico, Sal 83, 6, che accompagna le parole di Girolamo: "sarebbe lungo esporre la sua ascesi" (cfr.

<sup>274</sup> VH 4, 4; "Et quia longum est per diuersa tempora carptim ascensum eius edicere, comprehendam breuiter, ante lectoris oculos uitam eius pariter exponens, et deinceps ad narrandi ordinem regrediar."

<sup>275</sup> Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 63, nota (19). A proposito della scarsa igiene di Ilarione, l'autore qui spiega, riferendosi a san Tommaso d'Aquino (2, 2, q. 169, a. 1), che per il santo non è un fatto di "negligenza" o di "disordine", bensì di "virtù della temperanza" e di "mortificazione della carne e l'umiliazione dello spirito", *Ibidem*, 62-63.

VH 4, 4).<sup>276</sup> Dalle parole “Beato l’uomo che trova in te il suo rifugio e ha le tue vie nel suo cuore” in Sal 84 (83), 6 possiamo presumere che con questo parallelismo Degórski abbia effettivamente voluto sottolineare la stessa cosa che abbiamo sottolineato anche noi riguardo alla frase sulla recitazione delle Sacre Scritture da parte di Ilarione come se si trovasse in *presenza di Dio*.

Siamo stati ulteriormente incuriositi dal fatto che sant’Ilarione conosceva “a memoria” le Sacre Scritture (cfr. VH 4, 3). Tuttavia, non sappiamo se Girolamo stesse così semplicemente cercando di evidenziare l’eccellenza del santo per la sua vicinanza ai testi biblici, o se stesse mirando a un’interpretazione più profonda. È certo e risaputo che Gesù conosceva perfettamente le Sacre Scritture (ai suoi tempi le Sacre Scritture significavano l’Antico Testamento) e che ad esse si riferiva in molte occasioni, soprattutto quando doveva spiegare le sue gesta e le sue parole ai suoi – benevoli e ancor più spesso maligni – interlocutori. Riportiamo di seguito alcuni esempi. Possiamo ricordare la sua citazione dell’Antico Testamento nel capitolo quinto del Vangelo secondo Matteo, con le parole “avete inteso che fu detto...”, a cui aggiunge: “Ma io vi dico...” (cfr. Mt 5, 21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44), la sua domanda “Non avete mai letto nelle Scritture?” (Mt 21, 42) seguita da una citazione dal Sal 118, 22, il momento in cui si parla del compimento delle Sacre Scritture (cfr. Mt 26, 54.56), o il suo incontro con i discepoli sulla via di Emmaus quando “cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui” (Lc 24, 27; cfr. Lc 24, 32). In particolare, possiamo individuare un versetto del Vangelo secondo Giovanni in cui i Giudei si chiedevano: “Come mai costui conosce le Scritture, senza avere studiato?” (Gv 7, 15). Nella risposta di Gesù – “La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Chi vuol fare la sua volontà, riconoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso” (Gv 7, 16-17) – forse possiamo trovare l’ispirazione delle parole di Girolamo, secondo cui Ilarione recitava le Sacre Scritture “come se fosse presente Dio” (VH 4, 3).

### *Vita S. Hilarionis, 5*

Nel capitolo quinto della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo porta informazioni sulla dieta del santo a partire dal ventunesimo anno di vita fino alla sua morte. La descrizione è sorprendentemente dettagliata, sia nello

<sup>276</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 100, nota 15.

specificare l'età precisa di sant'Ilarione attraverso i vari periodi della sua vita in cui praticava il digiuno, sia nel mostrare i tipi e le quantità di cibo che consumava in ciascuno di questi periodi. Erano, come previsto, appena sufficienti per sopravvivere. Non c'è bisogno di fornire tutti i dettagli della descrizione di Girolamo. Segnaliamo almeno quelli da cui è possibile notare quali conseguenze abbia avuto un digiuno così rigido sul suo fisico e come il santo le abbia affrontate. Alcune volte sentiva “che i suoi occhi si annebbiavano e tutto il corpo era bruciante per le croste e si contraeva a causa di una sorta di scabbia che lo inaridiva come pomice”,<sup>277</sup> oppure “sfinito nel corpo e ritenendo imminente la morte”<sup>278</sup>. Proprio quando diventava per lui maggiormente difficile, insisteva ancora di più con il suo digiuno e trovava la forza nel Signore “... si astenne dal pane con un incredibile fervore dell'animo, come fosse un novizio che si accosta al servizio del Signore, nell'età in cui gli altri sogliono vivere in modo più comodo.”<sup>279</sup> Il digiuno non lo interrompeva mai “prima del calar del sole, neanche nei giorni festivi, o in caso di gravissima malattia”<sup>280</sup>.

Alla fine di questo capitolo, che differisce nello stile dal resto dell'opera, lo stesso Girolamo afferma che “ormai è tempo di ritornare al filo della narrazione”<sup>281</sup>.

E in tale brano della *Vita S. Hilarionis*, in cui san Girolamo pone la massima enfasi sulla descrizione del santo che pratica il digiuno nelle diverse fasi della sua vita, entrambe le edizioni a cui facciamo riferimento trovano diversi punti di contatto con le Sacre Scritture.

Nell'edizione italiana, con le parole di Ilarione che “fino a sessantatré anni di età proseguì su tale livello di assistenza” (VH 5, 4), si fa riferimento a diversi passi delle Epistole reciprocamente analoghi, cioè in 1 Cor 9, 24.26; Gal 2, 2; 5, 7; Fil 2, 16; 2 Tm 4, 7 ed Eb 12, 1.<sup>282</sup> Qui ci sembra

<sup>277</sup> VH 5, 4; “Sentiens autem caligare oculos suos et totum corpus impetigine et pumicea quadam scabredine contrahi...”.

<sup>278</sup> VH 5, 5; “... cum se uideret corpore defatigatum et propinquam putaret imminere mortem...”.

<sup>279</sup> VH 5, 5; “... pane abstinuit incredibili feruore mentis, ut eo tempore quasi nouus accederet ad seruitutem Domini, quo ceteri solent remissius uiuere.”

<sup>280</sup> VH 5, 7; “... numquam ante solis occasum, nec diebus festis nec in grauissima ualitudine soluit ieiunium.”

<sup>281</sup> VH 5,7; “Sed iam tempus est ut ad ordinem reuertamur.”

<sup>282</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 101, nota 16.

importantissimo indicare la parola che collega tutte queste citazioni. In tutte compare la corsa / il correre. Nella Prima lettera ai Corinzi Paolo, come prima cosa, incoraggia i fedeli a correre “in modo da conquistarlo” (1 Cor 9, 24), e subito dopo spiega in che cosa consista la sua corsa: “Io dunque corro, ma non come chi è senza mèta; faccio pugilato, ma non come chi batte l’aria; anzi tratto duramente il mio corpo e lo riduco in schiavitù” (1 Cor 9, 26-27). Riteniamo che in particolare nel versetto 27 si possa trovare un parallelismo con l’addomesticamento del corpo da parte di Ilarione mediante il digiuno. Inoltre, nella Lettera ai Galati l’Apostolo dice che a Gerusalemme aveva esposto “alle persone più autorevoli” il vangelo che predicava tra i pagani, “per non correre o aver corso invano” (Gal 2, 2) e poco dopo ricorda ai suoi destinatari, ovviamente fuorviati dalle interpretazioni errate della Legge, ciò che erano stati prima: “Correvate così bene!” (Gal 5, 7). Nella Lettera ai Filippesi e nella Seconda lettera a Timoteo menziona di nuovo la sua corsa: “Così nel giorno di Cristo io potrò vantarmi di non aver corso invano, né invano aver faticato” (Fil 2, 16); “Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede” (2 Tm 4, 7). Nella Lettera agli Ebrei l’autore incoraggia i suoi destinatari: “... avendo deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti” (Eb 12, 1).

Siamo pienamente d’accordo con i suddetti parallelismi; tuttavia, preferiremmo posizionare i riferimenti a questi versetti neotestamentari verso la fine di VH 5, cioè quando il lettore avrà già una completa percezione di tutti gli sforzi straordinari che sant’Ilarione aveva continuato a fare per tutto il corso della sua vita.

Troviamo un altro riferimento alla Bibbia, questa volta all’Antico Testamento, in entrambe le edizioni, con le parole: “come fosse un novizio che si accosta al Servizio del Signore” (VH 5, 5). Si tratta di Sir 2, 1,<sup>283</sup> vale a dire delle parole “Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione.” Ilarione, come è evidente da tutta la narrazione di Girolamo fino ad ora, era pronto per affrontare tutto ciò.

<sup>283</sup> Cfr. *Ibidem*, 101, nota (50); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 228, nota 5. a.

## *Vita S. Hilarionis*, 6

Un lettore attento avrà notato che nel descrivere la solitudine di sant'Ilarione nel deserto (VH 2, 6b – 5, 7), san Girolamo non ha finora menzionato alcun incontro con altri uomini. Gli unici 'incontri' descritti sono quelli con il diavolo e i demoni che lo hanno tentato (cfr. VH 3, 2-3.7-8.10-12). Dai vari momenti in cui Girolamo menziona la preghiera e il discorso di Ilarione al Signore (cfr. VH 3, 5.8.11-12; 4, 3; 5, 5), era ovvio che il santo incontrasse Dio quotidianamente, ovvero che si trovasse sempre in presenza di Dio (cfr. VH 4, 3). L'autore, tuttavia, non fa la minima allusione ad alcuna persona umana che potesse trovarsi nelle vicinanze di Ilarione in quel periodo.

Nel sesto capitolo della *Vita S. Hilarionis* troviamo la prima e unica descrizione dell'incontro di sant'Ilarione con altri uomini durante questi ventidue anni. Si tratta dell'incontro con i briganti. La loro breve conversazione è l'unico dialogo presente in tale parte del libro, così come le parole pronunciate sono le uniche che Ilarione abbia rivolto a un'altra persona durante detto periodo di stretta solitudine.<sup>284</sup> Tuttavia, va qui rilevato che, stando alla cronologia di Girolamo, questo incontro non avvenne durante il ventiduesimo anno, cioè durante l'ultimo anno della solitudine di Ilarione nel deserto, ma in realtà molto prima, ovvero nel diciottesimo anno della sua vita<sup>285</sup> o, se confermiamo con certezza che andò nel deserto all'età di quindici anni, nel terzo anno del suo eremo.

Il fatto che cronologicamente l'autore non abbia riportato questo evento nel momento esatto in cui andrebbe inserito, ma che piuttosto lo abbia collocato alla fine di un'unità arrotondata, ci fa chiedere come mai abbia optato per tale soluzione.

Presenteremo quindi il contenuto di questo capitolo in modo leggermente diverso da come abbiamo fatto finora. A parte l'argomento trattato in VH 6, ci sembra interessante sottolineare il parallelismo del capitolo in esame con le informazioni presentate da san Girolamo che descrivono la partenza di sant'Ilarione per il deserto. Per una migliore comprensione, diamo un'occhiata ai due testi messi a confronto:

<sup>284</sup> Finora abbiamo visto solo il monologo di Ilarione sotto forma di un discorso rivolto al proprio corpo (cfr. VH 3, 4).

<sup>285</sup> Cfr. VH 6, 1.

| VH 2, 7-8                                                                                                                                                                                                                                                                                       | VH 6, 1-3                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>“Così, <i>nudo</i> e armato in Cristo, entrò nel deserto [...] E sebbene quei luoghi fossero macchiati di sangue dai <i>predoni</i>, e i suoi parenti e amici lo mettessero in guardia dall'imminente pericolo, dispregiò la <i>morte</i> per sfuggire alla <i>morte</i>.”<sup>286</sup></p> | <p>“Quando abitava ancora nel suo piccolo tugurio, a diciott'anni di età, andarono da lui nottetempo dei <i>briganti</i>, pensando che avesse qualcosa da portar via, e ritenendo fosse un affronto personale verso loro il fatto che un ragazzo eremita non avesse timore dei loro assalti. Dunque, pur raziando tra il mare e la palude dalla sera fino al levar del sole, non riuscirono mai a trovare il luogo del suo rifugio. Finalmente, dopo aver trovato il ragazzo, in pieno giorno, gli dissero come per ischerzo: ‘Che cosa faresti, se venissero da te i <i>briganti</i>?’ E quello rispose loro: ‘Chi è <i>nudo</i> non teme i <i>briganti</i>’. Ed essi dissero: ‘Certo, ma puoi essere ucciso’. ‘Posso’, disse, ‘certo che posso; e proprio per questo non temo i <i>briganti</i>, perché sono pronto a <i>morire</i>’.”<sup>287</sup></p> |

Per la lettura comparativa di VH 2, 7-8 e VH 6, 1-3, notiamo che in entrambi i testi compaiono tre parole che abbiamo segnato in corsivo: “predoni/briganti”, “nudo” e “morte/morire”.

In VH 2, 8 i parenti e gli amici di Ilarione lo scoraggiano dall'andare nel deserto a motivo del pericolo dei predoni. Qui possiamo anche ricordare che, stando a VH 3, 1, Ilarione cambiava spesso il suo luogo di permanenza a causa dei brigantaggi. Ora, in VH 6, 1-3, il pericolo annunciato all'inizio diventa realtà. Ma quella realtà, come vedremo presto, non era così terribile come il lettore potrebbe aspettarsi in base agli annunci di san Girolamo.

<sup>286</sup> VH 2, 7-8; “Sic nudus et armatus in Christo, solitudinem [...] ingressus est. [...] Cumque essent nimis cruenta latrocinii loca et propinqui amicique eius imminens periculum denuntiarent, contempsit mortem ut mortem euaderet.”

<sup>287</sup> VH 6, 1-3; “Cum habitaret adhuc in tuguriunculo annos natus decem et octo, latrones ad eum nocte uenerunt, uel aestimantes habere aliquid quod tollerent, uel in contemptum sui reputantes fieri, si puer solitarius eorum impetus non pertimesceret. Itaque inter mare et paludem a uespere usque ad solis ortum discurrentes numquam locum eius cubilis inuenire potuerunt. Porro clara luce reperto puero quasi per iocum: ‘Quid, inquit, faceres, si latrones ad te uenerit?’. Quibus ille respondit: ‘Nudus latrones non timet.’ Et illi: ‘Certe, aiunt, occidi potes.’ ‘Possum, inquit, possum; et ideo latrones non timeo, quia mori paratus sum.’”

In VH 2, 7 la parola “nudo” è citata nell’espressione già a noi familiare: “nudo e armato in Cristo”. Nella risposta di Ilarione ai briganti da VH 6, 3 – “Chi è nudo non teme i briganti” – vediamo un’eco proprio di quell’espressione.

In VH 2, 8, nonostante tutti i tentativi delle persone a lui vicine per impedirgli di andare in un pericoloso deserto pieno di predoni, sant’Ilarione se ne va, disprezzando la morte per evitarla. In VH 6, 3, dopo che i briganti gli dicono che potrebbe essere ucciso, egli conferma la coerenza della sua posizione iniziale e della sua decisione iniziale. Ora ha l’opportunità di dimostrare concretamente che disprezza veramente la morte: “... non temo i briganti, perché sono pronto a morire” (VH 6, 3).

Riteniamo che questo parallelismo non sia casuale. È come se san Girolamo vi collegasse l’inizio e la fine della descrizione della solitudine di Ilarione nel deserto nei pressi di Gaza. Il fatto che, come abbiamo detto, questa non sia la vera fine cronologica di quel periodo, ma la fine che Girolamo aveva scelto per completare una parte del suo libro, in realtà ci convince ancora di più sul fatto che l’autore abbia introdotto consapevolmente questo parallelismo.

L’incontro con i briganti è da un lato la conclusione della descrizione della solitudine di sant’Ilarione, e dall’altro un’apertura alla narrazione che seguirà, che abbinerà di dialoghi, dinamiche e, soprattutto, di tante opere di Ilarione per il beneficio delle persone.

San Girolamo introduce questo nuovo periodo con l’ultima frase del sesto capitolo: “Allora essi, ammirando la sua fede e fermezza, confessarono l’errore della notte e l’accecamento degli occhi, promettendo da quel momento in poi una vita più retta.”<sup>288</sup> Questa è, notiamo, la prima volta che troviamo una descrizione di conversione nel libro. Nei briganti ciò avvenne apparentemente solo sulla base della testimonianza personale di Ilarione, poiché il santo, secondo quanto racconta Girolamo sul loro in-

<sup>288</sup> VH 6, 4; “Tunc admirati constantiam eius et fidem confessi sunt noctis errorem caecosque oculos, correctiorem deinceps uitam pollicentes.” Anche Nehring nota che VH 6 è associato alla parte della *Vita S. Hilarionis* che segue. Lo stesso autore nota che qui per la prima volta il lettore incontra la partecipazione attiva del protagonista e che, sebbene ivi non faccia alcun miracolo, la potenza delle sue parole annuncia la parte successiva della *Vita S. Hilarionis*, dedicata al potere miracoloso di sant’Ilarione. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome’s Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 427.

contro, non diede loro alcun consiglio o monito spirituale diretto, né li chiamò alla conversione o li ammonì di voltare pagina.

Insieme a VH 6, nelle nostre fonti incontriamo solo una citazione biblica. Si trova in una nota dell'edizione francese, con la menzione dell'ammirazione che i briganti provarono per sant'Ilarione (cfr. VH 6, 4): Col 2, 5.<sup>289</sup> Qui Paolo racconta ai Colossesi la sua presenza spirituale in mezzo a loro e, quindi, li richiama molto discretamente alla retta condotta e ad una forte fede in Cristo: "... infatti, anche se sono lontano con il corpo, sono però tra voi con lo spirito e gioisco vedendo la vostra condotta ordinata e la saldezza della vostra fede in Cristo."

### 3.3. I deserti di sant'Ilarione e di Gesù

Dopo aver ripercorso i contenuti narrati da san Girolamo circa la permanenza bimestrale di sant'Ilarione nel deserto con sant'Antonio e il periodo di ventidue anni in quello di Gaza e aver notato le sue ispirazioni più o meno evidenti alle Sacre Scritture, prima di passare al capitolo successivo vorremmo esporre ulteriormente le nostre osservazioni su un parallelismo generale in VH 2, 4 – 6, 4 e sui resoconti sinottici della partenza di Gesù nel deserto per san Giovanni Battista (cfr. Mt 3, 1-17; Mc 1, 1-11; Lc 3, 1-22) e il suo andare verso un 'proprio' deserto dove viene tentato dal diavolo (cfr. Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13).

Nelle fonti che abbiamo studiato ai fini di questa ricerca, abbiamo trovato solo in Melchiorre Trigilia almeno una nota per inciso sulla somiglianza tra le tentazioni di Gesù e quelle di Ilarione nel deserto. L'autore si riferisce unicamente al Vangelo secondo Matteo: "S. Ilarione, sull'esempio di Cristo (Mat. 4,1 ss.) come altri padri del deserto e innumerevoli altri santi di ogni tempo e luogo, è stato messo alla prova dal maligno per disposizione di Dio, con tentazioni molto più violente e continue di quelle ordinarie, che i comuni cristiani non conoscono perché sono riservate agli atleti più forti."<sup>290</sup>

Aggiungiamo a quanto detto alcune nostre osservazioni.

La prima cosa che vogliamo sottolineare è il fatto che sia nei Vangeli sinottici che nella *Vita S. Hilarionis* i personaggi principali (Gesù e Ilarione)

<sup>289</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 230, nota 6. a.

<sup>290</sup> Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 60, nota (17).

‘passano’ attraverso due deserti prima di iniziare la loro azione pubblica. Di seguito, indicheremo alcuni parallelismi specifici relativi a ciascuno di loro.

### 3.3.1. ‘Il primo deserto’

È caratteristico del primo deserto che sia in realtà il ‘deserto di qualcun altro’, in entrambi i casi del santo e del predecessore, al quale vengono a far visita i suoi ‘successori’. Prima di andare nel ‘suo proprio deserto’, Gesù va nel deserto da san Giovanni Battista e Ilarione nel deserto da sant’Antonio.

È interessante notare alcuni punti di contatto tra san Giovanni Battista e sant’Antonio. Erano entrambi molto conosciuti ed erano circondati da folle di persone (cfr. Mt 3, 5; Mc 1, 5; Lc 3, 7 // VH 2, 6). Entrambi si sottoposero a un rigido digiuno: san Giovanni Battista mangiava “cavallette e miele selvatico” (Mt 3, 4; Mc 1, 6) e per sant’Antonio si ricorda come “nessuna infermità interrompesse mai [...] la frugalità del suo cibo” (VH 2, 5).

Inoltre, entrambi erano ritenuti autorità spirituali per le persone del loro tempo e, attraverso la loro testimonianza sia con la vita, sia con le parole, incoraggiavano la conversione. Secondo Matteo, san Giovanni Battista predicò ai suoi conterranei: “Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino!” (Mt 3, 2), e secondo Marco e Luca annunciò e predicò il “battesimo di conversione per il perdono dei peccati” (Mc 1, 4; Lc 3, 3). Nel Vangelo secondo Luca, invece, troviamo alcuni incoraggiamenti concreti alla conversione, tutti legati alla rinuncia ai beni materiali in eccesso, caratteristica ricorrente anche in sant’Antonio. Secondo Luca, san Giovanni Battista esorta la folla a condividere i vestiti e il cibo con chi ne è sprovvisto (cfr. Lc 3, 11), sollecita i pubblicani a non riscuotere più tasse di quante non fossero state fissate (cfr. Lc 3, 13) e i soldati a non maltrattare e a non estorcere niente a nessuno, a non riferire il falso e ad accontentarsi delle proprie paghe (cfr. Lc 3, 15). Alla fine, Luca conclude: “Con molte altre *esortazioni*<sup>291</sup> Giovanni evangelizzava il popolo” (Lc 3, 18). Secondo Girolamo, sant’Antonio in relazione con i suoi confratelli era “alacre *nell’esortarli*” (VH 2, 5), e in sant’Ilarione, non appena lo ebbe visto, era affiorato il desiderio di cambiare il proprio modo di vivere condotto fino ad allora, espresso simbolicamente dal mutare gli indumenti (cfr. VH 2, 5).

<sup>291</sup> Il corsivo è nostro.

Inoltre, san Giovanni Battista e sant'Antonio hanno in comune una sorta di austerità. Così, secondo Matteo e Luca, Giovanni Battista si rivolge agli ascoltatori con le parole: "razza di vipere" e termina con l'affermazione che "ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco" (Mt 3, 7.10; Lc 3, 7.9).<sup>292</sup> E Girolamo nota che sant'Antonio era "severo nel riprenderli" (VH 2, 5: questa affermazione riguarda la relazione di sant'Antonio con i suoi confratelli).

Infine, notiamo altri due punti di contatto che, tuttavia, non possiamo leggere dal racconto di Girolamo sul soggiorno di sant'Ilarione nel deserto di sant'Antonio, ma che possiamo evincere dalle sue affermazioni successive, in cui descrive il rapporto tra i due santi: 1) Sia Gesù che Ilarione "ricevono" qualcosa dai loro predecessori: Gesù riceve il battesimo da san Giovanni Battista (cfr. Mt 3, 14-17; Mc 1, 9-11; Lc 21-22) e sant'Ilarione riceve un drappo di pelle da sant'Antonio (cfr. VH 3, 1). 2) San Giovanni Battista afferma che Gesù è più grande di lui (cfr. Mt 3, 3.11-12; Mc 1, 7-8; Lc 3, 4-6.15-17) e sant'Antonio, come vedremo in seguito, chiederà ai suoi visitatori perché vengono a trovare lui, se in Siria hanno suo figlio Ilarione (cfr. VH 15, 2).

### 3.3.2. 'Il secondo deserto'

Sia Gesù che sant'Ilarione si recano in un altro e 'loro proprio' deserto, subito dopo la spedizione nel deserto segnato dal carisma di un'altra persona. Gesù fa questo subito dopo che san Giovanni Battista lo battezza e dopo l'epifania dello Spirito Santo e la voce dal cielo: "Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento" (Mc 1, 11; Lc 3, 22; cfr. Mt 3, 17). Ilarione, invece, parte appena essersi separato da Antonio e dopo la distribuzione in patria dell'eredità dei suoi genitori defunti (cfr. VH 2, 6-7).

Secondo i Vangeli sinottici, Gesù era stato sospinto nel deserto dallo Spirito Santo (cfr. Mt 4, 1; Mc 1, 12; Lc 4, 1). Girolamo non cita lo Spirito Santo al momento della partenza di Ilarione per il deserto nei pressi di

<sup>292</sup> La differenza tra questi due racconti è che, secondo Matteo, san Giovanni Battista rivolse tali parole ai farisei e ai sadducei (cfr. Mt 3, 7) e secondo Luca all'intera moltitudine di persone che veniva a farsi battezzare (cfr. Lc 3, 7).

Gaza, ma qui è bene ricordare la frase con cui iniziò la *Vita S. Hilarionis*, cioè che lo Spirito Santo inabitava in Ilarione (cfr. VH 1, 1).

Per quanto riguarda il 'secondo' deserto di Gesù e sant'Ilarione, tre sono i parallelismi generali più impressionanti: 1) i deserti di entrambi sono caratterizzati da una solitudine assoluta; 2) entrambi si sono sottoposti a un rigido digiuno (cfr. Mt 4, 2; Lc 4, 2 // VH 3, 1.4-5; 5, 1-7); 3) entrambi sono stati esposti a molteplici tentazioni del diavolo (cfr. Mt 4, 1.3.5-6.8-9; Mc 1, 13; Lc 4, 1.3.5-7.9-11 // VH 3, 2-3.7-8.10-12).<sup>293</sup>

Oltre a queste cospicue somiglianze, sembra che nelle descrizioni di san Girolamo circa le tentazioni con cui il diavolo insidiava sant'Ilarione si potessero notare alcuni altri dettagli che ricordano i resoconti sinottici delle tentazioni di Gesù.

In un primo momento ci ispiriamo all'uso da parte di Girolamo di due versetti del Libro del profeta Isaia, versetti che mette in bocca al diavolo che intende tentare un ragazzo pieno di valori e virtù: "Salirò in cielo, porrò il mio trono sopra le stelle del cielo e sarò simile all'Altissimo" (VH 3, 2 // Is 14, 13-14). Questi versetti ricordano la scena in cui il diavolo tenta Gesù portandolo sopra un monte altissimo per mostrargli ed offrirgli, in cambio della sua adorazione, tutti i regni del mondo e la loro gloria (cfr. Mt 4, 8-10; Lc 4, 5-8).

Troviamo il successivo punto di contatto nel fatto che, secondo Girolamo, sant'Ilarione, come Gesù, quando si era trovato di fronte alla tentazione del diavolo, aveva risposto con parole dell'Antico Testamento. Qui pensiamo al momento in cui Ilarione, in una tentazione demoniaca con voci terribili e la visione di un carro tirato da impetuosi cavalli, lotta con il segno della croce di Cristo invocando il suo nome per poi pronunciare parole bibliche relative alla glorificazione di Dio che aveva liberato Israele dall'esercito egiziano (cfr. VH 3, 8-9). Anche Gesù, alla tentazione del diavolo, risponde con una citazione dell'Antico Testamento leggermente rivisitata: "Il Signore, Dio tuo, adorerai: a lui solo renderai culto" (Mt 4, 10; Lc 4, 8; cfr. Dt 6, 13<sup>294</sup>). Ciò che Ilarione e Gesù hanno in comune

<sup>293</sup> Gli elementi del 'secondo deserto di Gesù' si intravedono già nel 'primo deserto di sant'Ilarione', durante il suo soggiorno con sant'Antonio. Ilarione, tuttavia, li incontra solo indirettamente, osservando come le persone indemoniate vengono portate da Antonio o come Antonio digiuni. Cfr. VH 2, 4.6.

<sup>294</sup> "Temerai il Signore, tuo Dio, lo servirai e giurerai per il suo nome."

è l'uso delle citazioni dell'Antico Testamento per chiarire che Dio è più grande del diavolo e delle sue trappole.

Vediamo l'ultima somiglianza nel racconto di Girolamo sulla tentazione di sant'Ilarione di natura gourmet. Ricordiamo che il diavolo, beffandolo dall'alto mentre i suoi pensieri vagavano durante la preghiera, cercava di dissuadere il santo dal digiuno offrendogli del cibo (cfr. VH 3, 12). Questo evento evoca la prima tentazione di Gesù, affamato da quaranta giorni di digiuno, allorché quindi il diavolo tentò di conquistarlo proponendogli di trasformare le pietre in pane (cfr. Mt 4, 2-4; Lc 4, 1-4).

Tenendo presente tutto quanto detto finora, possiamo concludere che san Girolamo già nella descrizione dei deserti di Ilarione abbia delineato la direzione che seguirà ulteriormente nell'opera, ovvero il desiderio di evidenziare la somiglianza tra Colui che è l'oggetto della sequela e di colui che Lo segue e Lo imita.

## 4. Il periodo dell'impegno intenso di sant'Ilarione per gli uomini (*Vita S. Hilarionis*, 7 – 18)

Dopo l'esposizione di san Girolamo sopra presentata, proprio all'inizio del settimo capitolo della *Vita S. Hilarionis*, segue una svolta sorprendente: "Aveva ormai raggiunto, in questo deserto, i ventidue anni, ed era noto a tutti solo per fama, e così conosciuto, in tutte le città della Palestina."<sup>295</sup>

Il lettore, a conoscenza della solitudine di sant'Ilarione nel deserto fino ad ora, dove il suo unico 'interlocutore' era il diavolo che lo molestava e dove, soltanto in un'occasione, lo furono delle persone reali, i briganti, può davvero essere sorpreso dall'affermazione di Girolamo sul fatto che Ilarione, dopo ventidue anni di isolamento, fosse noto a tutti e ovunque. Ci vengono in mente inevitabilmente due possibili conclusioni: o Girolamo ha consapevolmente omesso che Ilarione avesse ancora altri contatti con altre persone nel periodo precedente, oppure ha voluto dimostrare che furono i briganti, talmente impressionati dal suo coraggio e dalla sua fede al punto di decidere di convertirsi, che sparsero la voce su di lui in lungo e in largo. Qualunque sia la conclusione, una cosa è certa: nel descrivere il primo periodo del soggiorno di sant'Ilarione nel deserto di Gaza, Girolamo consapevolmente e con un obiettivo molto chiaro ha voluto presentare la sua solitudine alla presenza di Dio come un'unità a sé stante. Ciò viene ulteriormente confermato dal fatto che Girolamo all'inizio della descrizione della nuova unità, ovvero del nuovo periodo della vita di Ilarione, menziona i suoi anni. Non dimentichiamo di aver notato che l'autore inserisce dati cronologici nei momenti cruciali del percorso di vita del santo. Gli eventi che seguiranno saranno, infatti, di natura molto diversa da quelli fin qui descritti.

Sebbene san Girolamo 'lasci' Ilarione nello stesso deserto dove ha vissuto fino ad allora una vita solitaria e ascetica, cioè nel deserto vicino a Gaza, la sua ulteriore narrazione sarà dedicata all'intensa intercessione del

<sup>295</sup> VH 7, 1; "Viginti et duos iam in solitudine habebat annos, fama tantum notus omnibus, et per totas palaestinae uulgatus urbes..."

santo per le persone: prima per coloro che da ogni dove e costantemente arrivano per essere da lui aiutati in ogni sorta di problemi e poi per coloro da cui si reca egli stesso, per i propri monaci.

#### 4.1. *Sant'Ilarione intercede per i malati e gli indemoniati (Vita S. Hilarionis, 7 – 14)*

Numerosi miracoli di sant'Ilarione vengono illustrati in VH 7 – 14, siano essi guarigioni o liberazioni da possessioni demoniache, che altri mali. È interessante notare che in tutti questi casi Ilarione non è il primo ad avvicinarsi ai malati o agli indemoniati. Altri lo cercano, lo trovano e gli portano i bisognosi.

Alcuni autori hanno notato che san Girolamo seguiva deliberatamente un certo ordine quando descriveva i miracoli. Coleiro dice che “anche nell’enumerazione dei miracoli c’è un sistema”: dieci di loro sono al di sopra degli esseri umani, seguiti da quelli sugli animali e alla fine viene riportata una breve affermazione su tutti i prodigi che furono compiuti da Ilarione.<sup>296</sup> Nehring, invece, denota una certa “regolarità” nella sezione sui miracoli: all’inizio c’è una serie di miracoli in cui Ilarione curava malattie fisiche, poi quelli in cui guariva le malattie spirituali (possessioni demoniache) e, infine, i miracoli contro la magia pagana.<sup>297</sup>

##### *Vita S. Hilarionis, 7*

La descrizione del primo miracolo segue immediatamente dopo la frase di apertura di cui sopra, ove è scritto che sant'Ilarione fosse noto a tutti e ovunque. Si tratta di una donna di cui Girolamo non rivela il nome, ma riporta l’informazione che era di Eleuteropoli, una città vicino a Gaza.<sup>298</sup> Non avendo partorito dopo quindici anni di matrimonio, la sua sterilità

<sup>296</sup> Cfr. Edward COLEIRO, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, 163.

<sup>297</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 428.

<sup>298</sup> Cfr. VH 7, 1. Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 231, nota 6, dove con l’informazione che Eleuteropoli era vicino a Gaza si afferma che lì Epifanio fondò il suo monastero. Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 102, nota (52), e la spiegazione che Eleuteropoli sia l’odierna città di Beth-Jibrin, a metà strada tra Gaza e Gerusalemme, che ai tempi di Girolamo era una famosa sede vescovile.

divenne causa di un grave incidente coniugale.<sup>299</sup> Ella, dice san Girolamo, “osò per prima irrompere dal beato Ilarione”<sup>300</sup>. Dalla seguente descrizione si evince che l'eremita rimase sorpreso, potremmo dire completamente impreparato a questo evento: “egli non si aspettava nulla di simile”<sup>301</sup>. Quanto fosse forte e profondo il suo disagio è particolarmente percepibile dalle parole della donna: “Perdona la mia audacia, perdona il mio bisogno! Perché distogli lo sguardo? Perché sfuggi a chi ti prega? Non guardare in me la donna, ma la sventurata! Proprio questo sesso ha generato il Salvatore. Non hanno bisogno del medico i sani, ma coloro che stanno male.”<sup>302</sup>

Sebbene sia supponibile dalla citazione di cui sopra, ma anche da quanto segue – “vista una donna, dopo tanto tempo”<sup>303</sup> – che la ragione del disagio di sant'Ilarione stava nel fatto che *una donna* si fosse presentata al suo cospetto, è possibile che si trattasse di esitazioni iniziali prima che intraprendesse un'azione pubblica.<sup>304</sup>

Ad ogni modo, in Ilarione, ovviamente commosso dalle parole e dal gesto della donna (“si gettò alle sue ginocchia e disse...”)<sup>305</sup>, si era innescata una pietà curiosa: “Alla fine, egli ristette, e [...] le chiese il motivo della sua venuta e dei suoi pianti.”<sup>306</sup> Segue la parte più importante del settimo capitolo, in cui san Girolamo presenta l'ulteriore reazione di Ilarione attraverso

<sup>299</sup> Cfr. VH 7, 1.

<sup>300</sup> VH 7, 1; “... prima irrupere ausa est ad beatum Hilarionem...”.

<sup>301</sup> VH 7, 1; “... et nihil tale suspicanti...”.

<sup>302</sup> VH 7, 1-2; “Ignosce, inquit, audaciae, ignosce necessitati meae. Quid auertis oculos? Quid rogamtem fugis? Noli me mulierem aspicere, sed miseram. Hic sexus genuit Saluatorem. *Non habent sani opus medico, sed qui male habent.*”

<sup>303</sup> VH 7, 3; “... post tantum temporis uisa muliere...”.

<sup>304</sup> Ilarione mostrerà un'esitazione simile nel prossimo miracolo. Inoltre, si dovrebbe tenere in considerazione il parere di Bazyli Degòrski: “Sembra che quello con la donna sterile sia il primo contatto che egli abbia con le persone dopo tanto tempo, perché san Girolamo scrive che ella ‘osò per prima irrompere dal beato’ (VH 7, 1), cogliendolo di sorpresa e gettandosi alle sue ginocchia”, Bazyli DEGÓRSKI, *Tipologia di donne nella Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 13. Nello stesso punto l'autore fa questa interessante osservazione: “Ma qui protagonista sarà la donna, non il monaco: l'autore dà a lei il discorso diretto e a sant'Ilarione solo quello indiretto. La personalità della donna è forte e impartisce una profonda lezione al giovane eremita, vincendolo con la verità evangelica per non essere respinta: ‘Proprio questo sesso [ovverosia il sesso femminile] ha generato il Salvatore’, *Ibidem.*”

<sup>305</sup> Cfr. VH 7, 1; “... repente gentibus eius aduoluta...”.

<sup>306</sup> VH 7, 3; “Tandem substitit, et [...] interrogauit causam aduentus eius ac fletuum.”

gesta e parole che devono aver ricordato al lettore quelle di Gesù. Dopo aver appreso il motivo dell'arrivo della donna e dei suoi guai, il santo, "levati al cielo gli occhi, le ordinò di avere fiducia"<sup>307</sup>. Ilarione scoprirà dopo un anno che la sua azione aveva avuto un effetto miracoloso: "... e mentre se ne andava l'accompagnò con le lacrime. Passato un anno, la rivide con un figlio."<sup>308</sup>

Vediamo ora i parallelismi tra questo miracolo, di cui Degórski dice che è "l'inizio della vita pubblica di Ilarione in senso stretto"<sup>309</sup>, e le Sacre Scritture.

Nell'edizione francese troviamo la prima nota con il fatto che la donna si sentiva "di esser tenuta in dispregio dal marito a causa della sua sterilità" (VH 7, 1): 1 Sam 1, 6-7 e 2 Re 4, 14-17.<sup>310</sup> Il Primo libro di Samuele cita il dolore della moglie di Elkanà, Anna, che piangeva e rifiutava il cibo "perché il Signore aveva reso sterile il suo grembo".<sup>311</sup> Nel Secondo libro dei Re, Eliseo ringrazia per la sua ospitalità la Sunamita, che non poteva avere figli, e suo marito che era già anziano, così le promise che nello stesso periodo dell'anno seguente avrebbe stretto tra le braccia suo figlio. Nonostante i suoi sospetti, quanto detto da Eliseo poi si avverò esattamente. 2 Re 4, 17 nell'edizione francese viene nuovamente citato alla fine di questo capitolo, dove si afferma che, "passato un anno", sant'Ilarione ha visto la donna con un figlio (cfr. VH 7, 4).<sup>312</sup> A questi esempi si potrebbero aggiungere almeno altri due noti passi biblici, dove ad importanti figure viene preannunciata la nascita di un figlio, nonostante la sterilità e l'età avanzata della donna: ad Abramo e Sara era stato detto questo da tre

<sup>307</sup> VH 7, 4; "... leuatis ad caelum oculis, *fidere eam iussit*..." Cfr. la traduzione francese: "... levant les yeux vers le ciel, il lui ordonna d'avoir *confiance*". Il corsivo è nostro.

<sup>308</sup> VH 7, 4; "... euntemque lacrimis prosecutus exacto anno uidit cum filio." Cfr. anche il commento in: Bazyli DEGÓRSKI, *Tipologia di donne nella Vita S. Hilarionis di san Girolamo*, 14: "Infatti, 'alla fine egli ristette, e vista una donna, dopo tanto tempo, le chiese il motivo della sua venuta e dei suoi pianti' (VH 7, 3) e si commuoveva, a sua volta, per la preghiera di lei. La grazia è concessa: 'Passato un anno, la rivide con un figlio' (VH 7, 4). Quella donna, prima sterile, era già stata madre spirituale dell'asceta, riconciliandolo con il mondo femminile."

<sup>309</sup> Bazyli DEGÓRSKI, *Introduzione*, 25.

<sup>310</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 230, nota 7. a.

<sup>311</sup> A differenza del marito presente in VH 7, 1, che disprezzava la moglie per via della sua sterilità, Elkanà invece confortava Ana: "Anna, perché piangi? Perché non mangi? Perché è triste il tuo cuore? Non sono forse io per te meglio di dieci figli?" (1 Sam 1, 8).

<sup>312</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 230, nota 7. c.

misteriosi visitatori (cfr. Gn 18, 9-15; 21, 1-3) e a Zaccaria ed Elisabetta da un angelo del Signore (cfr. Lc 1, 7-25).

Con le audaci parole della donna rivolte a Ilarione (cfr. VH 7, 2), accompagnate da un'interessante interpretazione – “la personalità della donna è forte e impartisce una profonda lezione al giovane eremita, vincendolo con la verità evangelica per non essere respinta” – Bazyli Degórski sottolinea anche la connessione concreta tra le parole: “Proprio questo sesso ha generato il Salvatore” (VH 7, 2) e Gal 4, 4: “Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna...”<sup>313</sup>.

In seguito, alle parole della donna – “Non hanno bisogno del medico i sani, ma coloro che stanno male” (VH 7, 2) – sia l'edizione italiana che quella francese individuano la stessa fonte: Mt 9, 12; Mc 2, 17 e Lc 5, 31.<sup>314</sup> Degórski, tranne in una nota nella traduzione della *Vita S. Hilarionis*, fa riferimento anche altrove a Mt 9, 12.<sup>315</sup> Qui è più che ovvio che la donna pronunciò letteralmente le stesse parole di Gesù con le quali egli rispose ai farisei quando si lamentarono che sedeva con i pubblicani e i peccatori al banchetto in casa di Matteo/Levi<sup>316</sup>: “Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati.” Inoltre, Degórski, riguardo a questo punto, dice che “in un certo senso, per similitudine di narrazione, sembra di essere davanti a una parafrasi dell'incontro tra Gesù e la cananea o siro fenicia (cfr. Mt 15, 21-28)...”<sup>317</sup>. Qui si può certamente indicare anche un luogo parallelo a Mc 7, 24-30.

Insieme al gesto di sant'Ilarione di alzare gli occhi al cielo (cfr. VH 7, 4), le edizioni italiana e francese indicano, tranne un versetto che hanno in comune, citazioni bibliche completamente diverse. Quella italiana fa riferimento a Lc 18, 13 e Gv 17, 1 e aggiunge che “gli occhi levati al cie-

<sup>313</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 13.

<sup>314</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 103, nota 17; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 232, nota 7. b.

<sup>315</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 13. Qui l'autore fa anche un'osservazione interessante: “Forse quasi coetanea del monaco, ella è più matura di lui e si permette di riprenderlo, quasi maternamente, richiamandolo al suo dovere: ‘Perché sfuggi chi ti prega?’, e gli cita il Vangelo secondo san Matteo (cfr. Mt 9, 12): i malati e non i sani hanno bisogno del medico.”

<sup>316</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 9, 9-13; Mc 2, 13-17; Lc 5, 27-32.

<sup>317</sup> Bazyli DEGÓRSKI, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 13-14.

lo sono segno della preghiera"<sup>318</sup>. L'edizione francese, in realtà, commenta che si tratta di un gesto di preghiera (cfr. Dan 13, 35; Gv 17, 1) o di una richiesta di miracolo (cfr. Mt 14, 19; Mc 6, 41; 7, 34; Lc 9, 16).<sup>319</sup> Diamo uno sguardo più da vicino al contenuto di questi versetti.

L'unica citazione uguale in entrambe le edizioni, Gv 17, 1, concerne il gesto di Gesù prima della preghiera rivolta al Padre per i discepoli e per i futuri credenti: "Poi, alzati gli occhi al cielo, disse:"<sup>320</sup> In Mt 14, 19; Mc 6, 41 e Lc 19, 16 tutti e tre i sinottici, che descrivono lo stesso evento (Gesù moltiplica i pani e i pesci<sup>321</sup>), menzionano che Gesù "alzò gli occhi al cielo" prima di benedire i cinque pani e i due pesci con i quali nutrirà miracolosamente una moltitudine di persone. Secondo Mc 7, 34 Gesù, "guardando quindi verso il cielo, emise un sospiro" e con la parola "*Ef fatà*", cioè: 'Apriti', guarì un sordomuto.<sup>322</sup>

Oltre a questi esempi, in cui il gesto di alzare gli occhi al cielo è attribuito a Gesù Cristo, nelle nostre edizioni troviamo anche un riferimento ad altri due casi in cui sono le persone 'comuni' a compiere questo gesto: Susanna in Dan 13, 35<sup>323</sup> e un pubblicano in Lc 18, 13<sup>324</sup>. Potremmo unire a loro santo Stefano che "pieno di Spirito Santo, fissando il cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla destra di Dio" (At 7, 55). Ma ancora più significativo per noi sembra un altro esempio relativo a Gesù non specificato nelle due edizioni, che è, inoltre, un'apertura al parallelismo successivo con la Bibbia. Si tratta del gesto e delle parole di Gesù quando

<sup>318</sup> GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 103, nota (54).

<sup>319</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 232, nota 1.

<sup>320</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 17, 1-26. Cfr. anche il commento a Gv 17, 1, in: *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, 316, nota z: "Questo gesto, che troviamo in molte liturgie, esprime che tutto l'essere è concentrato in quel movimento con cui si rivolge a Colui che è nei cieli (Mt 6, 41; Lc 18, 13; cfr. 11, 41)."

<sup>321</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 14, 13-21; Mc 6, 30-44; Lc 9, 12-17.

<sup>322</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 7, 31-37.

<sup>323</sup> "Ella piangendo alzò gli occhi al cielo, con il cuore pieno di fiducia nel Signore." Questa è una citazione da un passo in cui Daniele salva Susanna da una condanna a morte basata su false accuse (cfr. Dan 13).

<sup>324</sup> Il pubblicano, infatti, non osò fare quel gesto: "Il pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: 'O Dio, abbi pietà di me peccatore'" (Lc 18, 13). Questo versetto appartiene alla Parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18, 9-14).

si fermò davanti alla tomba di Lazzaro prima di risuscitarlo:<sup>325</sup> “Gesù allora alzò gli occhi e disse: ‘Padre, ti rendo grazie perché mi hai ascoltato. Io sapevo che mi dai sempre ascolto, ma l’ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato’” (Gv 11, 41-42). Qui, come vediamo, Gesù non solo alza gli occhi al cielo (come farà Ilarione), ma anche parla al Padre del suo desiderio che coloro ai quali è stato inviato credano. E nella continuazione della descrizione di Girolamo sull’interazione tra sant’Ilarione, Dio a cui ha alzato lo sguardo e la donna, troviamo parole che appartengono all’ambito della fede. Il santo, come ricordiamo, ordinò alla donna di avere fiducia (cfr. VH 7, 4; lat. “*fiducia*”, fr. “*confidence*”). Solo l’edizione italiana con questo comandamento rinvia a una fonte biblica: Mt 9, 22,<sup>326</sup> mentre in francese non vi è alcuna nota di accompagnamento. Qui subito, oltre alla citazione di cui sopra, faremo riferimento a passaggi paralleli sulla stessa citazione.

Mt 9, 22 si trova in un testo intitolato “La fanciulla morta e la donna ammalata”<sup>327</sup>, riportato con lo stesso titolo dagli altri due sinottici.<sup>328</sup> Questo resoconto in tutti e tre i sinottici, inizia con la narrazione di uno dei capi (Mt) / uno dei capi della sinagoga, di nome Giàiro (Mc) / Giàiro, che era capo della sinagoga (Lc) che si avvicinò a Gesù e, inginocchiandosi davanti a lui, lo pregò di salvare la sua bambina che stava morendo. Allo stesso modo tutti e tre i sinottici interrompono l’evento descrivendo una donna che soffriva di emorragie e che toccò il lembo del mantello di Gesù, per poi tornare di nuovo alla narrazione della bambina.

Il suddetto versetto del Vangelo secondo Matteo appartiene al racconto della donna ammalata. Lì è scritto: “Gesù si voltò, la vide e disse: ‘Coraggio, figlia, la tua *fede*<sup>329</sup> ti ha salvata’” (Mt 9, 22). Nei Vangeli secondo Marco e Luca, Gesù rivolge alla donna le stesse parole circa la sua fede e la conseguente salvezza (cfr. Mc 5, 34; Lc 8, 48). In questi due Vangeli troviamo un ulteriore punto di contatto con il racconto di Girolamo sulla donna sterile che “*si gettò alle sue ginocchia e disse...*” (VH 7, 1) davanti a Ilarione, e che, su sua richiesta, gli confida “*il motivo della sua venuta e dei suoi pianti*” (VH 7, 3). Vale a

<sup>325</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 11, 38-44 (“Gesù risuscita Lazzaro”).

<sup>326</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 103, nota 18.

<sup>327</sup> Cfr. sopra, nota 178.

<sup>328</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 9, 18-26; Mc 5, 21-42; Lc 8, 40-56.

<sup>329</sup> Il corsivo è nostro.

dire, Marco e Luca fanno affermazioni molto simili su una donna che soffriva di emorragie: ella “*si gettò davanti e gli disse tutta la verità*” (Mc 5, 33); “*si gettò ai suoi piedi e dichiarò davanti a tutto il popolo per quale motivo l’aveva toccato e come era stata guarita all’istante*” (Lc 8, 47). Ciò che accomuna, quindi, il racconto di Girolamo e i testi evangelici non è solo il fatto che Ilarione, come Gesù, collega direttamente la guarigione/salvezza con la fede, ma anche le parole che usa per descrivere la reazione del personaggio femminile.

Nello stesso brano, Marco e Luca, a differenza di Matteo, menzionano la fede anche nel caso di necessità di riportare in vita la giovincella. Le parole di Gesù a suo padre – “Non temere, soltanto abbi fede!” (Mc 5, 36; Lc 8, 50) – sono pronunciate in modo molto più autorevole che nel caso della donna, dove Gesù afferma semplicemente che la sua fede l’ha salvata. In tal senso, crediamo, le parole che Gesù rivolse al padre della fanciulla morta potrebbero anche essere la fonte della menzione da parte di Girolamo del ‘comando’ di Ilarione alla donna di avere fiducia (cfr. VH 7, 4). Si noti pure che i due evangelisti in questo caso, così come san Girolamo nel caso della donna che venne da Ilarione, menzionano il pianto degli afflitti e il miracolo che tolse la causa del pianto (cfr. Mc 5, 38-39; Lc 8, 52).

Se, come supponiamo, Girolamo ha realmente basato le parole rivolte da Ilarione alla donna sulle parole di Gesù dove collega fede e salvezza, allora agli esempi su indicati si devono aggiungere anche le sue parole indirizzate al cieco di Gerico:<sup>330</sup> “Va’, la tua fede ti ha salvato” (Mc 10, 52; cfr. Lc 18, 42) e a un peccatore al quale perdona i peccati:<sup>331</sup> “La tua fede ti ha salvata; va’ in pace!” (Lc 7, 50), oppure all’unico dei dieci lebbrosi guariti<sup>332</sup> che lo ringraziava, prostrandosi davanti a lui: “Alzati e va’; la tua fede ti ha salvato!” (Lc 17, 19).

### *Vita S. Hilarionis*, 8

Il capitolo ottavo della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo lo inizia con una frase in cui commenta il miracolo sopra descritto e annuncia l’importanza del miracolo che segue: “Quest’inizio dei suoi prodigi fu divulgato da un altro prodigio ancor più grande.”<sup>333</sup>

<sup>330</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43.

<sup>331</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 7, 36-50.

<sup>332</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 17, 11-19.

<sup>333</sup> VH 8, 1; “Hoc signorum eius principium maius aliud signum nobilitauit.”

Si tratta dell'incontro di Ilarione con Aristenete, nobildonna e cristiana, moglie di Elpidio, che in futuro diventerà prefetto al pretorio.<sup>334</sup> Girolamo ritiene opportuno precisare che essa si era trovata nelle vicinanze di Ilarione al ritorno dal beato Antonio, dal quale era stata con il marito e i tre figli.<sup>335</sup> A Gaza erano dunque stati tratti dalla malattia dei loro figli, cioè “una febbre emitritea”, per la quale Girolamo riteneva che la avessero contratta “sia a cagione dell'aria malsana che (come in seguito divenne chiaro) per la gloria del servo di Dio Ilarione” e per la quale i medici non riuscivano a trovare una cura.<sup>336</sup> San Girolamo descrive molto drammaticamente i sentimenti di Aristenete, la sua paura, l'impotenza e il dolore travolgente e, infine, la sua coraggiosa partenza verso Ilarione e la sua richiesta ancora più coraggiosa che gli rivolge: “La madre, gemendo, giaceva prostrata e, correndo fra i corpi dei tre figli come fossero cadaveri, non sapeva quale piangere per primo. Avendo, però, appreso che nel vicino deserto vi era un monaco, dimentica dell'apparato matronale (ormai riconosceva in sé solo la madre), si mise in cammino accompagnata da ancelle ed eunuchi; il marito riuscì a malapena a convincerla a viaggiare sul dorso di un asinello. Giunta che fu da lui, gli disse: ‘Ti scongiuro in nome di Gesù, clementissimo Dio nostro, per la sua croce e il suo sangue, di ridarmi i miei tre figli, cosicché nella città dei gentili sia glorificato il nome del Signore Salvatore, e il suo servo entri in Gaza e crolli Marnas’.”<sup>337</sup>

<sup>334</sup> Cfr. VH 8, 1; “Aristaenete, Helpidii, qui postea praefectus praetorio fuit, uxor, ualde nobilis inter suos et inter christianos nobilior...”. Cfr. anche le informazioni fornite da Trigilia e Degórski su queste persone: “Aristenete e il prefetto Elpidio sono dei personaggi storici ben noti. Il retore Libanio elogia questa donna nella lettera 44 del L. 4° ad Elpidio. Anche Ammiano Marcellino (Lib. 21) e il Codex Theodos, parlano di Elpidio, che fu nominato prefetto del pretorio intorno al 360”, Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 66, nota (21); “Elpidio (Helpidius), intorno al 360, era *praefectus praetorio Orientis*, territorio che si estendeva dalla Libia alla Tracia. Il prefetto del pretorio, in quel periodo, era il ministro a capo del governo imperiale. Elpidio è citato da varie fonti, tra le quali Ammianus Marcellinus, *Res gestae divi Augusti* 21, 6, 9”, Bazyli DEGÓRSKI, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 14, nota 18.

<sup>335</sup> Cfr. VH 8, 1.

<sup>336</sup> VH 8, 2; “Ibi enim, siue ob corruptum aerem, siue, ut postea claruit, propter gloriam Hilarionis, serui Dei, hemitritaeco pariter arrepti omnes a medicis desperati sunt.”

<sup>337</sup> VH 8, 3-5; “Iacebat ululans mater et quasi inter tria filiorum discurrens cadauera, quem primum plangeret, nesciebat. Agnito autem quod esset quidam monachus in uicina solitudine, oblita matronalis pompae – tantum se matrem nouerat – uadit comitata ancillis et eunuchis, uixque a uiro persuasum est ut asello sedens pergeret.

Sant'Ilarione, come nel caso della donna sterile, dapprima si rifiuta di offrire aiuto, col pretesto di non aver mai lasciato la sua cella, né in città, né nel piccolo villaggio.<sup>338</sup> Infatti, l'aiuto presupponeva la sua partenza per Gaza, dove alloggiavano i figli ammalati di Aristenete. Trattandosi anche in questo caso di una donna, potremmo forse comprendere le scuse di Ilarione alla luce della sua esitazione nell'incontrarne una sterile, dove san Girolamo ha sottolineato esplicitamente il suo disagio con il personaggio femminile. Tuttavia, è altrettanto possibile che l'autore qui avesse voluto solo mostrare l'iniziale assestamento del santo a un nuovo stile di vita e ai nuovi obblighi che lo attendevano, perché esitazioni di questo tipo, anche quando si tratta dei suoi incontri con le donne, non saranno trovate in seguito.

Siccome sant'Ilarione dapprima non aveva acconsentito alla richiesta di Aristenete, ella "si prostrò a terra chiedendo ripetutamente a gran voce: 'Ilarione, servo di Cristo, ridammi i miei figli! Antonio li ha tenuti in Egitto; che siano salvati da te in Siria!'"<sup>339</sup> I suoi gesti e le sue parole avevano commosso tutti i presenti, compreso lo stesso Ilarione: "Piangevano tutti coloro che erano presenti, e anch'egli, pur dicendo di no, piangeva."<sup>340</sup> Il santo finalmente accettò, "dopo il tramonto del sole", di andare a Gaza.<sup>341</sup> Quella che segue è una descrizione del miracolo stesso: "Dopo esservi giunto, tracciando il segno della croce sul lettuccio di ciascuno e sulle loro membra brucianti di febbre, invocò Gesù. Ed ecco, straordinario

---

Ad quem cum peruenisset: 'Per eum te, ait, Iesum, clementissimum Deum nostrum, obtestor, per crucem eius et sanguinem, ut reddas mihi tres filios, et glorificetur in urbe gentilium nomen Domini Saluatoris, et ingrediatur seruus eius Gazam, et Marinas corruat.'"

<sup>338</sup> Cfr. VH 8, 6.

<sup>339</sup> VH 8, 6; "... prostravit se humi crebro clamitans: 'Hilarion, serue Christi, redde mihi liberos meos. Quos Antonius tenuit in Aegypto, a te seruentur in Syria.'"

<sup>340</sup> VH 8, 7; "Flebant cuncti qui aderant, sed et ipse negans flebat. Quid multa?"

<sup>341</sup> Cfr. VH 8, 7. Cfr. anche Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 92, dove l'autrice riflette sul dilemma affrontato da Ilarione. Ella ritiene che il motivo del suo rifiuto di recarsi in città, cioè nello "spazio pubblico", non vada ricercato nel timore che potesse mettere in pericolo la sua santa purezza, ma nel fatto che temeva l'incontro con le masse e le possibili vessazioni del suo stile di vita ascetico. Per cui, denota Nel, Ilarione accetta di andare a Gaza solo dopo il tramonto, quando la città sarà più calma e quando non ci saranno rischi di attirare l'attenzione della gente. L'autrice ricorda inoltre che Gaza era una città segnata dall'idolatria pagana e che, come tale, diventa uno "spazio possibile di conversione".

prodigio, subito sgorgò contemporaneamente, come da tre fonti, il sudore! Alla stessa ora presero del cibo e, riconoscendo la madre in lacrime e benedicendo Dio, baciaron le mani del santo.”<sup>342</sup>

Questo evento, come era stato annunciato da san Girolamo all'inizio di VH 8, ebbe delle conseguenze di vasta portata: “Quando il fatto divenne noto e si diffuse in lungo e in largo, accorreva da lui a gara la gente dalla Siria e dall'Egitto, tanto che molti credettero in Cristo e divennero monaci.”<sup>343</sup> È bene qui notare che Girolamo, insieme al secondo miracolo di Ilarione, ha bisogno di menzionare i tre frutti essenziali del suo impegno per le persone, i quali saranno presenti come filo conduttore per tutto il libro: il raduno delle folle intorno a sant'Ilarione, la conversione delle persone a Cristo e il fiorire del monachesimo.

Alla fine di questo capitolo, Girolamo afferma esplicitamente che Ilarione fu il fondatore del monachesimo in Palestina, ricordando ancora, almeno indirettamente, la linea di successione monastica da sant'Antonio ad sant'Ilarione, che in realtà trova l'origine in Gesù stesso: “Infatti, allora non esistevano ancora romitaggi in Palestina e nessuno aveva conosciuto un monaco in Siria, prima di sant'Ilarione. Egli fu fondatore e maestro di questo genere di vita e di quest'ascesi in quella provincia. Il Signore Gesù aveva in Egitto il vecchio Antonio; in Palestina aveva Ilarione, più giovane di lui.”<sup>344</sup>

Sia l'edizione italiana che quella francese con la prima frase, che abbiamo visto rappresentare il passo dal settimo all'ottavo capitolo della *Vita S. Hilarionis*, più precisamente con le parole “quest'inizio dei suoi prodigi” (VH 8, 1), fanno riferimento a Gv 2, 11.<sup>345</sup> Qui l'evangelista con-

<sup>342</sup> VH 8, 8; “Quo postquam uenit, singulorum lectulos et ardentia membra considerans, inuocauit Iesum. Et, o mira uirtus, statim quasi de tribus fontibus sudor pariter erupit; eadem hora acceperunt cibos, lugentemque matrem cognoscentes et benedicientes Deum sancti manus deosculati sunt.”

<sup>343</sup> VH 8, 9; “Quod postquam auditum est et longe lateque percrebuit, certatim ad eum de Syria et Aegypto populi confluebant, ita ut multi christiani fierent et se monachos profiterentur.”

<sup>344</sup> VH 8, 10-11; “Necdum enim tunc monasteria erant in Palaestina nec quisquam monachum ante sanctum Hilarionem in Syria nouerat. Ille fundator et eruditor huius conuersationis et studii in hac prouincia primum fuit. Habebat Dominus Iesus in Aegypto senem Antonium, habebat in Palaestina Hilarionem iuniorem.”

<sup>345</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 103, nota (55); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 232, nota 8. a.

clude con le seguenti parole il racconto del miracolo di Gesù a una festa di nozze a Cana di Galilea:<sup>346</sup> “Questo, a Cana di Galilea, fu l’inizio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.” Se in questa frase ci concentriamo solo sul fatto che sia nei Vangeli che nella *Vita S. Hilarionis* troviamo quasi la stessa affermazione sull’inizio dei miracoli, allora il collegamento VH 8, 1 con Gv 2, 11 va osservato o solo a livello di eguaglianza di formulazione linguistica, o dovremmo attribuire questo collegamento al miracolo descritto nel capitolo settimo, che è stato, per l’appunto, il primo dei miracoli. Se consideriamo inoltre la seconda parte di Gv 2, 11 (“e i suoi discepoli credettero in lui”), notiamo anche il parallelismo con la conseguenza del miracolo descritto nell’ottavo capitolo: “molti credettero in Cristo e divennero monaci” (VH 8, 9). Ciò che accomuna le due affermazioni non è solo il fatto che, dopo il miracolo, molti credettero in Cristo, ma pure il dato della menzione dei discepoli. Nel caso di Ilarione sono i monaci, per i quali dalla successiva affermazione di Girolamo – “egli fu [...] maestro di questo genere di vita” (VH 8, 11) – è chiaro che fossero suoi discepoli.

Nelle opere che utilizziamo troviamo, poi, commenti sul comportamento di Aristenete, che ricorda quello di alcune donne bibliche. Così Bazyli Degórski nota che “questa donna è simile all’audace siro fenicia che si getta ai piedi di Gesù per intercedere per la figlia (cfr. Mc 7, 24-30)”<sup>347</sup>. Nella nota dell’edizione francese alla persistente permanenza di Aristenete con sant’Ilarione fino a quando non accettò di andare con lei a Gaza (cfr. VH 8, 7) viene indicata una connessione con 2 Re 4, 30,<sup>348</sup> dove si tratta della Sunamita che non voleva lasciare Eliseo finché non la seguì e riportò in vita suo figlio.<sup>349</sup> Susan Weingarten crede anche che la relazione tra Ilarione e Aristenete sia basata sul racconto biblico di Eliseo e della ricca Sunamita di 2 Re 4, 8s. Allo stesso tempo, l’autrice rileva chiaramente 2 Re 4, 33,<sup>350</sup> dove si legge: “Chiamò il marito e gli disse: ‘Mandami per

<sup>346</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 2, 1-11.

<sup>347</sup> Bazyli DEGÓRSKI, *Tipologia di donne nella Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, 15. Degórski notò la somiglianza con la donna sirofenicia e commentando la donna di VH 7, solo lì cita un passo parallelo di Mt 15,21-28. Cfr. *Ibidem*, 13-14.

<sup>348</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 234, nota 8. b.

<sup>349</sup> Il testo integrale vedi in: 2 Re 4, 18-37.

<sup>350</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 101. Cfr. anche *Ibidem*, 103, 175.

favore uno dei servi e un'asina; voglio correre dall'uomo di Dio e tornerò subito.” La studiosa vuole ovviamente sottolineare, tra l'altro, il parallelismo tra Aristenete e la cavalcata dell'asino della Sunamita. Weingarten continua dicendo che il rapporto tra Ilarione e Aristenete, come anche quello tra Eliseo e la Sunamita, ha una certa somiglianza con il rapporto fra Girolamo e Paola, dove è ben chiaro che Aristenete e Paola provenivano da un ceto sociale più elevato di quello di Ilarione e di Girolamo, ma che li percepivano come autorità spirituali. L'autrice osserva l'umiltà cristiana che Aristenete e Paola hanno dimostrato scegliendo di cavalcare un asino invece di andare in carrozza, sulla falsariga dell'umiltà di Gesù, dimostrata allorché entrò a Gerusalemme su un asino.<sup>351</sup>

Solo nell'edizione italiana con le parole che sant'Ilarione “invocò Gesù” sui giovanotti (cfr. VH 8, 8) viene menzionata una serie di citazioni bibliche: Gal 3, 5; At 2, 21; 9, 14.21; 22, 16; Rm 10, 13; 1 Cor 1, 2; Gc 2, 7.<sup>352</sup> In tre di queste citazioni viene ripresa la profezia di Gioele: “Chiunque invocherà il nome del Signore, sarà salvato” (Gal 3, 5; cfr. At 2, 21; Rm 10, 13), in tre si tratta di cristiani come coloro che invocano il nome del Signore Gesù Cristo (cfr. At 9, 14.21; 1 Cor 1, 2) e in una citazione i ricchi sono descritti come quelli “che bestemmiano il bel nome che è stato invocato sopra di voi [cioè cristiani]” (Gc 2, 7). A parte l'osservazione di san Girolamo che i figli di Aristenete, subito dopo la miracolosa guarigione, “presero del cibo”, l'edizione francese fa riferimento a Mc 5, 43 e Lc 8, 55,<sup>353</sup> cioè ai versetti in cui Gesù, dopo aver riportato in vita la figlia di Giàiro, comandò che le fosse dato da mangiare.<sup>354</sup>

Oltre ai suddetti versetti che anche altri ancor prima di noi avevano notato, osserviamo ancora alcune connessioni tra VH 8 e l'evento nel Vangelo secondo Giovanni in cui Gesù guarì un funzionario del re.<sup>355</sup> Inoltre, a

<sup>351</sup> Cfr. *Ibidem*, 101. Nel suo articolo con cui confuta le tesi di Weingarten, Adkin sostiene che il fatto che Aristenete cavalcasse l'asino non dovrebbe ricevere molta attenzione, poiché all'epoca si trattava di un mezzo di trasporto comune. Afferma anche le ragioni per cui crede che non si possano trovare paralleli tra Ilarione e Aristenete e tra Girolamo e Paola. Cfr. Neil ADKIN, *Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome*, 72.

<sup>352</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 105, nota 20.

<sup>353</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 234, nota 8. b.

<sup>354</sup> Nel testo parallelo di Matteo non esiste tale versetto.

<sup>355</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 4, 43-54.

noi sembra che proprio in questo evento Girolamo trovò la massima ispirazione per descrivere i miracoli di Ilarione sui figli di Aristenete.

In entrambi i casi si tratta del secondo miracolo compiuto dal protagonista dell'opera. Presso san Girolamo ciò è chiaro da VH 8, 1 ("questo [...] un altro"), ma lo è anche dalla sequenza della narrazione, mentre l'evangelista lo dice esplicitamente: "Questo fu il secondo segno, che Gesù fece quando tornò dalla Giudea in Galilea" (Gv 4, 54).

Troviamo poi un terreno comune nel fatto che entrambi i padri erano persone appartenenti a un ceto sociale elevato. Il marito di Aristenete, nonché padre di tre figli, diventerà prefetto al pretorio (cfr. VH 8, 1), e il padre del figlio nel Vangelo era un funzionario del re (cfr. Gv 4, 43.46.49). Inoltre, la madre dei tre figli e il padre del figlio nel Vangelo fanno quasi lo stesso mestiere. Aristenete, saputo che Ilarione si trova nelle vicinanze, va da lui e lo prega di andare con lei nella città, Gaza, per guarire i suoi figli che erano "come cadaveri" (cfr. VH 8, 3-5). Quando il padre nel Vangelo, udito che Gesù era a Cana di Galilea dove egli stesso si trovava in quel momento, andò da lui e lo pregò di seguirlo in un'altra città, Cafarnao, per guarire suo figlio morente (cfr. Gv 4, 46-47).

È interessante notare che né sant'Ilarione, né Gesù accolsero le loro richieste subito. Ricordiamo che Girolamo aveva notato che Ilarione inizialmente aveva cercato di eludere l'invito con la scusa che non aveva mai lasciato il posto in cui abitava (cfr. VH 8, 6). Gesù nella sua prima risposta – "Se non vedete segni e prodigi, voi non credete" (Gv 4, 48) – pure dà l'impressione di rifiutare in qualche modo il padre del figlio.

Il miracolo, in entrambi i casi, avviene solo dopo che era evidente che i supplicanti non volevano rinunciare alla propria intenzione. Sant'Ilarione va a Gaza e guarisce i figli di Aristenete solo dopo che si rende conto che lei non lo lascerà in pace (cfr. VH 8, 7) e Gesù guarisce il figlio del funzionario del re solo su sua ripetuta richiesta: "Signore, scendi prima che il mio bambino muoia" (Gv 4, 49). Gesù, a differenza di Ilarione, non va di persona in città, ma compirà il miracolo da lontano (cfr. Gv 4, 50-52). Significativa è anche la somiglianza tra le due malattie e le due guarigioni. I figli di Aristenete soffrivano di febbre del deserto e quando Ilarione invocò il nome di Gesù, da loro istantaneamente sgorgò il sudore (cfr. VH 8, 7-8). Per il figlio del funzionario del re, nel momento in cui Gesù disse "Va', tuo figlio vive", la febbre cessò (cfr. Gv 4, 50.52). Infine, osserviamo che sia secondo Girolamo che secondo l'evangelista, il miracolo ha con-

dotto alla fede in Gesù Cristo. Nel caso di Ilarione “molti credettero in Cristo” (VH 8, 9), e nel caso del funzionario del re è detto che “credette lui con tutta la sua famiglia” (Gv 4, 53).

### *Vita S. Hilarionis*, 9

Poiché nel capitolo nono della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo descrive due diversi miracoli, li tratteremo separatamente.

### *Vita S. Hilarionis*, 9, 1-3

E il successivo, ovvero il terzo miracolo di sant'Ilarione, coinvolge una persona di genere femminile. Si tratta di una donna cieca da dieci anni, che era stata portata al cospetto di Ilarione da Facidia. Dopo che nella prima frase di questo capitolo Girolamo aveva fornito alcune informazioni su questo piccolo quartiere, nella frase seguente descrive dettagli della donna e il modo in cui è arrivata a Ilarione: “Ora, da questo quartiere fu condotta al beato Ilarione una donna, cieca già da dieci anni; e quando gli fu presentata dai confratelli – con lui, infatti, vi erano già molti monaci –, disse di aver speso tutti i suoi averi per i medici.”<sup>356</sup> Qui, come si vede, con un esempio concreto Girolamo stabilisce ulteriormente quanto disse in VH 8, cioè che molti “divennero monaci” (VH 8, 9), e lui era per loro un “maestro” (VH 8, 11).

Successivamente l'autore riporta quasi lo stesso scenario dei primi due miracoli. Ancora una volta, la prima reazione di sant'Ilarione è poco entusiasta all'idea di offrire aiuto. In questo caso non esita, ma rimprovera la cieca con queste parole: “Se tu avessi dato ai poveri quel che hai sperperato in medici, ti avrebbe curato il vero medico, Gesù.”<sup>357</sup> La donna però, senza arrendersi, “gridava e supplicava misericordia”<sup>358</sup>. Solo allora Ilarione “spedì sugli occhi di lei, e immediatamente si compì lo stesso prodigio della guarigione sull'esempio del Salvatore”<sup>359</sup>.

<sup>356</sup> VH 9, 1; “De hoc decem iam annis caeca mulier adducta est ad beatum Hilarionem, oblataque ei a fratribus – iam enim multi cum eo monachi erant – omnem substantiam se expendisse ait in medicos.”

<sup>357</sup> VH 9, 2; “Si, quae in medicos perdidisti, dedisses pauperibus, curasset te uerus medicus Iesus.”

<sup>358</sup> VH 9, 3; “Clamante autem illa et misericordiam deprecante...”.

<sup>359</sup> VH 9, 3; “... expuit in oculos eius, statimque Saluatoris exemplum uirtus eadem secuta est sanitatis.”

In questo testo vari autori, fattispecie gli autori delle note nelle edizioni italiana e francese, trovano numerosi parallelismi col Nuovo Testamento.

Solamente Degórski nell'edizione italiana, con il fatto che la donna "fu condotta" (VH 9, 1) al beato Ilarione, menziona Mt 4, 24 e 9, 2.<sup>360</sup> In entrambi i punti si dice che i malati furono portati da Gesù. Nello specifico, nella prima citazione si parla di "tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici", e nella seconda di "un paralitico disteso su un letto". Qui, oltre a Mt 4, 24, possiamo certamente aggiungere a questa frase passi paralleli dei Vangeli secondo Marco e Luca, dove si afferma che *condussero/portarono* a Gesù "tutti i malati e gli indemoniati" (Mc 1, 32), o "tutti quelli che avevano infermi affetti da varie malattie" (Lc 4, 40). Un interessante punto di contatto delle ultime due citazioni è la nota che ciò accadde "venuta la sera, dopo il tramonto del sole" stando a Marco, cioè "al calar del sole", stando a Luca. Questo, per la somiglianza nelle espressioni, ci riporta al miracolo con i figli di Aristenete verso i quali Ilarione era partito "dopo il tramonto del sole" (VH 8, 7).

Oltre agli esempi precedenti, la menzione del "portare" dei bisognosi al cospetto di Gesù si trova anche in Mt 14, 35 (tutti i malati), poi in Mc 7, 32 (un sordomuto) e in Mc 8, 22 (un cieco), ma anche negli Atti degli Apostoli, dove si afferma che agli apostoli furono *portati* "malati e persone tormentate da spiriti impuri" (At 5, 16) che guarirono "per opera degli apostoli" (At 5, 12).

Dato il contesto in cui si colloca, all'interno del quarto capitolo del Vangelo secondo Matteo, ci interessa particolarmente la prima citazione di cui sopra (Mt 4, 24). L'affermazione che vari malati furono portati da Gesù e che egli li guarì, Matteo lo riporta quasi all'inizio della narrazione dell'azione pubblica di Gesù. Prima di ciò, descrive le tentazioni di Gesù nel deserto (cfr. Mt 4, 1-11), il suo ritorno in Galilea e l'inizio dell'azione pubblica (cfr. Mt 4, 12-17), la chiamata e il raduno dei primi quattro discepoli (Mt 4, 18-22). Alla fine del quarto capitolo c'è una sezione intitolata "Gesù predica e guarisce" (Mt 4, 23-25),<sup>361</sup> e al suo interno la citazione di cui sopra, che ora riportiamo integralmente: "La sua fama si diffuse per tutta la Siria e conducevano a lui tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guarì."

<sup>360</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 106, nota 21.

<sup>361</sup> Cfr. sopra, nota 178.

Se osserviamo la presentazione di san Girolamo circa la vita di Ilarione fino ad ora, possiamo vedere che la sua struttura è simile a quella di Mt 4: dopo un periodo trascorso nel deserto dove fu tentato dal diavolo (cfr. VH 2, 7 – 6, 4), sant'Ilarione iniziò ad agire in pubblico (cfr. VH 7, 1 – 8, 11) e subito dopo radunò dei discepoli intorno a sé, che gli portavano coloro che avevano bisogno di essere guariti (cfr. VH 9, 1). È significativo che poco prima, in VH 8, 9, Girolamo abbia accennato al fatto che il miracolo di Ilarione con Aristenete fosse diventato ampiamente noto, tanto che molti accorsero a lui dalla Siria e dall'Egitto. È possibile che qui alludesse a Mt 4, 24, dove viene menzionata anche la Siria, fino alle cui terre era giunta e si era diffusa la parola su Gesù.

Inoltre, sia l'edizione italiana che quella francese, oltre all'affermazione di san Girolamo che la donna “disse di aver speso tutti i suoi averi per i medici” (VH 9, 1), fanno riferimento a Mc 5, 26.<sup>362</sup> Questa citazione si trova in un testo che abbiamo già incontrato quando indicavamo i parallelismi del primo miracolo di Ilarione, quello sulla donna sterile, con i Vangeli. Si tratta della guarigione da parte di Gesù di una donna che soffriva di emorragia, di cui, oltre al già citato Vangelo di Marco, scrivono anche gli altri due sinottici.<sup>363</sup> Analizzando VH 7, abbiamo notato una certa somiglianza con questo evento in relazione alla menzione della fede salvifica e alla reazione di una donna caduta in ginocchio davanti a Gesù/Ilarione (cfr. Mt 9, 22; Mc 5, 33-34; Lc 8, 47-48). In Mc 5, 26, versetto in cui Degórski e Morales trovano la fonte delle parole di Girolamo di cui sopra, si afferma che una donna che soffriva di emorragie da dodici anni “aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza alcun vantaggio, anzi piuttosto peggiorando...”. Enunciamo subito il versetto parallelo in Lc 8, 43: “... pur avendo speso tutti i suoi beni per i medici, non aveva potuto essere guarita da nessuno”<sup>364</sup>. Girolamo, come si vede, usa quasi le stesse parole degli evangelisti. Inoltre, risulta condiviso anche il riferimento a una malattia molto duratura e senza successo di guarigione con le cure, sofferta da una donna che ha chiesto aiuto.

<sup>362</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 106, nota 22 (qui si segnala anche il versetto precedente, cioè Mc 5, 25-26); JÉRÔME, *Trois vies de moines* (*Paul, Malchus, Hilarion*), 236, nota 9. a.

<sup>363</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 9, 20-22; Mc 5, 25-34; Lc 8, 43-48.

<sup>364</sup> Non c'è una tale annotazione nel racconto di Matteo sullo stesso incidente.

Eppure, a differenza dell'evento descritto dagli evangelisti, dove si afferma soltanto che la donna ha dato tutti i suoi averi ai medici per guarire, Ilarione, secondo Girolamo, sta in realtà criticando la donna: "Se tu avessi dato ai poveri quel che hai sperperato in medici, ti avrebbe curato il vero medico, Gesù" (VH 9, 2). Oltre a questo punto, sia l'edizione italiana che quella francese trovano la fonte delle parole di Girolamo in altri brani evangelici. Entrambe, infatti, si riferiscono a Mt 19, 21, e quella italiana, inoltre, ne elenca molti altri: Mt 26, 9; Mc 10, 21; 14, 5; Lc 14, 13.21; 18, 22; 19, 8.<sup>365</sup>

Andiamo a vedere a cosa c'è dietro i versetti di cui sopra. Non presenteremo il loro contenuto nell'ordine in cui appaiono, ma raggruppandoli secondo assomiglianza.

In Mt 19, 21, Gesù rivolge a un giovane ricco queste parole: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni! Seguimi!" Troviamo quasi la stessa formulazione in punti paralleli di Mc 10, 21, dove Gesù si rivolge a un uomo ricco, e di Lc 18, 22, dove parla a un notabile.

Due versetti del capitolo quattordicesimo del Vangelo secondo Luca (Lc 14, 13.21) si trovano all'interno della "Parabola del grande banchetto"<sup>366</sup>, dove si consiglia che alla festa vengano invitati "i poveri, gli storpi, i ciechi e gli zoppi". In Lc 19, 8 c'è la promessa di Zaccheo al Signore, dopo essersi convertito: "Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto."

Il punto di contatto di tutte queste frasi è l'incentivo (direttamente o attraverso l'esempio) a donare i propri beni ai poveri. La critica che sant'Ilarione rivolge alla donna – "se tu avessi dato ai poveri..." (VH 9, 2) – si basa proprio su detti stimoli neotestamentari. Ma non bisogna trascurare il fatto che, secondo i testi evangelici, il dare ai poveri non è fine a se stesso. Gesù invita inoltre colui che incoraggia a tale atto a seguirlo. E la reazione di Zaccheo fu ovviamente il risultato di un profondo attaccamento a Gesù. Questo attaccamento, e non solo la sua benevola intenzione ad aiutare i poveri, ha portato la salvezza nella sua casa (cfr. Lc 19, 9). Crediamo che sotto questa luce vada vista anche la prosecuzione

<sup>365</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 106, nota 23; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 236, nota 9. b.

<sup>366</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 14, 15-24.

delle parole di sant'Ilarione: "... ti avrebbe curato il vero medico, Gesù" (VH 9, 2). Partiamo dal presupposto che proprio per questo Degórski, in una nota nell'edizione italiana, ha inserito tra le citazioni di cui sopra quelle che, a prima vista, sono proprio l'opposto degli incentivi per la distribuzione dei beni ai poveri. Tali citazioni appartengono alla descrizione dell'unzione di Betania:<sup>367</sup> Mt 26, 8-9; Mc 14, 4-5 e a queste aggiungiamo anche Gv 12, 4-5. Lì gli apostoli (nel Vangelo secondo Giovanni Giuda Iscariota) accusano la donna (nel Vangelo secondo Giovanni Maria, sorella di Marta e Lazzaro) di aver rotto il vaso contenente il prezioso unguento per ungere Gesù, invece di venderlo e dare il ricavato ai poveri. Tutti e tre gli evangelisti tramandano queste parole di Gesù: "I poveri infatti li avete sempre con voi, ma non sempre avete me" (Mt 26, 11; Gv 12, 8; cfr. Mc 14, 7). Qui Gesù, ovviamente, non sottovaluta l'importanza di agire a beneficio dei poveri, ma si limita a sottolineare quanto sia importante avere una relazione profonda con lui.

Con le parole "ti avrebbe curato il vero medico, Gesù" (VH 9, 2) il riferimento è fornito solo dall'edizione francese: cfr. Mt 9, 12; Mc 2, 17; Lc 5, 31.<sup>368</sup> Sono gli stessi punti già segnalati con VH 7, 2, dove san Girolamo mette le parole di Gesù sulla bocca della donna sterile: "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati."<sup>369</sup>

Solamente l'edizione francese con le parole: "e, poiché quella gridava e supplicava misericordia" (VH 9, 3) menziona Mt 15, 22-23.<sup>370</sup> Aggiungiamo anche il testo parallelo di Mc 7, 24-25. In entrambi i punti si tratta della fede di una donna pagana (nel Vangelo secondo Matteo è anche specificato: una donna cananea) che pregò con fervore Gesù di aiutare sua figlia indemoniata.

Abbiamo già incontrato queste citazioni in Degórski, che ha paragonato il comportamento della donna pagana dei Vangeli al comportamento della donna sterile (riferimento a Mt 15, 21-28 con VH 7) e a quello di Aristenete (riferimento a Mc 7, 24-30 con VH 8).<sup>371</sup>

<sup>367</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 28, 6-13; Mc 14, 3-19; Gv 12, 1-11.

<sup>368</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 236, nota 9. c.

<sup>369</sup> Cfr. sopra, 91, e nota 314. Con VH 7, 2, gli autori delle note nelle edizioni italiana e francese facevano riferimento alle stesse citazioni.

<sup>370</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 236, nota 9. d.

<sup>371</sup> Cfr. sopra, 91, e nota 317; 98, e nota 347.

Arriviamo a un punto il cui fondamento nei Vangeli viene enfatizzato dalla maggior parte degli autori: Ilarione “sputò sugli occhi” della donna. Questo non è affatto sorprendente, perché lo stesso Girolamo aveva già chiarito che “immediatamente si compì lo stesso prodigio della guarigione sull’esempio del Salvatore” (VH 9, 3). L’edizione italiana si riferisce qui a Mc 8, 23 e Gv 9, 6.11.14-15 e quella francese solamente a Mc 8, 23.<sup>372</sup> Nehring menziona anche una somiglianza tra VH 9, 3 e Gv 9, aggiungendo che l’unica differenza è che nel testo del Vangelo secondo Giovanni compare una persona di sesso maschile.<sup>373</sup> Michael Stuart Williams, sostenendo che san Girolamo alludesse qui a Mc 8, 23, fa notare che questo evento può essere considerato una “rievocazione dei miracoli del Vangelo”<sup>374</sup>. Degórski in un altro articolo, dove ricorda ancora una volta Mc 8, 23, riporta una vera e propria piccola esegesi della descrizione di Girolamo sull’incontro tra la donna cieca e Ilarione: “Quindi, sant’Ilarione interviene e opera il miracolo ripetendo i gesti di Gesù nel miracolo testimoniato in Mc 8, 23, quando il Signore sputò sugli occhi del non vedente. Tutto evidenzia che in questa donna c’era da guarire prima il cuore chiuso e cieco alle necessità altrui. Il dato stesso che ella è recata da altri e non di sua iniziativa all’asceta esprime una religiosità tiepida. Conferma del suo stato di colpevolezza è la sua richiesta di misericordia quando il santo eremita e taumaturgo scuote la sua coscienza con la sua curiosa osservazione.”<sup>375</sup>

L’allusione ai Vangeli, ovvero a Gesù stesso, in VH 9, 3 è più che ovvia, sia che si tratti del racconto di Marco sulla guarigione del cieco di Betsaida<sup>376</sup>, sia che si tratti del racconto del Vangelo secondo Giovanni della guarigione del cieco dalla nascita.<sup>377</sup>

<sup>372</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 106, nota 24 e (71); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 236, nota 9. e.

<sup>373</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome’s Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 429.

<sup>374</sup> Michael Stuart WILLIAMS *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 131-132, e nota 135. Ricordiamo che Leclerc disse anche che il miracolo della guarigione della donna cieca fu ripreso direttamente dalla vita di Gesù Cristo Cfr. sopra, 32, e nota 114.

<sup>375</sup> Bazyli DEGÓRSKI, *Tipologia di donne nella Vita S. Hilarionis di san Girolamo*, 17.

<sup>376</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 8, 22-26.

<sup>377</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 9, 1-41.

Se, considerando il modo in cui Gesù guarì il cieco e il modo in cui sant'Ilarione guarì la cieca, confrontiamo attentamente i racconti evangelici con quelli di san Girolamo, potremmo concludere che il nostro autore si sia direttamente ispirato al racconto di Marco. Ovvero, nel testo dell'autore del Vangelo secondo Giovanni, c'è un certo 'mediatore' tra la saliva di Gesù e gli occhi del cieco, cioè la terra sulla quale Gesù sputò e dalla quale ricavò il fango che spalmò sui suoi occhi – “sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco” (Gv 9, 6). Nei versetti seguenti vengono menzionati solo il fango e lo spalmare gli occhi (cfr. Gv 9, 11.14-15). Secondo Marco, la saliva di Gesù entra in contatto diretto con gli occhi del cieco, proprio come nel caso di Ilarione. La descrizione di Girolamo circa l'azione di Ilarione corrisponde esattamente al testo di Mc 8, 23 nella Vulgata: “*expuens in oculos eius*”, mentre la traduzione italiana è un po' più “fine”: “dopo avergli messo della saliva sugli occhi”. Se consideriamo l'identità del testo della Vulgata con quello della *Vita S. Hilarionis*, le parole di Girolamo come riferimento a un miracolo “sull'esempio del Salvatore” sono ancora più chiare.

Oltre all'identità della malattia, alla sostanza usata nella guarigione e al modo in cui è stato compiuto il miracolo, notiamo altri due punti di contatto tra la descrizione di san Girolamo e quella dei Vangeli. Il primo lo ricordiamo soltanto, perché è già stato discusso: la donna *fu condotta* ad Ilarione (cfr. VH 9, 1), proprio come il cieco *fu portato* a Gesù nel racconto di Marco (cfr. Mc 8, 22). Il secondo lo vediamo nel fatto che sia nella *Vita S. Hilarionis* che in entrambi i Vangeli i ciechi ricevono il dono della vista all'istante, subito dopo che il guaritore tocca i loro occhi con la saliva (cfr. VH 9, 3 // Mc 8, 24-25; Gv 9, 6.11.15).

### *Vita S. Hilarionis*, 9, 4-6

Dopo tre guarigioni da difetti fisici e malattie, come abbiamo visto, tutte applicate a donne, Girolamo riporta un ciclo di guarigioni di coloro il cui spirito aveva bisogno dell'intervento di Dio, a causa della possessione demoniaca. Il primo di tali miracoli viene descritto nel seguito del capitolo nono della *Vita S. Hilarionis*.

Si tratta della guarigione dell'auriga di Gaza, che era posseduto da uno spirito maligno a causa del quale era diventato fisicamente disabile, fino ad arrivare ad essere completamente immobile: “... percosso sul cocchio da un demone, si irrigidì tutto, così che non poteva né muovere la mano,

né piegare il collo”<sup>378</sup>. Egli, come la donna cieca, fu portato da Ilarione: “Portato, dunque, su un letto, quando ormai poteva muovere soltanto la lingua per pregare, si sentì dire che non poteva essere guarito prima che avesse creduto in Gesù e promesso di rinunciare al precedente mestiere.”<sup>379</sup> Questo breve paragrafo termina con la seguente informazione: “Credette, promise, fu guarito; ed esultò più per la salute dell’anima che per la quella del corpo.”<sup>380</sup> Girolamo ovviamente voleva specificare che sant’Ilarione aveva chiesto all’uomo di manifestare la sua fede e di promettere di rinunciare alla sua precedente occupazione, che l’uomo poi si fosse ripreso, ma anche, molto probabilmente, che avesse continuato a vivere secondo la fede in Cristo che aveva accettata.<sup>381</sup> Altre parole o gesta di sant’Ilarione, che saranno specifiche della maggior parte dei prossimi esorcismi, non vengono qui riportate dall’autore.

Insieme a questo testo, nessuna delle fonti da noi consultate fa riferimento ad alcuna citazione biblica. A parte l’informazione che l’auriga di Gaza *fu portato* a Gesù, con la quale potremmo confermare gli stessi passi del Nuovo Testamento citati in merito alla cieca<sup>382</sup> e il fatto che, come in molti testi neotestamentari, si tratti di liberare l’indemoniato, siamo particolarmente attratti da due elementi: la relazione causa-effetto tra la fede in Gesù e la guarigione, e la maggior gioia dell’uomo per la salvezza dell’anima piuttosto che per quella del corpo (cfr. VH 9, 6).

<sup>378</sup> VH 9, 4; “Auriga quoque Gazensis in curru percussus a daemone totus obriguit, ita ut nec manum agitare nec ceruicem posset flectere.”

<sup>379</sup> VH 9, 5; “Delatus ergo in lectulo, cum solam linguam moueret ad preces, audiuit non prius posse sanari quam crederet in Iesum et se sponderet arti pristinae renuntiarum.” Oltre a questa citazione, Degórski nota che nell’età patristica la preghiera solamente orale era menzionata raramente e che la preghiera era regolarmente accompagnata da “prostrazioni, inchini, genuflessioni, segni di croce, ecc.” Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 107, nota (73). Le suddette forme di preghiera, o meglio di fervide suppliche, le abbiamo trovate fin qui nei racconti di Girolamo sulle donne che andarono da Ilarione.

<sup>380</sup> VH 9, 6; “Credidit, spondidit, sanatus est; magisque de animae quam de corporis salute exultauit.”

<sup>381</sup> Cfr. commento in JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 238, nota 1, dove Morales, ricordando che la rinuncia alla partecipazione agli spettacoli circensi e al teatro era una delle condizioni per l’accesso al battesimo, afferma che la gradazione di Girolamo – *credidit, spondidit, sanatus est* – suggerisce che l’auriga abbia rinunciato alla sua professione, che abbia professato la fede e che si sia avvicinato al battesimo.

<sup>382</sup> Cfr. sopra, 102.

Ricordiamo anzitutto il testo a cui abbiamo già fatto riferimento, cioè il racconto neotestamentario di una donna guarita dall'emorragia dopo aver toccato il lembo del mantello di Gesù.<sup>383</sup> Secondo tutti i sinottici, Gesù interpreta la guarigione con queste parole: "La tua fede ti ha salvata" (Mt 9, 22; Mc 5, 34; Lc 8, 48).

Troviamo la stessa espressione, con una piccola differenza, nei resoconti della restituzione della vista ai ciechi da parte di Gesù.<sup>384</sup> Secondo Marco e Luca il cieco di Gerico, udendo Gesù passargli accanto, gridò due volte: "Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!" (Mc 10, 47.48; cfr. Lc 18, 38.39). Quando Gesù chiede cosa vuole che gli venga fatto, il cieco implora di vedere e Gesù risponde: "la tua fede ti ha salvato" (Mc 10, 52; Lc 18, 42). Il cieco, secondo entrambi gli evangelisti, "subito vide di nuovo".

La descrizione di Matteo è un po' diversa, ma il significato è lo stesso. Secondo lui, i due ciechi supplicarono Gesù, il Figlio di Davide, di avere pietà di loro, ma Gesù non dice che la loro fede li abbia salvati, piuttosto chiede loro: "Credete che io possa fare questo?" (Mt 9, 28). Alla loro risposta affermativa, dopo aver toccato i loro occhi, disse: "Avvenga per voi secondo la vostra fede" (Mt 9, 29) e la vista dei ciechi tornò (cfr. Mt 9, 30).<sup>385</sup>

In tutti e tre i sinottici vediamo, quindi, la stessa enfasi sulla connessione tra fede e guarigione che troviamo in Girolamo. Nelle parole finali dei racconti di Marco e Luca – dove si dice che il cieco, subito dopo la guarigione, seguì Gesù: "lo seguiva lungo la strada" (Mc 10, 52); "cominciò a seguirlo glorificando Dio" (Lc 18, 43) – cogliamo un'altra connessione con l'auriga di Girolamo che, dopo la guarigione, perseverò nella sua fede e cambiò il suo modo di vivere.

Le parole "la tua fede ti ha salvata" sono anche nella versione del Vangelo secondo Luca sull'unzione di Gesù, nel capitolo "Gesù perdona una

<sup>383</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 9, 20-22; Mc 5, 25-34; Lc 8, 43-48. Cfr. sopra, 103.

<sup>384</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43; Mt 9, 27-31.

<sup>385</sup> Matteo poi riporta i due ciechi di Gerico i quali anche loro invocavano Gesù come Figlio di Davide pregandolo di avere pietà di loro, ma li non menziona esplicitamente la fede come premessa per la loro guarigione. Quando li incontrò, Gesù si commosse, toccò i loro occhi ed essi all'istante ricuperarono la vista e lo seguirono. Cfr. Mt 20, 29-34.

peccatrice”<sup>386</sup>. Questo testo ricorda forse di più la situazione con l’auriga di Gaza. In entrambi i casi, è un incontro del personaggio principale con delle persone che si trovavano impegnate in un’occupazione peccaminosa. Vediamo inoltre un punto di contatto nel risultato di questi incontri, cioè nel dono loro fatto dal Signore: all’auriga dà gioia (cfr. VH 9, 6), e alla moglie dà pace (cfr. Lc 7, 50: “La tua fede ti ha salvata; va’ in pace!”).

La gioia dell’auriga ricorda anche la reazione di uno dei dieci lebbrosi purificati da Gesù, il Samaritano.<sup>387</sup> Fu l’unico a tornare da Gesù “lodando Dio a gran voce” (Lc 17, 15) e “si prostrò davanti a Gesù, ai suoi piedi, per ringraziarlo” (Lc 17, 16). Mentre per tutti e dieci i lebbrosi Luca dice che Gesù li ha “purificati” e solo per l’ultimo, che lo aveva ringraziato, riferisce che Gesù gli avesse detto: “Alzati e va’; la tua fede ti ha salvato!” (Lc 17, 19).

Infine, le parole di Girolamo che l’auriga di Gaza “esultò più per la salute dell’anima che per la quella del corpo” (VH 9, 6) ci ricordano le parole di Gesù rivolte ai Dodici: “E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l’anima; abbiate paura piuttosto di colui che ha il potere di far perire nella Geënnà e l’anima e il corpo” (Mt 10, 28). Secondo queste parole, la morte dell’anima è di gran lunga peggiore rispetto alla morte del corpo. È possibile che san Girolamo, ponendo maggiore attenzione alla gioia dell’auriga per la guarigione dell’anima piuttosto che per il corpo, avesse in mente proprio quelle stesse parole evangeliche.

### *Vita S. Hilarionis*, 10

Anche il decimo capitolo della *Vita S. Hilarionis* descrive due miracoli, entrambi incentrati su due persone possedute. Possiamo subito notare che questi due casi hanno molti punti di contatto. Si tratta in entrambi di uomini posseduti, Marsitas e Orione. Su ambedue Girolamo ci fornisce informazioni sul luogo da cui provengono. Inoltre, la possessione di entrambi si manifestava con estrema forza fisica, con momenti di rabbia e di violenza, fattori per i quali erano temuti da molti. Entrambi erano stati portati da Ilarione, legati. Inoltre, in ambedue i casi, Ilarione era stato accompagnato dai suoi monaci. Sebbene questi due miracoli possano essere

<sup>386</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 7, 36-50.

<sup>387</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 17, 11-19.

presentati e analizzati insieme proprio per queste caratteristiche comuni, li tratteremo comunque separatamente per motivi di chiarezza e distinzione. Per lo stesso motivo, individueremo come sezione separata l'epilogo del secondo miracolo, dove Girolamo descrive l'incontro di Ilarione e Orione, dopo la liberazione dallo spirito malvagio.

### *Vita S. Hilarionis*, 10, 1-4

Qui Girolamo descrive l'espulsione dei demoni da parte di "un giovane fortissimo, di nome Marsitas, dal territorio di Gerusalemme"<sup>388</sup>. Questi era "invasato da un demone stramalvagio"<sup>389</sup>, che ovviamente aveva colpito il suo punto debole, che lo stesso Marsitas e quelli intorno a lui reputavano invece forte: egli era, infatti, orgoglioso della sua straordinaria forza fisica, ammirata da altri.<sup>390</sup> Quella forza, per via della possessione demoniaca, si era trasformata in violenza: "... non lasciava integri né catene, né ceppi, né chiavistelli delle porte. A molti aveva troncato a morsi il naso e le orecchie."<sup>391</sup> Nella frase successiva la descrizione di san Girolamo sulla gravità della possessione porta a un climax: "E aveva incusso in tutti un così grande terrore di sé, che veniva trascinato al monastero come un ferocissimo toro, carico di catene e di funi, tanto che coloro che lo portavano tiravano in diverse direzioni."<sup>392</sup> Qui è bene notare, almeno incidentalmente, che il monastero<sup>393</sup> di Ilarione viene ivi citato per la prima volta nella *Vita S. Hilarionis* e che, come nel caso della donna cieca (cfr. VH

<sup>388</sup> VH 10, 1; "... fortissimus iuuenis, nomine Marsitas, de territorio Hierosolymae...".

<sup>389</sup> VH 10, 2; "Hic afflatus pessimo daemone...".

<sup>390</sup> Con queste parole Girolamo evoca quanto fosse forte il giovane: "Egli si vantava tanto delle sue forze, che riusciva a potare per lungo tempo e a grande distanza quindici moggia di frumento, e pensava di coronare la sua forza se avesse potuto vincere gli asini"; "... tantum sibi applaudebat in uiribus, ut quindecim frumenti modios diu longaque portaret, et hanc haberet palmam fortitudinis suae, si asinos uinceret" (VH 10, 1).

<sup>391</sup> VH 10, 2; "... non catenas, non compedes, non claustra ostiorum integra patiebatur; multorum nasum et aures morsibus amputauerat; horum pedes, illorum gulam fregerat...".

<sup>392</sup> VH 10, 2; "... tantumque sui terrorem omnibus incusserat ut, oneratus catenis et funibus in diuersa nitentium, quasi ferocissimus taurus ad monasterium pertraheretur."

<sup>393</sup> Ricordiamo che in VH 8, 6 Ilarione disse ad Aristenete di non essere mai uscito dalla sua "cella" e l'affermazione di Girolamo in VH 8, 10 che in Palestina prima di Ilarione non c'erano "romitaggi" (lat. "*monasteria*"). In VH 10, 2 il lettore apprende per la prima volta che Ilarione viveva davvero in un convento.

9, 1), con lui c'erano i suoi confratelli, i quali vedendo Marsitas selvaggio e la sua "straordinaria statura", "atterriti [...] corsero ad annunciarlo al padre".<sup>394</sup> Girolamo, descrivendo la reazione di Ilarione, ovviamente vuole sottolineare consapevolmente il contrasto tra la paura di tutte le persone finora indicate, che hanno affrontato Marsitas posseduto e la calma del santo, ma anche la sua superiorità dinnanzi al demone stramalvagio. Vale a dire, Ilarione "restando seduto, ordinò di trascinarlo davanti a sé e di lasciarlo libero. E slegato che fu, gli disse: 'Abbassa la testa e vieni'".<sup>395</sup> Né in queste parole di sant'Ilarione, né nell'ulteriore descrizione della liberazione di Marsitas dai demoni Girolamo, curiosamente, menziona Gesù Cristo, nel cui nome il santo agisce. Ma è ovvio che l'autorità con cui si accosta al posseduto non proviene dalla sola forza umana. Questo è chiaro anche dalla reazione di Marsitas quando incontra sant'Ilarione: "Quello cominciò a tremare e a piegare il collo e non osava guardare verso di lui e, deposta ogni ferocia, cominciò a leccare i piedi di Ilarione che se ne stava seduto."<sup>396</sup> Alla fine di questa descrizione, apprendiamo solo che il demone fu scacciato dal giovane il settimo giorno.<sup>397</sup>

La descrizione di Marsitas fatta da Girolamo, abbiamo detto, è in molti dettagli simile a quella di Orione e degli eventi che hanno avuto luogo intorno a loro. Mentre gli autori di cui ci avvaliamo, commentando il caso di Orione, testimoniano due importanti collegamenti con il Nuovo Testamento, negli stessi, insieme alla descrizione di Marsitas, troviamo solo pochi riferimenti alle Sacre Scritture. Non vi è rimando ad alcun versetto del Nuovo Testamento nelle edizioni italiana e francese. Morales nell'edizione francese presenta un solo parallelismo con l'Antico Testamento, nel punto in cui Ilarione ordinò all'indemoniato di abbassare la testa e di avvicinarsi a lui. Qui, a differenza di altri punti, viene riportata l'intera citazione di Sir 4, 7, secondo la Vulgata: "Presbytero humilia animam tuam et magnato humilia caput tuum."<sup>398</sup>

<sup>394</sup> VH 10, 3; "Quem postquam fratres uidere, perterriti – erat enim mirae magnitudinis – nuntiauerunt Patri."

<sup>395</sup> VH 10, 3; "Ille sicut sedebat iussit eum ad se pertrahi et dimitti. Solutoque: 'Inclina, ait, caput et veni.'"

<sup>396</sup> VH 10, 4; "Tremere ille miser coepit et ceruicem flectere nec aspicere contra ausus, omnique ferocitate deposita pedes sedentis lambere."

<sup>397</sup> Cfr. VH 10, 4.

<sup>398</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 239, nota 3.

Abbiamo trovato il riferimento al Nuovo Testamento con Marsitas soltanto in Carine Basquin-Matthey. Tuttavia, anche lei cita solo incidentalmente questo giovane posseduto, con Orione, affermando che erano entrambi così violenti da dover essere incatenati, come nel caso dell'indemoniato in Mc 5, 3.<sup>399</sup> Per evitare ripetizioni superflue ci occuperemo anche noi dei parallelismi con le descrizioni neotestamentarie delle possessioni nell'analisi del racconto di Orione, indicando i punti che possono essere applicati anche a Marsitas.

Qui, tuttavia, indichiamo un parallelismo che abbiamo osservato unicamente in tale parte della *Vita S. Hilarionis*, 10. Queste sono le somiglianze tra la fine della descrizione di Girolamo sulla guarigione di Marsitas e la fine della descrizione di Marco e Luca sulla liberazione del posseduto di Gerasa/Gadara.<sup>400</sup>

Marsitas, dopo che sotto il comando di sant'Ilarione era stata “deposta ogni ferocia”, “cominciò a leccare i piedi di Ilarione che se ne stava seduto” (VH 10, 4). Queste parole danno l'impressione di una situazione di completa calma e di fatto di un'atmosfera intima, dove la persona guarita siede ai piedi di Ilarione. Ci ricorda l'immagine di Gesù e dell'uomo che ha liberato dai demoni riportata da Marco e Luca. Secondo Marco le persone, udito ciò che era accaduto, andarono da Gesù e “videro l'indemoniato seduto, vestito e sano di mente” (Mc 5, 15). La descrizione di Luca è ancora più simile a quella di Girolamo: “La gente uscì per vedere l'accaduto e, quando arrivarono da Gesù, trovarono l'uomo dal quale erano usciti i demòni, vestito e sano di mente, che sedeva ai piedi di Gesù” (Lc 8, 35).

### *Vita S. Hilarionis*, 10, 5-10

La seconda descrizione della liberazione dell'indemoniato, come abbiamo già accennato, è per molti dettagli simile alla prima. Si tratta di Orione, un “uomo eminente e ricchissimo della città di Aila, che sovrasta il Mar Rosso”<sup>401</sup>. Era posseduto da “una legione di demoni”<sup>402</sup> e, come Marsitas,

<sup>399</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 26, 30; nota 67, 69.

<sup>400</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39.

<sup>401</sup> Cfr. VH 10, 5-15.

<sup>402</sup> VH 10, 5; “... a legione possessus daemonum...”. Cfr. anche VH 5, 8.

“fu condotto a Ilarione”<sup>403</sup> con le stesse precauzioni perché manifestava lo stesso grado di violenza: “Le mani, il collo, i fianchi, i piedi erano carichi di catene, e gli occhi torvi rivelavano la violenza del suo furore.”<sup>404</sup>

Anche in questo caso san Girolamo non accenna ad alcun segnale di paura in Ilarione quando incontra il posseduto. Ma anche qui fa sapere che i suoi confratelli erano spaventati. È sorprendente come Girolamo, in sole due frasi che descrivono questo drammatico incontro, inserisca facilmente, in modo abbastanza discreto e allo stesso tempo cristallino, informazioni sugli insegnamenti di Ilarione ai confratelli concernenti la Bibbia e sul proprio rigoroso digiuno: “E mentre il santo passeggiava con i confratelli e interpretava non so che passo delle Scritture, egli [Orione] sfuggì dalle mani di coloro che lo tenevano e, afferrandolo dietro la schiena, lo levò in alto. Un urlo smisurato si elevò da tutti: temevano, infatti, che avrebbe spezzato quelle membra, sfinite dai digiuni.”<sup>405</sup> La reazione di Ilarione, come nell’incontro con Marsitas, è ben diversa dalla reazione di altri testimoni a questo evento. Egli ride, ordina a tutti di stare zitti e di lasciare a lui Orione.<sup>406</sup> In seguito, contrariamente ai timori dei presenti che Orione potesse ferire gravemente il fragile vecchio, Girolamo sorprende il lettore descrivendo l’incredibile forza fisica con cui Ilarione affrontò il suo “maestro di palestra”: “E così, piegando la mano sopra le spalle, toccò il capo di costui e, afferratolo per i capelli, se lo tirò davanti ai piedi, tenendo strette davanti a sé entrambe le sue mani e calcandogli a terra i piedi con i propri piedi. Nello stesso tempo ripeteva: ‘Patisci, turba dei demoni, patisci!’”<sup>407</sup> Ovviamente, Girolamo non si è limitato a descrivere il confronto fisico di sant’Ilarione con Orione. Supponiamo che, sottolineando la sua forza fisica improvvisa e del tutto inaspettata, volesse mostrare che alla base di

<sup>403</sup> VH 10, 5; “... ad eum adductus est...”.

<sup>404</sup> VH 10, 6; “Manus, ceruix, latera, pedes ferro onerati erant furorisque saeuitiam torui oculi minabantur.”

<sup>405</sup> VH 10, 7; “Cumque deambulet sanctus cum fratribus et de Scripturis nescio quid interpretaretur, erupit ille de manibus se tenentium, et amplexans eum post tergum in sublime eleuauit. Clamor ortus ab omnibus; timebant enim ne confecta ieiuniis membra collideret.”

<sup>406</sup> Cfr. VH 10, 8; “Et sanctus arridens: ‘Silete, inquit, et mihi meum palaestritam dimittite.’”

<sup>407</sup> VH 10, 8; “Ac sic reflexa super humeros manu caput eius tetigit, apprehensoque crine ante pedes suos adduxit, stringens e regione ambas manus eius et plantas utroque calcans pede simulque ingeminans: ‘Torquere, daemonum turba, torquere.’”

tutto ci fosse la forza spirituale, che nasce dalla comunione con Cristo. Ilarione non sconfisse Orione con la forza, ma invocando Gesù Cristo: “Signore Gesù, libera il misero, libera il prigioniero! Come è in tuo potere vincerne uno, così anche vincerne molti.”<sup>408</sup>

Alla fine di questa drammatica narrazione, Girolamo aggiunge un'altra frase: “Dico una cosa inaudita: dalla bocca di un solo uomo si udivano diverse voci e quasi un clamore confuso di folla.”<sup>409</sup>

La prima impressione, leggendo questo brano, è che Girolamo allude certamente alle narrazioni dei Vangeli secondo Marco e Luca, intitolati “Gesù scaccia i demòni” (cfr. Mc 5, 1-20), ovvero “A Gerasa Gesù guarisce un indemoniato” (cfr. Lc 8, 26-39).<sup>410</sup>

Sia l'edizione italiana che quella francese portano una nota con le parole che Orione era posseduto “da una legione di demoni” (VH 10, 5). L'edizione italiana si riferisce a Mc 5, 9 e Lc 8, 30.36, e quella francese a Mc 5, 4.9 e Lc 8, 29-30.<sup>411</sup> Anche Michael Stuart Williams indica l'ispirazione di Girolamo a Mc 5, 9 e Lc 8, 30.<sup>412</sup> Carine Basquin-Matthey fa lo stesso, aggiungendo che le parole “legione di demoni” “si riferiscono inevitabilmente a un episodio del Vangelo”<sup>413</sup>. A proposito della descrizione di Orione incatenato, la stessa autrice cita Mc 5, 3.<sup>414</sup>

Vediamo più dettagliatamente il contenuto dei brani sopra elencati.

Marco in 5, 9 e Luca in 8, 30 riportano la domanda di Gesù allo spirito impuro: “Qual è il tuo nome?” e la risposta che ha ricevuto: “Legione”. La somiglianza con le informazioni di Girolamo su colui che si impossessò di

<sup>408</sup> VH 10, 9; “Domine, inquit, Iesu, solue miserum, solue captivum; ut unum, ita et plures vincere tuum est.” Si presume che con questi “uno/unum” Girolamo intendesse “un demone stramalvagio” che si impossessò di Marsitas (cfr. VH 10, 2). Se è così, allora si può anche asserire che Marsitas fu liberato da Gesù Cristo, che Girolamo, come ricordiamo, non menzionò esplicitamente nel descrivere questo evento.

<sup>409</sup> VH 10, 10; “Rem loquor inauditam. Ex uno hominis ore diuersae uoces et quasi confusus populi clamor audiebatur.”

<sup>410</sup> Cfr. sopra, nota 178.

<sup>411</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 108, nota 25; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 240, nota 10. a.

<sup>412</sup> Cfr. Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 132.

<sup>413</sup> Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 29, nota 65.

<sup>414</sup> Cfr. *Ibidem*, 30, nota 67. Cfr. anche *Ibidem*, 69.

Orione è così grande che non è nemmeno necessario commentarla. Possiamo affermare quasi lo stesso per quanto riguarda i versetti in cui viene descritto il comportamento violento del posseduto: "... nessuno riusciva a tenerlo legato, neanche con catene, perché più volte era stato legato con ceppi e catene, ma aveva spezzato le catene e spaccato i ceppi, e nessuno riusciva più a domarlo" (Mc 5, 3-4); "... lo tenevano chiuso, legato con catene e con i ceppi ai piedi, ma egli spezzava i legami..." (Lc 8, 29). Ma qui, a parte la somiglianza con Orione per cui Girolamo dice che "le mani, il collo, i fianchi, i piedi erano carichi di catene" (VH 10, 6) e che "sfuggì dalle mani di coloro che lo tenevano" (VH 10, 7), notiamo anche una somiglianza ancora più forte con Marsitas, che "non lasciava integri né catene, né ceppi, né chiavistelli delle porte", e che venne condotto da Ilarione "carico di catene e di funi" (VH 10, 2).

Per quanto riguarda la citazione da Lc 8, 36 – "Quelli che avevano visto riferirono come l'indemoniato era stato salvato" – a cui rimanda l'edizione italiana, non siamo sicuri a quale collegamento con la *Vita S. Hilarionis* rinvii Degórski.

Qui non bisogna trascurare il fatto che lo stesso evento è riportato da Matteo, con il titolo di "Gli indemoniati di Gàdara".<sup>415</sup> Visto che, a differenza di Marco e Luca, Matteo non riporta i due dettagli sopra indicati che Girolamo a sua volta aveva certamente usato in maniera consapevole, le nostre fonti non guardano affatto il testo di Matteo. Tuttavia, se il racconto di san Girolamo su Marsitas e Orione viene considerato nel suo insieme, allora sarà possibile pensare che l'autore avesse in mente anche la versione di questo evento riportata da Matteo, perché secondo lui Gesù liberò dai demoni due posseduti (cfr. Mt 8, 28).

Aggiungiamo un altro punto di contatto che abbiamo notato tra la descrizione di Orione ad opera di Girolamo e i testi di Marco e Luca. A prima vista, questi racconti evangelici danno l'impressione che Gesù avesse incontrato l'indemoniato da solo. Gli unici testimoni diretti di questo evento erano i mandriani, che videro la mandria di porci, dopo che Gesù permise agli spiriti impuri di entrarvi, precipitare giù dalla rupe e affogare nel mare. Altre persone avevano solo sentito dai mandriani la notizia dell'accaduto e poi si erano avvicinate a Gesù e poterono soltanto costatare il fatto che l'uomo dal quale aveva scacciato la legione dei demoni sedeva

<sup>415</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 8, 28-34.

in salute proprio accanto a Gesù (cfr. Mc 5, 13-15; Lc 8, 32-35). Mentre sia nel caso di Marsitas che di Orione sant'Ilarione veniva accompagnato dai suoi confratelli (cfr. VH 10, 3.7), nei testi evangelici gli apostoli non sembra vengano menzionati. Ma se osserviamo più da vicino il testo dei rispettivi capitoli dei Vangeli, ma anche quelli che precedono i suddetti capitoli, arriviamo a una conclusione diversa. Nelle frasi di apertura di questo rapporto, sia Marco che Luca usano il verbo al plurale: “*Giunsero*”<sup>416</sup> all'altra riva del mare” (Mc 5, 1) e “*Approdarono* nel paese dei Geràsèni” (Lc 8, 26). Sebbene nella frase successiva il verbo sia al singolare – “*sceso* dalla barca” (Mc 5, 2) ed “*era* appena *sceso* a terra” (Lc 8, 27) – e sia evidente dal prosieguo che il verbo si riferisce a Gesù, non va dimenticato che in entrambi i Vangeli il capitolo precedente descrive l'evento della tempesta sedata che si verificò quando Gesù si trovava con i *discepoli* sulla barca (cfr. Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-16).<sup>417</sup>

Il dettaglio seguente, che ci aiuterà a trarre una conclusione, può essere trovato solo presso Marco. Prima che Gesù salga sulla barca per lasciare la regione di Gerasa per richiesta degli abitanti del luogo, l'uomo dal quale ha scacciato la legione di demoni lo supplica “di poter restare con lui” (Mc 5, 18). A questo proposito è molto interessante leggere le parole di Marco relative all'istituzione dei Dodici: “Ne costituì Dodici – che chiamò apostoli –, perché *stessero con lui*”<sup>418</sup> e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni” (Mc 3, 14-15). Se, secondo Marco, il tratto essenziale dei Dodici era quello di “stare con Gesù”, non è escluso che lo stesso evangelista, accennando alla richiesta dell'uomo liberato di “stare con lui”, cioè con Gesù, abbia voluto far sapere che l'uomo vedeva i discepoli di Gesù mentre assistevano al miracolo della cacciata dei demoni ed egli stesso voleva diventare uno di loro.

Sembra di poter concludere che il racconto di san Girolamo e quello evangelico hanno in comune il fatto che insieme a Gesù, ovvero insieme a sant'Ilarione, al momento della cacciata dei demoni dal posseduto ci fossero i discepoli, cioè i confratelli.

<sup>416</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>417</sup> Matteo riporta lo stesso ordine di eventi, ma il suo racconto della liberazione dei due posseduti inizia con un verbo al singolare: “giunto all'altra riva” (Mt 8, 28).

<sup>418</sup> Il corsivo è nostro.

*Vita S. Hilarionis*, 10, 11-15

Il racconto di san Girolamo su Orione, come abbiamo annunciato, non si esaurisce con la descrizione della cacciata dei demoni. Nel seguito del decimo capitolo, l'autore narra come, subito dopo la sua guarigione, Orione si sia recato al monastero di Ilarione con la moglie e i figli, con l'intenzione di ringraziarlo.<sup>419</sup> Ma sant'Ilarione rifiutò i suoi doni, prima ricordandogli esempi biblici in cui chi riceveva od offriva tangenti finiva male: "Non hai letto che cosa subirono Giezi e Simone, quando il primo ricevette e l'altro offrì del denaro? Il primo intendeva vendere la grazia dello Spirito Santo, l'altro voleva comprarla."<sup>420</sup> Il ricordo di Girolamo di questi esempi è in realtà sorprendente, poiché i doni di Orione erano ovviamente solo un segno di disinteressata gratitudine per il bene che gli era stato fatto. La risposta di sant'Ilarione rattristò Orione, tanto che pianse<sup>421</sup> e chiese al santo di regalare i suoi doni ai poveri: "Accetta e dà ai poveri."<sup>422</sup> La prima impressione è che Ilarione rifiutò di nuovo: "Puoi distribuire meglio i tuoi beni tu, che frequenti le città e conosci i poveri. Io, che ho abbandonato quello che era mio, perché dovrei desiderare quello altrui? A molti la scusa dei poveri è una avarizia, la misericordia, invece, non conosce artifizii. Nessuno elargisce meglio di chi non riserva nulla per sé."<sup>423</sup> Tenendo presente anche la continuazione delle parole che pronunciò dopo che Orione inconsolabilmente "giaceva a terra" – "Non ti rattristare, figlio. Quello che faccio per me, lo faccio anche per te. Infatti, se accetterò questi doni, offenderò Dio, e a te ritornerà la legione"<sup>424</sup> – possiamo intuire la vera ragione dell'apparente durezza di Ilarione. Partiamo dal presupposto che con questa descrizione Girolamo volesse dimostrare che Ilarione aveva effettivamente grande fiducia nell'uomo guarito e che

<sup>419</sup> Cfr. VH 10, 11.

<sup>420</sup> VH 10, 12; "Non legisti quid Giezi, quid Simon passi sint, quorum alter accepit premium, alter obtulit, ut ille uenderet gratiam Spiritus sancti hic mercaretur?"

<sup>421</sup> Girolamo non è estraneo al pianto di un uomo. Ricordiamo che disse che Ilarione stesso pianse (cfr. VH 8, 7).

<sup>422</sup> VH 10, 13; "Cumque Orion flens diceret: 'Accipe et da pauperibus'..."

<sup>423</sup> VH 10, 13-14; "Tu melius tua potes distribuere, qui per urbes ambulas et nosti pauperes. Ego, qui mea reliqui, cur aliena appetam? Multis nomen pauperam occasio auaritia est; misericordia artem non habet. Nemo melius erogat quam qui sibi nihil reseruat."

<sup>424</sup> VH 10, 15; "Noli, inquit, contristari, fili. Quod facio pro te, facio et pro me. Si enim haec accepero, et ego offendam Deum ad te legio reuertetur."

aveva con lui un piano più profondo, che probabilmente sarebbe fallito se avesse anche solo accettato dei doni di gratitudine. Così il santo ha mostrato che il dono della guarigione dal male spirituale richiede un ulteriore impegno personale sia nel cammino della conversione, sia nel cammino di aiuto ai bisognosi.

Notiamo subito, prima di evidenziare i parallelismi indicati dalle nostre fonti, che anche Gesù, secondo Marco e Luca, avrebbe apparentemente respinto il desiderio originario di un uomo guarito dalla possessione demoniaca. Egli, come abbiamo visto, non offrì doni a Gesù, ma voleva restare con lui. Come con Ilarione, il rifiuto di Gesù aveva uno scopo più alto. Manda un uomo a casa a diffondere ciò che Dio gli ha fatto (cfr. Mc 5, 19-20; Lc 8, 39), lo incoraggia a partecipare attivamente all'annuncio della salvezza. In entrambi i casi, quindi, si tratta di una sorta di missione fondata sulla responsabilità personale di chi, per il miracolo straordinario vissuto, ha creduto in Gesù Cristo. Vediamo ora i parallelismi ubicati nelle fonti che utilizziamo.

Oltre alla menzione di Giezi e Simone, che troveremo nella nota di accompagnamento sia nell'edizione italiana che in quella francese, è di per se più che evidente, perché anche Girolamo ha esplicitamente indicato questi esempi biblici e li ha ulteriormente interpretati (cfr. VH 10, 12). Tuttavia, riportiamo i punti esatti a cui si riferiscono le due edizioni: Giezi viene menzionato in Re 5, 20-27 e Simone in At 8, 9-24.<sup>425</sup> Questi due esempi vengono commentati anche da Melchiorre Trigilia.<sup>426</sup>

Con le parole di Orione a Ilarione: "Accetta e dà ai poveri" (VH 10, 13), l'edizione italiana porta tutta una serie di citazioni dai Vangeli: Mt 19, 21; 26, 9; Mc 10, 21; 14, 5; Lc 14, 13.21; 18, 22; 19, 8.<sup>427</sup> Si tratta in realtà delle stesse citazioni che si trovano in questa edizione con VH 9, 2, dove Ilarione rimproverava alla donna cieca che i soldi spesi per i medici potevano essere dati ai poveri.<sup>428</sup> Pertanto, ricorderemo solo brevemente il loro contenuto.

<sup>425</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 109, nota (78); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 242, nota 10. b (qui, a proposito di Simone, si fa riferimento non all'intero brano, ma solo al versetto corrispondente, At 8, 18).

<sup>426</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 70, nota (26).

<sup>427</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 109, nota 27.

<sup>428</sup> Cfr. sopra, 104, e nota 365.

In Mt 19, 21; Mc 10, 21 e Lc 18, 22 viene menzionato il consiglio di Gesù all'uomo che gli chiese cosa fare per avere la vita eterna: Gesù gli risponde dicendo di vendere tutto quello che possiede, di donare i guadagni ricavati ai poveri e, infine, di seguirlo. Quando parlava di Orione, ci sembra che Girolamo avesse ancora di più in mente quei versetti. San Girolamo, come gli evangelisti, indica il dolore dell'interlocutore di Ilarione (gli evangelisti, invece, quello di Gesù) dopo la risposta che ha ricevuto. Eppure una differenza importante è presente: L'interlocutore di Gesù era triste perché aveva una grande fortuna (cfr. Mt 19, 22; Mc 10, 22; Lc 18, 23) che ovviamente non voleva lasciare ai poveri e Orione perché il santo non voleva accettare i suoi doni. Ma ciò che Ilarione e Gesù hanno in comune è che entrambi istruiscono i loro interlocutori a mettersi loro stessi in contatto con i poveri.

In Mt 26, 9 e Mc 14, 5, a cui aggiungiamo Gv 12, 5, si obietta che il vaso e il profumo con cui la donna unse Gesù potessero essere venduti a buon prezzo per poi dare il denaro ricavato ai poveri. Sebbene Gesù respinga questa obiezione e lodi l'azione della donna, incoraggia anche indirettamente l'azione a favore dei poveri: "I poveri infatti li avete sempre con voi e potete far loro del bene quando volete, ma non sempre avete me" (Mc 14, 7; cfr. Mt 26, 11; Gv 12, 8). I versetti di Lc 14, 13.21 appartengono alla versione lucana della Parabola del grande banchetto, laddove viene menzionato un invito ai poveri a parteciparvi e in Lc 19, 8 Zaccheo promette a Gesù di dare ai poveri metà dei suoi beni.

### *Vita S. Hilarionis*, 11

Nell'undicesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis* Girolamo riferisce anche dei due miracoli di Ilarione e, quindi, anche qui ne presenteremo uno dopo l'altro il suo contenuto e i nostri commenti.

### *Vita S. Hilarionis*, 11, 1-2

La descrizione del primo miracolo è molto breve. Si tratta della guarigione di Zanano, abitante di Maiuma.<sup>429</sup> Questi "fu colpito totalmente da paralisi" "mentre tagliava delle pietre da costruzione sulla riva del

<sup>429</sup> Degórski nella versione italiana annota qui che Maiuma era "il mercato di Gaza", GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 110, nota (79).

mare, non lontano dal monastero di Ilarione”.<sup>430</sup> Dopo che i compagni di lavoro lo ebbero condotto a Ilarione, “subito risanato, tornò all’opera”<sup>431</sup>. Queste sono le uniche informazioni di san Girolamo su tale miracolo. A differenza dei miracoli di Ilarione finora descritti, i dati qui sono più che concisi. È quindi affascinante notare quanto spazio Girolamo dedichi ai dettagli delle caratteristiche geomorfologiche dell’area in cui l’uomo cercava le pietre da costruzione: “Infatti, il litorale che si stende lungo la Palestina e l’Egitto, per sua natura molle, si fa più aspro a causa della sabbia che si indurisce come sasso, e la ghiaia, quando viene toccata, a mano a mano, si cementa, e non è più ghiaia, anche se non ne perde l’aspetto.”<sup>432</sup>

Solo in una delle fonti abbiamo trovato un riferimento all’eventuale ispirazione dal Nuovo Testamento da parte di san Girolamo per questo breve resoconto. Michael Stuart Williams, per quanto riguarda i punti della *Vita S. Hilarionis* che gli ricordano in termini di stile e circostanze il Nuovo Testamento, evidenzia in particolare la guarigione di un paralitico condotto a Ilarione dai suoi compagni di lavoro (cfr. VH 11, 1), riferendosi a Mc 2, 1-13; Mt 9, 2-8 e Lc 5, 17-26.<sup>433</sup>

In questo evento anche noi troviamo il riflesso di una descrizione sinottica della guarigione del paralitico ripresa dai versetti sopra indicati. A tal proposito, vorremmo sottolineare un po’ più in dettaglio le somiglianze tra il racconto di san Girolamo e i Vangeli. Il paralitico era stato portato da Gesù in barella ed egli, “vedendo la fede” (Mt 9, 2; Mc 2, 5; Lc 5, 20) di chi lo portava, gli disse: “ti sono perdonati i peccati” (Mt 9, 5; Mc 2, 5; Lc 5, 20) e poi gli ordinò di prendere il suo letto/barella/lettuccio e di andare a casa sua, cosa che fece (cfr. Mt 9, 5.7; Mc 2, 9.11-12; Lc 5, 23-25). E Zanano viene portato da Ilarione, si riprende subito e torna al lavoro (cfr. VH 11, 1). Il miracolo di Gesù sul paralitico suscitò il sospetto degli scribi e dei farisei (cfr. Mc 2, 6-8; Lc 5, 21-22) e l’ammirazione di molti che ne

<sup>430</sup> VH 11, 1; “... Zananus Maiumetes haud longe a monasterio eius lapides ad aedificandum de ora maris caedens, totus paralysi dissolutus...”.

<sup>431</sup> VH 11, 1; “... statim sanus ad opus reuersus est”.

<sup>432</sup> VH 11, 2; “Etenim litus, quod Palestinae Aegyptoque praetenditur, per naturam molle, arenis in saxa durescentibus, asperatur, paulatimque cohaerescens sibi glarea perdit tactum, cum non perdat aspectum.”

<sup>433</sup> Cfr. Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 132.

furono testimoni (cfr. Mt 9, 8; Lc 5, 26). Presto, già nella descrizione del prossimo miracolo di Ilarione, incontreremo reazioni simili tra i presenti.

A parte quanto detto, menzioniamo un'altra delle nostre osservazioni relative a VH 11, che non si basa su un'analogia così ovvia. Si tratta principalmente della prima associazione a cui ci conduce la descrizione sproporzionatamente lunga e dettagliata a cura di Girolamo della zona in cui Zanano cercava le pietre da costruzione. Tenendo a mente le sue parole sulla "sabbia che si indurisce come sasso, e la ghiaia che, quando viene toccata, a mano a mano, si cementa, e non è più ghiaia, anche se non ne perde l'aspetto" (VH 11, 2), è da supporre che Zanano doveva ovviamente impegnarsi molto, tanto da comportare la paralisi dei suoi arti, per distinguere la sabbia che era già diventata pietra necessaria per la costruzione, da quella che era rimasta ancora allo stadio iniziale. Non è da escludere che Girolamo, almeno tra le righe, abbia voluto ricordare al lettore le parole di Gesù sull'uomo saggio che costruisce la sua casa sulla roccia e sull'uomo stolto che costruisce la sua casa sulla sabbia (cfr. Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49).

### *Vita S. Hilarionis*, 11, 3-13

Quella che segue è una descrizione molto più lunga e tratta degli eventi collegati con Italico, anche lui di Maiuma, un cristiano che ricopriva una carica pubblica: era un allevatore di cavalli per i giochi del circo.<sup>434</sup> Il suo avversario, che era il duumviro di Gaza e il devoto dell'idolo Marnas, lanciava incantesimi su egli con l'aiuto di un fattucchiere che usava invocazioni sataniche. Italico venne a chiedere a Ilarione di proteggerlo da questi incantesimi.<sup>435</sup> Secondo le aspettative dell'avversario, gli incantesimi dovrebbero rallentare i cavalli di Italico nell'imminente corsa in cui gareggeranno entrambi e assicurargli, quindi, la vittoria.<sup>436</sup> Girolamo descrive in modo molto dettagliato la natura di questa competizione, che trasuda

<sup>434</sup> Cfr. VH 11, 3. Per quanto riguarda la residenza di Italico, Girolamo dice letteralmente: "cittadino della stessa città"; "... eiusdem oppidi municeps...". Si riferisce alla stessa città da cui proviene Zanano.

<sup>435</sup> Qui, per la seconda volta, Girolamo riporta informazioni sul fatto che Marnas era adorato a Gaza. La prima volta si trovava in VH 8, 5. Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 101, afferma che Gaza era una "città pagana dedita al culto di Marnas e convertita al cristianesimo intorno al V sec., grazie alla predicazione di san Porfirio".

<sup>436</sup> Cfr. VH 11, 3-5.

costumi e credenze pagane: “Difatti, nelle città romane si conserva, fin dai tempi di Romolo, l’abitudine che, per il felice esito del ratto delle Sabine, le quadrighe gareggino per sette giri di percorso in onore di Conso, dio dei consigli; la vittoria consiste nell’abbattere i cavalli della parte avversa.”<sup>437</sup> Va inoltre precisato che Italico, pur preparandosi a partecipare a questa competizione di origine pagana, non ricorse allo stesso metodo del suo avversario, bensì “venne dal beato Ilarione e lo scongiurò non tanto di danneggiare l’avversario, quanto di proteggere lui”<sup>438</sup>. In quanto segue, Girolamo evoca il grande stupore di Ilarione per una tale richiesta: “Al venerando vecchio sembrò insensato perdere la preghiera per sciocchezze di quel genere.”<sup>439</sup> C’è ancora una certa dose di rifiuto nella prima reazione del santo, ma nella maniera che abbiamo già incontrato nella descrizione fornita da Girolamo riguardo ad Orione, i cui doni non vennero accettati da Ilarione, che invece gli ordinò di metterli a disposizione dei poveri (cfr. VH 10, 13-14). E qui il santo reindirizza la richiesta di Italico verso un ambito completamente differente: “E poiché, sorridendo, disse: ‘Perché non distribuisce piuttosto il prezzo dei cavalli ai poveri per la salvezza della tua anima?’”<sup>440</sup>

L’autore riporta poi le due risposte di Italico con le quali sembra che questo allevatore di cavalli abbia convinto almeno i confratelli di Ilarione che la sua richiesta era ragionevole. Dalla prima risposta si può dedurre che per Italico non fosse possibile vendere i cavalli, perché non erano suoi: “... questa è una funzione pubblica alla quale era costretto più che desideroso”<sup>441</sup>. Nella seconda risposta Girolamo riporta un’interpretazione molto più importante: “... l’uomo cristiano non può adoperare arti magiche, ma, eventualmente, chiedere aiuto a un servo di Cristo, massimamente contro gli abitanti di Gaza, avversari di Dio, i quali insultavano non

<sup>437</sup> VH 11, 4; “Hoc siquidem in Romanis urbibus iam exinde servatur a Romulo, ut propter felicem Sabinarum raptum Conso, quasi consiliorum deo, quadrigae septeno currant circuitu, et equos partis adversae fregisse uictoria sit.”

<sup>438</sup> VH 11, 5; “... uenit ad beatum Hilarionem, et non tam adversarium laedi quam se defendi obsecrauit.”

<sup>439</sup> VH 11, 6; “Ineptum uisum est uenerando seni in huiusmodi nugis orationem perdere.”

<sup>440</sup> VH 11, 7; “Cumque subrideret et diceret: ‘Cum enim non magis equorum pretium pro salute animae tuae pauperibus erogas?’”

<sup>441</sup> VH 11, 7; “... ille respondit functionem esse publicam, et hoc se non tam uelle quam cogi...”

tanto lui, quanto la Chiesa di Cristo.”<sup>442</sup> Notiamo che questo è il primo caso, dopo la donna sterile e Aristenete, ove un uomo si reca da Ilarione di propria iniziativa. La donna cieca, ricordiamo, “fu condotta” (VH 9, 1), Marsitas “lo portavano” (VH 10, 2), anche Orione “fu condotto” (VH 10, 5) e Zanano altrettanto “fu portato” (VH 11, 1). È anche bene ricordare il modo in cui Girolamo ha collocato i confratelli di Ilarione negli eventi precedenti. Nel caso della donna cieca, furono loro a presentarla al santo (cfr. VH 9, 1), nel caso di Marsitas lo annunciavano a lui (cfr. VH 10, 3) e, per quanto riguarda Orione, Ilarione passeggiava con i confratelli quando gli uomini portarono da lui il posseduto (cfr. VH 10, 7).

Ora Girolamo assegna ai confratelli di Ilarione un ruolo ancora maggiore – essi non sono solamente presenti agli eventi, né gli trasmettono soltanto la notizia dell’arrivo dei bisognosi, ma mediano anche tra il ‘visitatore’ e il santo. Ilarione, infatti, decise di aiutare Italico dopo che i confratelli glielo chiesero: “Pregato, dunque, dai confratelli che erano presenti, ordinò di riempire d’acqua il bicchiere di argilla in cui era solito bere e di darlo a quell’uomo.”<sup>443</sup> Da come possiamo vedere, il santo incarica anche i suoi confratelli di fornire all’uomo la materia che, come vedremo subito, sarà il mezzo attraverso il quale avverrà il miracolo. Si tratta dell’acqua con cui Italico aveva spruzzato i luoghi e i partecipanti alla competizione, che nonostante la derisione da parte del suo avversario e accompagnato dalle acclamazioni dei sostenitori, gli aveva assicurato una magnifica vittoria.<sup>444</sup>

<sup>442</sup> VH 11, 7; “... nec posse hominem christianum uti magicis artibus, sed a seruo Christi potius auxilium petere, maxime contra Gazenses, aduersarios Dei, et non tam sibi quam Ecclesiae Christi insultantes.”

<sup>443</sup> VH 11, 8; “Rogatus ergo a fratribus qui aderant, scyphum fictilem quo bibere consueuerat, aqua iussit impleri eique tradi.”

<sup>444</sup> Cfr. VH 11, 9-11. Susan Weingarten sottolinea che il circo “è stato spesso concepito come un microcosmo del mondo pagano, e l’eroe cristiano di Girolamo ha sconfitto i suoi avversari nel centro simbolico della vita cittadina pagana, il luogo del culto imperiale”, Susan WEINGARTEN, *Saint’s Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 107. Anche Magderie Nel fa riferimento a questa osservazione dell’autrice, commentando che la vittoria del cristiano Italico introdusse un nuovo Dio, Cristo, nello spazio pagano dell’arena e ricordando che, secondo Weingarten, Girolamo voleva mostrare come il cristianesimo deve conquistare la società romana dall’interno. La stessa autrice osserva che Ilarione, donando a Italico tramite i confratelli l’acqua benedetta che gli avrebbe portato la vittoria, in realtà evitò di essere fisicamente presente nell’arena. Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome’s Vita Hilarionis*, 93-94. Anche Williams fa riferimento all’interpretazione di Weingarten di questo evento. Cfr. Michael Stu-

Nella recensione finale di san Girolamo su questo evento straordinario, ritroviamo ancora una volta le reazioni positive di molte persone che vi hanno preso parte e che, come nel caso di Aristenete (cfr. VH 8, 9), hanno iniziato a credere. Ma allo stesso tempo, per la prima volta nella *Vita S. Hilarionis*, incontriamo l'odio nei confronti di Ilarione: "Dalla folla si alza un immenso clamore, e persino i pagani scandiscono: 'Marnas è stato vinto da Cristo!' Gli avversari, furiosi, pretendevano che Ilarione, fattucchiere dei cristiani, fosse condotto al supplizio. Ma l'indubbia vittoria divenne occasione per credere sia per costoro che per molti altri i quali in precedenza avevano partecipato ai giochi del circo."<sup>445</sup>

Gli autori che citiamo notano solo alcuni collegamenti tra questo rapporto e i testi biblici.

Carine Basquin-Matthey paragona il dono di operare miracoli di sant'Ilarione, che è opposto all'aiuto che il duumviro di Gaza si aspettava da un fattucchiere (cfr. VH 11, 3.5), con il dono miracoloso degli apostoli, che si opposero alla magia di Simone il mago.<sup>446</sup> Qui l'autrice fa un riferimento ad At 8, 9:<sup>447</sup> "Vi era da tempo in città un tale di nome Simone, che praticava la magia e faceva strabiliare gli abitanti della Samaria, spacciandosi per un grande personaggio."

L'edizione italiana riporta due citazioni dal Nuovo Testamento, nella stessa frase (cfr. VH 11, 7). Insieme alla domanda di sant'Ilarione a Italico sul perché non venda i cavalli e non distribuisca il denaro ai poveri vengono elencati gli stessi passi dei sinottici che sono stati menzionati e con la richiesta da parte di Orione a Ilarione di consegnare ai poveri i doni che

art WILLIAMS *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 130.

<sup>445</sup> VH 11, 12-13; "Clamor fit uulgi nimius, ita ut ethnici quoque ipsi concreparent: 'Marnas uictus est a Christo.' Porro furentes aduersarii Hilarionem 'maleficum christianorum' ad supplicium poposcerunt. Indubitato ergo uictoria et illis et multis dehinc circensibus plurimis fidei occasio fuit."

<sup>446</sup> Il testo integrale vedi in: At 8, 9-25.

<sup>447</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 60. L'autrice ritiene che Ilarione abbia accettato di intervenire in questo miracolo, anche se la richiesta di Italico gli sembrava inizialmente senza senso, proprio per combattere la magia e il paganesimo. Nota anche che, sebbene a prima vista al lettore possa sembrare che lo scopo di questo miracolo sia quello di soddisfare la vanità di Italico, non si tratta di quello, bensì di combattere la vanità dell'avversario di Italico che ha fatto ricorso alla magia per vincere. Cfr. *Ibidem*, 61.

gli aveva portato: Mt 19, 21; 26, 9; Mc 10, 21; 14, 5; Lc 14, 13.21; 18, 22; 19, 8.<sup>448</sup> Qui crediamo che non sia necessario ribadire il contenuto di queste citazioni. Con le parole di Ilarione, affinché un'azione del genere valga la salvezza dell'anima di Italico (cfr. VH 11, 6), Degórski osserva un collegamento con 1 Pt 1, 9.<sup>449</sup> In questo versetto "la mèta della fede" indica "la salvezza delle anime".

Due fonti hanno notato la possibile ispirazione di san Girolamo riguardo alle parole: "ordinò di riempire d'acqua il bicchiere di argilla in cui era solito bere" (VH 11, 8). La nota di accompagnamento dell'edizione francese si riferisce a Nm 5, 17.<sup>450</sup> Qui si tratta di prescrizioni rituali in caso di gelosia, dove tra l'altro si parla di acqua: "Il sacerdote farà quindi stare la donna davanti al Signore, le scioglierà la capigliatura e porrà nelle mani di lei l'oblazione commemorativa, che è oblazione di gelosia, mentre il sacerdote avrà in mano l'acqua di amarezza che porta maledizione." L'osservazione di Carine Basquin-Matthey è molto più vicina alla situazione della *Vita S. Hilarionis*. Ritiene che il bicchiere di Ilarione abbia un "ruolo di mediatore" tra lui e i cavalli sui quali era stato operato il miracolo, perché "tutto ciò che il santo aveva toccato era intriso della sua santità". L'autrice ivi nota un parallelismo tra Gesù e la donna che soffriva di emorragia, che al tatto del lembo del suo mantello era guarita (cfr. Mt 9, 20).<sup>451</sup>

Ci sembra però che nel racconto del miracolo con Italico, sebbene il contesto complessivo sia ben diverso, si possano osservare alcuni elementi che ricordano almeno lontanamente la descrizione del miracolo di Gesù a Cana di Galilea: come Maria funge da mediatrice che incoraggia Gesù a compiere il miracolo, così fanno i confratelli di Ilarione in rapporto al santo (cfr. Gv 2, 3 // VH 11, 8); Gesù, così come Ilarione, in un primo momento aveva mostrato un certo risentimento dinnanzi alla richiesta di compiere miracoli (cfr. Gv 2, 4 // VH 11, 7 [tuttavia, va detto che Ilarione non risente della richiesta avanzata dai confratelli, ma di quella di Italico]); nonostante il rifiuto iniziale, entrambi ordinano ai presenti (Gesù ai servi e Ilarione ai confratelli) di riempire i vasi (Gesù: le anfore di pietra,

<sup>448</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 111, nota 29. Cfr. anche *Ibidem*, 109, nota 27.

<sup>449</sup> Cfr. *Ibidem*, 111, nota 30.

<sup>450</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 244, nota 11. a.

<sup>451</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 62.

Ilarione: il bicchiere) con dell'acqua (cfr. Gv 2, 6 // VH 11, 8), che sarà la materia con cui avverrà il miracolo.

Notiamo anche il parallelismo della fine della descrizione da parte di Girolamo circa il miracolo di sant'Ilarione con cui il cristiano Italico ottenne la vittoria sul rivale pagano, dove poi vengono descritte l'ammirazione e la conversione di molti testimoni di quell'evento, ma anche le emozioni negative e le false testimonianze e le minacce da parte di altri testimoni (cfr. VH 11, 11-13), con numerosi passi del Nuovo Testamento. Reazioni diverse di fronte ai miracoli di Gesù sono comuni nei Vangeli. Basti ricordare, ad esempio, la descrizione sinottica della guarigione di un paralitico,<sup>452</sup> dove da una parte gli scribi (e stando a Luca, con loro, anche i farisei) interpretano come bestemmie le parole di Gesù: "ti sono perdonati i peccati" (cfr. Mt 9, 3; Mc 2, 7; Lc 5, 21), mentre dall'altra parte molti per lo stesso atto glorificano Dio con entusiasmo (cfr. Mt 9, 8; Mc 2, 12; Lc 5, 26). A questo possiamo aggiungere la descrizione di Luca sulla guarigione della donna curva in giorno di sabato,<sup>453</sup> fatto che fece sdegnare il capo della sinagoga (cfr. Lc 13, 14), ma dopo la risposta di Gesù, i suoi avversari si vergognarono e il popolo si rallegrò (cfr. Lc 13, 17). Di particolare interesse è il confronto con le reazioni della gente dopo che Gesù risuscitò Lazzaro.<sup>454</sup> Mentre per questo motivo molti testimoni ebrei avevano iniziato a credere in Gesù (cfr. Gv 11, 45), alcuni invece lo citarono in giudizio presso i farisei (cfr. Gv 11, 46). Giovanni conclude con queste parole la discussione del sinedrio riunito in merito all'evento di Lazzaro: "Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo" (Gv 11, 53). Gesù, come affermato di seguito, da allora non si è più spostato pubblicamente tra i Giudei, ma si è ritirato nella regione vicina al deserto dove è rimasto con i suoi discepoli (cfr. Gv 11, 54). Sebbene Ilarione, secondo l'esposizione di Girolamo, non si sia immediatamente ritirato dalla vita pubblica dopo la richiesta dei suoi avversari ad arrendersi, già nel capitolo quindici della *Vita S. Hilarionis* lo vedremo molto meno attivo nei confronti delle altre persone e molto più concentrato sui suoi discepoli.

<sup>452</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 9, 1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-16.

<sup>453</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 13, 10-17.

<sup>454</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 11, 45-53.

## *Vita S. Hilarionis*, 12

Anche nel capitolo dodicesimo della *Vita S. Hilarionis*, dove il tema centrale è la liberazione di una vergine consacrata da una fattura amorosa, san Girolamo presenta sant'Ilarione come combattente contro la magia e, inoltre, introduce il lettore ad alcuni elementi delle credenze e delle pratiche di culto pagane del tempo. Descrive in modo dettagliato come un giovane, che era posseduto dal "demone dell'amore"<sup>455</sup> nei confronti della vergine di Dio ma non riusciva a conquistarla in alcun modo,<sup>456</sup> si liberò dall'aiuto dei vati di Esculapio a Menfi, che gli insegnarono per un anno delle formule incantatorie contro le vergini e gli fornirono delle figure prodigiose, scolpite su una lamina di bronzo di Cipro.<sup>457</sup> Il giovane di Menfi "ritornò nutrendo nell'animo il desiderio di mettere in atto lo stupro che aveva pregustato con l'immaginazione"<sup>458</sup> e, alla fine, riuscì a conquistare la vergine con l'aiuto dell'incantesimo: "Immediatamente la vergine impazzisce e, gettando via il velo dal capo, rotea la chioma, digrigna i denti, invoca a squarciagola il nome del giovane. Evidentemente, la grandezza dell'amore si era trasformata in follia."<sup>459</sup> Allora i suoi genitori la portarono da Ilarione, e, subito dopo l'incontro, ella mostrò i segni della possessione: "allora il demone d'improvviso urlò indi confessò..."<sup>460</sup>. Quello che segue è un dialogo tra il demone e sant'Ilarione, che mostra la propria superiorità sul malvagio, da un lato beffandolo e addirittura ignorandolo, e dall'altro rimproverandolo per aver osato entrare in una vergine. Osserviamo il dialogo nella sua interezza:

<sup>455</sup> VH 12, 9; "amoris daemonem".

<sup>456</sup> Girolamo specifica che non riusciva a conquistarla "né toccandola spesso, né con gli scherzi e i cenni, né con i fischi e altri comportamenti del genere che di solito sono inizio della morte della verginità"; "Qui cum frequenter tactu, iocis nutibus, sibilis et ceteris huiusmodi, quae solent moriturae uirginitatis esse principia, nihil profecisset..." (VH 12, 2).

<sup>457</sup> Cfr. VH 12, 1-3.

<sup>458</sup> VH 12, 3; "... uenit praesumptum animo stuprum gestiens..."

<sup>459</sup> VH 12, 4; "Illico insanire uirgo et amictu capitis abiecto rotare crinem, stidere dentibus, inclamare nomen adulescentis; magnitudo quippe amoris se in furorem uertat." Carine Basquin-Matthey nota che questo è l'unico caso di possessione di una donna all'interno della *Vita S. Hilarionis*. Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 18.

<sup>460</sup> VH 12, 5; "... ululante statim et confitente daemonem..."

- Il demone: "Ho subito violenza, sono trascinato via contro il mio volere! Oh, come ingannavo bene, con i sogni, gli uomini a Menfi! Ah, che croci, ah, che tormenti patisco! Mi costringi a uscire, e io sono tenuto, legato, sotto la soglia. Non esco, se non mi lascerà andare il giovane che mi tiene."<sup>461</sup>
- Ilarione: "La tua forza è veramente grande, se sei tenuto avvinto da un laccio e da una lamina. Dimmi, perché hai osato entrare in una fanciulla di Dio?"<sup>462</sup>
- Il demone: "Per conservarla vergine."<sup>463</sup>
- Ilarione: "Conservarla tu, traditore della castità?! Perché non sei entrato, piuttosto, in colui che ti mandava?"<sup>464</sup>
- Il demone: "E a che scopo entrare in lui che possedeva il mio collega, il demone dell'amore?"<sup>465</sup>

Sebbene san Girolamo sembri dare l'ultima parola al demone in questo dialogo, è chiaro dal suo ulteriore commento che Ilarione non gli abbia risposto, né che sia andato alla ricerca del giovane o degli oggetti magici, perché per lui era più importante purificare la vergine e anche perché "non sembrasse [...] che egli avesse prestato fede alle sue parole, lui che asseriva che i demoni sono ingannatori e astuti nel simulare"<sup>466</sup>. Alla fine Girolamo, per bocca di san Ilarione, rimprovera la vergine che, con il suo comportamento, ha permesso al demone di entrare in lei.<sup>467</sup>

Nell'edizione italiana, Degórski rileva dei collegamenti con le Sacre Scritture in tre punti.

Il primo punto è dove si dice che il giovane, dopo un anno di tirocinio con i sacerdoti di Esculapio, si avvicinò alla vergine convinto di poter

<sup>461</sup> VH 12, 5-6; "Vim sustinui, inuitus abductus sum; quam bene Memphi somniis homines deludebam! O cruces, o tormenta, quae patior! Exire me cogis et ligatus subter limen teneor. Non exeo nisi me adulescens, qui tenet, dimiserit."

<sup>462</sup> VH 12, 7; "Grandis, ait, fortitudo tua, qui licio et lamina strictus teneris. Dic, quare ausus es ingredi puellam Dei?"

<sup>463</sup> VH 12, 7; "Vt seruarem eam uirginem."

<sup>464</sup> VH 12, 8; "Tu seruares, proditor castitatis? Cur non potius in eum, qui te mittebat, ingressus es?"

<sup>465</sup> VH 12, 9; "Vt quid, respondit, intrarem in eum, qui habebat collegam meum amoris daemonem?"

<sup>466</sup> VH 12, 10; "... ne [...] ipse sermoni eius accommodasse fidem, asserens fallaces esse daemones et da simulandum callidos."

<sup>467</sup> Cfr. VH 12, 10.

mettere in pratica ciò che aveva immaginato nel suo spirito (cfr. VH 12, 3). Si fa qui riferimento alle parole di Gesù in Mt 5, 28:<sup>468</sup> “Ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel proprio cuore.”

Il secondo punto, accompagnato da una serie di citazioni bibliche, è una descrizione della possessione della vergine, in particolare nelle parole “digrigna i denti” (VH 12, 4): Sal 36, 12; Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Mc 9, 18; Lc 13, 28; At 7, 54.<sup>469</sup>

Notiamo subito che c'è una sola citazione dall'Antico Testamento. Lì, le parole “digrigna i denti” descrivono il rapporto del malvagio contro il giusto (cfr. Sal 37 [36], 12). Si fa anche riferimento a una sola citazione degli Atti degli Apostoli, dove gli avversari di santo Stefano “digrignavano i denti” contro di lui (cfr. At 7, 54). La maggior parte delle citazioni sono tratte dai Vangeli, dove Gesù parla della sorte finale dei malvagi, più precisamente del luogo che li attende: “dove sarà pianto e stridore di denti” (Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Lc 13, 28). L'unico punto in cui il digrignare dei denti viene esplicitamente attribuito alla possessione è Mc 9, 18. Qui il padre che portò suo figlio da Gesù, posseduto dallo spirito impuro, cioè lo spirito muto e sordo, descrive come si manifesta la possessione del ragazzo: “Dovunque lo afferri, lo getta a terra ed egli schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce.” Sebbene questa citazione ovviamente si adatti meglio alla descrizione della vergine posseduta, gli altri punti sopra menzionati potrebbero aver altrettanto ispirato Girolamo. Vale a dire che è ovvio che anche in questo caso c'è un demonio all'opera, un demonio che appartiene al luogo del male, luogo del pianto e del digrignamento dei denti.

Il terzo punto, che è anche l'unico a cui si fa riferimento nell'edizione francese con VH 12, oltre alla menzione della consapevolezza di Ilarione che “i demoni sono ingannatori e astuti nel simulare” (VH 12, 10) è Gv 8, 44.<sup>470</sup> Qui Gesù si rivolge agli ebrei infedeli con queste parole: “Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non

<sup>468</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 113, nota 31.

<sup>469</sup> Cfr. *Ibidem*, 113, nota 32.

<sup>470</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 114, nota (92); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 248, nota 12. a.

c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna.”

A questi parallelismi osservati dai curatori delle edizioni italiana e francese, aggiungiamo i punti di contatto con una descrizione sinottica della scacciata di una legione di demoni da un posseduto proveniente da Gerasa/Gadara,<sup>471</sup> che abbiamo già incontrato quando si parlava di Orione. Lì, ricordiamo, abbiamo segnalato la coincidenza dei testi di Girolamo e di Marco e Luca circa l'identità delle cause della possessione (una legione di demoni) e la descrizione della violenza degli indemoniati, fino alla necessità di legarli nelle catene che avevano spezzato.<sup>472</sup> Qui la somiglianza con i resoconti di tutti e tre i sinottici si manifesta attraverso un suggestivo dialogo tra il demonio e colui che lo scaccia dal posseduto. Prendiamo come esempio la descrizione di Marco, che è la più lunga:

- Lo spirito impuro: “Che vuoi da me, Gesù, Figlio del Dio altissimo? Ti scongiuro, in nome di Dio, non tormentarmi!” (Mc 5, 7).
- Gesù: “Esci, spirito impuro, da quest'uomo!” (Mc 5, 8). “Qual è il tuo nome?” (Mc 5, 9).
- Lo spirito impuro: “Il mio nome è Legione [...] perché siamo in molti” (Mc 5, 9); “Mandaci da quei porci, perché entriamo in essi” (Mt 5, 12).

Il dialogo nell'opera di san Girolamo è ovviamente più lungo e più vivido, con le battute di Ilarione e una certa dose di umorismo con cui svergogna il demone. Ma la conversazione accomuna entrambi i testi. Inoltre, le parole che il demonio rivolge a Gesù<sup>473</sup> – “Ti scongiuro, in nome di Dio, non *tormentarmi!*” (Mc 5, 7) // “Sei venuto qui a *tormentarci* prima del tempo?” (Mt 8, 29) // “Ti prego, non *tormentarmi!*” (Lc 8, 28), si riflettono evidentemente nelle parole che Girolamo mette in bocca al demonio quando si rivolge a sant'Ilarione: “Ah, che croci, ah, che *tormenti* patisco!” (VH 12, 5). In entrambi i casi il demone, ovvero i demoni, vengono raffigurati come coloro che sopportano la sofferenza a causa di chi ha potere maggiore su di loro.<sup>474</sup>

<sup>471</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39; Mt 8, 28-34.

<sup>472</sup> Cfr. sopra, 115-116.

<sup>473</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>474</sup> Cfr. altri punti in cui il demonio rivolge parole simili a Gesù: “Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il santo di Dio!” (Mc 1, 24; Lc 4, 34).

## *Vita S. Hilarionis*, 13

Nel seguente, tredicesimo capitolo, Girolamo per l'ultima volta in questa sezione della *Vita S. Hilarionis*, che abbiamo intitolato "Sant'Ilarione intercede per i malati e gli indemoniati (VH 7 – 14)", descrive l'espulsione dei demoni dall'uomo.

Il capitolo inizia con la seguente dichiarazione: "La sua fama si era diffusa non soltanto nella Palestina e nelle città vicine dell'Egitto e della Siria, ma anche nelle province lontane."<sup>475</sup> Con queste parole l'autore sembra concludere la parte in cui spiega l'azione pubblica di Ilarione a beneficio del popolo. Quella parte, come sappiamo, iniziava con Ilarione che "aveva ormai raggiunto, in questo deserto, i ventidue anni, ed era noto a tutti solo per fama, e così conosciuto, in tutte le città della Palestina" (VH 7, 1).

Col procedere del tredicesimo capitolo vediamo con quanta forza si sparse la voce su Ilarione. Sentì parlare di lui un uomo di un paese che "da storici venne chiamata Germania, ora invece Francia"<sup>476</sup>. Si tratta di Costanzo, "un candidato dell'imperatore"<sup>477</sup> che "era posseduto da lunghissimo tempo, cioè fin dall'infanzia, da un demone, che lo costringeva a urlare di notte, a gemere, a digrignare i denti"<sup>478</sup> e che, a quanto pare, aveva deciso di sua iniziativa di cercare l'aiuto di Ilarione.<sup>479</sup> Sebbene Girolamo descriva come Costanzo, conformemente alla sua posizione, sia venuto a Gaza in modo pomposo, "con straordinari onori e seguito"<sup>480</sup>, e come i

<sup>475</sup> VH 13, 1; "Non solum autem in Palaestina et in uicinis Aegypti uel Syriae urbibus, sed etiam in longinquis prouinciis fama eius percrebuerat."

<sup>476</sup> VH 13, 2; "... apud historicos Germania, nunc Francia uocatur". Qui Girolamo riporta anche alcuni tratti fisici e caratteriali della gente a cui l'uomo apparteneva: "... fulvo di chioma, la cui bianchezza del corpo indicava la sua provincia (la sua stripe, infatti, collocata fra i Sassoni e gli Alemanni, non tanto ampia quanto forte)..."; "... rutilus coma, et candore corporis indicans prouinciam – inter Saxones quippe et Alamannos gens eius, non tam lata quam ualida..."

<sup>477</sup> VH 13, 2; "candidatus Constantii imperatoris". Sul significato del servizio del candidato (candidatus) in quel tempo vedi GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 115, nota (93).

<sup>478</sup> VH 13, 2; "... antiquo ab infantia possessus daemone, qui de noctibus eum ululare ingemiscere, fremere dentibus compellebat..."

<sup>479</sup> Costanzo, come si evince dal prosieguo della narrazione di Girolamo, pur posseduto, non giunse a Ilarione guidato da un demone, come accadrà con il soldato della guardia imperiale (cfr. VH 26, 1-2), ma volontariamente. Oltretutto si impegnò molto per ottenere i documenti necessari per il viaggio.

<sup>480</sup> VH 13, 2; "... cum ingenti honore et comitatu Gazam deductus est."

cittadini di Gaza gli abbiano reso un grande ossequio dopo averlo ascoltato, presenta poi lo stesso candidato dell'imperatore che fa domande su Ilarione<sup>481</sup> ed è interessante il dato che in precedenza Girolamo già avesse notato che egli aveva chiesto "segretamente all'imperatore un salvacondotto, svelandogliene semplicemente il motivo". L'imperatore a quanto pare acconsentì al suo desiderio, perché Costanzo nel suo viaggio aveva con sé le "lettere per il governatore della Palestina"<sup>482</sup>.

Prima di riportare le informazioni sull'incontro di sant'Ilarione e Costanzo, san Girolamo descrive con dovizia di particolari la situazione in cui coloro che accompagnavano Costanzo trovarono Ilarione: "Il vecchio passeggiava in quel momento sulla rena soffice e mormorava fra sé e sé non so quale passo dei Salmi. Vedendo quella gran folla che veniva verso di lui, si fermò e, dopo aver ricambiato i saluti di tutti e averli benedetti con la mano, un'ora più tardi comandò agli altri di andarsene; a lui, invece, di rimanere insieme con i suoi servi e i suoi subalterni. Infatti, dal suo volto e dagli occhi aveva già compreso lo scopo per il quale era venuto."<sup>483</sup> L'autore descrive quindi l'incontro tra i due personaggi principali. E qui la possessione, i cui segni sin da "subito" risultavano evidenti, viene inizialmente presentata come "un immane ruggito",<sup>484</sup> ma in seguito si presta molta più attenzione al fatto che l'uomo potrebbe rispondere fluentemente a Ilarione in lingue che non conosce affatto. A ciò Girolamo dedica ben quattro righe di questo capitolo,<sup>485</sup> sottolineando così che "il demone svelò

<sup>481</sup> Cfr. VH 13, 3: "Chiese ai decurioni di quel luogo dove abitasse il monaco Ilarione. Gli abitanti di Gaza, subito atterriti, pensando che egli fosse stato inviato dall'imperatore, lo condussero al monastero, sia per palesare il loro ossequio verso il raccomandato, che per cancellare con quest'atto di gentilezza le eventuali ingiurie arretrate in precedenza a Ilarione"; "Qui cum a decurionibus loci illius quaesisset, ubi habitaret Hilarion monachus, territi Gazenses et putantes eum ab imperatore missum, ad monasterium perrexerunt, ut et honorem commendato exhiberent, et si quid ex praeteritis iniuriis in Hilarionem esset offensae, nouo officio deleteretur."

<sup>482</sup> VH 13, 2; "... secreto ab imperatore euectionem petiit, causam ei simpliciter indicans; et acceptis ad consularem quoque Palaestinae litteris..."

<sup>483</sup> VH 13, 4-5; "Deambulabat tunc senex in arenis mollibus et secum de *Psalmis* nescio quid murmurabat. Vidensque tantam turbam uenientem substitit; et resalutatis omnibus manumque eis benedicens post horam ceteros abire praecepit, illum uero cum seruis suis et apparitoribus manere. Ex oculis eius et uultu, cur uenisset, agnouit."

<sup>484</sup> VH 13, 6; "... et immane rugiens..."

<sup>485</sup> Cfr. VH 13, 6-9. Girolamo fa notare che Costanzo conosceva solo la lingua franca e latina e ad Ilarione ha risposto servendosi di un siriano pulitissimo, con "la più pura

[...] in che modo era entrato in lui"<sup>486</sup>. Alla fine, dall'uomo escono le parole con cui intendeva giustificare la sua inaspettata conoscenza di lingue a lui sconosciute – "spiegava palesemente le molte occasioni favorevoli per compiere incantesimi e le inevitabili conseguenze delle arti magiche"<sup>487</sup> –, ma Ilarione lo scopre e l'accusa e in nome di Cristo scaccia il demone, convinto che fosse lui a parlare sempre attraverso Costanzo: "Non mi importa come tu sia entrato; ma, in nome del Signore nostro Gesù Cristo, ti ordino di uscire."<sup>488</sup>

Il brano si conclude con il desiderio di Costanzo di ringraziare il santo, offrendogli "con rozza semplicità dieci libbre d'oro". Qui, contrariamente ai casi di ringraziamento fin qui descritti, san Girolamo non riporta che Ilarione sgridò il guarito o che gli ordinò di destinare i suoi doni ai poveri, ma dice che il candidato dell'imperatore ricevette da lui "un pane d'orzo" e istruzioni "che coloro che si nutrivano di questo cibo consideravano l'oro fango".<sup>489</sup>

Esaminiamo ora le possibili ispirazioni di Girolamo tratte dalle Sacre Scritture.

Carine Basquin-Matthey come caratteristica di questo miracolo, in contrasto con gli esorcismi precedentemente descritti, sottolinea la durata della possessione di Costanzo: addirittura "fin dall'infanzia" (VH 13, 2). Così facendo, nota un parallelismo con la guarigione da parte di Gesù di un uomo cieco dalla nascita da Gv 9, 1-11, pur consapevole che il punto di contatto si trova solo nella lunghissima durata della malattia e non nella malattia stessa.<sup>490</sup>

---

pronuncia di parole", con anche "i suoni striduli, le aspirazioni" e "le altre caratteristiche del linguaggio palestinese", e quando Ilarione gli si rivolse in greco, questi gli rispose allo stesso modo.

<sup>486</sup> VH 13, 7; "Confessus est itaque, quo in eum intrasset ordine."

<sup>487</sup> VH 13, 9; "... multasquae incantationum occasiones et necessitates magicarum artium obtendete."

<sup>488</sup> VH 13, 9; "Non curo, ait, quomodo intraueris; sed ut ex eas in nomine Domini nostri Iesu Christi impero."

<sup>489</sup> VH 13, 10; "Cumque curatus esset, simplicitate rustica decem auri libras offerens, hordeaceum ab eo accepit panem, audiens quod qui tali cibo alerentur, aurum pro luto ducent."

<sup>490</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 40-41.

L'edizione italiana, con uno degli indicatori della possessione di Costanzo – un demone “lo costringeva [...] a digrignare i denti” (VH 13, 2) – elenca gli stessi passi biblici a cui si è fatto riferimento nel capitolo precedente con VH 12, 4: Sal 36, 12; Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Mc 9, 18; Lc 13, 28; At 7, 54.<sup>491</sup> Non è necessario riportare nuovamente il contenuto dei suddetti versetti.

Nel Adkin, opponendosi all'opinione di Weingarten che parlare in una lingua sconosciuta da VH 13, 6-9 corrisponda a due passi de *L'asino d'oro* / *Le metamorfosi* di Apuleio, è convinto che sia molto più probabile che Girolamo sia stato influenzato da At 2, 4-11, dove si descrive come, nel giorno di Pentecoste, i membri di molte nazionalità poterono intendere il discorso delle grandi opere di Dio come se fosse pronunciato nella loro lingua madre.<sup>492</sup>

Nell'edizione italiana, con le parole con cui Ilarione scaccia il demonio, ordinandogli di uscire da Costanzo nel nome del Signore Gesù Cristo (cfr. VH 13, 9), ci si riferisce a Mc 1, 25.27 e Lc 4, 35-36.<sup>493</sup> Questi versetti appartengono alla descrizione di Marco e Luca della prima espulsione dello spirito immondo da parte di Gesù, nella sinagoga di Cafarnaò.<sup>494</sup> Li troviamo l'autorevole comando di Gesù allo spirito immondo di tacere e di uscire dal posseduto: “Taci! Esci da lui!” (Mc 1, 25; Lc 4, 35). Possiamo subito segnalare il modo in cui Gesù scacciò il demone / la legione di demoni dal posseduto / dai posseduti da Gerasa/Gadara.<sup>495</sup> Secondo Marco, Gesù dice: “Esci, spirito impuro, da quest'uomo!” (Mc 5, 8), Luca in maniera descrittiva dice che “Gesù aveva ordinato allo spirito impuro di uscire da quell'uomo” (Lc 8, 29), mentre Matteo non riporta quell'informazione. In tutte e tre le fonti, Gesù con relativa calma acconsente alla richiesta dei demoni di lasciarli andare nei porci; secondo Marco e Luca egli a loro lo “permise” (cfr. Mc 5, 13; Lc 8, 32), secondo Matteo egli dice loro solo: “Andate!” (Mt 8, 32).

Nelle note delle edizioni italiana e francese troviamo anche due brani dell'Antico Testamento.

<sup>491</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 116, nota 33. Cfr. anche *Ibidem*, 113, nota 32.

<sup>492</sup> Cfr. Neil ADKIN, *Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome*, 70.

<sup>493</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 117, nota 34.

<sup>494</sup> Il testo integrale vedi in: Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-37.

<sup>495</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 8, 28-24; Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39.

L'edizione francese con una descrizione del modo in cui Costanzo riuscì a raggiungere sant'Ilarione – avendo ricevuto un salvacondotto dell'imperatore e le lettere per il governatore della Palestina (cfr. VH 13, 2) – riporta il commento che “questo episodio, che qui ricorda discretamente la guarigione di Naamàn il Siro (2 Re 5, 1-19), presenta Ilarione come il nuovo Eliseo, il successore di Antonio-Elia”<sup>496</sup>. In questo caso, quando Naamàn, “comandante del re di Aram”, fu guarito dalla lebbra, lo stesso re degli Aramei intercedette presso Eliseo. E nel testo di Girolamo abbiamo un alto funzionario imperiale malato (anche se di una malattia spirituale) e anche l'imperatore che media in maniera tale da permettere a Costanzo di raggiungere il santo senza ostacoli.

Inoltre, sia l'edizione italiana che quella francese, con il commento di san Girolamo che “coloro che si nutrivano di questo cibo [= il pane] consideravano l'oro fango” (VH 13, 10), fa riferimento a Sap 7, 9.<sup>497</sup> In quel versetto, la saggezza viene glorificata da queste parole: “Non la paragonai neppure a una gemma inestimabile, perché tutto l'oro al suo confronto è come un po' di sabbia e come fango sarà valutato di fronte a lei l'argento.”

Noi, oltre ai passi di cui sopra, notiamo altre due somiglianze con il Nuovo Testamento.

La prima è quasi la stessa formulazione di una parte della prima frase stilata da Girolamo in questo capitolo, “*La sua fama si era diffusa non soltanto nella Palestina e nelle città vicine dell'Egitto e della Siria, ma anche nelle province lontane*” (VH 13, 1) e Mt 4, 24: “*La sua fama si diffuse per tutta la Siria...*”<sup>498</sup>.

La seconda è solo un'intuizione legata al modo in cui Costanzo andò da sant'Ilarione, poichè egli “chiese segretamente all'imperatore un salvacondotto” (VH 13, 2). Il fatto che Girolamo qui ha bisogno di menzionare che Costanzo per prima cosa si era confidato con l'imperatore *in segreto* per chiedergli il trasporto, probabilmente suggerisce al lettore un'allusione all'eminente ebreo, il fariseo Nicodemo, che era andato da Gesù di notte altrettanto in segreto (cfr. Gv 3, 1ss).

<sup>496</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 250, nota 1.

<sup>497</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 117, nota (105); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 252, nota 2.

<sup>498</sup> Il corsivo è nostro.

*Vita S. Hilarionis*, 14

Nell'ultimo capitolo di questa parte della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo fornisce una descrizione della cacciata del diavolo dall'animale, cominciando con le parole: "Non basta parlare degli uomini..."<sup>499</sup>. Secondo lui, ogni giorno ad Ilarione venivano portati molti animali inferociti e qui, nel capitolo quattordicesimo, mostra un esempio concreto di un cammello battriano di enorme grandezza che apportava danno a molti.<sup>500</sup> Nel racconto che Girolamo fa del cammello notiamo molti elementi che ha usato nei racconti delle cacciate dei demoni dagli esseri umani, e si può notare una particolare somiglianza con la descrizione degli episodi di Marsitas e Orione. Quindi, già all'inizio scopriamo che il cammello, similmente a come avvenne con i due di cui sopra, a Ilarione lo "condussero [...] legato con solidissime funi"<sup>501</sup>. E dalla descrizione del suo aspetto e del suo comportamento viene confermato che si tratta di un caso di possessione davvero difficile: "Gli occhi erano gonfi di sangue, la bocca piena di schiuma, la lingua era turgida; e oltre a tutti questi particolari che incutevano terrore, emetteva un immane ruggito."<sup>502</sup> Sant'Ilarione tratta il cammello come tratta Marsitas: ordina che il cammello venga liberato. Di seguito troviamo gli elementi della descrizione della possessione di Orione: allo stesso tempo Girolamo sottolinea la paura delle persone, che dopo l'ordine di Ilarione di liberare il cammello, erano subito fuggite.<sup>503</sup> Egli autorevolmente, in piedi con la mano tesa, si rivolge al diavolo che ha posseduto l'animale: "Non mi fai paura, diavolo, con il corpo così enorme! Sei sempre lo stesso, sia in una piccola volpe che in un cammello."<sup>504</sup> Dopo la prima reazione selvaggia, il cammello, come anche Orione in precedenza, abbassa dolcemente la testa a terra, e questo provoca lo stupore di tutti i presenti (che a quanto pare erano tornati dopo la prima fuga): "E quando la belva inferocita piombò contro di lui quasi volesse divorarlo, d'improvviso cadde e piegò il muso fino a toccare la terra.

<sup>499</sup> VH 14, 1; "Parum est de hominibus loqui..."

<sup>500</sup> Cfr. VH 14, 1.

<sup>501</sup> VH 14, 1; "... distentum solidissimis funibus [...] adduxerunt."

<sup>502</sup> VH 14, 2; "Sanguinei erant oculi, spumabat os, uolubilis lingua turgebat, et super omnem terrorem rugitus personabat immanis."

<sup>503</sup> Cfr. VH 14, 3.

<sup>504</sup> VH 14, 4; "Non me, inquit, terres, diabole, tanta mole corporis; et in uulpecula, et in camelo unus atque idem est."

Tutti i presenti si meravigliavano di una così grande e immediata mansuetudine, dopo una così grande ferocia.”<sup>505</sup>

Per questa parte del testo, pensiamo basti rilevare le somiglianze con la descrizione di Marsitas e la liberazione di Orione. Poiché nel Nuovo Testamento non c'è alcuna descrizione della guarigione di animali posseduti, non osiamo sottolineare i parallelismi tra Girolamo e le descrizioni date dagli evangelisti. Il massimo che possiamo fare è semplicemente ricordare gli spunti neotestamentari di Girolamo, sia nel caso di Marsitas, che in quello di Orione.

Lo stesso Girolamo aveva bisogno di dire al lettore, non abituato a questo tipo di esorcismo demoniaco, che “il vecchio spiegava, dunque, che il diavolo arde di tanto odio contro gli uomini, che, per nuocere loro, si impossessa anche degli animali, e vuole far perire non solo gli uomini, ma anche le cose che essi posseggono.”<sup>506</sup>

Per dissipare completamente ogni ambiguità, Girolamo dice che sant'Ilarione ha citato un esempio da “l'episodio dove prima che egli fosse permesso di tentare il beato Giobbe, il diavolo ne aveva distrutto tutti gli averi” e, inoltre, un esempio del Nuovo Testamento: “Neanche deve sconvolgere alcuno il fatto che, per ordine del Signore, furono uccisi dai demoni duemila porci.”<sup>507</sup> È esattamente in questo senso che i presenti hanno compreso il miracolo di Ilarione della cacciata del demonio dal cammello: “... altrimenti coloro che avevano visto quell'episodio non avrebbero potuto credere che fosse uscita da un uomo una tale moltitudine dai demoni, se un gran numero di porci, quasi spinti da molti di loro, non fosse in ugual modo stramazzato.”<sup>508</sup>

<sup>505</sup> VH 14, 5; “Ad quem cum furens et quasi deuoratura eum bellua peruenisset, statim corruit, submissumque caput terrae coaequauit, mirantibus cunctis, qui aderant, post tantam ferociam tantam subito mansuetudinem.”

<sup>506</sup> VH 14, 6; “Docebat autem eos senex hominum causa diabolum etiam iumenta corripere, et tanto eorum ardere odio, ut non solum ipsos, sed et ea quoque, quae ipsorum essent, cuperet interire.”

<sup>507</sup> VH 14, 7; “Huiusque rei proponebat exemplum, quod, antequam beatum Iob tentare permetteretur, omnem substantiam eius interfecerit; nec mouere quempiam debere, quod Domini iussione duo milia porcorum a daemonibus interfecta sunt...”

<sup>508</sup> VH 14, 7; “... siquidem eos, qui uiderant, non potuisse aliter credere exisse de homine tantam daemonum multitudinem, nisi grandis porcorum numerus, et quasi multis actus, pariter corruisset.”

Accanto a questo testo, le edizioni italiana e francese riportano solo passi abbastanza evidenti a cui fa riferimento lo stesso Girolamo.

Laddove nella *Vita S. Hilarionis* viene menzionato Giobbe, nell'edizione italiana vengono indicate due citazioni. Innanzitutto, con le parole con le quali il diavolo aveva tentato il beato Giobbe (cfr. VH 14, 7), si richiama a Gb 2, 2-10.<sup>509</sup> In questi versetti si trova la seconda conversazione tra Satana e il Signore, dove il Signore permette una seconda volta a Satana di tentare Giobbe, ma a patto di risparmiargli la vita. In seguito, nella nota con le parole che "il diavolo ne aveva distrutto tutti gli averi" (VH 14, 7), viene citato Gb 1, 20-22.<sup>510</sup> Questi versetti descrivono la prima tentazione di Giobbe. L'edizione francese si riferisce solo a Gb 1, 10s.<sup>511</sup> Si tratta del primo colloquio tra il Signore e Satana e la prima tentazione di Giobbe. La fonte delle parole di Girolamo su Giobbe potrebbe, infatti, essere trovata in tutti i primi due capitoli del Libro di Giobbe.

La fonte del confronto di sant'Ilarione tra l'espulsione del demonio dal cammello e l'ordine del Signore alla legione di indemoniare duemila porci (cfr. VH 14, 7), sia l'edizione italiana che quella francese la ritrovano in Mc 5, 13 (quella francese si riferisce a un testo di Marco leggermente ampliato: Mc 5, 11-13), e quella italiana altrettanto in Mt 8, 32.<sup>512</sup> Carine Basquin-Matthey, che fa notare che la descrizione del cammello posseduto rappresenta comunque una novità rispetto ai miracoli evangelici e a quelli della *Vita S. Antonii*, cita anche Mc 5, 12.<sup>513</sup> Nessuna delle nostre fonti, come vediamo, indica un testo parallelo del Vangelo secondo Luca (Lc 8, 32). In tutti i versetti precedenti si tratta dell'evento già noto della guarigione da parte di Gesù del posseduto / dei posseduti da Gerasa/Gada-

<sup>509</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 119, nota (108).

<sup>510</sup> Cfr. *Ibidem*, 119, nota (109).

<sup>511</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 254, nota 14. a.

<sup>512</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 119, nota (110); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 254, nota 14. b. Cfr. anche Michael Stuart WILLIAMS *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 131, dove l'autore indica solo il fatto che in questo esempio, secondo Girolamo, lo stesso Ilarione paragonava il suo esorcismo sul cammello con l'evento evangelico.

<sup>513</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 53. L'originalità di questo miracolo di Ilarione è sottolineata dall'autrice anche in: *Ibidem*, 18.

ra.<sup>514</sup> Melchiorre Trigilia, oltre alla descrizione di Girolamo del cammello, riporta dei passi biblici completamente diversi, vale a dire dall'Antico Testamento: "Allo stesso modo, secondo S. Agostino (De Gen. Ad Litt. XI, 25) e S. Tomm. (2,2 q. 165, a. 2), satana entrò nel serpente e parlò con la sua bocca ad Adamo ed Eva, e per opera dell'angelo fu aperta la bocca all'asina che parlò a Balaam. (Num. 22, 28 ss.)."<sup>515</sup>

Siamo giunti alla fine del capitolo intitolato "Sant'Ilarione intercede per i malati e gli indemoniati (VH 7 – 14)". Tenendo a mente tutti i miracoli compiuti da Ilarione, ma ancor più il modo in cui san Girolamo li descrisse, al continuo uso di parole, gesti e altre analogie bibliche minori, soprattutto neotestamentarie, possiamo concludere insieme a Melchiorre Trigilia: "In S. Ilarione si sono avverate pienamente le parole del Signore agli Apostoli: 'Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date' (Mat. 10,8)."<sup>516</sup>

## 4.2. Sant'Ilarione sí impegna per i monaci (Vita S. Hilarionis, 15 – 18)

Fin qui dalla narrazione di san Girolamo sappiamo che dopo il secondo miracolo di sant'Ilarione molti divennero monaci (cfr. VH 8, 9) e che Ilarione fu il fondatore del monachesimo e un maestro di vita monastica in Palestina (cfr. VH 8, 11). Inoltre, abbiamo appreso che Ilarione aveva un monastero (cfr. VH 10, 2.11; 11, 1; 12, 5; 13, 3), che al suo fianco c'erano molti monaci (cfr. VH 9, 1), con i quali passeggiava e ai quali interpretava le Sacre Scritture (cfr. VH 10, 7), che i suoi confratelli erano presenti quando compiva atti prodigiosi (cfr. VH 9, 1; 10, 3; 10, 7) e che in un caso addirittura intercedettero presso il loro maestro affinché compisse un miracolo (cfr. VH 10, 8). A differenza della parte che seguirà, nella sezione precedente tali informazioni erano relativamente scarse in relazione ad altri contenuti. Diremmo piuttosto che Girolamo, con queste brevi e più incisive dichiarazioni, abbia voluto far sì che il lettore non dimentichi che sant'Ilarione, durante il periodo in cui operava numerosi miracoli a beneficio del popolo, viveva costantemente

<sup>514</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 8, 28-34; Mk 5, 1-20; Lk 8, 26-39.

<sup>515</sup> Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 75, nota (31).

<sup>516</sup> Melchiorre TRIGILIA, La grazia dei miracoli, in: Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 35.

nel monastero, con i propri discepoli pure monaci. La loro presenza tranquilla al suo fianco sembra essere il modo privilegiato per ricevere istruzioni dal loro maestro. Se ricordiamo le parole dell'istituzione dei Dodici nel Vangelo secondo Marco, secondo cui Gesù radunò gli apostoli "perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni" (Mc 3, 14-15), e le parole dell'istituzione dei Dodici nel Vangelo secondo Matteo, dove si parla dell'espulsione degli spiriti immondi e della cura di ogni malattia (cfr. Mt 10, 1),<sup>517</sup> possiamo dire che nella presentazione di Girolamo fin qui ci sono tutti gli elementi citati nell'istituzione dei Dodici, tranne la predicazione. Proprio come i discepoli più intimi di Gesù all'inizio furono solo testimoni delle guarigioni e delle cacciate dei demoni che Gesù compiva, così ugualmente i discepoli di Ilarione si trovarono con lui nei momenti in cui egli operava allo stesso modo. Da nessuna parte nella descrizione della vita di Ilarione troviamo che qualcuno dei suoi discepoli abbia intrapreso la guarigione o la liberazione dai demoni in posseduti. Peraltro, nemmeno sant'Ilarione li indica da nessuna parte. Laddove san Girolamo riporta gli insegnamenti diretti di Ilarione ai suoi discepoli, la sua intenzione principale sembra essere quella di mostrare che il santo abbia investito molti sforzi nella formazione di monaci virtuosi, stabiliti nell'ascesi e nella comunione gli uni con gli altri, e ciò è evidenziato nei capitoli che seguono.

### *Vita S. Hilarionis*, 15

Con la prima frase del capitolo quindicesimo della *Vita S. Hilarionis*, Girolamo conclude, infatti, la narrazione dell'intercessione di Ilarione per le persone che questi aiutò con guarigioni miracolose e con le cacciate dei demoni in nome di Cristo, o sull'esempio di Cristo: "Non mi basterebbe il tempo se volessi riferire tutti i prodigi che furono da lui compiuti."<sup>518</sup> Un'affermazione simile, secondo la quale gli eventi della vita di Ilarione

<sup>517</sup> Il testo integrale dell'istituzione dei Dodici vedi in: Mt 10, 1-4; Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-16. Luca solamente descrive questo evento, senza specificare perché Gesù radunò gli apostoli.

<sup>518</sup> VH 15, 1; "Tempus me deficiet, si uolero uniuersa signa, quae ab eo perpetrata sunt, dicere." A proposito di questa frase, Nehring fa notare che essa "conclude la sezione sull'Ilarione taumaturgo". Sebbene nella *Vita S. Hilarionis* Girolamo descriverà molti altri miracoli del santo, possiamo essere d'accordo con Nehring quando afferma che "non c'è altro luogo dove si possa trovare un tale accumulo di storie miracolose". Lo stesso autore è convinto che dipingendo in questo modo la vita del protagonista, Girolamo abbia voluto addurre argomenti che confermassero la sua santità e mostras-

vanno oltre lo scopo di un libro, l'abbiamo già incontrata. Lì, però, si trattava di una descrizione delle tentazioni con cui il diavolo lo provocò (cfr. VH 3, 10). Possiamo già annunciare che anche verso la fine della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo farà ancora una dichiarazione di tale natura, relativa ai miracoli dello stesso (cfr. VH 30, 1).

In seguito, dove Girolamo introduce capitoli in cui il suo interesse predominante sarà focalizzato su Ilarione come monaco e maestro di monachismo, notiamo alcuni punti di contatto con quanto ha già scritto in precedenza. Per maggiore chiarezza osserviamo i due testi nella tabella:

| VH 8, 10-11                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | VH 15, 2-3                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>“Quando il fatto divenne noto e si diffuse in lungo ed in largo, accorrevano da lui a gara la gente dalla Siria e dall’Egitto, tanto che molti credettero in Cristo e divennero monaci. Infatti, allora non esistevano ancora romitaggi in Palestina e nessuno aveva conosciuto un monaco in Siria, prima di sant’Ilarione. Egli fu fondatore e maestro di questo genere di vita e di quest’ascesi in quella provincia. Il Signore Gesù aveva in Egitto il vecchio Antonio; in Palestina aveva Ilarione, più giovane di lui.”<sup>519</sup></p> | <p>“Infatti, era stato elevato dal Signore a tanta gloria che anche il beato Antonio, sentendo parlare del suo modo di vivere, gli scriveva volentieri sue lettere. E se, alle volte, giungevano da lui ammalati delle regioni della Siria, diceva loro: ‘Perché avete voluto arrearvi incomodo con un viaggio così lungo, quando avete laggiù il mio figlio Ilarione?’ Così, sul suo esempio, in tutta la Palestina cominciarono a comparire innumerevoli monasteri, e tutti i monaci facevano a gara per andare a lui.”<sup>520</sup></p> |

sero che vale la pena seguirlo. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 429.

<sup>519</sup> VH 8, 9-11; “Quod postquam auditum est et longe lateque percrebuit, certatim ad eum de Syria et Aegypto populi confluebant, ita ut multi christiani fierent et se monachos profiterentur. Necdum enim tunc monasteria erant in Palaestina nec quisquam monachum ante sanctum Hilarionem in Syria nouerat. Ille fundator et eruditor huius conuersationis et studii in hac prouincia primum fuit. Habebat Dominus Iesus in Aegypto senem Antonium, habebat in Palaestina Hilarionem iuniorem.”

<sup>520</sup> VH 15, 2-3; “In tantam enim a Domino eleuatus fuerat gloriam, ut beatus quoque Antonius audiens conuersationem eius scriberet ei libenterque eius epistulas sumeret, et si quando de Syriae partibus ad se languentes perrexissent, diceret eis: ‘Quare vos tam longe uexare uoluistis, cum habeatis ibi filium meum Hilarionem?’. Exemplo itaque eius per totam Palaestinam innumerabilia monasteria esse coeperunt, et omnes ad eum monachi certatim currere.”

Con le parole sopra citate dal capitolo ottavo della *Vita S. Hilarionis*, ricordiamo che Girolamo conclude con esse la sua descrizione del secondo miracolo di sant'Ilarione, quello in cui guarì i figli di Aristenete. Aristenete, come sappiamo, si recò da Ilarione mentre tornava con la sua famiglia dalla visita a sant'Antonio (cfr. VH 8, 1.6). Leggendo i due testi in parallelo, notiamo una grande coincidenza degli accenti positivi da parte di Girolamo. Entrambi i testi menzionano sant'Ilarione e sant'Antonio, poi i monaci e, cosa molto importante, il Signore.

In VH 15, 2 Girolamo molto sottilmente, quasi tra le righe, mostra che la fama di sant'Ilarione, che ha fortemente impressionato lo stesso sant'Antonio, non viene dai suoi meriti, ma è il risultato della volontà del Signore. E in VH 8, 11 non manca di ricordare che sia sant'Antonio che sant'Ilarione sono 'proprietà di Gesù Cristo'. Il fatto che nell'ottavo capitolo siano entrambi affiancati al Signore resta dunque valido anche quando sant'Antonio manda alcuni suoi visitatori a sant'Ilarione. Visto da questa prospettiva, siamo più inclini a interpretare l'enfasi di Girolamo sulla grandezza di sant'Ilarione, che è confermata ulteriormente dall'autorità di sant'Antonio, come estensione di una stessa realtà, cioè la realtà dello stesso Signore, piuttosto che come la superiorità del giovane Ilarione sul vecchio Antonio.<sup>521</sup> Inoltre, è ovvio in un primo momento che, secondo Girolamo, il monachesimo in Palestina ha fatto grandi progressi nell'ultimo periodo. Dopo il secondo miracolo di Ilarione il monachesimo era solo agli inizi. Sebbene già allora molti divennero monaci, il lettore potrebbe quindi solo scoprire che prima di lui non c'erano né monasteri, né monaci (cfr. VH 8, 10). Ora, Girolamo dice esplicitamente che numerosi monasteri cominciarono a sorgere in tutta la Palestina e che intorno a Ilarione si raccolsero "tutti i monaci" (VH 15, 3). Potremmo concludere che, secondo il nostro autore, questo è il frutto diretto dell'intenzione del Signore nei confronti del santo al quale, come abbiamo visto, ha dato il dono di compiere miracoli sull'esempio proprio. Non stupisce allora che l'ulteriore corso della narrazione cominci con la menzione del ringrazia-

<sup>521</sup> L'edizione francese, relativa ai passi in cui Girolamo mette a confronto sant'Antonio e sant'Ilarione e parla della diffusione dell'influenza di Ilarione, rileva due delle intenzioni di Girolamo: collegare il monachesimo di sant'Ilarione a quello di sant'Antonio (perché lo stesso Antonio lo raccomandava) e dimostrare che Ilarione fu il fondatore del monachesimo in Palestina. Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 256, nota 1.

mento di Ilarione per il dono ricevuto: "Vedendo ciò, egli lodava grazia del Signore..."<sup>522</sup>.

È interessante notare che Girolamo, nel descrivere sant'Ilarione come il padre del monachesimo in Palestina, aggiunge un elemento completamente nuovo alla sua personalità. Finora lo ha ritratto in realtà come un taumaturgo relativamente passivo: guarì, cioè, solo quelli che andavano da lui e coloro che gli venivano portati, e con riluttanza lasciò la sua cella anche quando la vita dei tre figli di Aristenete 'dipendeva' da lui (cfr. VH 8, 6-7). Ora, invece, il suo carattere è completamente diverso: Ilarione è un maestro molto attivo, sia con le parole che con l'esempio, si prende cura della sana spiritualità dei suoi confratelli e in questa li incoraggia a progredire, e nello stesso tempo li visita volontariamente e di propria iniziativa: "... egli [...] esortava ciascuno alla perfezione della propria anima, dicendo che passa la scena di questo mondo, e che la vera vita si acquista con gli incomodi della vita presente. Volendo, però, dar loro un esempio sia di umiltà che di ossequio, in giorni stabiliti, prima della vendemmia, passava in rassegna le cellette dei monaci."<sup>523</sup>

I discepoli di sant'Ilarione, come si può vedere dalla frase seguente, seguivano l'esempio del loro maestro: "Quando i confratelli vennero a saperlo, accorsero in folla da lui e, accompagnati da così grande guida, giravano per i monasteri..."<sup>524</sup>. Mentre le parole di Girolamo sulle visite di Ilarione alle celle monastiche sembrano più una descrizione dell'inizio di queste,<sup>525</sup> ciò che afferma ulteriormente sui discepoli che accompagnavano

<sup>522</sup> VH 15, 4: "Quod ille cernens laudabat Domini gratiam...".

<sup>523</sup> VH 15, 4-5: "... ille [...] ad profectum animae singulos cohortabatur, dicens *praeterire figuram huius mundi*, et illam esse ueram uitam, quae praesentis uitae emeretur incommodo. Volens autem exemplum eis dare et humilitatis et officii, statis diebus ante uindemiam lustrabat cellulas monachorum."

<sup>524</sup> VH 15, 6; "Quod postquam cognitum est a fratribus, omnes ad eum confluebant, et comitati tali duce circumibant monasteria...".

<sup>525</sup> Joëlle Soler nota la somiglianza tra la descrizione di Girolamo sulle visite programmate di Ilarione ai fratelli e la pratica dell'epoca in cui i magistrati o gli imperatori visitavano alcune parti dell'Impero Romano, secondo un piano prestabilito, per scopi politici o amministrativi. A questo proposito conclude che Girolamo deve aver voluto dimostrare che "la disciplina cristiana può essere paragonata alla disciplina che governava l'amministrazione dell'Impero", Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 11. Cfr. anche *Ibidem*, nota 52, dove l'autrice cita fonti relative alle visite di stato dell'epoca. Susan Weingarten nota anche il punto di contatto tra il testo di Girolamo e gli allora viaggi nell'Impero

Ilarione durante quelle visite rivela ancor più che si trattava di vera evangelizzazione.<sup>526</sup> Vale a dire, i confratelli di Ilarione portavano con sé “le loro provviste di viaggio, poiché alle volte si radunavano fino a duemila uomini”<sup>527</sup>. È chiaro che duemila persone sarebbero troppe se Girolamo, citando quel numero, pensava solo a coloro che risiedevano nel monastero al quale era in visita e non a tutte le altre persone che vivevano lì nei pressi e che erano attratte da Ilarione e dai suoi discepoli. Ciò è ulteriormente confermato dall'ultima frase del capitolo quindicesimo: “Con il passar del tempo, ogni villaggio cominciò ad offrire con gioia dei cibi ai monaci vicini, per accoglienza verso questi santi.”<sup>528</sup>

Vediamo prima quali connessioni notano le nostre fonti tra questo capitolo della *Vita S. Hilarionis* e le Sacre Scritture.

Nell'edizione francese, oltre alle parole di Girolamo sulla mancanza di tempo per descrivere tutti i miracoli compiuti da Ilarione (cfr. VH 15, 1) si fa riferimento a Gv 20, 30 e 21, 25,<sup>529</sup> ovvero alle parole scritte proprio alla fine del Vangelo secondo Giovanni e all'interno della conclusione della sua appendice. La prima citazione afferma: “Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro” (Gv 20, 30), e nella seconda: “Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere” (Gv 21, 25). La somiglianza tra il commento di Girolamo e quelli del Vangelo secondo Giovanni è più che palese.

---

intrapresi dagli imperatori o dai loro governatori, accompagnati da numerosi eserciti, funzionari e personale amministrativo. Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 132. L'autrice in *Ibidem*, nota 145, ci avvale di una biografia più contemporanea sull'argomento.

<sup>526</sup> Joëlle Soler cita anche questa dimensione delle visite di Ilarione: “Durante queste visite Ilarione compie talvolta la missione apostolica di conversione...”, Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 11. A sostegno della sua affermazione cita l'esempio della conversione dei Saraceni ad Eleusa, che verrà descritto nel prossimo sedicesimo capitolo.

<sup>527</sup> VH 15, 6; “... habentes uiaticum suum, quia interdum usque ad duo milia hominum congregabantur.”

<sup>528</sup> VH 15, 7; “Sed e precedente tempore unaquaque uilla uicinis monachis ad susceptionem sanctorum gaudens cibos offerebat.”

<sup>529</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 254, nota 15. a.

Inoltre, sia l'edizione italiana che quella francese notano che dietro il concreto incoraggiamento di Ilarione ai suoi confratelli a prendersi cura del progresso spirituale si trovano due versetti del Nuovo Testamento. Il primo, come si evince dal passo evidenziato in corsivo nel testo latino, Girolamo lo riprende quasi alla lettera quando riporta le parole di Ilarione "che passa la scena di questo mondo" (VH 15, 4). Si tratta di 1 Cor 7, 31,<sup>530</sup> dove si legge: "... quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!" A 2 Cor 4, 17 entrambe le edizioni si richiamano alle parole "che la vera vita si acquista con gli incomodi della vita presente" (VH 15, 4).<sup>531</sup> Lì Paolo insegna ai Corinzi la relazione causa-effetto dei problemi terreni e della gloria eterna: "Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria."

In aggiunta alle indicazioni di Ilarione a quanto sopra, potremmo fare un riferimento anche a 1 Gv 2, 17: "E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno!", o a questi testi evangelici: "Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà. Infatti quale vantaggio c'è che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita?" (Mc 8, 35-36); "Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano." (Mt 7, 13-14).

È interessante notare che solamente in Susan Weingarten troviamo l'affermazione che "le migliaia da sfamare [l'autrice qui si riferisce ovviamente a VH 15, 6] sono allusioni ai miracoli di Gesù quando sfamò migliaia di persone con pane e pesce", con le quali cita Mt 14, 21; 15, 38; Mc 6, 36-44; 8, 9 e Gv 6, 5-10.<sup>532</sup> Anche noi siamo convinti che san Girolamo, scrivendo dei viaggi di sant'Ilarione con i monaci, deve aver avuto in mente Gesù e i suoi discepoli che percorsero molti luoghi predicando il Vangelo, e quelli che lo ascoltavano e che avevano bisogno di essere nutriti si

<sup>530</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 120, nota 35; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 256, nota 15. b.

<sup>531</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 120, nota 36; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 256, nota 15. c.

<sup>532</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 123, nota 144.

contavano a migliaia. La breve, ma allo stesso tempo intensa, affermazione di Girolamo che i confratelli di Ilarione portavano con sé “le loro provviste di viaggio [lat. *viaticum suum*], poiché alle volte si radunavano fino a duemila uomini” (VH 15, 10), può, anzi, essere letta come un'allusione all'evento descritto in tutti e quattro i Vangeli, quando Gesù sfamò cinquemila persone,<sup>533</sup> o a quello riportato solo da Matteo e Marco, quando Gesù sfamò quattromila persone.<sup>534</sup> In entrambi gli eventi gli evangelisti diedero agli apostoli un ruolo importante. Tranne nel Vangelo secondo Giovanni, dove il pane e il pesce proveniva da un ragazzo, su suggerimento di Andrea (cfr. Gv 6, 9), in tutti gli altri Vangeli, quel cibo primario, che da solo non sarebbe bastato per sfamare tante persone, ma che Gesù moltiplicò, proveniva dagli apostoli (cfr. Mt 14, 17-19; Mc 6, 38-41; Lc 9, 13-16; Mt 15, 34-35; Mc 8, 5-7).

Aggiungiamo infine altre due intuizioni relative al quindicesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis*.

Non ci sembra del tutto impossibile che Girolamo, quando ha detto che Antonio mandava ad Ilarione coloro che venivano a lui dalla Siria (cfr. VH 15, 2), possa aver voluto ricordare san Giovanni Battista, il quale altrettanto indirizzava a Gesù Cristo, che veniva dopo di lui e più forte di lui, le persone che gli venivano appresso (cfr. Mt 3, 11; Mc 1, 7-8; Lc 3, 15-18; Gv 1, 26-37).

Sebbene il tipo di esempio stesso sia di natura piuttosto diversa, in relazione all'affermazione di Girolamo che sant'Ilarione ha insegnato ai discepoli dando loro “un esempio sia di umiltà che di ossequio” (VH 15, 5), ci vengono in mente le parole di Gesù ai discepoli, dopo aver loro mostrato il valore del servire attraverso l'atto di lavare loro i piedi: “Vi ho dato un esempio, infatti, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi” (Gv 13, 15).

### *Vita S. Hilarionis*, 16

Nel sedicesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis*, Girolamo continua la sua esposizione sulla cura di Ilarione per i suoi confratelli: dice, infatti, che l'asceta si è sforzato “di non trascurare alcun fratello per quanto umile, per quanto povero”. A sostegno di ciò cita l'esempio del suo viaggio

<sup>533</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 14, 13-21; Mc 6, 30-44; Lc 9, 10-17; Gv 6, 1-14.

<sup>534</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 15, 32-39; Mc 8, 1-10.

verso un suo discepolo che si trovava nel deserto di Cades, e questo, come abbiamo potuto già intuire dall'ultimo capitolo, "con un infinito stuolo di monaci"<sup>535</sup>. Eppure, sembra che Girolamo in detto esempio particolare non veda la grandezza di sant'Ilarione nel visitare un fratello umile o povero, ma nel fermarsi in una zona pagana durante il viaggio. Ovvero, continuando non cita affatto l'incontro con il monaco, ma si sofferma sulla descrizione della città in cui soggiornò Ilarione, dei suoi abitanti e delle vicende ivi avvenute. Si tratta della città di Eleusa, che "in gran parte è quasi barbara a causa della sua posizione geografica"<sup>536</sup>. Ilarione vi giunge "proprio nel giorno in cui la solennità annuale aveva congregato tutto il popolo della città nel tempio di Venere. Infatti, veneravano costei a causa di Lucifero, al culto del quale il popolo dei Saraceni<sup>537</sup> era dedito."<sup>538</sup> La descrizione di Girolamo del modo in cui i Saraceni salutarono Ilarione è quasi inaspettata. Coloro che adoravano le divinità pagane, quando udivano che Ilarione sarebbe passato per la loro città, "si fecero incontro in folla con le mogli e i figli, chinando il collo e gridando vivamente in lingua sira: 'barech', cioè 'benedici!'"<sup>539</sup> Anche il modo in cui Ilarione si rivolse a

<sup>535</sup> VH 16, 1; "Quantum sane fuerit in eo studii, ut nullum fratrem, quamvis humilem, quamvis pauperem, praeteriret, uel illud indicio est, quod uadens in desertum Cades ad unum de discipulis suis uisendum, cum infinito agmine monachorum peruenit Elusam...".

<sup>536</sup> VH 16, 3; "... ex magna parte semibarbarum est propter loci situm."

<sup>537</sup> Per quanto riguarda i Saraceni cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 258, nota 3. Lì si dice che la parola "Saraceni" derivi dall'arabo "xarquii", che significa gli abitanti della provincia chiamata "Arabia felix". Cfr. anche John Victor TOLAN, 'A wild man, whose hand will be against all': Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede, in: Walter POHL – Clemens GANTNER – Richard PAYNE (ed.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, Farnham 2012, 513–530. Tolan cita qui non solo i passi delle agiografie di Girolamo in cui sono menzionati i Saraceni (VH 16 e *Vita S. Malchi*, 4), ma anche i commenti biblici di Girolamo sulla base dei quali mostra che Girolamo interpretò che i Saraceni erano in realtà degli Ismaeliti, cioè i discendenti di Abramo e della sua ancella Agar e, dunque, del loro figlio Ismaele e che si erano appropriati indebitamente del nome della moglie di Abramo Sara. Cfr. *Ibidem*, 515–520, 522–524.

<sup>538</sup> VH 16, 1–2; "... eo forte die, quo anniuersaria sollemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregauerat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est."

<sup>539</sup> VH 16, 4; "Igitur audito quod sanctus Hilarion praeteriret [...] gregatim ei cum uxoribus et liberis obuiam processere, submittentes colla et uoce Syria: 'Barech', id est, 'Benedic', inclamantes."

loro fu inaspettato; infatti, li ricevette “con dolcezza e umiltà”<sup>540</sup>. Girolamo ovviamente tenne molto a sottolineare con forza l’atteggiamento positivo di Ilarione e la sua vecchia preoccupazione per i Saraceni, perché, nel descrivere la loro accoglienza al santo, aveva bisogno di concludere che, “infatti, egli aveva curato molti Saraceni posseduti dal demone”<sup>541</sup>.

Dietro il suo approccio gentile e benevolo c’è chiaramente l’intenzione di condurre i Saraceni al vero Dio: “Egli [...] li scongiurava di venerare Dio anziché le pietre, e al tempo stesso piangeva copiosamente guardando il cielo e promettendo che, se avessero creduto in Cristo, sarebbe tornato spesso da loro.”<sup>542</sup> Ilarione, come vediamo, non è qui mostrato come un araldo soltanto con la parola, ma con tutto il suo essere. Così, come si può dedurre dall’ultima frase di questo capitolo, Girolamo lo presenta come un mediatore della grazia di Dio: “La grazia del Signore è straordinaria! Non lo lasciarono andare prima che tracciasse la demarcazione della futura chiesa, e prima che il loro sacerdote, incoronato così com’era, non fosse contrassegnato con il segno di Cristo.”<sup>543</sup>

Avendo presentato i contenuti del sedicesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis*, potremmo concludere che le parole introduttive di Girolamo – ovvero che con l’esempio che segue mostrerà quanto grande sia stato lo sforzo di sant’Ilarione di non trascurare nessun fratello, non importa quanto umile o povero fosse (cfr. VH 16, 1) – non corrispondono all’ulteriore corso di quanto esposto. Piuttosto, potremmo dire che Girolamo mostrò l’immensa cura del santo di non trascurare alcun uomo, non importa quanto “povera” potesse essere la sua fede in Gesù Cristo.

Eppure, se guardiamo a questo paragrafo come all’esempio dato da Ilarione ai suoi discepoli, possiamo dire che ha offerto davvero un esempio da seguire non solo al fratello per il quale si era messo in cammino, ma anche a tutti coloro che erano con lui nel viaggio. Il dono di questo esempio è in realtà più grande del fatto di visitare un fratello nel deserto di Cades.

<sup>540</sup> VH 16, 5; “... blande humiliterque...”.

<sup>541</sup> VH 16, 4; “... multos enim Saracenorum arreptos a daemone frequenter curauerat...”.

<sup>542</sup> VH 16, 5; “Quos ille [...] obsecrabat ut Deum magis quam lapides colerent, simulque ubertim flebat caelum spectans et se pollicitans, si Christo crederent, ad eos se crebro esse venturum.”

<sup>543</sup> VH 16, 6; “Mira Domini gratia: non prius eum abire passi sunt quam futurae ecclesiae limitem mitteret, et sacerdos eorum, ut erat coronatus, Christi signo denotaretur.”

Nelle due edizioni che utilizziamo non troviamo alcun riferimento al Nuovo Testamento. Solo nell'edizione francese, oltre al deserto di Cades, sono indicati i due passi dell'Antico Testamento in cui questo stesso è menzionato, cioè Nm 33, 36-37; Sal 29 (28), 8, mentre in quella italiana si dice genericamente che quel deserto era "nominato spesso nella Bibbia".<sup>544</sup>

In uno degli autori, oltre alla descrizione della conversione degli Eleusini, troviamo il commento che l'esposizione di san Girolamo è in realtà l'opposto di un versetto biblico. Questa è la prima e unica osservazione di questo genere che abbiamo incontrato nella letteratura consultata. Konstantin M. Klein, infatti, è convinto che questa descrizione "sembra contraddittoria con Mt 28, 19", cioè la missione dei discepoli di Gesù: "Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato" (Mt 28, 19-20). Detto autore nota che Girolamo non menziona affatto il battesimo, né il lettore può scoprire se Ilarione avesse dato istruzioni religiose ai Saraceni.<sup>545</sup> Secondo lui, Ilarione in realtà ha soltanto ordinato un ex sacerdote pagano come sacerdote cristiano.<sup>546</sup> Il punto di vista opposto potrebbe essere letto in Joëlle Soler, anche se questa studiosa non fa riferimento ad alcun passo biblico, ma afferma solo che nella città pagana di Eleusa Ilarione "ha compiuto la missione apostolica di conversione"<sup>547</sup>. Questa autrice vede nell'atto di Ilarione "la conquista cristiana dello spazio", trasformando un luogo santo pagano in

<sup>544</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 256, nota 16. a; GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 121, nota (113).

<sup>545</sup> Cfr. Konstantin M. KLEIN, How to Get Rid of Venus: Some Remarks on Jerome's *Vita Hilarionis* and the Conversion of Elusa in the Negev, in: Arietta PAPACONSTANTINOU – Neil McLYNN – Daniel L. SCHWARTZ (ed.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Dorchester 2015, 241-266, qui: 257. Non possiamo essere d'accordo con quest'ultima osservazione dell'autore. La nostra impressione, come vedremo presto, è che secondo Girolamo Ilarione abbia fatto esattamente il contrario.

<sup>546</sup> Cfr. *Ibidem*, 256.

<sup>547</sup> Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, 11.

un luogo santo cristiano”<sup>548</sup>. Allo stesso modo Magderie Nell parla di tale evento come di una “cristianizzazione simbolica”<sup>549</sup>.

Noi in VH 16 notiamo diversi punti di contatto con le azioni di Gesù nel Nuovo Testamento, sparsi in vari luoghi.

Se teniamo presente il fatto che san Girolamo mostrò molto chiaramente che gli abitanti di Eleusa erano inclini al culto delle divinità pagane (cfr. VH 16, 1-4), è davvero sorprendente che allo stesso tempo abbia sottolineato con forza l'amichevole benevolenza di Ilarione nei loro confronti, manifestatasi e mediante la guarigione degli indemoniati e mediante la predicazione senza una sola parola di rimprovero (cfr. VH 16, 4-5). Qui, pensiamo, è possibile notare la somiglianza tra l'approccio di sant'Ilarione con gli Eleusini e l'approccio di Gesù con i Samaritani, che in quel tempo fu più che sorprendente. I Vangeli secondo Luca e Giovanni sottolineano con la massima attenzione che Gesù entra volutamente in contatto con i Samaritani e li pone come esempio per gli altri. Ricordiamo la Parabola del buon Samaritano (cfr. Lc 10, 29-36), l'evento in cui solo uno dei dieci lebbrosi – il Samaritano – è venuto a ringraziare Gesù per la guarigione (cfr. Lc 10, 11-19) e, soprattutto, l'incontro di Gesù con la donna Samaritana al pozzo (cfr. Gv 4, 1-42).<sup>550</sup> Quest'ultimo rapporto mostra esplicitamente come la donna fosse sorpresa che Gesù le si avvicinasse, poiché era una Samaritana, e nel corso della loro conversazione venne alla ribalta il mite insegnamento di Gesù, che alla fine portò non solo alla conversione della donna, ma anche di molti altri Samaritani. Riguardo al colloquio tra la donna e Gesù, sottolineiamo particolarmente la parte in cui Gesù le insegna che “viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre” (Gv 4, 21), ma che “i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità” (Gv 4, 23-24). Forse nella dolce esortazione di Ilarione agli Eleusini

<sup>548</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>549</sup> Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 99; cfr. *Ibidem*, 86.

<sup>550</sup> Nell'insieme dei Vangeli, tuttavia, ci sono due esempi in cui i Samaritani non sono descritti in modo così idealistico. Queste sono le parole di Gesù agli apostoli nel Vangelo secondo Matteo: “Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele” (Mt 10, 5-6) e l'affermazione di Luca secondo cui gli abitanti di un villaggio samaritano non ricevettero Gesù durante il viaggio verso Gerusalemme (cfr. Lc 9, 52-53).

ad adorare Dio piuttosto che *le pietre* (cfr. VH 16, 5), potremmo sentire l'eco delle parole di Gesù alla Samaritana. Vale a dire, con l'adorazione a Gerusalemme, Gesù intendeva certamente l'adorazione nel tempio, costruito in pietra.<sup>551</sup>

Anche la conclusione del capitolo sedicesimo della *Vita S. Hilarionis* ci ricorda la finale dell'incontro di Gesù con la Samaritana. In altri termini, se il fatto che gli abitanti di Eleusa non volevano lasciare sant'Ilarione partire prima che fondasse una Chiesa nel loro paese (cfr. VH 16, 6), capiamo come il fatto che gli Eleusini, come chiese loro Ilarione, *credessero* veramente in Cristo, e possiamo trovare una connessione tra le parole di san Girolamo e quelle seguenti dell'autore del Vangelo secondo Giovanni: "E quando i Samaritani giunsero da lui, lo pregavano di rimanere da loro ed egli rimase là due giorni. Molti di più *credettero* per la sua parola" (Gv 4, 40-41).<sup>552</sup>

Nel Vangelo secondo Giovanni troviamo un altro punto di contatto tra i Samaritani 'di Gesù' e gli Eleusini/Saraceni 'di Ilarione'. In Gv 8, 48 leggiamo come i Giudei rivolgessero queste parole a Gesù: "Non abbiamo forse ragione di dire che tu sei un Samaritano e un indemoniato?" Qui sembra presumere che, per i Giudei del tempo di Gesù, essere un Samaritano porti con sé anche un'altissima probabilità di essere indemoniato. Dal racconto di Girolamo si può anche concludere che molti Saraceni erano posseduti dal demone, perché Ilarione li aveva curati (cfr. VH 16, 4). Oltre a quanto detto sopra, possiamo dire che la predicazione di Ilarione ad Eleusa ha alcuni punti di contatto con la predicazione di Filippo in Samaria, quando la folla accettava le sue parole su Cristo e in tale occasione egli liberò molti indemoniati e guarì molti malati e storpi (cfr. At 8, 4-8).

Torniamo per un momento alla descrizione di san Girolamo sull'accoglienza che i cittadini di Eleusa riservarono a sant'Ilarione (cfr. VH 16, 4). In alcuni passi essa ci rimanda al modo in cui gli evangelisti descrivono l'accoglienza di Gesù all'ingresso a Gerusalemme (cfr. Mt 21, 8-9; Mc 11, 8-10; Lc 19, 37-38; Gv 12, 12-19). Prima di tutto, sono stati entrambi accolti da una folla di persone. Nella *Vita S. Hilarionis* c'è "la folla

<sup>551</sup> Cfr. i passi dei sinottici in cui Gesù, contrariamente all'ammirazione dei discepoli per le costruzioni del tempio, ne annuncia la distruzione, quando non rimarrà nemmeno pietra su pietra (cfr. Mt 24, 1-2; Mc 13, 1-2; Lc 21, 5-6).

<sup>552</sup> Il corsivo è nostro.

con le mogli e i figli” (VH 16, 4), secondo Matteo “la folla, numerosissima” (Mt 21, 8) ma anche, un po’ più avanti nel testo, “fanciulli” (Mt 21, 14), stando a Marco “molti” (Mc 11, 8), secondo Luca “tutta la folla dei discepoli” (Lc 19, 37) e stando all’autore del Vangelo secondo Giovanni “la grande folla” (Gv 12, 12). Inoltre, in entrambi i casi, la folla di coloro che salutavano chi stava arrivando gridava la parola associata alla benedizione. A sant’Ilarione si rivolgevano con “benedici” (VH 16, 4) e a Gesù con “Benedetto” (Mt 21, 9; Mc 11, 9; Lc 19, 28; Gv 12, 13).

Notiamo anche una certa somiglianza se confrontiamo l’istruzione di sant’Ilarione agli Eleusini di venerare Dio piuttosto che le pietre (cfr. VH 16, 5) e la sua demarcazione della futura chiesa cristiana (cfr. VH 16, 5) con l’evento che in tutti e tre i sinottici segue la descrizione dell’ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme, cioè quando scaccia venditori dal tempio.<sup>553</sup> Gesù rimproverò i venditori per aver trasformato “la casa di preghiera” in “un covo di ladri”. Nel caso di Ilarione, sotto “le pietre” si intende ovviamente il tempio della dea Venere (cfr. VH 16, 1-2). La descrizione di Girolamo sembra essere inversamente proporzionale alle parole di Gesù rivolte ai venditori nel tempio di Gerusalemme. Se il tempio di Venere è “un covo di ladri”, la futura chiesa, demarcata da Ilarione e per la quale egli benedisse il sacerdote con il segno della croce, dovrebbe essere “la casa di preghiera”.

È interessante notare che, subito dopo l’ammonimento sull’essere meglio venerare Dio che le pietre, Ilarione piange amaramente e supplica gli Eleusini di credere in Cristo (cfr. VH 16, 5). Non è del tutto impossibile che questa sia l’allusione di Girolamo al pianto di Gesù su Gerusalemme (cfr. Lc 19, 41-44), cioè sul suo futuro, allorché in essa non rimarrà pietra su pietra per non aver riconosciuto il tempo in cui era stata visitata, come riporta Luca subito dopo la descrizione dell’ingresso di Gesù in Gerusalemme e prima della cacciata dei venditori dal tempio.

<sup>553</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48. In Matteo, l’espulsione dei venditori dal tempio seguì subito dopo l’ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme. Nel Vangelo secondo Marco tra questi due eventi c’è una relazione sulla “condanna di un albero sterile” (Mc 11, 12-14) e nel Vangelo secondo Luca il pianto di Gesù su Gerusalemme (cfr. Lc 19, 41-44). L’autore del Vangelo secondo Giovanni, invece, colloca l’espulsione dei venditori dal tempio proprio subito dopo il miracolo di Cana (cfr. Gv 2, 13-22).

Notiamo infine che qui, oltre a VH 7, 4, come nel caso dell'incontro con la donna sterile, troviamo un gesto simile a quello di Gesù. Vale a dire che, tra il pianto di Ilarione e la promessa del suo ritorno dagli Eleusini se crederanno in Cristo, Girolamo inserisce le parole: "guardando il cielo". Abbiamo già scritto dei punti del Nuovo Testamento dove questo gesto è stato attribuito a Gesù Cristo nell'analisi di VH 7, 4.<sup>554</sup>

### *Vita S. Hilarionis*, 17

Nel diciassettesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis* Girolamo, dopo una breve digressione con una descrizione degli Eleusini, prosegue raccontando delle visite di sant'Ilarione ai monaci. Qui apprendiamo addirittura che il santo aveva preparato in anticipo un preciso piano di visite: "Un anno, poi, mentre si accingeva a partire per visitare i monasteri e segnava su un foglietto presso chi sarebbe rimasto e chi avrebbe visitato di passaggio..."<sup>555</sup>.

Sebbene fosse evidentemente importante per Girolamo dimostrare che Ilarione si prendeva cura dei monaci visitandone le comunità, sembra che gli eventi e gli incontri avvenuti in quelle occasioni fossero per lui molto più importanti, soprattutto gli insegnamenti, a parole e a gesta, che egli impartiva ai suoi confratelli. Questi insegnamenti, come vedremo presto, sono di carattere universale, cioè si possono applicare non solo ai monaci che erano con lui in quei momenti, ma a tutti i monaci e, potremmo dire, a tutti i cristiani.

San Girolamo in questo capitolo si concentra sulla descrizione dell'incontro di sant'Ilarione con due monaci – il monaco spilorcio e il monaco generoso. La scena in cui colloca entrambe le vicende è la vigna. Il monaco spilorcio custodiva il suo raccolto in modo che nessuno banchettasse con la sua uva, mentre il generoso aveva invitato tutti a mangiarla. Come si può già dedurre, Girolamo doterà questi testi di immagini e allusioni riccamente neotestamentarie. Ma vediamo prima l'intero corso della narrazione dell'autore.

Per prima cosa racconta la storia di un monaco spilorcio. Per lui, come si può cogliere dal contesto, Ilarione stava ovviamente programmando

<sup>554</sup> Cfr. sopra, 91-93.

<sup>555</sup> VH 17, 1; "Alio quoque anno, cum exiturus esset ad uisenda monasteria et digereret in schedula apud quos manere, quos in transitu uisitare deberet..."

una breve visita occasionale. Ma i confratelli gli chiesero di essere il suo vero ospite, cioè di stare con lui. Il motivo della loro richiesta era di curare questo monaco dall'avarizia: "... sapendo che uno dei confratelli tendeva ad essere avaro, e volendo, al tempo stesso, sanare questo suo vizio, gli chiesero di fermarsi presso di lui."<sup>556</sup> San Girolamo qui mostra per la prima volta Ilarione che cerca di 'evitare' una situazione di richiesta riguardante un monaco. Finora ha menzionato tale comportamento solo in caso di incontri con persone 'comuni' che avevano bisogno di aiuto (cfr. VH 7, 2; 8, 6; 9, 2; 10, 12-13; 11, 6-8). Vale a dire, il santo sembra evitare di rispondere direttamente alla richiesta dei suoi monaci: "Ma egli disse: Perché volete far ingiuria a voi e recar fastidio al confratello?"<sup>557</sup> Di seguito vediamo i confratelli mediare un'altra volta, quindi Ilarione accetta comunque di acconsentire alla loro volontà: "Quando quel fratello avaro lo udì, arrossì, e con l'ausilio del consenso di tutti a fatica riuscì a ottenere che Ilarione inserisse anche il proprio romitaggio nel piano delle tappe."<sup>558</sup> Tuttavia, la descrizione di san Girolamo dell'accoglienza di sant'Ilarione, avvenuta dieci giorni dopo le trattative per la visita, non dà l'impressione che il desiderio del monaco fosse sincero, né che si realizzassero le intenzioni dei confratelli circa la sua conversione dall'avarizia: "Dieci giorni dopo, dunque, giunsero da lui, mentre egli aveva già disposto custodi alla vigna, come se fosse un suo podere. I custodi allontanavano a sassate, a colpi di terra e di fionda coloro che vi accedevano, sì che tutti partirono al mattino senza aver mangiato uva..."<sup>559</sup>. Subito dopo Girolamo aggiunge che il santo reagì con molta calma, e anche in qualche modo simpatico: "... il vecchio rideva e fingeva di non sapere che cosa stesse accadendo."<sup>560</sup>

<sup>556</sup> VH 17, 1; "... scientes monachi quemdam de fratribus parciolem simulque cupientes uitio eius mederi, rogabant ut apud eum maneret."

<sup>557</sup> VH 17, 2; "Et ille: 'Quid, inquit, uultis et uobis iniuriam et fratri uexationem facere?'"

<sup>558</sup> VH 17, 3; "Quod postquam frater ille parcus audiuit, erubuit, et annitentibus cunctis uix ab inuito impetravit, ut suum quoque monasterium in mansionum ordinem poneret." Sebbene Girolamo dica letteralmente che "tutti" persuasero Ilarione a visitare il monaco spilorcio, dal contesto è chiaro che con "tutti" intenda i confratelli di Ilarione.

<sup>559</sup> VH 17, 4; "Post diem ergo decimum uenerunt ad eum, custodibus iam uineae, quasi uilla esset, ab eo dispositis, qui cum lapidibus et glebarum iactu fundaeque uertigine accedentes deterrent, sine esu uuae mane omnes profecti sunt..."

<sup>560</sup> VH 17, 4; "... ridente sene, et dissimulante scire quod euenerat."

L'autore tornerà a parlare del monaco spilorcio dopo aver raccontato l'evento con il monaco generoso. Il suo nome, Saba, è volutamente riportato da Girolamo, così come volutamente ha scelto di omettere il nome del monaco spilorcio.<sup>561</sup> E colloca anche quell'evento nella vigna, specificando esattamente il giorno in cui avvenne: "Poiché era domenica,<sup>562</sup> tutti furono invitati da lui nella vigna, affinché prima del desinare alleviassero la stanchezza del viaggio mangiando dell'uva."<sup>563</sup> Se abbiamo in mente la reazione benevola di Ilarione al monaco spilorcio, il suo commento dopo l'invito del monaco generoso – "Maledetto colui che cercherà il nutrimento del corpo prima di quello dell'anima"<sup>564</sup> – è davvero sorprendente. Ma subito dopo, l'anziano offre una spiegazione di quelle parole apparentemente maleducate: "Preghiamo, salmodiamo, rendiamo culto al Signore, e dopo andremo alla vigna."<sup>565</sup> Quella che segue è una descrizione piena di allusioni al Nuovo Testamento: "Compiuto, dunque, il servizio divino, stando su un luogo elevato, benedisse la vigna e lasciò le sue pecore libere di pascolare. Coloro che mangiavano, però, non erano meno di tremila. E mentre la vigna, ancora intatta, era stata stimata per cento brocche, dopo venti giorni ne diede trecento."<sup>566</sup>

Alla fine del diciassettesimo capitolo, Girolamo torna dal monaco spilorcio, notando che il suo vino è mutato in aceto e che in futuro la sua vigna ha fruttato molto meno di prima.<sup>567</sup> Ritiene inoltre necessario pre-

<sup>561</sup> Cfr. VH 17, 5.

<sup>562</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 123, nota (122), dove la domenica è interpretata come "giorno di riposo e di gioia, non segnato da digiuno o assistenza".

<sup>563</sup> VH 17, 5 "... quia dominicus erat dies, inuitabantur ab eo uniuersi in uineam, ut ante horam cibi uuarum pastu laborem uiae subleuant."

<sup>564</sup> VH 17, 6; "Maledictus, ait, qui prius refectionem corporis quam animae quaesierit."

<sup>565</sup> VH 17, 6; "Oremus, psallamus, reddamus Domino officium, et sic ad uineam properabimus."

<sup>566</sup> VH 17, 7-8; "Completo itaque ministerio, in sublimi stans, benedixit uinae, et suas ad pascendum dimisit oues. Erant autem, qui uescebantur, non minus tribus milibus. Cumque centum lagenis aestimata fuisset integra adhuc uinea, post dies uiginti trecentas fecit."

<sup>567</sup> Cfr. VH 17, 9. Nehring nota che Girolamo corona la narrazione del capitolo diciassette con una lezione morale (*epimythium*): il monaco spilorcio perse il raccolto e il generoso guadagnò più di quanto si aspettasse. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 430.

cisare che “il vecchio già prima aveva predetto a molti fratelli che questo sarebbe accaduto”<sup>568</sup>.

Insieme a questo capitolo, nelle fonti troviamo molti riferimenti alle Sacre Scritture. Oltre alle somiglianze ivi segnalate, noi stessi abbiamo notato tante altre possibili allusioni. Le presenteremo qui, seguendo l'ordine di esposizione di san Girolamo.

Innanzitutto è interessante che Girolamo in VH 17, 1, così come nell'evento con Italo (cfr. VH 11, 8), descrive i confratelli di Ilarione come persone molto spontanee nei confronti del loro maestro. Non esitano ad esporgli la propria posizione, secondo la quale sarebbe stato bene per lui fermarsi presso il monaco spilorcio, e ovviamente lo convincono a farlo. Nei Vangeli incontriamo spesso la stessa apertura e spontaneità degli apostoli nei confronti di Gesù. Così, ad esempio, nell'unzione di Betania, i discepoli (o solo Giuda, secondo il Vangelo secondo Giovanni) avvertirono Gesù di quello che ritenevano fosse un inutile spreco di profumo prezioso, per cui sarebbe stato meglio venderlo e donare il denaro ricavato ai poveri (cfr. Mt 26, 8; Mc 14, 4-5; Gv 12, 4-5). Si può anche citare il caso in cui i discepoli supplicarono Gesù di compiacere una donna cananea, perché non era opportuno che gli gridasse dietro (cfr. Mt 15, 22-23).

Riguardo alla parte da VH 17, 4 fino alla fine del capitolo diciassettesimo, l'edizione francese commenta che “a partire da qui, il resoconto segue lo schema della Parabola dei vignaioli omicidi: *Qui cum lapidibus et glebarum iactu... accedentes deterrent* (VH 17, 4; cfr. Mt 21, 34-41) e della Parabola sul banchetto di nozze: *Quia dominicus erat dies, inuitabantur ab eo uniuersi in uineam* (VH 17, 5; cfr. Mt 22, 1-14). Ilarione è presentato qui in veste di padre vignaiolo e di pastore.”<sup>569</sup>

Qui, come vediamo, oltre alla descrizione di Girolamo circa il monaco spilorcio, con particolare enfasi sul modo in cui il monaco intendeva difendere la propria vigna, si fa riferimento solo alla versione di Matteo riguardo alla Parabola dei vignaioli omicidi. Per una migliore comprensione, diamo un'occhiata, nella tabella, a un passaggio da VH 17, 4, ai

<sup>568</sup> VH 17, 9; “Hoc multis fratribus senex ante futurum praedixerat.”

<sup>569</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 260, nota 2.

passi paralleli di tutti i sinottici<sup>570</sup> e ad una citazione dal Libro di Isaia.<sup>571</sup> La citazione da Is 5, 2, che si trova nel Cantico d'Israele, la vigna del Signore, la aggiungiamo perché l'ha usata anche Gesù nella sua parabola.<sup>572</sup>

| VH 17, 4                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Mt 21, 33-35                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | Mc 12, 1-3                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Lc 20, 9-10                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Is 5, 2                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>“Dieci giorni dopo, dunque, giunsero da lui, <i>mentre egli aveva già disposto custodi alla vigna, come se fosse un suo podere. I custodi allontanavano a sassate, a colpi di terra e di fionda coloro che vi accedevano</i>, sì che tutti partirono al mattino senza aver mangiato uva.”</p> | <p>“C’era un uomo che possedeva un terreno e vi piantò una vigna. <i>La circondò con una siepe, vi scavò una buca per il torchio e costruì una torre</i>. La diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano. Quando arrivò il tempo di raccogliere i frutti, mandò i suoi servi dai contadini a ritirare il raccolto. <i>Ma i contadini presero i servi e uno lo bastonarono, un altro lo uccisero, un altro lo lapidarono.</i>”</p> | <p>“Un uomo piantò una vigna, <i>la circondò con una siepe, scavò una buca per il torchio e costruì una torre</i>. La diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano. Al momento opportuno mandò un servo dai contadini a ritirare da loro la sua parte del raccolto della vigna. <i>Ma essi lo presero, lo bastonarono e lo mandarono via a mani vuote.</i>”</p> | <p>“Un uomo piantò una vigna, la diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano per molto tempo. Al momento opportuno, mandò un servo dai contadini perché gli dessero la sua parte del raccolto della vigna. <i>Ma i contadini lo bastonarono e lo mandarono via a mani vuote.</i>”</p> | <p>“Voglio cantare per il mio diletto il mio cantico d’amore per la sua vigna. Il mio diletto possedeva una vigna sopra un fertile colle. <i>Egli l’aveva dissodata e sgombrata dai sassi e vi aveva piantato viti pregiate; in mezzo vi aveva costruito una torre e scavato anche un tino</i>. Egli aspettò che producesse uva; essa produsse, invece, acini acerbi.”</p> |

<sup>570</sup> Ai nostri fini basterà citare solo la prima parte della parabola che, come è noto, prosegue con gli ulteriori delitti dei vignaioli omicidi e termina con l’omicidio del figlio del padrone. Cfr. Mt 21, 33-46; Mc 12, 1-12; Lc 20, 9-19.

<sup>571</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>572</sup> Cfr. *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, 87, nota i; 147, nota g; 240, nota m.

Sebbene tutti i testi precedenti mostrino una chiara coincidenza tra il modo in cui il padrone della vigna dei Vangeli proteggeva la sua vigna e il modo in cui lo faceva il monaco, non dobbiamo trascurare una differenza importante. I testi biblici parlano di un buon proprietario di una vigna, il Signore, e la vigna che vuole preservare è il suo popolo, mentre la descrizione di Girolamo parla di un viticoltore spilorcio il cui scopo è esclusivamente egoistico.

Siamo quindi più inclini a credere che per Girolamo fosse molto più importante che il lettore notasse il parallelismo tra le azioni del monaco spilorcio e dei suoi custodi e il modo in cui i vignaioli omicidi trattavano i servi del padrone della vigna e suo figlio. Entrambi avevano l'intenzione di tenere per sé il raccolto e per quello scopo erano disposti a nuocere gravemente agli altri (il monaco spilorcio) o hanno davvero messo in atto le proprie intenzioni di colpire l'altro (i vignaioli omicidi). Il monaco spilorcio ha preso i suoi custodi "a sassate, a colpi di terra e di fionda" per incutere paura a "coloro che vi accedevano" (VH 17, 4), e i vignaioli omicidi "presero i servi e uno lo bastonarono, un altro lo uccisero, un altro lo lapidarono..." (Mt 21, 35; cfr. Mt 21, 36.38-39; Mc 12, 3-5.8; Lc 20, 10-12.15).

Se Girolamo qui realmente allude alla Parabola dei vignaioli omicidi, e crediamo che lo sia, è interessante confrontare i testi che nella *Vita S. Hilarionis* e nel Vangelo secondo Matteo precedono gli spiacevoli avvenimenti della vigna.

Poco prima di questo evento, in VH 16, abbiamo visto sant'Ilarione rivolgersi agli abitanti di Eleusa che adoravano divinità pagane. Questi pagani, sebbene Ilarione fosse venuto da loro il giorno della grande cerimonia nel tempio di Venere, accettarono la sua predicazione e si convertirono, e gli chiesero persino di tracciare la demarcazione della loro futura chiesa. Nel Vangelo secondo Matteo, prima della Parabola dei vignaioli omicidi c'è la Parabola dei due figli mandati dal padre in una vigna (cfr. Mt 21, 28-31).<sup>573</sup> Sappiamo che uno ha risposto che non sarebbe andato, ma poi ha cambiato idea e ha esaudito il desiderio del padre, mentre l'altro

<sup>573</sup> Questa parabola, insieme ad altre due, è in realtà la risposta indiretta di Gesù ai capi dei sacerdoti e agli anziani del popolo che gli chiesero con quale autorità insegnasse nel tempio. Dopo aver rifiutato di rispondere direttamente, Gesù racconta loro tre parabole: quella dei due figli (cfr. Mt 21, 28-32), quella dei vignaioli omicidi (cfr. Mt 21, 33-46) e quella del banchetto di nozze (cfr. Mt 22, 1-14).

figlio ha ingannato il padre con una falsa promessa (cfr. Mt 21, 28-30). Qui sembra importante segnalare il finale di questa parabola, dove Gesù ai capi dei sacerdoti e agli anziani del popolo (cfr. Mt 21, 23) dice come "i pubblicani e le prostitute" a loro "passano avanti nel regno di Dio" (Mt 22, 31) poiché hanno creduto a san Giovanni Battista, che predicava la via della giustizia (cfr. Mt 21, 32).

Avendo in mente quanto detto finora, potremmo concludere che Girolamo, riprendendo un paragrafo sui pagani che accettarono Ilarione (cfr. VH 16) prima del brano in cui descrive il monaco che tentò di ingannarlo (cfr. VH 17, 3-4), si è ispirato anche alla Parabola di Matteo dei due figli e al suo messaggio, che nell'interpretazione di Girolamo diventa un monito per coloro i quali, sebbene abbiano accettato esteriormente lo stile di vita monastico, non si abbandonano completamente ad essa. Non sembrerebbe del tutto sbagliato vedere il primo figlio della Parabola dei due figli secondo Matteo tra gli Eleusini, che erano pagani, ma che in seguito ascoltarono e accettarono le parole di sant'Ilarione e credettero in Gesù Cristo, e ugualmente nel monaco spilorcio, che da solo cercò la visita di Ilarione e che in seguito installò numerose trappole nella vigna, vedere l'altro figlio della stessa parabola.

D'altra parte, non si può ignorare il fatto che san Girolamo, contrariamente a ogni aspettativa data la gravità della trasgressione del monaco spilorcio, sottolinea il comportamento allegro di Ilarione nei suoi confronti, come se non si fosse nemmeno accorto di ciò che aveva fatto. Non è escluso che in questo tratto Girolamo possa aver voluto alludere alla Parabola di Luca sul padre misericordioso<sup>574</sup> che perdona incondizionatamente e accoglie con gioia il figlio che lo ha tradito (cfr. Lc 15, 20.22-24.31-32). Tuttavia, vista la fine del paragrafo sul monaco spilorcio, dove si mostra che per quanto accaduto alla sua vigna ha subito le conseguenze del proprio comportamento e ha ricevuto una certa punizione, siamo più propensi alla nostra prima conclusione, che possiamo ulteriormente interpretare come segue. Non è del tutto improbabile che Girolamo, nelle sue successive descrizioni in VH 16 e 17, 3-4, almeno da qualche parte in secondo piano riflettendo sulle parole di Gesù nella Parabola dei due figli, abbia voluto indicare la possibilità che i pagani con il cuore aperto potranno essere salvati e che, invece, coloro che sono vicini al Signore solo in apparenza

<sup>574</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 15, 11-32.

si perderanno.<sup>575</sup> Questa interpretazione potrebbe anche spiegare perché Girolamo abbia inserito in maniera quasi innaturale la storia della conversione della città pagana nella serie di eventi legati a Ilarione e ai monaci.

Torniamo ora alla sorpresa che Girolamo prepara al lettore raccontando la storia del monaco generoso. Al suo prodigo invito rivolto a tutti a ristorarsi nella sua vigna prima del pranzo, Ilarione risponde “maledictus”, definendo maledetto chi vuole rinvigorire il corpo piuttosto che l'anima, e sprona tutti a compiere il servizio di Dio prima di recarsi alla vigna (cfr. VH 17, 6).

Insieme alle parole “maledetto” di Ilarione, l'edizione italiana fa riferimento a molti passi biblici: Gn 3, 14.17; 4, 11; 9, 25; 27, 29; 49, 7; Nm 22, 6; Dt 27, 15-26; 28, 16-19; Gs 6, 26; Gdc 21, 18; 1 Sam 14, 24.28; 26, 19; Tb 13, 14; Gb 24, 18; Sal 118, 21; Sap 12, 11; 14, 8; Is 65, 20; Ger 11, 3; 17, 5; 20, 14-15; 48, 10; Ml 1, 14; Mt 25, 41; Gv 7, 49; Gal 3, 10.13.<sup>576</sup>

Non ci occuperemo qui dell'Antico Testamento, ma guarderemo solo a quanto affermato nelle due constatazioni evangeliche. La citazione dal Vangelo secondo Matteo, che si trova nella descrizione di Gesù sul Giudizio finale,<sup>577</sup> noi la riportiamo nella versione ampliata: “Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato” (Mt 25, 41-43). Le parole tratte da Gv 7, 49 – “Ma questa gente, che non conosce la Legge, è maledetta!” – i farisei le rivolsero alle guardie che sostenevano di non essere riuscite a condurre da loro Gesù, poiché si erano fatte ingannare da lui. Dai versetti che precedono questo episodio, apprendiamo che alcuni chiamarono Gesù il profeta e il Cristo (cfr. Gv 7, 40-41).

<sup>575</sup> Se abbiamo ragione, allora l'ispirazione per questa intenzione di Girolamo potrebbe essere trovata anche nelle parole conclusive della Parabola sui vignaioli omicidi dai vangeli sinottici, dove gli stessi che ascoltavano Gesù concludono che il signore della vigna, quando verrà, “quei malvagi, li farà morire miseramente e darà in affitto la vigna ad altri contadini, che gli consegneranno i frutti a suo tempo” (Mt 21, 41; cfr. Mc 12, 9; Lc 19, 15-16). Cfr. anche Mt 21, 43: “Perciò io vi dico: a voi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che ne produca i frutti.”

<sup>576</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 123, nota (123).

<sup>577</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 25, 31-46.

Visto il contenuto di Mt 25, 41-43, sarebbe sorprendente se san Girolamo, usando la parola “maledetto”, intendesse questa citazione. Vale a dire, il monaco generoso, contrariamente a coloro che Gesù avrebbe respinto nel giudizio finale a causa del non aver dato da mangiare agli affamati, voleva sfamare chi aveva fame (cfr. VH 17, 5).

Sembra anche a prima vista difficile che Girolamo si ispiri qui al termine “maledetto” del Vangelo secondo Giovanni. Ma è proprio il contesto in cui Giovanni ha usato questo termine – ovvero il fatto che alcuni in Gesù abbiano riconosciuto il Cristo – che ci porta a un altro noto testo dei Vangeli sinottici che non ci sembra improbabile essere stato la fonte dell'ispirazione di Girolamo.

Il fatto che Girolamo in VH 17, 5 elogi il generoso monaco, tanto da ritenere necessario pronunciarne il nome, Saba, e che già in VH 17, 6 mette in bocca a sant'Ilarione le parole di maledizione provocate dall'invito di Saba al ristoro nella vigna, ci ricorda la dinamica della conversazione tra Pietro e Gesù così come presentata da Matteo e Marco nei capitoli sulla fede di Pietro<sup>578</sup> e sul primo annuncio della morte e della risurrezione di Gesù.<sup>579</sup> Gesù, secondo Matteo, lodò per primo Pietro che lo confessò essere “il Cristo, il Figlio del Dio vivente” (Mt 16, 16), iniziando la sua lode con le parole “beato sei tu” (Mt 16, 17). Ma subito dopo, quando Pietro cominciò a distorglielo dall'agonia e dalla morte annunciata ai discepoli, gli disse: “Va' dietro a me, Satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!” (Mt 16, 23; cfr. Mc 8, 33).

Lo sfondo e le ragioni delle parole apparentemente dure di Gesù e Ilarione sono piuttosto diversi, ma ciò che hanno in comune è che sono ugualmente sorprendenti, date le parole di lode espresse solo un momento prima. Inoltre, entrambe le affermazioni hanno in realtà lo stesso messaggio: le cose di Dio dovrebbero essere anteposte a quelle degli uomini!

Torniamo un attimo ancora all'espressione “maledetto”. Nel già citato quinto capitolo del Libro di Isaia, dopo il Cantico d'Israele, la vigna del Signore segue una serie di avvertimenti “Guai a voi/coloro” (cfr. Is 5, 8.11.18.20.21.22). Troviamo particolarmente interessante l'invocazione in Is 5, 11-12, che si rivolge a coloro che si ubriacano e non si curano dell'opera del Signore: “Guai a coloro che si alzano presto al mattino e vanno

<sup>578</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30.

<sup>579</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 16, 21-23; Mc 8, 31-38.

in cerca di bevande inebrianti e si attardano alla sera. Il vino li infiamma. [...] ma non badano all'azione del Signore, non vedono l'opera delle sue mani." Se, indirettamente, attraverso l'allusione di Gesù a Is 5, 2 nella Parabola dei contadini omicidi, il quinto capitolo di Isaia è stato d'ispirazione a Girolamo per descrivere le azioni del vignaiolo spilorcio, è possibile che lo stesso capitolo gli sia servito come fonte della maledizione di Ilarione verso coloro che prima desideravano rinvigorire il corpo e poi l'anima.

Per lo stesso stile delle parole di Ilarione, potremmo metterle in relazione anche con le esclamazioni di Gesù "Guai a voi",<sup>580</sup> ma per il contenuto, solo due di loro – "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti alla gente; di fatto non entrate voi, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrare" (Mt 23, 12); "Guai a voi, dottori della Legge, che avete portato via la chiave della conoscenza; voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare voi l'avete impedito" (Lc 11, 52) – potrebbero essere applicate al monaco spilorcio, e in senso figurato. Ilarione non lo ha avvertito direttamente, ma alla fine una maledizione cadrà sulla sua vigna. La parola "maledetto", pronunciata da Ilarione provocato dall'invito del monaco generoso nella vigna, Girolamo ovviamente la usò solo a scopo pedagogico, come fece Gesù nel colloquio con Pietro, perché dopo aver celebrato il servizio di Dio, il santo benedisse la sua vigna, che in seguito diede ricchi frutti (cfr. VH 17, 7-8).

Inoltre, è interessante che Girolamo riporti l'informazione che Ilarione ha benedetto la vigna stando in piedi "su un luogo elevato" (VH 17, 7). È possibile che con queste informazioni volesse evocare nel lettore il ricordo del Discorso sul monte di Gesù (cfr. Mt 5 – 7), che inizia con le beatitudini (cfr. Mt 5, 1-12).

Prima di parlare in merito ai risultati di questa benedizione, Girolamo inserisce delle parole che si distinguono completamente dal resto della storia: Ilarione "lasciò le sue pecore libere di pascolare" (VH 17, 7). Finora il lettore non poteva evincere da alcuna parte che Ilarione avesse delle pecore. Pertanto, si dovrebbe presumere che questo sia un discorso simbolico.

Ricordiamo che l'edizione francese afferma che in VH 17 Ilarione veniva presentato come padre viticoltore e come pastore. Con l'immagine del pastore, in questa edizione si intendeva ovviamente il suddetto punto da VH 17, 7. Tuttavia, l'edizione francese con questa frase non fa riferi-

<sup>580</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 23, 13-32; Lc 11, 42-53". Cfr anche Lc 6, 24-26.

mento ad alcuna citazione biblica, a differenza dell'edizione italiana in cui la nota di accompagnamento elenca Mt 9, 36; Mc 6, 34; Gv 10, 7-16; Ef 4, 11; Eb 13, 20; 1 Pt 2, 25; 5, 4.<sup>581</sup>

Diamo un'occhiata più da vicino a questi punti.

I Vangeli secondo Matteo e Marco affermano che Gesù sentì compassione per la folla che era "come pecore che non hanno pastore" (Mt 9, 36; Mc 6, 34). Secondo Matteo, questo avvenne durante la visita di Gesù alle città e ai villaggi dove insegnava, predicava il vangelo e guariva i malati e gli infermi (cfr. Mt 9, 35). Gesù ha poi concretizzato la sua compassione per la moltitudine senza pastore in un invito ai discepoli alla preghiera verso "il signore della messe, perché mandi operai nella sua messe!" (Mt 9, 38). Marco colloca queste parole nel contesto della partenza di Gesù con i discepoli in barca in solitudine quando furono interrotti da una folla che correva da tutte le parti. Gesù "ebbe compassione di loro, perché erano *come pecore che non hanno pastore*, e si mise a insegnare loro molte cose" (Mc 6, 34). Questo evento è descritto da Marco poco prima del racconto della miracolosa elargizione di cibo a cinquemila persone da parte di Gesù. Il punto di contatto tra questi due testi è, come si vede, l'insegnamento di quelle che sembrano pecore senza pastore.

Nei suddetti versetti del Vangelo secondo Giovanni, c'è il discorso di Gesù sul buon pastore, ove è abbastanza chiaro che attribuisce quel nome e quel ruolo a se stesso. Se Girolamo, citando la cura di Ilarione per le pecore in un momento in cui questo non è affatto previsto dal contesto, ha voluto proprio alludere alla sua somiglianza con Gesù, ci sembrano allora molto importanti le parole di Gv 10, 14-16 ove Gesù descrive se stesso come buon pastore poiché conosce bene il proprio gregge e si prende cura delle pecore di altri greggi con l'intento di unirle tutte in un unico gregge: "Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, così come il Padre conosce me e io conosco il Padre, e do la mia vita per le pecore. E ho altre pecore che non provengono da questo recinto: anche quelle io devo guidare. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore." A parte il collegamento con VH 17, 7, questa allusione sembra riportarci al passo sui cittadini di Eleusa, per i quali si potrebbe concludere che essi, per la propria fede pagana, appartengano ad un altro recinto, per il quale Ilarione ha mostrato quanta responsabilità

<sup>581</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 123, nota 37.

sentisse. Allo stesso modo, potremmo applicare alle parole di Girolamo la Parabola della pecora smarrita e ritrovata (cfr. Lc 15, 3-7; Mt 18, 12-14).

In alcuni testi delle Epistole, citati nell'edizione italiana, la parola pastore si riferisce anche a Gesù: "il Pastore grande delle pecore" (Eb 13, 20), "il pastore" (1 Pt 2, 25) e "il Pastore supremo" (1 Pt 5, 4). In due punti il ministero pastorale è citato nel contesto dell'organizzazione delle prime comunità ecclesiali. In Ef 4, 11 si tratta dei pastori della Chiesa, e in 1 Pt 5, 2 l'apostolo ammonisce gli anziani: "pascete il gregge di Dio che vi è affidato".

Con le parole "Coloro che mangiavano, però, non erano meno di tremila" (VH 17, 7), che san Girolamo porta subito dopo la menzione della benedizione di Ilarione della vigna e della preparazione del gregge al pascolo, l'edizione italiana fa riferimento a Mt 14, 21; 15, 38; Mc 6, 44 e 8, 9.<sup>582</sup> Questi sono gli stessi, anche se non tutti, i punti che abbiamo menzionato con VH 15, 6. Sappiamo che oltre alla dichiarazione di Girolamo all'inizio della sezione da noi intitolata "Sant'Ilarione si impegna per i monaci", dove diceva che fino a duemila persone a volte si radunavano intorno a Ilarione e ai suoi fratelli durante i loro viaggi, abbiamo indicato Mt 14, 13-21; Mc 6, 30-44; Lc 9, 10-17; Gv 6, 1-14 (Gesù sfama cinquemila persone); Mt 15, 32-39; Mc 8, 1-10 (Gesù sfama quattromila persone).<sup>583</sup> Ora, in VH 17, 7, vediamo una conferma concreta dell'affermazione di Girolamo da VH 15, 6; inoltre, il numero dei convenuti ora è ancora più alto.

Ma se confrontiamo più attentamente i quattro punti del Nuovo Testamento che descrivono come Gesù sfama cinquemila persone e i due punti dove nutre quattromila persone con VH 17, 7-8, è chiaro che la loro connessione non è solo una somiglianza nella grande quantità di persone radunate e nutrite. In termini di parallelismo altrettanto cruciali emergono le parole di benedizione, che in entrambi i casi precedono l'atto del mangiare al quale partecipa un numero estremamente elevato di persone. Secondo Girolamo, sant'Ilarione prima benedisse la vigna e poi vi si saziarono circa tremila persone. Gesù in tutti i passi riguardanti la moltiplicazione del pane (e dei pesci) prima pronuncia una benedizione o un ringraziamento (cfr. Mt 14, 19; Mc 6, 41; Lc 9, 16; Gv 6, 11; Mt 15, 36; Mc 8, 6-7). È

<sup>582</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 123, nota (125).

<sup>583</sup> Cfr. sopra, 147, e note 533, 534.

anche noto che in tutti i punti citati del Nuovo Testamento, Gesù spezza il pane dopo la benedizione/ringraziamento e poi sfama la moltitudine. Lo spezzare del pane ha qui un significato eucaristico. Se teniamo presente questo, vediamo le parole di sant'Ilarione sul primato del rafforzamento dell'anima rispetto al rafforzamento del corpo e la sua chiamata a svolgere prima il servizio di Dio e poi andare alla vigna in una luce completamente nuova. Sebbene Girolamo non affermi in alcuna parte l'informazione che Ilarione sia stato ordinato sacerdote, qui e in altri punti che seguiranno si potrà intravedere un indizio che lo indicherebbe.

Quanto all'enfasi di Girolamo sul fatto che dopo venti giorni la vigna benedetta dava tre volte più frutti del solito, è possibile che non volesse dire che la generosità del monaco Saba fosse stata premiata e che l'avarietà di un altro monaco fosse stata punita (cfr. VH 17, 8-9). Accennando a questa successiva buona vendemmia della vigna benedetta, che in realtà era in grado di sfamare un numero maggiore di persone subito dopo la benedizione più di quante non fosse possibile, non ci sembra improbabile che Girolamo in realtà alludesse all'affermazione dai Vangeli circa le ceste di pane avanzato dopo che venne miracolosamente sfamata una grande folla (cfr. Mt 14, 20; Mc 6, 43; Lc 9, 17; Gv 6, 13; Mt 15, 37; Mc 8, 8).

### *Vita S. Hilarionis*, 18

Nel diciottesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo parla del monaco preoccupato troppo per il domani (d'ora in poi lo chiameremo semplicemente monaco preoccupato). Affinché il lettore possa meglio comprendere l'evento che segue, all'inizio egli parla di uno dei tratti caratteriali di Ilarione che veniva soprattutto alla ribalta nel suo rapporto con i suoi confratelli: "Egli, inoltre, detestava soprattutto quei monaci che, con una certa mancanza di fede, mettevano da parte per il futuro, e facevano economia nelle spese o nel vestito o in qualcuna di queste cose che passano con il mondo."<sup>584</sup> Segue poi la descrizione di un monaco che fu assalito da una tale tentazione molto ripugnante per Ilarione. Questo monaco "custodiva il suo orticello con troppa cura e timore" e "possedeva del denaro", e quando il santo scoprì questa cosa, lo "aveva respinto dai

<sup>584</sup> VH 18, 1; "Detestabatur autem praecipue monachos, qui infidelitate quadam in futurum seruarent sua, et diligentiam haberent uel sumptuum uel uestitus aut alicuius rei, cum saeculo transeuntis."

suoi occhi”.<sup>585</sup> Nonostante gli ovvi sentimenti negativi di Ilarione nei suoi confronti, il monaco cercò di riconciliarsi con lui e di mostrargli il proprio affetto per le frequenti visite ai confratelli che vivevano con Ilarione.<sup>586</sup> Qui Girolamo per la prima volta menziona “Esichio, a cui Ilarione era affezionatissimo”<sup>587</sup>, che d’ora in poi incontreremo spesso. Attraverso Esichio, questo monaco cercò di raggiungere il cuore di Ilarione.<sup>588</sup> Di seguito l’autore descrive un esempio concreto di questo sforzo, in cui il monaco ovviamente fallì. Un giorno Esichio offrì per cena al vecchio un mazzetto di ceci verdi, che il monaco aveva portato al monastero,<sup>589</sup> ma Ilarione lo respinse, quasi drammatizzando per l’odore sgradevole del cibo: “... il vecchio esclamò di non poter sopportare il suo lezzo, e nello stesso momento domandò da dove provenisse. E mentre Esichio rispondeva che un confratello aveva portato ai fratelli le primizie del suo campicello, Ilarione disse: ‘Non senti l’orribile lezzo, e nei ceci il fetore dell’avarizia? Gettali ai buoi, gettali agli animali bruti, e guarda se li mangiano’.”<sup>590</sup> È più che chiaro dalle parole di Ilarione che sullo sfondo della sua rabbia c’è di nuovo un’intolleranza per il difetto dell’avarizia. Ma Girolamo, a quanto pare, ha voluto sottolineare non solo la condanna di Ilarione a questo difetto, e persino il peccato di questo monaco, ma anche mostrare che questo difetto è davvero terribile su scala generale. Vale a dire, di seguito descrive la reazione insolitamente selvaggia dei buoi dopo che Esichio diede loro da mangiare i ceci verdi del monaco: “Quando l’altro, conformemente a quest’ordine, li ebbe messi nella mangiatoia, i buoi, atterriti e muggendo più del solito, strappate le cavezze, fuggirono in diverse direzioni.”<sup>591</sup> Girolamo conclude questa storia come l’ha iniziata, cioè riportando uno dei tratti di Ilarione:

<sup>585</sup> VH 18, 2; “Denique unum de fratribus in quinto fere a se milliario manentem quia comperiebat hortuli sui nimis cautum timidumque custodem, et pauxillum habere nummorum, ab oculis suis abegerat.”

<sup>586</sup> Cfr. VH 18, 3.

<sup>587</sup> VH 18, 3; “... Hesychium, quo ille uehementissime delectabatur.”

<sup>588</sup> Cfr. VH 18, 3.

<sup>589</sup> Cfr. VH 18, 4-5.

<sup>590</sup> VH 18, 5-6; “... exclamauit senex se putorem eius ferre non posse, simulque unde esset interrogauit. Respondente autem Hesychio, quod frater quidam primitias agelli sui fratribus detulisset: ‘Non sentis, inquit, putorem teterrimum et in cicere foetere auaritiam? Mitte bubus, mitte brutis animalibus, et uide an comedant.’”

<sup>591</sup> Cfr. VH 18, 7; “Quod cum ille iuxta praeceptum in praesepe posuisset, exterriti boues et plus solito mugientes, ruptis uinculis in diuersa fugerunt.”

“Infatti, il vecchio aveva la grazia di riconoscere dall’odore dei corpi e delle vesti o di queste cose che uno toccava, da quale demone o da quale vizio fosse soggiogato.”<sup>592</sup> Dalla descrizione della reazione dei buoi, che era in effetti simile al comportamento del cammello posseduto portato a Ilarione, e dall’ultima frase di questo capitolo, possiamo concludere che Girolamo mette l’avarizia quasi allo stesso livello della possessione demoniaca.

Diamo prima un’occhiata a quali passi del Nuovo Testamento si sta facendo riferimento nelle fonti che usiamo. Con la prima frase, dove Girolamo ricorda come Ilarione disprezzasse i fratelli che si preoccupavano della cura dei beni terreni, cioè della ricchezza, del vestiario e di tutto ciò che è transitorio (cfr. VH 18, 1), sia nell’edizione italiana che in quella francese le note di accompagnamento indicano Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-31 e 1 Gv 2,17.<sup>593</sup> Anche Melchiorre Trigilia fa riferimento ai versetti del Vangelo secondo Matteo.<sup>594</sup>

Nelle prime due citazioni Gesù insegna la necessità di confidare nella provvidenza di Dio. Contrariamente alle preoccupazioni per questa vita, in particolare per il cibo, le bevande e il vestiario (che cercano anche i pagani), invita alla ricerca del regno di Dio e della sua giustizia (cfr. Mt 6, 25.28.32-34; Lc 12, 22.26.29-31). Luca aggiunge a questo l’invito a vendere ciò che si possiede e di darne il ricavato in elemosina (cfr. Lc 12, 33), così come le note parole evangeliche: “Perché, dov’è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore” (Lc 12, 34). Nel versetto della Prima lettera di Giovanni, la caducità di questo mondo è contrapposta al fare la volontà di Dio: “E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà

<sup>592</sup> VH 18, 8; “Habebat enim hanc gratiam senex, ut ex odore corporum uestiumque et earum rerum, quas quis tetigerat, sciret cui daemones uel cui uitio subiaceret.”

<sup>593</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 124, nota (128) e nota 38; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 262, nota 2 (qui rispetto alle prime due citazioni c’è solo una leggera differenza nei versetti, cioè sono citati Mt 6, 31-32 e Lc 12, 22-32).

<sup>594</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d’Ispica*, 79, nota (33). Questo autore, come abbiamo già visto (cfr. sopra, note 223, 254), paragona volentieri Ilarione a san Francesco d’Assisi e ad altri santi. Lo fa anche qui: “Come il ‘Poverello d’Assisi’ ed altri santi, anche Ilarione predica ed insegna ai suoi fratelli un perfetto abbandono nelle mani della Provvidenza, secondo l’insegnamento del Signore: ‘cercate prima il regno di Dio e la sua Giustizia e tutto il resto vi sarà concesso in sovrappiù’ (Matt. 6, 25-33).”

di Dio rimane in eterno!” (1 Gv 2, 17). I rimandi di Girolamo a questi passi sono più che evidenti.

Insieme al parallelismo tra l'atteggiamento di sant'Ilarione e quello di Gesù verso i beni materiali, l'edizione italiana e Trigilia indicano dei passi del Nuovo Testamento oltre alla menzione di Girolamo dell'odore sgradevole. Degórski nella nota di accompagnamento, con le parole che Ilarione non sopportava l'odore dei ceci verdi coltivati dal monaco (cfr. VH 18, 5), interpretando il fatto che nella letteratura monastica ai demoni e ai posseduti viene spesso attribuito un odore sgradevole, richiama l'affermazione contraria di 2 Cor 2, 15,<sup>595</sup> secondo cui sarebbero i cristiani “il profumo di Cristo per quelli che si salvano e per quelli che si perdono”. Trigilia, invece, fa riferimento all'ultima frase del capitolo diciottesimo, dove si ricorda che Ilarione aveva il dono di riconoscere i demoni o i vizi di odore. Egli pensa che qui “si tratta del dono del ‘discernimento degli spiriti’, che S. Paolo enumera fra le grazie ‘gratis datae’, in 1 Cor. 12, 10”<sup>596</sup>.

Leggendo VH 18, la nostra attenzione è stata inoltre catturata dal fatto che Girolamo descrive Esichio come un fratello “a cui Ilarione era affezionatoissimo” (VH 18, 3), che in un primo momento ci ha ricordato il discepolo che Gesù amava dal Vangelo secondo Giovanni. A partire da lì sono sorte in noi altre osservazioni.

Esichio apparirà spesso a fianco di Ilarione dopo questa prima menzione (cfr. VH 19, 4; 23, 6; 27, 1; 28, 1; 31, 5-6; 32, 1.6). Nel corso della nostra presentazione, saremo convinti che Girolamo lo collochi accanto al santo nei momenti chiave della vita di Ilarione. In questo atto di Girolamo vediamo una somiglianza con il modo in cui l'autore del Vangelo secondo Giovanni ritrasse il discepolo che Gesù amava. È presente con Gesù nell'ultima cena (cfr. Gv 13, 23-25), sotto la croce, quando Gesù lo nomina figlio della propria madre e la affida alle cure di lui (cfr. Gv 19, 26-27) e alle apparizioni ai discepoli sul mare di Tiberiade, quando fu l'unico a riconoscere il Signore risorto (cfr. Gv 21, 7) e Gesù parlò di lui in quell'occasione con Pietro (cfr. Gv 21, 20-23), dicendogli: “Se voglio che egli rimanga finché io venga, a te che importa? Tu seguimi” (Gv 21, 22).

Soffermiamoci un attimo sul confronto tra la prima menzione di Esichio nella *Vita S. Hilarionis* e la prima menzione del discepolo amato nel

<sup>595</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 124, nota (130).

<sup>596</sup> Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 79, nota (34).

Vangelo secondo Giovanni. Né l'uno né l'altro sono gli unici personaggi ad essere collocati accanto a chi li ama, ma entrambi portano con sé il 'la controfigura' di chi merita amore. In entrambi i testi ci sono in realtà tre personaggi principali paralleli: Ilarione / Gesù – Esichio / il discepolo che Gesù amava – il monaco preoccupato / Giuda. E il contesto in cui si svolge l'azione è sorprendentemente simile tra la *Vita S. Hilarionis* e il Vangelo secondo Giovanni; si tratta cioè di consumare la cena durante la quale sia Esichio che il discepolo che Gesù amava hanno in qualche modo un ruolo di mediazione tra il maestro e il confratello/condiscepolo. Esichio diede a Ilarione un pasto preparato con le vivande portate in dono dal monaco preoccupato (cfr. VH 18, 5) e l'amato discepolo chiese a Gesù chi lo avrebbe tradito (cfr. Gv 13, 25). Il maestro dà una sorta di interpretazione ad entrambi. Ilarione racconta ad Esichio del terribile odore dell'avarizia nel cibo (cfr. VH 18, 6) e Gesù risponde al discepolo prediletto che sarà tradito da colui al quale darà un boccone intinto (cfr. Gv 13, 26). Inoltre, possiamo vedere una sorta di somiglianza tra il monaco preoccupato e Giuda. Il primo era uno di quelli che "facevano economia nelle spese" (VH 18, 1) e il secondo "teneva la cassa" (Gv 13, 29). Tenendo presente tutto quanto sopra, l'affermazione di Girolamo secondo cui Ilarione "aveva la grazia di riconoscere [...] da quale demone o da quale vizio [uno] fosse soggiogato" (VH 18, 8) prende una nuova luce. Vale a dire, si può notare una certa somiglianza tra questa affermazione e la conoscenza di Gesù su quale dei discepoli lo tradirà (cfr. Gv 13, 21.26).

I parallelismi di cui sopra ci sembrano tanto più certi se confrontiamo l'evento del monaco preoccupato con l'evento precedentemente descritto con il monaco spilorcio. In entrambi – dei quali Girolamo non fa nome (a differenza di Saba ed Esichio, che chiama apposta per nome!) – è all'opera lo stesso difetto, l'avarizia che nasce dalla troppa preoccupazione per i beni terreni. Nonostante questo vizio, entrambi, sebbene fossero ovviamente informati che i loro difetti irritavano Ilarione, volevano ottenere il suo favore – il monaco spilorcio lo invitò a fargli visita e il monaco generoso visitò i suoi confratelli e gli portò del cibo. Né l'uno né l'altro, secondo quanto scrisse Girolamo, ci riuscirono. Dalle reazioni di Ilarione si potrebbe dire che il monaco spilorcio se la cavò molto meglio, perché il vecchio, vedendo il suo gesto, si limitava a ridere e faceva finta di non accorgersene, mentre invece il gesto del monaco preoccupato veniva condannato e respinto. Tuttavia, dalle conseguenze sulla vigna del monaco

spilorcio, si vede che in realtà nessuno è riuscito a conquistare Ilarione. Per quanto riguarda il monaco preoccupato, questo è davvero molto sorprendente. Vale a dire, questo monaco, portando i frutti del suo giardino ai confratelli nel monastero di Ilarione, ha mostrato davvero una buona intenzione di correggere il suo difetto. Ma Girolamo voleva chiaramente mettere in evidenza che sant'Ilarione aveva una visione più profonda del suo vero intento, una visione che superava le aspettative del lettore. Sebbene dai precedenti trattamenti di Ilarione nei confronti delle persone che hanno mostrato la volontà di convertirsi potremmo aspettarci che il santo (anche se forse in maniera rude) dica al monaco preoccupato di tramandare il suo dono agli altri rimanendogli comunque amico, le nostre aspettative saranno invano. Pertanto questo gesto di Ilarione non solo ci sorprende, ma rafforza ulteriormente la nostra convinzione che non è da escludere che Girolamo intendesse davvero tracciare un parallelismo tra il monaco preoccupato e Giuda.



## 5. La fuga di sant'Ilarione dagli uomini (*Vita S. Hilarionís*, 19 – 31)

All'inizio di questo capitolo consideriamo bene il dare un'occhiata alle strutture della *Vita S. Hilarionis* precedentemente descritte. Alcuni degli autori citati nella parte introduttiva hanno notato una svolta nel diciannovesimo capitolo dell'agiografia di Girolamo, tuttavia sottolineando le diverse accentuazioni nella parte che segue. Così Edward Coleiro colloca parte di VH 19 – 31 sotto il comune denominatore dei viaggi di Ilarione<sup>597</sup> e Manfred Fuhrmann vede nella stessa parte principalmente una descrizione dell'ascesi del santo, dei suoi miracoli e della conseguente gloria.<sup>598</sup> La più simile alla nostra struttura è la divisione di Przemysław Nehring, in cui la parte intitolata "*Narratio hagiographica*" (VH 15 – 23) viene suddivisa in due sezioni: VH 15 – 18, dove l'autore descrive lo sviluppo del monachesimo in Palestina e VH 19 – 31, dove si concentra sulla fuga costante da parte di Ilarione dalla gloria.<sup>599</sup>

Infatti, sebbene nella parte che abbiamo intitolato "La fuga di sant'Ilarione dagli uomini", incontreremo numerose descrizioni dei miracoli e degli esorcismi di demoni attraverso i quali Girolamo ritrae il santo ancora molto attivo nell'aiuto ai bisognosi, in questo nuovo periodo l'attenzione sarà incentrata sul forte e costante desiderio di Ilarione ritirarsi nella solitudine che, come filo conduttore, percorrerà d'ora in poi tutti gli eventi della sua vita, fino alla fine.

Divideremo questo capitolo in due parti. Nella prima descriveremo i suoi preparativi per lasciare Gaza (cfr. VH 19 – 20, 8) e nella seconda i suoi viaggi (cfr. VH 20, 9 – 31).

---

<sup>597</sup> Cfr. sopra, 37-38.

<sup>598</sup> Cfr. sopra, 38-39.

<sup>599</sup> Cfr. sopra, 39-40.

## 5.1. Sant'Ilarione si prepara a lasciare Gaza (Vita S. Hilarionis, 19 – 20, 8)

### *Vita S. Hilarionis*, 19

Il capitolo diciannove della *Vita S. Hilarionis* inizia con Girolamo che ci dà delle informazioni sugli anni di Ilarione – “al suo sessantatreesimo anno di vita...”. A nostro avviso questo è un segnale che ha voluto far notare che stava arrivando una nuova fase della vita del santo. In quel momento sant'Ilarione aveva “il monastero ingrandito e una moltitudine di confratelli che abitavano con lui” e continuavano a venire da lui “le turbe che gli conducevano quanti erano vessati da diverse infermità e da spiriti immondi, sì da popolare di uomini di ogni sorta il deserto tutto attorno”.<sup>600</sup>

Nel prosieguo, per la prima volta dopo un lungo periodo di intensa attività di sant'Ilarione a beneficio del popolo, apprendiamo che non ne era soddisfatto e che nutriva il desiderio di tornare al suo amore originario, la solitudine che – dopo un breve soggiorno nel deserto con sant'Antonio – trovava nel ‘suo’ deserto di Gaza dove, sconosciuto alla gente, aveva vissuto in stretta ascesi e aveva resistito con l'aiuto di Dio alle tentazioni del diavolo. Ilarione, scrive Girolamo, “piangeva tutti i giorni e ricordava con incredibile desiderio il suo antico modo di vita”, si struggeva tanto che i confratelli gli chiedevano cosa gli stesse accadendo.<sup>601</sup> Dalla sua risposta si comprende che era insoddisfatto non solo perché la folla che si raccoglieva intorno a lui gli impediva di vivere in umile solitudine, ma anche per i beni materiali che doveva possedere e gestire per forza di cose: “Sono di nuovo tornato nel mondo, e ho ricevuto la ricompensa nella mia vita. Ecco, gli uomini della Palestina e le vicine province mi considerano una persona di qualche importanza; io, invece, con il pretesto del monastero, posseggo dei vili utensili per l'amministrazione dei bisogni dei

<sup>600</sup> VH 19, 1; “Igitur sexagesimo tertio uitae suae anno cernens grande monasterium et multitudinem fratrum secum habitantium turbasque eorum, qui diuersis languoribus et immundis spiritibus occupatos ad se deducebant, ita ut omni genere hominum solitudo per circuitum repleretur...”.

<sup>601</sup> VH 19, 1-2; “... flebat quotidie, et incredibili desiderio conuersationis antiquae recordabantur. Interrogatus a fratribus, quid haberet, cur se conficeret, ait:...”.

confratelli.”<sup>602</sup> Poco oltre Girolamo specificherà che Ilarione ha pianto due anni per la sua situazione.<sup>603</sup>

Per quanto forte fosse il dolore di sant’Ilarione, egli non andò subito alla ricerca della solitudine. Girolamo sembra voler sottolineare che il vecchio è da tempo combattuto tra il suo desiderio e il senso di responsabilità verso i suoi confratelli, e soprattutto verso uno di loro: “Veniva, però, custodito dai confratelli; specialmente da Esichio, che con amore straordinario era dedito alla venerazione del vecchio.”<sup>604</sup> Qui notiamo che l’autore cita ancora Esichio, che Ilarione amava particolarmente, accanto al santo, nel momento di svolta della sua vita. Ora mostra anche che quell’amore era reciproco.

Subito dopo san Girolamo reintroduce nella narrazione Aristenete, a noi già nota, ricordando al lettore che è la stessa donna di cui parlava prima (cfr. VH 19, 5). Allo stesso tempo, curiosamente, presta molta attenzione ai dettagli – mentre in VH 8, 1 affermava che Aristenete era la moglie del futuro prefetto del pretorio, ora la chiama “la moglie del prefetto”<sup>605</sup>. La carità che Ilarione le aveva fatto guarendo i suoi figli gravemente malati doveva aver lasciato un segno profondo su di lei perché questa volta, con atteggiamento del tutto disinteressato a qualunque tipo di aiuto, era venuta a visitare l’anziano “volendo dopo recarsi da Antonio”<sup>606</sup>. In questo caso, a differenza di quello del capitolo ottavo, Girolamo non descrive Aristenete come una supplice insistente (peraltro, ormai non pronuncia una sola parola), bensì piuttosto come una donna leale e riconoscente e pure che sa ascoltare. Da quanto segue, è ovvio che Ilarione avesse anche una sincera amicizia con lei – si confida con lei ancora più apertamente di quanto non abbia fatto davanti ai suoi confratelli: “Egli, piangendo, le disse: ‘Vorrei andarci anch’io, se non fossi tenuto rinchiuso

<sup>602</sup> VH 19, 2-3; “Rursum ad saeculum redii et recepi mercedam in uita mea. Et homines Palaestinae et uicinae prouinciae existimant me alicuius esse momenti, et ego sub praetextu monasterii ad dispensationem fratrum uilem supellectilem habeo.”

<sup>603</sup> Cfr. VH 19, 5.

<sup>604</sup> VH 19, 4; “Seruabatur ergo intente a fratribus, maxime ab Hesychio, qui miro amore uenerationi senis deditus erat.”

<sup>605</sup> VH 19, 5; “... praefecti uxor sed nihil de ambitu praefecti habens...”.

<sup>606</sup> VH 19, 5; “... uolens etiam ad Antonium pergere”. Nell’ottavo capitolo Aristenete aveva viaggiato nella direzione opposta, cioè si era fermata presso Ilarione mentre era di ritorno da sant’Antonio (cfr. VH 8, 1).

nel carcere di questo monastero...”<sup>607</sup>. Questo incontro è un’opportunità per Girolamo di presentare un’altra informazione molto importante su sant’Antonio. Il testo sopra, infatti, continua così: “... e se questo viaggio desse frutto: infatti, sono due giorni oggi che tutto il mondo è stato privato di tale genitore”<sup>608</sup>. Il finale del diciannovesimo capitolo è ancora più interessante: “Ella credette e si fermò. E dopo pochi giorni, arrivato un corriere, udì che Antonio si era addormentato.”<sup>609</sup> Girolamo qui asserisce che Ilarione aveva il dono di prevedere gli eventi a venire.<sup>610</sup> Stilisticamente porta questa informazione in una maniera molto inventiva: mentre il lettore, basandosi sulle parole del vecchio ad Aristenete, poteva essere certo che Ilarione aveva ricevuto la notizia della morte di sant’Antonio due giorni prima del loro incontro, apprende dalle righe seguenti che la notizia gli era giunta solo pochi giorni dopo l’evento.

Se il motivo delle lacrime di sant’Ilarione nella sua conversazione con Aristenete fosse il suo senso di prigionia nel convento o la morte di sant’Antonio, Girolamo non lo dice. Molto probabilmente lo erano entrambe le cose. In ogni caso, all’età di sessantatré anni, Ilarione si trovò in una situazione simile a quella vissuta nella propria giovinezza presso sant’Antonio, considerando illogico dover subire in un deserto le folle, per cui poi partì per il ‘suo’ deserto, a Gaza, in solitudine. Sembra che Girolamo introduca volutamente sant’Antonio nel brano in cui Ilarione piange per la prima volta il suo destino.<sup>611</sup> Inoltre, insieme ai già citati punti di contatto tra gli incontri di Ilarione e Aristenete nei capitoli otto e diciannove, notiamo che

<sup>607</sup> VH 19, 6; “Cui ille flens: ‘Vellem, ait, ipse quoque ire, si non carcere huius monasterii clausus tenerer...’”.

<sup>608</sup> VH 19, 6; “... et si eundi fructus esset; biduum enim hodie est, quod totus mundus tali parente orbatu est’”.

<sup>609</sup> VH 19, 7; “Credidit illa et substitit. Et post paucos dies ueniente nuntio Antonii dormitionem audiuit.”

<sup>610</sup> Cfr. anche Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d’Ispica*, 81, nota (36). L’autore qui dice che in questo caso Girolamo attribuisce ad Ilarione una “conoscenza intellettuale soprannaturale”.

<sup>611</sup> In questo capitolo, come abbiamo potuto vedere, vengono citate tre persone care a Ilarione: Esichio, Aristenete e sant’Antonio. A questo proposito, possiamo ricordare la struttura di Degórski, il quale disse che nella seconda parte (per la quale non specifica da quale capitolo inizia) della *Vita S. Hilarionis*, prevale il tema dell’amicizia. Cfr. sopra, 41.

in entrambi gli incontri Girolamo ha menzionato tre volte il santo egiziano (cfr. VH 8, 1.7.9 // VH 19, 5.6.7).

Le edizioni italiana e francese trovano le allusioni di Girolamo alle Sacre Scritture soltanto nella prima parte del diciannovesimo capitolo, cioè in VH 19, 1-3.

Per quanto riguarda il nesso alla menzione della moltitudine di malati e posseduti da spiriti immondi che in massa sono andati a visitare sant'Ilarione, entrambe le edizioni si riferiscono ad At 5, 16, e quella italiana cita anche Lc 6, 18.<sup>612</sup> Diamo un'occhiata prima alla citazione che troviamo in ambedue le edizioni: "Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando malati e persone tormentate da spiriti impuri, e tutti venivano guariti" (At 5, 16). Dagli Atti 5, 12 si vede che i malati e i tormentati erano stati portati agli apostoli, per mano dei quali "molti segni e prodigi avvenivano". Luca invece (per una migliore comprensione riportiamo anche v. 17) scrive che "c'era gran folla di suoi discepoli e gran moltitudine di gente da tutta la Giudea, da Gerusalemme e dal litorale di Tiro e di Sidone, che erano venuti per ascoltarlo ed essere guariti dalle loro malattie; anche quelli che erano tormentati da spiriti impuri venivano guariti" (Lc 6, 17-18). A questa citazione possiamo aggiungere i suoi parallelismi degli altri due Vangeli sinottici. Secondo Matteo, che porta anche informazioni simili all'Ilarione di Girolamo – "La sua fama si diffuse per tutta la Siria"<sup>613</sup> – a Gesù venivano portati "tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guarì" (Mt 4, 24). La descrizione di Marco è ancora più drammatica. La folla era così forte che Gesù aveva detto ai discepoli di preparare una barca per non esserne schiacciato (cfr. Mc 3, 9); "Infatti aveva guarito molti, cosicché quanti avevano qualche male si gettavano su di lui per toccarlo. Gli spiriti impuri, quando lo vedevano, cadevano ai suoi piedi..." (Mc 3, 10-11).

Con le parole di Ilarione "Sono di nuovo tornato nel mondo, e ho ricevuto la ricompensa nella mia vita" (VH 19, 2) entrambe le edizioni nella nota di accompagnamento citano Mt 6, 2.5.16, e quella italiana aggiun-

<sup>612</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 125, nota 39; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 264, nota 19. a.

<sup>613</sup> Ricordiamo che secondo VH 8, 9, dopo di che il miracolo con i figli di Aristenete era diventato ampiamente noto, "accorreva da lui a gara la gente dalla Siria e dall'Egitto" e che, secondo VH 13, 1, "la sua fama si era diffusa non soltanto nella Palestina e nelle città vicine dell'Egitto e della Siria, ma anche nelle province lontane."

ge anche Lc 16, 25.<sup>614</sup> Matteo parla degli ammonimenti di Gesù a coloro che lo ascoltavano a non essere ipocriti né nel fare l'elemosina (cfr. Mt 6, 2), né nel pregare (cfr. Mt 6, 5), né nel digiunare (cfr. Mt 6, 16). Gesù conclude ciascuno di questi ammonimenti con la stessa affermazione sugli ipocriti: "In verità io vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa."<sup>615</sup>

La citazione da Lc 16, 25, alla quale si riferisce solo l'edizione italiana, si trova nella Parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro,<sup>616</sup> dove Abramo dice al ricco: "Figlio, ricòrdati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora in questo modo lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti." Qui possiamo anche dire che Degórski nella stessa edizione, indicando il significato negativo della parola "il mondo (*saeculum*)" nel linguaggio biblico e nella letteratura monastico-ascetica dei primi secoli, nel senso di "le realtà contrarie a Dio", porta inoltre un grande numero di citazioni del Nuovo Testamento: Mt 13, 2; Mc 4, 19; Lc 16, 8; Rm 12, 2; 1 Cor 2, 6.8; 3, 18-19; 2 Cor 4, 4; 7, 10; Gal 1, 4; Ef 2, 2; 2 Tm 4, 10; Gc 1, 27; 4, 4.<sup>617</sup> Poiché sono solo una conferma dell'affermazione precedentemente dichiarata, non ne presenteremo il contenuto qui.

Solo l'edizione francese, alle parole "con il pretesto del monastero" (VH 19, 3), fa riferimento a Mc 12, 40,<sup>618</sup> vale a dire, alle parole di Gesù sugli scribi "qui devorant domos viduarum sub obtentu proluxae orationis".<sup>619</sup>

Oltre a quanto notato da Degórski e Morales, ci sembra che nella descrizione dell'incontro tra Ilarione e Aristenete sia possibile trovare alcuni elementi paralleli al racconto del Vangelo secondo Giovanni sulla risurrezione di Lazzaro da parte di Gesù.<sup>620</sup> Qui stiamo davvero pensando solo ad alcuni elementi, perché il contenuto e gli esiti finali di questi due eventi sono completamente diversi. In entrambi gli eventi, vediamo nei

<sup>614</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 126, nota 40; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 264, nota 19. b.

<sup>615</sup> Ogni ammonimento è seguito da uno stimolo che inizia con le parole: "Invece, mentre/quando tu..." (Mt 6, 3.6.17).

<sup>616</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 16, 19-31.

<sup>617</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 126, nota (132).

<sup>618</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 264, nota 19. c.

<sup>619</sup> Qui abbiamo citato la Vulgata, perché dalla traduzione italiana di questo versetto non è possibile vedere la connessione con VH 19, 3. Vale a dire, non si parla di 'scusa' o 'pretesto': "Divorano le case delle vedove e pregano a lungo per farsi vedere" (Mt 12, 40).

<sup>620</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 11, 1-44.

personaggi principali il dono della conoscenza degli eventi a venire. Ilarione, senza che nessuno glielo dicesse, sapeva che sant'Antonio si era addormentato due giorni prima (cfr. VH 19, 6) e Gesù, sebbene gli fosse stato detto che Lazzaro era malato (cfr. Gv 11, 3), era a conoscenza del fatto che fosse morto. Un altro fatto significativo è quello che tra la notizia della malattia di Lazzaro e l'annuncio da parte di Gesù della sua morte, dopo la quale questi lo risuscitò, pure erano trascorsi due giorni (cfr. Gv 11, 6-14). Inoltre, in entrambi i casi vi è la presenza della donna che ha creduto. Aristenete aveva creduto subito alle parole di Ilarione sulla morte di sant'Antonio, anche se soltanto più tardi, dopo la notizia del messaggio, si era convinta che fosse vero (cfr. VH 19, 7). Alla domanda di Gesù: "Credi a questo?", cioè che egli stesso sia la risurrezione e la vita, e che chi crede in lui, anche se muore, non morirà mai (cfr. Gv 11, 25-26), la sorella di Lazzaro, Marta, confessa di credere che Gesù Cristo è il Figlio di Dio (cfr. Gv 11, 27).) Notiamo anche che sia Ilarione che Gesù vengono colpiti dalla morte di una persona che significava molto per loro. Sant'Ilarione piange sul defunto sant'Antonio (cfr. VH 19, 6) come pure Gesù, scosso dalla morte di Lazzaro (cfr. Gv 11, 33.38).

### *Vita S. Hilarionis, 20*

Il capitolo ventesimo della *Vita S. Hilarionis*, secondo la nostra divisione, appartiene in parte alla prima e in parte alla seconda fase della fuga di Ilarione dalla gente. Fino all'ottavo verso, sant'Ilarione si prepara ancora a lasciare Gaza.

### *Vita S. Hilarionis, 20, 1-8*

All'inizio di questo capitolo san Girolamo espone le caratteristiche principali di sant'Ilarione, ordinandole, a quanto pare, in quelle che lui stesso considera meno importanti e quelle che maggiormente lo hanno colpito: "Ammirino altri i segni e i prodigi che egli fece; ammirino l'incredibile astinenza, la scienza, l'umiltà. Da nulla più io sono stupito, se non dal modo in cui seppe calpestare la gloria e gli onori."<sup>621</sup> Dal seguito si può dedurre che secondo Girolamo, questi ultimi aspetti – l'eccessivo

<sup>621</sup> VH 20, 1; "Mirentur alii signa eius et portenta, quae fecit, mirentur incredibilem abstinenciam, scientiam, humilitatem; ego nihil ita stupeo quam gloriam illum et honorem calcare potuisse."

onore e la gloria a lui dimostrati – sono il motivo decisivo per cui l'anziano asceta, dopo un lungo periodo di lutto e di riflessione, prende la decisione definitiva di lasciare Gaza: "Accorrevano a lui vescovi, presbiteri, stuoli di chierici e di monaci, anche – grande tentazione! – matrone cristiane e, da tutte le parti, dalle città e dalle campagne, il semplice popolino, ma anche personaggi potenti e alti dignitari dello Stato, per ricevere da lui il pane o l'olio benedetti."<sup>622</sup> In questa situazione egli "non anelava altro che alla solitudine, tanto che un giorno stabili di partire e, approntato un asinello (dal momento che, troppo consunto dai digiuni, a stento poteva muoversi), tentò di intraprendere il cammino"<sup>623</sup>. Quando ciò divenne noto in Palestina, si raccolsero "più di diecimila persone di ogni età e sesso", per trattenerlo.<sup>624</sup> Girolamo, quindi, non solo mostra che Ilarione è fermo nella propria decisione questa volta, ma ancora rimarca il suo dono di prevedere gli eventi: "Egli, immobile nelle preghiere e smuovendo la sabbia con il bastone, diceva: 'Non farò del mio Signore un bugiardo; non posso vedere le chiese rovesciate, gli altari di Cristo calpestati, il sangue dei miei figli.'<sup>625</sup> È interessante notare che per Girolamo il motivo della partenza del santo è strettamente legato alla sua fedeltà al Signore, che egli non vuole ingannare. A quanto pare Girolamo vuole far sapere che Ilarione considerava la propria fama e il possesso di beni materiali un tradimento nei confronti del Signore, colui la cui presenza era per lui la cosa più importante e a quanto aveva sempre desiderato.

<sup>622</sup> VH 20, 2; "Concurrebant episcopi, presbyteri, clericorum et monachorum greges, matronarum quoque christianarum – grandis temptatio – et hinc inde ex urbibus et agris vulgus ignobile, sed et potentes viros et iudices, ut benedictum ab eo panem vel oleum acciperent."

<sup>623</sup> VH 20, 3; "At ille nihil aliud nisi solitudinem mediatabatur, in tantum ut quadam die proficisci statuerit, et adducto asello – nimis quippe exesus ieiuniis uix ingredi poterat – iter arripere conaretur." Cfr. anche Melchiorre TRIGILIA, S. Ilarione amante della vita solitaria, in: Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 42. Qui l'autore parla di Ilarione come di un monaco che praticava la vita in comune con gli altri monaci, ma il suo primo amore era la vita di solitudine e di contemplazione, che permette un'unione più diretta e immediata con Dio.

<sup>624</sup> VH 20, 4; "Quod cum percubisset, quasi uastitas et iustitium Palaestinae indicere-tur, plus quam decem milia hominum diuersae aetatis et sexus ad retinendum eum congregata sunt."

<sup>625</sup> VH 20, 5; "Immobilis ille ad preces et baculo arenas discutiens loquebatur: 'Fallacem Dominum meum non faciam; non possum uidere subuersas ecclesias, calcata Christi altaria, filiorum meorum sanguinem.'"

Tutti i presenti avevano inteso dalle parole di sant'Ilarione “che gli era stato rivelato qualche segreto che non voleva palesare”<sup>626</sup>. Nonostante ciò, non gli era stato permesso di andarsene e il santo aveva iniziato quindi uno ‘sciopero’ di sette giorni, rifiutandosi di prendere cibo o bevande.<sup>627</sup>

San Girolamo, quindi, descrive la partenza di Ilarione e la prima tappa del suo viaggio come segue: “Dopo sette giorni di astinenza totale, fu finalmente lasciato libero e, congedandosi da moltissime persone, si recò a Betelia, con un’immensa schiera di accompagnatori, dove, convinta la folla a ritornarsene, scelse quaranta monaci che avessero delle provviste di viaggio e potessero camminare digiunando.”<sup>628</sup>

Oltre al ventesimo capitolo sopra descritto, solo una delle fonti che utilizziamo indica un passo delle Sacre Scritture. Lo elencheremo insieme ad alcune delle nostre osservazioni sui possibili collegamenti tra VH 20, 1-8 e gli scritti del Nuovo Testamento.

Troviamo il primo parallelismo nella frase “i segni e prodigi” (VH 20, 1) in cui Girolamo descrive la realtà che molti ammiravano Ilarione. Esattamente la stessa frase appare in diversi punti delle Sacre Scritture. Gli autori dell’Antico Testamento lo usano regolarmente per descrivere l’opera gloriosa di Dio a beneficio del suo popolo quando lo liberò dal dominio del Faraone e lo condusse fuori dall’Egitto (cfr. Dt 6, 22; 26, 8; 34, 11; Nee 9, 10; Sal 135, 9; Bar 2, 11).<sup>629</sup> Tra gli evangelisti, questa frase è usata da Marco, ma con falsi cristi e falsi profeti (cfr. Mc 3, 22) e dall’autore del Vangelo secondo Giovanni, secondo il quale Gesù stesso pronuncia: “Se non vedete segni e prodigi, voi non credete” (Gv 4, 18). Negli Atti degli Apostoli, le parole “segni e prodigi” sono molto spesso un sintagma che descrive l’opera degli apostoli, cioè l’azione di Dio attraverso di loro (cfr. At 5, 12; 14, 3; 15, 12).<sup>630</sup>

<sup>626</sup> VH 20, 6; “... reuelatum ei quiddam esse secreti, quod nollet confiteri...”.

<sup>627</sup> Cfr. VH 20, 6-7.

<sup>628</sup> VH 20, 8; “Et post septem dies inediae tandem causa relaxatus ac ualedicens plurimis, cum infinito agmine prosequentium uenit Betilium, ubi suasitis turbis ut reuerterentur, elegit quadraginta monachos, qui haberent uaticum et possent ieunantes ingredi – id est, post solis occasum cibum sumere.”

<sup>629</sup> Cfr. anche Est 10, 3f, dove si dice che Dio per il suo popolo “ha operato segni e prodigi grandi”, ma l’Esodo dall’Egitto non è menzionato.

<sup>630</sup> Cfr. anche At 4, 30. Qui la frase è inserita nel contesto della “Preghiera dei cristiani nella persecuzione”: “... stendendo la tua mano affinché si compiano guarigioni, segni e prodigi nel nome del tuo santo servo Gesù.” Cfr. anche 2 Ts 2, 9, dove si tratta di

Dove san Girolamo menziona il disprezzo di sant'Ilarione per l'onore e la gloria, la sua brama di solitudine e la sua decisione finale di lasciare il luogo dove molti, dagli strati più bassi della società ai dignitari della Chiesa e dello Stato, hanno mostrato un grande affetto nei suoi confronti (cfr. VH 20, 1-2.7),<sup>631</sup> notiamo una sorta di somiglianza con Gesù, che quando ha saputo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò sulla montagna, tutto solo (cfr. Gv 6, 15). Qui, almeno lungo il percorso, possiamo citare un dettaglio che Girolamo offre quasi tra le righe, in un punto dove dirige l'attenzione del lettore su quante persone diverse fossero andate da Ilarione. Questo è il motivo del loro arrivo: "per ricevere da lui il pane o l'olio benedetti" (VH 20, 2). In tali parole, forse, si potrebbe ancora una volta ritrovare l'indizio di un possibile sacerdozio di Ilarione. Incontreremo l'olio benedetto anche più tardi, dove l'allusione al Nuovo Testamento sarà molto più chiara. Il nostro presentimento, tuttavia, non dovrebbe essere preso alla lettera, ma *cum grano salis*. Vale a dire, Degórski, oltre alle parole di cui sopra, dice che qui "si tratta dell'usanza dell'eulogia [...]: un oggetto benedetto (pane, olio, acqua, frutti o fiori colti in un luogo sacro, ecc.) che veniva dato ai fedeli in segno di unione spirituale o come rimedio contro il male"<sup>632</sup>. Oltre a questa affermazione, cita diversi autori del periodo patristico che testimoniano detta pratica.<sup>633</sup>

Nella descrizione della partenza di Ilarione da Gaza, come prima, nella descrizione del suo arrivo nella città di Eleusa (cfr. VH 16, 4), notiamo anche alcuni punti di contatto con la descrizione dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme.<sup>634</sup> In questo caso i due episodi hanno in comune che sant'Ilarione prepara un asinello (lat. *asellus*) e Gesù un'asina, cioè un puledro (lat. *asina, pullum*) (cfr. VH 20, 3 // Mt 21, 1-7; Mc 11, 1-7; Lc 19, 29-35; Gv 12, 14-15). Il punto di contatto è anche la moltitudine dei presenti che, però, si è radunata a Gaza per fermare il santo, mentre ad Eleusa lo salutava, così come era accaduto a Gesù al suo ingresso a Gerusalemme (cfr. VH

"miracoli e segni e prodigi menzogneri" di Satana e l'uso del tutto opposto in Eb 2, 4: "... Dio ne dava testimonianza con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo...".

<sup>631</sup> Ricordiamo che Degórski ha riconosciuto le caratteristiche autobiografiche di Girolamo in questo testo. Cfr. sopra, 20-21, e nota 35.

<sup>632</sup> GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 127, nota (140).

<sup>633</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>634</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 21, 6-11; Mc 11, 1-11; Lc 19, 28-39; Gv 12,12-18.

20, 4 // VH 16, 4 // Mt 21, 8.14; Mc 11, 8; Lc 19, 37; Gv 12, 12). Qui, naturalmente, siamo consapevoli della differenza essenziale: mentre Ilarione *lascia* il suo luogo, Gesù *entra* a Gerusalemme. Tuttavia, quanto segue nei capitoli successivi può essere inteso anche come l'ingresso di Ilarione nella Gerusalemme spirituale, nella comunione con Dio in solitudine.

Nelle parole di sant'Ilarione sul difficile futuro della Chiesa, che tutti i presenti hanno inteso come un segreto nascosto che non vuole rivelare (cfr. VH 20, 5-6), Melchiorre Trigilia vede la proclamazione della persecuzione contro i monaci e i cristiani durante il regno dell'imperatore Giuliano l'Apostata, ma anche, più importante per noi, il "dono della profezia" da 1 Cor 12, 10.<sup>635</sup> Con le stesse parole noi notiamo una sorta di somiglianza con il pianto di Gesù sul futuro di Gerusalemme: "Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, quello che porta alla pace! Ma ora è stato nascosto ai tuoi occhi. Per te verranno giorni in cui i tuoi nemici ti circonderanno di trincee, ti assedieranno e ti stringeranno da ogni parte; distruggeranno te e i tuoi figli dentro di te e non lasceranno in te pietra su pietra, perché non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata" (Lc 19, 42-44).

Nella prima parte del ventesimo capitolo troviamo alcune allusioni meno ovvie, ma non del tutto impossibili, al Nuovo Testamento.

La scrittura di Ilarione con un bastone sulla sabbia (cfr. VH 10, 5) ricorda un po' Gv 8, 6.8, dove Gesù usa il dito per scrivere per terra. Inoltre, a Betelia, sant'Ilarione assicurò alla folla che sarebbe tornato (cfr. VH 20, 8), come Gesù aveva promesso ai discepoli: "Avete udito che vi ho detto: 'Vado e tornerò da voi'. Se mi amaste, vi rallegrereste che io vado al Padre, perché il Padre è più grande di me" (Gv 14, 28). È vero che il dato che il santo abbia scelto quaranta monaci per accompagnarlo (cfr. VH 20, 8) non ci ricorda gli apostoli per quanto riguarda il numero preciso, ma il fatto che sia stato scelto un certo numero di persone potrebbe suggerire che Girolamo abbia voluto rammentarci la scelta di Gesù dei Dodici.

<sup>635</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 81, nota (36). L'autore qui, apparentemente per errore, si riferisce a 1 Cor 12, 9.

## 5.2. I viaggi di sant'Ilarione – tra la fuga dalle persone e l'intercessione per loro (Vita S. Hilarionis, 20, 9 – 31)

Secondo la nostra suddivisione, la sezione che abbiamo intitolato “I viaggi di sant'Ilarione – tra la fuga dalle persone e l'intercessione per loro” – inizia con VH 20, 9. Abbiamo decretato come punto di svolta il momento in cui era chiaro che Ilarione aveva finalmente salutato i cittadini di Gaza ed era partito. La prima tappa dei suoi viaggi, il villaggio di Betelia, l'abbiamo trattata nella precedente sezione, perché ivi con il santo si trovavano ancora gli abitanti di Gaza che lo avrebbero accompagnato lì. A Betelia fece gli ultimi preparativi per il viaggio, scegliendo quaranta monaci (cfr. VH 20, 8).

### *Vita S. Hilarionis, 20, 9-13*

C'era da aspettarsi da sant'Ilarione, dopo tanta angoscia e tormento per le incessanti visite e il desiderio inappagato di solitudine con il Signore, di ritrovarlo in un nuovo deserto subito dopo la partenza, solo e attivo unicamente per Dio. Eppure, appena partito, lo vediamo girare uno dopo l'altro i diversi luoghi abitati o dai monaci, o dai vescovi. Ciò è tanto più interessante perché all'inizio dello stesso ventesimo capitolo, i vescovi erano quelli che Girolamo aveva menzionato per primi tra coloro che hanno turbato la solitudine di Ilarione con le loro visite (cfr. VH 20, 2).

Ecco il resoconto di san Girolamo del primo itinerario di Ilarione, molto preciso sia nei dettagli cronologici che topografici. Il quinto giorno dopo aver lasciato Betelia giunge a Pelusio, dove va a visitare “i confratelli che si trovavano nel deserto vicino e dimoravano nel luogo che si chiama Lychnos”<sup>636</sup>. Visita, quindi, i due vescovi e confessori espulsi dall'imperatore ariano Costanzo: impiegò tre giorni per raggiungere il forte di Taubasto, dove il vescovo Draconzio era in esilio e viaggiò anche per tre giorni, con grande fatica, per arrivare fino al vescovo Filone in Babilonia.<sup>637</sup> Insieme alla visita di Ilarione a Draconzio, Girolamo riporta la preziosa informazione: “... quegli fu confortato in modo straordinario dalla pre-

<sup>636</sup> VH 20, 9; “... uisitatisque fratribus, qui in uicina eremo erant et in loco qui dicitur Lychnos morabantur...”.

<sup>637</sup> Cfr. VH 20, 9-11.

senza di un uomo talmente eccezionale...”<sup>638</sup>. Sulla base di queste parole crediamo si possa interpretare la meta di tutti i brevi viaggi consecutivi di Ilarione qui menzionati, ma questa frase parla anche della grandezza del santo. È interessante notare che Girolamo, in apparenza descrivendo consapevolmente la fuga di Ilarione dalle persone e verso la solitudine, sottolinea tuttavia fortemente la sua umanità e il suo altruismo: il santo incontra prima coloro che dovrebbero essere incoraggiati e solo allora si sposta alla ricerca di ciò che lui stesso desidera.

Menzionando la visita seguente – al diacono Baisane nella città di Afroditon, dopo due giorni<sup>639</sup> – san Girolamo sembra avere un'altra intenzione. Tale descrizione gli è servita da ouverture alla descrizione della visita di Ilarione al luogo dove visse sant'Antonio, di cui parlerà nel prossimo capitolo. Inoltre, Girolamo in merito al diacono afferma che “a causa della penuria d'acqua nel deserto, era solito affittare dei dromedari e scortare coloro che andavano da Antonio”<sup>640</sup>. Aggiunge subito che ad Afroditon Ilarione “confessò ai confratelli che si avvicinava il giorno dell'addormentarsi del beato Antonio, e che egli doveva celebrare una veglia notturna nel medesimo luogo in cui era morto”<sup>641</sup>. Il ventesimo capitolo si conclude con una relazione su come, “dopo aver, dunque, camminato per tre giorni attraverso un deserto sconfinato e terribile”, Ilarione e i suoi confratelli giunsero su un alto monte e vi furono ricevuti dai monaci Isacco, che fu l'interprete di Antonio, e di Pelusiano.<sup>642</sup> Va notato qui che Girolamo elenca i nomi di questi monaci.

Oltre a questa parte del capitolo ventesimo della *Vita S. Hilarionis*, nella letteratura troviamo una sola citazione, dall'Antico Testamento, nell'edizione francese. Il versetto di Dt 8, 15 è citato in due punti: dove è menzionata la “penuria d'acqua nel deserto” (VH 20, 12) e circa “un deserto

<sup>638</sup> VH 20, 10; “Quo incredibiliter consolato tanti uiri praesentia...”.

<sup>639</sup> Cfr. VH 20, 12. L'edizione italiana, a quanto pare per errore, afferma che anche qui si tratta di un intervallo di tre giorni dalla visita precedente.

<sup>640</sup> VH 20, 12; “Inde egrediens post biduum uenit ad oppidum Aphroditon, ubi conuenit diacono Baisane, qui locatis dromadibus camelis ob aquae in eremo penuriam consueuerat euntes ad Antonium ducere...”.

<sup>641</sup> VH 20, 12; “... confessus est fratribus instare diem dormitionis beati Antonii et peruiabilem noctem in ipso, quo defunctus fuerat, loco a se ei debere celebrari.”

<sup>642</sup> Cfr. VH 20, 13; “Tribus igitur diebus per uastam et terribilem solitudinem tandem ad montem altissimum peruenerunt, repertis ibi duobus monachis, Isaac et Pelusiano, quorum Isaac interpretes Antonii fuerat.”

sconfinato e terribile" (VH 20, 13).<sup>643</sup> Abbiamo già incontrato questa citazione in una nota della stessa edizione con la descrizione di Girolamo del deserto come "terribile e sconfinato" in VH 3, 1.<sup>644</sup> Ora, a parte il ricordo di Dio, che fece uscire il suo popolo dall'Egitto e lo "ha condotto per questo deserto grande e spaventoso", si dovrebbe anche fare riferimento alla parte in cui il deserto viene dipinto come una "terra assetata, senz'acqua" (Dt 8, 15).

Qui possiamo commentare ulteriormente il parallelismo interno nell'opera di san Girolamo. La frase di VH 3, 1, dove Ilarione è all'inizio del suo eremo, e quella di VH 20, 13, dove ritorna alle sue fonti, hanno in comune non solo la scelta degli stessi aggettivi per descrivere il deserto, ma anche il fatto che in entrambi i punti sia menzionato il grande santo egiziano. Secondo VH 3, 1 sant'Ilarione "fruiua fra il mare e la palude di un deserto terribile e sconfinato", vestito con un drappo di pelle donatogli da sant'Antonio. In VH 20, 13 sant'Ilarione "attraverso un deserto sconfinato e terribile" giunge al luogo dell'addormentamento di sant'Antonio.

### *Vita S. Hilarionis, 21*

Il ventunesimo capitolo è interamente dedicato a sant'Antonio. San Girolamo descrive in un modo molto pittoresco "l'abitazione di quell'uomo così grande"<sup>645</sup>. Anche in questo caso, il suo straordinario dono di evocare i dettagli viene alla ribalta: "Un monte sassoso e altissimo, per circa mille passi alle sue radici, lascia sgorgare acque, delle quali alcune vengono assorbite dalla sabbia, altre, cadendo verso il basso, a poco a poco, formano un ruscello, sulle cui rive innumerevoli palme conferiscono a quel luogo molta amenità e comodità."<sup>646</sup> Quello che segue è un altrettanto dettagliato e, soprattutto, molto piacevole resoconto di una visita del luogo in cui le guide di Ilarione hanno mostrato non solo il loro talento, diremmo oggi, 'turistico', ma anche un profondo affetto per sant'Antonio e

<sup>643</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 270, nota 20. a.

<sup>644</sup> Cfr. sopra, 69, e nota 249.

<sup>645</sup> VH 21, 1; "Et quia se praebet occasio et ad id loci uenimus, dignum uidetur breui sermone habitaculum tanti uiri describere."

<sup>646</sup> VH 21, 2; "Saxeus et sublimis mons per mille circiter passus ad radices suas aquas exprimit, quarum alias arenae ebibunt, aliae ad inferiora delapsae paulatim riuum efficiunt, super quem ex utraque ripa palmae innumerabiles multum loco et amoenitatis et commodi tribuunt."

una grande ammirazione per tutto ciò che fece: “Avresti potuto vedere il vecchio spostarsi in fretta qua e là assieme con i discepoli del beato Antonio. ‘Qui’, dicevano, ‘era solito salmodiare, qui pregare, qui lavorare, qui riposare quando era stanco. Queste viti, questi arboscelli li ha piantati lui. Quell’aiuola l’ha formata lui con le sue mani. Questo serbatoio per irrigare l’orticello l’ha costruito lui con molto sudore. Questo sarchiello per scavare la terra è stato suo per molti anni.’”<sup>647</sup> La frase che segue sembra una continuazione del tutto naturale, anzi il culmine di questa descrizione così vivida che si potrebbe pensare che sant’Antonio sia ancora vivo.<sup>648</sup> Girolamo, infatti, dice che “Ilarione si sdraiava sul giaciglio di lui, e baciava il pagliericcio come se fosse ancora caldo”<sup>649</sup>. Con questa frase carica di emozione, ha espresso in modo semplice il forte legame tra i due santi. Inoltre è significativo che, secondo Girolamo, tutte e due le partenze in solitudine di sant’Ilarione siano precedute da un incontro con sant’Antonio: la prima volta fisicamente e questa spiritualmente, ma non per tal motivo meno reale.

Dopo la presentazione della celletta di sant’Antonio, che “non misurava, sia in lungo che in largo, più dello spazio che occuperebbe un uomo dormiente disteso”<sup>650</sup>, Girolamo torna alla descrizione incominciata dello spazio in cui viveva Antonio. Menziona due cellette<sup>651</sup> sulla vetta altissima del monte, che sono molto difficili da raggiungere e dove sant’Antonio si ritirava spesso in solitudine sia dai visitatori che dai suoi discepoli,

<sup>647</sup> VH 21, 3-4; “Videres namque senem huc atque illuc cum discipulis beati Antonii discurrere. ‘Hic, aiebant, psallere, hic orare, hic operari, hic fessus residere solitus erat; has uites, has arbusculas ipse plantauit, illam areolam manibus suis ipse composuit; hanc piscinam ad irrigandum hortulum multo sudore fabricatus est; istum sarculum ad fodiendam terram annis habuit.’”

<sup>648</sup> Per l’autrice Castagno, la “descrizione dettagliata” di Girolamo dell’ultima residenza di Antonio, e soprattutto il fatto che egli abbia indicato il motivo per cui Antonio non voleva che si sapesse del luogo in cui venne sepolto, è una conferma che Girolamo volle dimostrare che è “più informato di Atanasio sullo stesso Antonio”, Adele Monaci CASTAGNO, ‘Primus in primis’: Gerolamo, storico del monachesimo, 18.

<sup>649</sup> VH 21, 5; “Iacebat in stratu eius et quasi calens adhuc cubile deosculabatur.”

<sup>650</sup> VH 21, 5; “Erat autem cellula non plus mensurae per quadrum tenens quam homo dormiens extendi poterat.”

<sup>651</sup> Cfr. un’interessante domanda di Virginia Burrus sulle due celle: “Perché *due* celle, *due* grotte [...]? Antonio stava aspettando il suo partner?”, Virginia BURRUS, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, 42. L’autrice qui, citando il partner di Antonio, sembra riferirsi a Ilarione.

e un orticello di frutta e verdura con cui racconta un episodio della vita di sant'Antonio che viene narrato a Ilarione da Isacco.<sup>652</sup> Riguarda il trattamento un po' brusco di Antonio nei confronti del capobranco di una mandria di onagri che avevano mangiato tutto il raccolto del suo giardino: il santo gli ordinò di stare fermo mentre lo picchiava. Girolamo giustifica questo atto di Antonio con la sua domanda a un capobranco: "Perché mangiate quello che non avete seminato?"<sup>653</sup> e conclude l'evento con una sorta di riconciliazione: da allora gli animali iniziarono a venire spesso ad abbeverarsi nell'orticello di sant'Antonio, ma non accadde più che venissero toccati i frutti.<sup>654</sup>

Alla fine del capitolo ventunesimo san Girolamo cita il posto in cui era stato sepolto sant'Antonio. Tuttavia, secondo lui, non è certo se Ilarione abbia visitato la tomba di Antonio: "Il vecchio chiedeva, poi, che gli mostrassero il luogo dove si trovava la tomba di Antonio. Essi lo condussero in disparte, ma si ignora se gliela abbiano mostrata o meno, riferendo che, conformemente all'ordine di Antonio, questa segretezza era data affinché Pergamio, il quale era l'uomo più ricco del luogo, non traslatasse nella propria villa il corpo del santo e non erigesse un martirio."<sup>655</sup>

Nelle note al capitolo ventunesimo, l'edizione francese non riferisce alcun collegamento con i testi biblici. L'edizione italiana lo fa in un solo punto a due versetti neotestamentari, Mt 25, 24 e Lc 19, 21, con sant'Antonio che chiede agli onagri perché mangiano ciò che non hanno seminato (cfr. VH 21, 8).<sup>656</sup> L'allusione di Girolamo a questi versetti è qui più che ovvia. Matteo li riporta nella Parabola dei talenti: "Signore, so che sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso" (Mt 25, 24), e Luca nella Parabola dei dieci servi: "avevo paura di te, che sei un uomo severo: prendi quello che non hai messo in deposito e mieti quello che non hai seminato" (Lc 19, 21).

<sup>652</sup> Cfr. VH 21, 6-7.

<sup>653</sup> VH 21, 8; "Quare, inquit, comeditis, quod non seminastis?"

<sup>654</sup> Cfr. VH 21, 8.

<sup>655</sup> VH 21, 9-10; "Praeterea rogabat senex, ut sibi locum tumuli eius ostenderent. Qui cum seorsum eum abduxissent, utrum ne monstauerint, ignoratur, causam occultandi iuxta praeceptum Antonii fuisse referentes, ne Pergamius, qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad uillam suam sancti corpore martyrium fabricaretur."

<sup>656</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 132, nota (165).

Alcuni altri autori indicano il simbolismo della descrizione di Girolamo dell'ex residenza di sant'Antonio cioè dell'attuale luogo di sepoltura. Przemysław Nehring afferma che questo luogo contiene i componenti principali del *locus amoenus*: la montagna, l'albero e la fonte d'acqua.<sup>657</sup> Susan Weingarten sottolinea, inoltre, che Girolamo ha trasformato il luogo in cui aveva vissuto sant'Antonio in un *locus amoenus*, cioè nell'immagine di un paradiso terrestre. È interessante che l'autrice che, come abbiamo visto nell'introduzione, si è soffermata sui legami tra la *Vita S. Hilarionis* e *L'asino d'oro / Le metamorfosi* di Apuleio, sia stata l'unica a riconoscere le fonti bibliche di Girolamo per questa descrizione. Cita due passi dell'Antico Testamento e uno del Nuovo Testamento come possibili fonti. Per quanto riguarda la collocazione di Antonio da parte di Girolamo nel giardino e la descrizione del lavoro che faceva lì, richiama l'attenzione sulla somiglianza con Gn 2, 15: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse." L'autrice ritiene che nel descrivere la residenza di Antonio, molto probabilmente Girolamo abbia usato Ez 47, 1-7, cioè un dettaglio della visione di Ezechiele del nuovo tempio e della nuova terra. Questi versetti descrivono l'acqua che sgorga sotto la soglia del tempio, e che scorrendo forma il torrente sulle cui sponde vi era una grandissima quantità di alberi da una parte e dall'altra. Secondo Weingarten, correlata a questo vi è la descrizione nell'Apocalisse 22, 1-2,<sup>658</sup> dove si legge: "E mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita...". Ricordiamo anche che Magderie Nel sostiene che il giardino di Antonio, idealisticamente rappresentato, significhi un nuovo cambiamento nel modo di vivere di Ilarione, cioè un ritorno alla completa solitudine e alla rigida astinenza nel deserto.<sup>659</sup>

Vedremo più avanti che san Girolamo descrive in modo molto simile il luogo dell'ultima dimora di Ilarione.

<sup>657</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, 431.

<sup>658</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 95.

<sup>659</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 105.

## *Vita S. Hilarionis, 22*

All'inizio del capitolo ventiduesimo della *Vita S. Hilarionis*, apprendiamo che sant'Ilarione era tornato ad Afroditon e che stava trascorrendo un po' di tempo nel vicino deserto. C'erano con lui solo due confratelli.<sup>660</sup> Qui Girolamo riporta informazioni molto importanti, cioè che nel deserto il santo si trovava in "un'astinenza e un silenzio così eccezionali da affermare di sé che solo allora per la prima volta aveva cominciato a servire Cristo"<sup>661</sup>. Questo è ciò che il santo aveva sempre desiderato, questo è il tratto più importante di tutta la sua persona. Eppure, come presto vedremo, non ora, ma di fatto non per il resto della sua vita, è riuscito a realizzare appieno quel desiderio.<sup>662</sup>

Subito dopo l'affermazione sulla solitudine di sant'Ilarione nel Signore, Girolamo descrive un nuovo evento in cui il santo, per forza di cose, è di nuovo attivo a beneficio delle persone bisognose. Questa volta si tratta di un disastro naturale in cui c'è bisogno di aiuto: "Erano già trascorsi tre anni da che il cielo chiuso aveva inaridito quelle terre, così che comunemente si diceva che anche gli elementi piangevano la morte di Antonio."<sup>663</sup> Da queste parole si potrebbe concludere che Girolamo voleva dimostrare che gli abitanti della zona colpita dalla siccità erano devoti, perché interpretavano tale siccità come il lutto della natura per la morte di sant'Antonio. Come si vede da quanto segue, essi conoscevano bene anche sant'Ilarione, che l'autore qui chiama ancora una volta servo di Cristo e, per la prima volta esplicitamente, successore di sant'Antonio: "La fama di Ilarione non rimase celata neanche agli abitanti di quel luogo; e a gara, persone sia di sesso maschile che femminile, pallide in volto ed estenuate dalla fame, imploravano dal servo di Cristo, cioè dal

<sup>660</sup> Cfr. VH 22, 1.

<sup>661</sup> VH 22, 1; "... tanta abstinentia ac silentio, ut tunc primum se coepisse Christo servire diceret."

<sup>662</sup> Cfr. un commento su questo e sul capitolo che segue, in: Michael Stuart WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, 130: "Ilarione cerca ancora una volta di vivere nel deserto, proprio come Antonio; ma presto la sua reputazione si diffonde e il suo desiderio di percorrere le orme di Antonio in solitudine viene nuovamente interrotto (VH 32 – 33)."

<sup>663</sup> VH 22, 2; "Porro iam triennium erat, quod clausum caelum terras illas arefecerat, ut uulgo dicerent Antonii mortem etiam elementa lugere."

successore del beato Antonio, la pioggia.”<sup>664</sup> Ilarione ebbe pietà di loro e pregò per un miracolo: “Egli, vedendoli, si addolorò eccezionalmente e, levati gli occhi al cielo e alzando in alto le palme, immediatamente impetrò quel che avevano chiesto.”<sup>665</sup>

Subito dopo questo miracolo, Ilarione ne compì un altro, dopo essergli accorse molte vittime di morsi di serpenti e animali velenosi che si moltiplicavano sotto la pioggia battente. Queste persone, “se non fossero corse da Ilarione, sarebbero morte immediatamente”<sup>666</sup>. Nelle osservazioni conclusive, dove Girolamo cita il modo in cui Ilarione ha salvato quelle persone in pericolo di vita, troviamo nuovamente un indizio a favore della possibilità che il santo avesse anche il sacramento dell’ordine: “E così, tutti gli agricoltori e i pastori, toccando le ferite con l’olio benedetto dato del santo, riacquistavano una sicura salute.”<sup>667</sup>

Prima dei parallelismi di questo capitolo della *Vita S. Hilarionis* con la Bibbia, è interessante rilevare un parallelismo interno nell’opera di san Girolamo, tra il settimo e il ventiduesimo capitolo, precisamente tra la descrizione di Girolamo del primo miracolo compiuto da Ilarione nel deserto di Gaza e il primo miracolo da lui compiuto, dopo una lunga fase di inattività in quel campo, nel deserto vicino alla città di Afroditon. In entrambe le descrizioni, Girolamo menziona la fama di Ilarione (cfr. VH 7, 1 // 22, 3). I bisognosi di propria iniziativa vengono a chiedere aiuto a Ilarione (cfr. VH 7, 1 // 22, 3). Si cerca aiuto per una disgrazia legata alla sterilità – nel primo caso di una donna (cfr. VH 7, 1) e nel secondo caso di un terreno non fertile perché non irrigato dalla pioggia per tre anni (cfr. 22, 2-3). In entrambi i casi Ilarione prova pietà (cfr. VH 7, 3 // 22,

<sup>664</sup> VH 22, 3; “Non latuit fama Hilarionis accolae illius loci et certatim, uirilis ac mulieris sexus, ore luridi et attenuati fame, pluuias a seruo Christi, id est, a beati successore Antonii deprecabantur.”

<sup>665</sup> VH 22, 4; “Quos ille cernens, mire doluit, eleuatisque in caelum oculis et utrasque in sublime erigens palmas statim impetrauit quod rogauerant.”

<sup>666</sup> Cfr. VH 22, 5; “Ecce autem sitiens arenosaeque regio, postquam pluuiis irrigata est, tantam serpentum et uenenatorum animalium ex improviso ebulliuit multitudinem, ut percussi innumerabiles, nisi ad Hilarionem concurrissent, statim interirent.”

<sup>667</sup> VH 22, 6; “Benedicto itaque oleo uniuersi agricolae atque pastores tangentes uulnera certam salutem praesumebant.” In GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 133, la nota (172) si riferisce a quella precedente (140). In quella nota, come sappiamo, Degórski dice che questa è solo una pratica della Chiesa primitiva: dare l’olio benedetto o altri oggetti ai fedeli. Cfr. sopra, 182, e nota 632.

4) e compie un miracolo sul modello di Gesù, alzando gli occhi al cielo (VH 7, 4 // 22, 4).

L'edizione francese nelle parole di Girolamo – “erano già trascorsi tre anni da che il cielo chiuso aveva inaridito quelle terre” (VH 22, 2) – comprende una citazione implicita dal Primo libro dei Re 18, 1.<sup>668</sup> “Dopo molti giorni la parola del Signore fu rivolta a Elia, nell'anno terzo: ‘Va’ a presentarti ad Acab e io manderò la pioggia sulla faccia della terra’.”

Morales non riferisce alcuna citazione biblica in quell'edizione con il gesto simbolico di Ilarione di alzare gli occhi al cielo (cfr. VH 22, 4). Ovviamente sottintende che erano bastate quelle indicate con lo stesso gesto nel miracolo su una donna sterile (cfr. VH 7, 4).<sup>669</sup> Similmente fa Degórski nell'edizione italiana, riferendosi alla suddetta nota,<sup>670</sup> dove sono stati menzionati Lc 18, 13 e Gv 17, 1, cioè i versetti in cui Gesù alza gli occhi al cielo. Non c'è bisogno di riportarne le frasi intere, bensì soltanto le citazioni segnalate nell'edizione francese e quelle aggiunte da noi.<sup>671</sup>

Con le parole “alzando in alto le palme” (VH 22, 4), l'edizione italiana rimanda ai versetti di Es 17, 11-12 e 1 Tm 2, 8, aggiungendo che si tratta di una “espressione biblica per indicare la preghiera”<sup>672</sup>. La prima citazione riguarda il gesto di Mosè durante la lotta degli israeliti contro Amalèk: “Quando Mosè alzava le mani, Israele prevaleva” (Es 17, 11). Nella Prima lettera a Timoteo, Paolo esprime il desiderio “che in ogni luogo gli uomini preghino, alzando al cielo mani pure, senza collera e senza polemiche” (1 Tm 2, 8).

Un'altra citazione relativa a Mosè, ma con un altro passo – dove san Girolamo dice che molti serpenti erano stati trovati in quella regione dopo la pioggia (cfr. VH 22, 5) – è riportata anche nell'edizione francese: Nm 21, 6-7.<sup>673</sup> I relativi versetti del Libro dei Numeri descrivono l'evento in cui Dio aveva mandato dei serpenti velenosi agli Israeliti ribelli nel deserto ed essi, rendendosi conto di aver peccato, avevano allora supplicato Mosè di pregare Dio di salvarli da quel flagello. Mosè, come è noto, poi forgiò un

<sup>668</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 274, nota 3.

<sup>669</sup> Cfr. sopra, 92, e nota 319.

<sup>670</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 133, nota (170): “Cf. La nota (54) di questa *Vita*.”

<sup>671</sup> Cfr. sopra, 92-93.

<sup>672</sup> GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 133, nota (171).

<sup>673</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 274, nota 22. a.

serpente di bronzo, che mise sopra un'asta: il guardare al serpente portava guarigione (cfr. Nm 21, 9).

La stessa edizione, quella francese, con il suo ultimo riferimento alle Sacre Scritture in questo capitolo, ci riporta alle nostre intuizioni precedentemente espresse sul possibile, e davvero solamente possibile, ministero sacerdotale di sant'Ilarione. In questa edizione, oltre all'affermazione di Girolamo che il santo aiutava le persone morse dai serpenti con l'olio benedetto (cfr. VH 22, 6), nella nota viene citato Gc 5, 14.<sup>674</sup> È un versetto noto, in cui la Chiesa ha riconosciuto il fondamento biblico del sacramento dell'unzione degli infermi, riservato ai soli sacerdoti come ministri.<sup>675</sup> “Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore.” Qui potremmo aggiungere una citazione dal Vangelo secondo Marco, che descrive l'opera dei Dodici dopo essere stati inviati da Gesù: “Ed essi, partiti, proclamarono che la gente si convertisse, scacciavano molti demòni, ungevano con olio molti infermi e li guarivano” (Mc 6, 12-13). Se consideriamo il racconto di sant'Ilarione fatto da Girolamo in tutta l'opera, senza alcun timore di errore possiamo dire che questo santo fece tutto ciò che operarono gli apostoli prima di lui, cioè compiere e mettere in pratica ciò che il Signore li aveva mandati a compiere.

Infine, segnaliamo un altro possibile punto di contatto del presente capitolo con i Vangeli. Dalle parole di san Girolamo si può dedurre che, con questa descrizione iniziale del soggiorno di Ilarione nel deserto, egli non voleva solo mostrare che il santo aveva provato la gioia di tornare alla solitudine con il Signore, ma anche una certa nuova esperienza con lui: gli sembrava infatti, ricordiamolo, “che solo allora per la prima volta aveva cominciato a servire Cristo” (VH 22, 32). Inoltre, l'autore fa notare che Ilarione, del quale sappiamo che poco prima aveva scelto quaranta monaci (cfr. VH 21, 8), ora teneva con sé solamente due confratelli. In questo vediamo un richiamo a Gesù che, soprattutto nei momenti chiave, ha preso volentieri con sé solo due o tre fratelli. Il soggiorno di Ilarione nel deserto in qualche modo ci ricorda la trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor, dove condusse Pietro, Giacomo e Giovanni, e dove la sua trasfigurazione

<sup>674</sup> Cfr. *Ibidem*, 274, nota 22. b.

<sup>675</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* (versione PDF), nn. 1510, 1516, in: [https://www.vatican.va/archive/ccc\\_it/ccc-it\\_index\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/ccc_it/ccc-it_index_it.html) (cons. 26/07/2021).

influenzò anche la loro 'trasfigurazione', ovvero una comprensione e aderenza più profonda con lui (cfr. Mt 17, 1-13; Mc 9, 2-13; Lc 9, 28-36).

### *Vita S. Hilarionis, 23*

Dopo l'evento sopra descritto, che ancora una volta svela l'intenzione di sant'Ilarione di essere solo con il Signore, all'inizio del capitolo ventitreesimo della *Vita S. Hilarionis* Girolamo menziona nuovamente la propria ansia per la fama e l'onore di cui è stato ricoperto e un altro tentativo di fuga: "Vedendo che anche ivi veniva onorato in modo straordinario, si diresse ad Alessandria, avendo intenzione di passare di lì, attraverso il deserto, all'Oasi più interna."<sup>676</sup> Ilarione, però, non si ferma ad Alessandria, ma vicino ad essa, a Bruchio, con i fratelli che conosceva. I fratelli erano molto contenti per lui,<sup>677</sup> ovviamente aspettandosi che trascorresse la notte con loro. Ma accadde l'esatto contrario: "Quando ormai la notte era vicina, all'improvviso sentirono i suoi discepoli sellare l'asino e lui prepararsi al viaggio. Perciò, gettatisi ai suoi piedi, lo pregarono di non farlo e, prostrati davanti alla soglia, affermavano che avrebbero preferito morire anziché essere privati di tale ospite. Egli rispose loro: 'Proprio per questo mi affretto a partire, per non arrecarvi molestia. Certamente, da ciò che succederà capirete che non senza motivo me ne sono andato così improvvisamente'.<sup>678</sup>

Qui san Girolamo interrompe bruscamente la narrazione dell'incontro tra sant'Ilarione e i monaci di Bruchio e passa subito a un evento che mostra in realtà la ragionevolezza dei timori del santo. Vale a dire, il giorno dopo nel monastero di Bruchio troviamo "i prefetti di Gaza con i loro

<sup>676</sup> VH 23, 1; "Videns etiam ibi se miris honoribus affici perrexit Alexandriam, inde ad interiorem Oasim eremum transiturus."

<sup>677</sup> Cfr. VH 23, 2. Era ovviamente importante per Girolamo far notare che Ilarione era andato a Bruchio, non ad Alessandria, perché ricorda anche che non era più stato nelle città da quando si era fatto monaco. Con questa affermazione l'edizione italiana ricorda al lettore VH 8, 6. Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 134, nota 176. Lì Ilarione aveva esitato ad andare a Gaza per curare i figli di Aristenete, perché non era andato mai né in città, né nel piccolo villaggio.

<sup>678</sup> VH 23, 2-4; "... et iam uicina nox esset, repente audiunt discipulos eius asinum sternere illumque parare proficisci. Itaque aduoluti pedibus rogabant, ne hoc feceret, et ante limen prostrati citius se mori quam tanto carere hospite testabantur. Quibus ille respondit: 'Idcirco abire festino, ne uobis molestiam generem; certe ex posterioribus cognoscetis ne frustra me subito recessisse'."

littori, dato che avevano saputo che egli era arrivato il giorno prima”<sup>679</sup>. Dal commento con cui essi hanno interpretato il fatto di non aver trovato Ilarione – “Non è forse vero quel che abbiamo sentito dire? È un mago, e conosce il futuro”<sup>680</sup> – è ovvio che il loro arrivo non era benevolente. Ciò è ulteriormente confermato nella frase successiva: “Infatti, la città di Gaza, dopo che Ilarione era partito dalla Palestina e Giuliano salito all’impero, aveva distrutto il monastero di lui e aveva rivolto suppliche all’imperatore, impetrando la morte sia di Ilarione che di Esichio, ed era stato decretato che entrambi fossero ricercati in tutto l’orbe.”<sup>681</sup>

San Girolamo prosegue ricordando che Ilarione, dopo aver lasciato Bruchio, giunse attraverso il deserto fino all’Oasi dove aveva trascorso circa un anno.<sup>682</sup> Quindi, “dato che la sua fama era pervenuta anche fin lì, come se ormai non potesse vivere celato nell’Oriente – ove molti lo conoscevano o per fama o di persona –, meditava di navigare verso isole deserte, affinché almeno i mari celassero colui che la terra aveva reso famoso.”<sup>683</sup>

Prima di passare alle possibili fonti bibliche per questo capitolo, oltre all’interpretazione di Ilarione della partenza improvvisa da Bruchio e al fatto che il suo monastero era stato distrutto, è interessante ricordare le sue parole e le reazioni delle persone al momento in cui lasciò Gaza, descritte da Girolamo nel ventesimo capitolo. Allora Ilarione aveva detto: “Non farò del mio Signore un bugiardo; non posso vedere le chiese rovesciate, gli altari di Cristo calpestati, il sangue dei miei figli” (VH 20, 5). Poiché a quel tempo ovviamente non c’erano chiese demolite, né altari distrutti, né fratelli assassinati, tutte le persone che avevano udito queste parole, le percepivano come “che gli era stato rivelato qualche segreto che non voleva palesare” (VH 20, 6). Ora, nel capitolo ventitreesimo, Ilarione parla di nuovo ai confratelli in modo tale che non potessero comprendere appie-

<sup>679</sup> VH 23, 5; “Igitur altera die Gazenses cum lictoribus praefecti – nam pridie eum uenisse cognouerant – intrantes monasterium...”.

<sup>680</sup> VH 23, 5; “Nonne uera sunt, quae audiuius? Magus est et futura cognoscit.”

<sup>681</sup> VH 23, 6; “Vrbs autem Gaza, postquam profecto de Palaestina Hilarione Iulianus in imperium successerat, destructo monasterio eius, precibus ad imperatorem datis et Hilarionis et Hesychii mortem impetrauerat, amboque ut quaererentur toto orbe scriptum erat.”

<sup>682</sup> Cfr. VH 23, 7.

<sup>683</sup> VH 23, 7; “... quia illuc quoque sui fama peruenerat, quasi iam in Oriente latere non posset, ubi multi illum et opinione et uultu nouerant, ad solas nauigare insulas cogitabat, ut quem terra uulgauerat, saltem maria celarent.”

no il significato delle sue parole. Ma da quanto segue, è chiaro cosa intendesse. Inoltre, è del tutto evidente che ora si avveravano non solo le sue parole sul fatto che fosse meglio andarsene da Bruchio, ma anche la sua precedente visione sui tempi difficili per la Chiesa e per i monaci.

A parte che nel capitolo ventitreesimo Girolamo riporta la risposta alla questione da lui stesso aperta nel capitolo ventesimo, qui è possibile notare un altro parallelismo interno tra il ventitreesimo e l'undicesimo capitolo. Alla fine del capitolo in cui descrive come sant'Ilarione avesse aiutato Italico a vincere la gara, Girolamo nota che gli avversari di Italico "pretendevano che Ilarione, fattucchiere dei cristiani, fosse condotto al supplizio" (VH 11, 12). E ora, in VH 23, 5, cita ancora coloro che sospettano Ilarione di servirsi della magia e, inoltre, di prevedere il futuro. Ma la precedente richiesta che Ilarione si arrenda alla tortura, precedentemente avanzata solo dagli avversari di Italico e dagli idolatri di Marna, diventa ora una condanna a morte per Ilarione ed Esichio, proclamata in tutto il mondo dallo stesso imperatore Giuliano, un apostata, un pagano e un persecutore dei cristiani.

Oltre al capitolo ventitreesimo della *Vita S. Hilarionis*, troviamo nelle nostre fonti un solo riferimento alle Sacre Scritture. Questo è un commento che già Melchiorre Trigilia aveva fatto con VH 20, 5-6, cioè che Girolamo attribuisce a Ilarione il "dono della profezia" da 1 Cor 12, 10, aggiungendo che lo stesso può essere applicato all'evento ancora in cui Ilarione aveva lasciato il monastero per sfuggire alla gente di Gaza.<sup>684</sup>

A noi sembra, tuttavia, che san Girolamo abbia intrecciato in questo capitolo molti elementi delle descrizioni evangeliche degli ultimi giorni di Gesù a Gerusalemme.

Nell'urgente preparazione di Ilarione per la partenza da Bruchio, alla quale avevano partecipato i suoi discepoli sellando l'asino (lat. *asinum*) (cfr. VH 23, 2), vediamo un riflesso della preparazione di Gesù per entrare a Gerusalemme, quando ordinò ai discepoli di slegare un'asina / un puledro (lat. *asinal/pullum*) che avrebbe cavalcato entrando in città (cfr. Mt 21, 1-2; Mc 11, 1-2; Lc 19, 29-30).<sup>685</sup> Ricordiamo che Ilarione su un asinello

<sup>684</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 81, nota (36). L'autore qui, evidentemente per errore, fa riferimento a 1 Cor 12, 9.

<sup>685</sup> Secondo Gv 12, 14, Gesù da sé trova un asinello (lat. *asellus*) e vi si siede sopra.

aveva lasciato anche Gaza (cfr. VH 20, 3)<sup>686</sup> e ricordiamo che anche allora abbiamo sottolineato il fatto, da segnalare anche qui, che questo parallelismo va preso *cum grano salis*, perché in entrambi i casi per Ilarione si tratta di lasciare la città, invece nel caso di Gesù si tratta di entrare nella città.<sup>687</sup> Ma noi crediamo che questa differenza non sia così cruciale, perché sia Ilarione con le sue partenze, sia Gesù con il suo ingresso, entrano di fatto in quella fase della loro vita in cui compiranno la propria missione.

In relazione a questo evento notiamo anche che Ilarione – secondo quanto detto in VH 22, 1 – in questo momento molto probabilmente aveva con sé *due* discepoli scelti.<sup>688</sup> Questi due dovevano essere quelli che hanno sellato l'asino. Sappiamo che anche Gesù, secondo i sinottici, ordinò a *due discepoli* di trovare un'asina/un puledro (cfr. Mt 21, 1; Mc 11, 1; Lc 19, 29).

Nella reazione dei fratelli di Bruchio, i quali, gettandosi ai piedi di Ilarione e pregandolo di non partire, hanno manifestato la loro disponibilità a morire piuttosto che assistere alla sua partenza (cfr. VH 23, 3), si avverte una possibile allusione alle parole che Pietro (stando a Matteo e Marco e tutti gli altri discepoli), rivolse a Gesù durante la cena di Pasqua, dicendo che era pronto a morire con lui (cfr. Mt 26, 35; Mc 14, 31; Lc 22, 33; Gv 13, 37). Il contesto di tutto l'evento ci indirizza in particolare alla descrizione del Vangelo secondo Giovanni: "Figlioli, ancora per poco sono con voi; voi mi cercherete ma, come ho detto ai Giudei, ora lo dico anche a voi: dove vado io, voi non potete venire. [...] Simon Pietro gli disse: 'Signore, dove vai?'. Gli rispose Gesù: 'Dove io vado, tu per ora non puoi seguirmi; mi seguirai più tardi'" (Gv 13, 33.36-37).

Quanto all'interpretazione data da sant'Ilarione ai frati monaci in merito alla sua partenza, nella quale chiariva che era meglio che partisse quanto prima (cfr. VH 23, 4), è possibile che Girolamo qui alludesse alle parole di Gesù da Gv 16, 1-7: "Vi ho detto queste cose perché non abbiate a scandalizzarvi. Vi scacceranno dalle sinagoghe; anzi, viene l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio. E faranno ciò, perché non hanno conosciuto né il Padre né me. Ma vi ho detto queste cose affinché,

<sup>686</sup> In quel caso Ilarione da sé sellò un asinello.

<sup>687</sup> Cfr. sopra, 182-183.

<sup>688</sup> Questi due sono menzionati come coloro che Ilarione aveva deciso di trattenere, a quanto pare tra i primi quaranta scelti (cfr. VH 20, 8).

quando verrà la loro ora, ve ne ricordiate, perché io ve l'ho detto. Non ve l'ho detto dal principio, perché ero con voi. [...] Anzi, perché vi ho detto questo, la tristezza ha riempito il vostro cuore. Ma io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Paràclito; se invece me ne vado, lo manderò a voi."

La somiglianza nell'interpretazione del motivo della partenza, secondo cui la partenza stessa, per quanto dolorosa per chi sta con Ilarione, oppure con Gesù, rappresenta per costoro qualcosa di buono, è più che ovvia. Questa somiglianza, tuttavia, è alquanto sminuita dal fatto che nelle parole di sant'Ilarione, trasmesse da Girolamo, non troviamo alcuna allusione alla promessa dello Spirito Santo di Gesù. Ma le parole di Ilarione possono essere interpretate molto bene anche alla luce dell'annuncio di Gesù dei giorni difficili per i suoi discepoli. Tali giorni, come si evince subito dal seguito della narrazione di Girolamo, colpiranno anche i discepoli di Ilarione, per via del loro maestro. Il monastero di Gaza sarà demolito ed Esichio, come Ilarione, sarà condannato a morte (cfr. VH 23, 6).

Per quanto riguarda la richiesta di uccidere Ilarione, possiamo ricordare i passi del Nuovo Testamento che menzionano esplicitamente la decisione e lo sforzo dei capi degli ebrei di uccidere Gesù (cfr. Mt 26, 3-4.59; Mc 14, 1.55; Lc 13, 31; 22, 2; Gv 5, 18; 7, 1.19.20.25.30; 8, 37.40; 11, 53).

Poiché dopo aver menzionato il comando dell'imperatore di condannare a morte Ilarione ed Esichio (cfr. VH 23, 6), Girolamo prosegue descrivendo la fuga di sant'Ilarione, prima nel deserto e poi verso isole lontane (cfr. VH 23, 7), i versetti sopra citati in cui il ritiro, per le stesse circostanze, si trova anche in Gesù, sono quelli che potrebbero interessarci più degli altri. Così, ad esempio, va individuato Gv 11, 53-54, dove si descrive così l'esito della discussione del sinedrione raccolto per l'avvenimento con Lazzaro: "Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo. Gesù dunque non andava più in pubblico tra i Giudei, ma da lì si ritirò nella regione vicina al deserto, in una città chiamata Èfraim, dove rimase con i discepoli." Gv 7, 1 è su una traccia simile: "Dopo questi fatti, Gesù se ne andava per la Galilea; infatti non voleva più percorrere la Giudea, perché i Giudei cercavano di ucciderlo."

Sebbene sia Gesù che sant'Ilarione evitassero i luoghi in cui si trovavano coloro che volevano ucciderli, la loro fuga non era una fuga dalla morte. Gesù agisce così perché il suo tempo non è ancora venuto (cfr. Gv 7, 6). D'altra parte, crediamo che la fuga di Ilarione debba essere vista at-

traverso il prisma di tutte le precedenti fughe, nell'unico vero rifugio: la comunione con Cristo in solitudine. Vale a dire che già all'inizio del capitolo successivo, il ventiquattresimo, vedremo che sant'Ilarione continua a fuggire in solitudine anche dopo l'annuncio che Giuliano l'Apostata era stato succeduto da un imperatore cristiano.

### *Vita S. Hilarionis, 24*

All'inizio del capitolo ventiquattresimo sant'Ilarione scopre “che Giuliano era stato ucciso e che iniziava a regnare un imperatore cristiano”. Questa notizia, arrivata dalla Palestina, gli venne portata dal suo discepolo Adriano, che gli aveva dato anche la sua opinione, cioè che “egli doveva ritornare alle macerie del suo monastero”<sup>689</sup>. Ilarione respinge quell'idea e “attraverso un deserto sconfinato”, questa volta viaggiando su un cammello, arriva a Parentonio in Libia, una città marittima.<sup>690</sup> Secondo il racconto di san Girolamo, Adriano apparentemente aveva seguito Ilarione, poiché descrive in seguito ciò che quel discepolo fece all'anziano in quella città: lì “... quello sciagurato di Adriano, volendo ritornare in Palestina e cercando l'antica gloria sotto il nome del maestro, gli fece molte ingiurie. All'ultimo, raccogliendo tutto quello che i confratelli gli avevano dato da portare al vecchio, a sua insaputa, se ne partì.”<sup>691</sup> Alla fine Girolamo dà una lezione a chiunque tratti un maestro in modo simile: “Dato che non vi sarà altro momento opportuno per riferire circa Adriano, vorrei dire soltanto questo, per incutere timore a coloro che disprezzano i loro maestri: dopo un po' di tempo, egli marcì di itterizia.”<sup>692</sup>

Nell'edizione francese, con la prima menzione di Adriano (cfr. VH 24, 1), si sostiene che san Girolamo lo abbia incluso nella narrazione per elevare, a differenza del “pessimo discepolo”, il carattere di Ilarione e dei suoi fedeli discepoli Esichio e Zanano, nonché per dare una credibilità storica

<sup>689</sup> VH 24, 1; “Eodem ferme tempore Hadrianus, discipulus eius, de Palaestina superuenit dicens Iulianum occisum, christianum imperatorem regnare coepisse, reuerti eum debere id monasterii sui reliquias.”

<sup>690</sup> Cfr. VH 24, 2.

<sup>691</sup> VH 24, 2-3; “... ubi Hadrianus infelix, uolens Palaestinam reuerti et pristinam sub nomine magistri quaerens gloriam, multas ei fecit iniurias. Ad extremum, conuasatis quae a fratribus ei missa detulerat, nesciente illo profectus est.”

<sup>692</sup> VH 24, 4; “Super hoc sane, quia alter locus referendi non est, hoc tantum dixerim in terrorem eorum, qui magistros suos despiciunt, quod post aliquantulum temporis morbo regio computruerit.”

alla sua agiografia. Vale a dire, Adriano aveva portato a Ilarione la notizia della morte di Giuliano, avvenuta nel 363.<sup>693</sup> Nella stessa edizione c'è anche una delle due citazioni bibliche che abbiamo trovato nelle nostre fonti in aggiunta a questo capitolo, con le parole "coloro che disprezzano i loro maestri" (VH 24, 4): Sir 3, 15.<sup>694</sup> In questo versetto – "Nel giorno della tua tribolazione Dio si ricorderà di te, come brina al calore si scioglieranno i tuoi peccati" – non troviamo somiglianze con VH 2, 4. È possibile che si tratti di un errore di battitura casuale.

La seconda citazione, 2 Re 5, 20-27, è di Susan Weingarten. Ella ritiene che Girolamo abbia costruito la relazione tra Ilarione e Adriano su una descrizione della relazione tra Eliseo e Giezi, il suo discepolo avido che riceveva fraudolentemente doni da Naamàn.<sup>695</sup>

Non ci sembra del tutto infondato che Girolamo, attraverso il personaggio di Adriano, abbia voluto evocare nel lettore un'associazione con Giuda Iscariota.

Secondo la descrizione di san Girolamo è ovvio che Adriano avesse certe aspettative su Ilarione, legate alla promozione terrena della propria persona, così come il fatto che Ilarione non le avesse soddisfatte. Inoltre, questo discepolo era ovviamente molto deluso da tutto ciò e, dunque, aveva insultato Ilarione nella maniera con cui reagì. Girolamo non specifica se Adriano abbia anche insultato il vecchio con le parole, ma cita chiaramente ciò che ha fatto: ha rubato quello che apparteneva a Ilarione e se n'è andato via a sua insaputa. Da ciò si può concludere che l'attesa di gloria di Adriano sotto il nome di Ilarione (cfr. VH 24, 2), deve aver incluso l'aspettativa di guadagno materiale. Quando quegli capì che non l'avrebbe ottenuto, decise di occuparsene egli stesso in modo disonorevole.

Il lettore dell'agiografia di Girolamo sa senza dubbio che Giuda aveva chiesto ai capi dei sacerdoti una ricompensa per consegnare Gesù, e che aveva ricevuto da loro trenta monete d'argento (cfr. Mt 26, 14-15; 27, 3.9). Nel Vangelo secondo Giovanni, Giuda era già stato chiaramente denunciato come un ladro durante l'unzione di Betania (cfr. Gv 12, 4-6),<sup>696</sup>

<sup>693</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 278, nota 1.

<sup>694</sup> Cfr. *Ibidem*, 278, nota 24. a.

<sup>695</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 175.

<sup>696</sup> Giuda a Betania si era ribellato all'atto di unzione di Gesù da parte di Maria: "Perché non si è venduto questo profumo per trecento denari e non si sono dati ai po-

e descritto nell'ultima cena come colui che teneva la cassa (cfr. Gv 13, 29). L'atto di consegna di Gesù da parte di Giuda è senza dubbio la peggior forma di disprezzo verso un maestro (cfr. Mt 26, 16.23-25.47-50<sup>697</sup>; Mc 14, 10-11.43-46; Lc 22, 47-48; Gv 13, 21.26-27.30; 18, 2-3.5), il quale, secondo Girolamo, dovrebbe essere evitato sopra ogni altra cosa (cfr. VH 24, 4).

Inoltre, Adriano e Giuda sono accomunati da una fine tragica. Dalla descrizione della fine di Giuda riportata dal Vangelo secondo Matteo (cfr. Mt 27, 3-9) e da quella degli Atti degli Apostoli (cfr. At 1, 15-20), sebbene la modalità della morte sia ben diversa, è possibile che Girolamo abbia tratto idea nell'accennare alla morte di Adriano, con lo scopo di mettere in guardia tutti coloro che avessero cercato di disprezzare il proprio maestro (cfr. VH 24, 4).

Se la nostra intuizione che Girolamo voleva alludere a Giuda descrivendo i caratteri sia di Adriano che del monaco preoccupato<sup>698</sup> fosse corretta, forse si potrebbe pensare che questi due monaci siano la stessa persona.

---

veri?' Disse questo non perché gli importasse dei poveri, ma perché era un ladro e, siccome teneva la cassa, prendeva quello che vi mettevano dentro" (Gv 12, 4-6). Riguardo a Giuda, vedi anche il *Commento al Vangelo secondo Matteo* di Girolamo, ove con Mt 26, 8-9 (qui tutti gli apostoli si erano adirati a causa della fuoriuscita dell'unguento, perché poteva essere venduta a caro prezzo e donata ai poveri) ricorda che nel Vangelo secondo Giovanni, solo Giuda aveva reagito in questo modo perché non si prendeva cura dei poveri, ma agiva solo a fini di lucro proprio, ovvero con il furto: "Possumus et aliter dicere, quod apostoli vere, propter pauperes indignati sint: Judas autem propter lucra sua. Unde et mussitatio ejus cum crimine ponitur, quod non curam pauperum habuerit, sed suo furto voluerit providere", EUSEBIUS SOPHRONIUS HIERONYMUS, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, in: PL, 26, 192.

<sup>697</sup> Anche qui cfr. *Commento al Vangelo secondo Matteo* di Girolamo, con Mt 26, 48, cioè con le parole "Il traditore aveva dato loro un segno, dicendo: 'Quello che bacerò, è lui; arrestatelo!'" Girolamo dice qui che Giuda è miserabile e non merita pietà, perché ha tradito il suo maestro e Signore per infedeltà, ed era convinto che si trattasse di arti magiche, non di opera della maestà divina: "Miser Judas, et tamen non miserabilis, eadem infidelitate, qua magistrum et Dominum tradidit, putabat signa, quae Salvatorem viderat facientem, non majestate divina, sed magicis artibus facta", EUSEBIUS SOPHRONIUS HIERONYMUS, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, in: PL, 26, 199. È interessante notare che qui Girolamo afferma che Giuda considerava i miracoli di Gesù degli atti di magia. Ricordiamo che nell'ultimo, ventitreesimo capitolo, gli avversari di Ilarione sospettavano che egli praticasse la magia.

<sup>698</sup> Cfr. sopra, 170-171.

## *Vita S. Hilarionis, 25*

Nel capitolo venticinquesimo della *Vita S. Hilarionis*, san Girolamo descrive per primo l'episodio del viaggio in nave di Ilarione in Sicilia. Accanto a lui c'è solo un monaco che l'autore ora menziona per la prima volta, Zanano.<sup>699</sup> È alquanto sorprendente che Girolamo non spieghi affatto il perché nel momento decisivo in cui Ilarione sta attuando la sua intenzione "di navigare verso isole deserte" (VH 23, 7), con lui ci sia Zanano, e non Esichio, discepolo che gli era particolarmente caro.<sup>700</sup>

Ilarione e Zanano, ovviamente, non avevano soldi con sé, perché Ilarione "ebbe l'intenzione pagare il viaggio vendendo un codice dei Vangeli, che da giovane aveva copiato di sua mano"<sup>701</sup>. Ma i pagamenti, a metà circa dell'Adriatico, erano stati bruscamente interrotti, poiché il demone che aveva posseduto il figlio del padrone della nave aveva smascherato Ilarione che, come avrebbe poi chiarito Girolamo, apparentemente nascondeva la propria identità: "Ilarione, servo di Dio, perché, a causa tua, non possiamo star tranquilli neanche in mezzo al mare? Dammi il tempo di arrivare a terra, in modo che io, scacciato da qui, non precipiti nell'abisso."<sup>702</sup> Sant'Ilarione risponde in questo modo: "Se il mio Dio ti concede di rimanere, rimani; se, però, egli ti scaccia, perché ce l'hai con me, uomo peccatore e mendico?"<sup>703</sup> Girolamo interpreta questa risposta come un mezzo usato da Ilarione affinché i suoi compagni sulla nave non lo tradiscano in seguito.<sup>704</sup> Accade però il miracolo. Nella sua descrizione Girolamo è molto sobrio. Non fornisce altri dettagli oltre alla dichiarazione che "non molto dopo, il ragazzo venne purificato"<sup>705</sup>. Considerando che l'autore usa qui un passivo e che non menziona direttamente Ilarione come colui che ha compiuto il miracolo – e avendo in mente la risposta dell'anziano per la

<sup>699</sup> Cfr. VH 25, 1.

<sup>700</sup> Girolamo aveva menzionato Esichio per l'ultima volta in VH 23, 6, a proposito dell'ordine dell'imperatore che Ilarione ed Esichio fossero consegnati alla morte.

<sup>701</sup> VH 25, 2; "Cumque uenundato euangeliorum codice, quem manu sua adulescens scripserat, dare naulum disposeret..."

<sup>702</sup> VH 25, 2; "Hilarion, serue Dei, cur nobis per te et in pelago tutos esse non licet? Da mihi spatium, donec ad terram ueniam, ne hic eiectus praecipiter in abyssum."

<sup>703</sup> VH 25, 3; "Si Deus meus, ait, tibi concedit ut maneat, maneat; si autem ille te eiecit, quid mihi inuidiam facis, homini peccatori atque mendico?"

<sup>704</sup> Cfr. VH 25, 3.

<sup>705</sup> VH 25, 4; "Nec multo post purgatus est puer..."

quale egli non ha nulla a che fare con la richiesta del demonio di non essere gettato nell'abisso, ma che si tratta esclusivamente di una questione del 'suo Dio' – potremmo in un primo momento concludere che il santo non ha nemmeno mediato in questo miracolo. Ma da quanto segue è più che ovvio che fu coinvolto personalmente, perché Ilarione ha chiesto a tutti di non menzionare il suo nome a nessuno: "... e il padre con tutti i presenti garantirono a Ilarione che non avrebbero riferito ad alcuno a proposito di lui."<sup>706</sup>

Arrivato a Pachino, promontorio della Sicilia, Ilarione voleva nuovamente pagare il trasporto con il Vangelo, ma il padrone della nave non lo accettò, "soprattutto perché vedeva che essi [Ilarione e Zanano], eccetto quel codice e ciò di cui erano vestiti, non possedevano altro"<sup>707</sup>. Qui san Girolamo sottolinea ulteriormente l'importanza della povertà: "E anche il vecchio cedette basandosi sulla consapevolezza che, in coscienza, era povero. E gioiva ben di più per il fatto che non aveva nulla dei beni di questo mondo e perché gli abitanti del luogo lo consideravano un mendico."<sup>708</sup> Alla fine del capitolo venticinquesimo Girolamo menziona il luogo in cui finalmente si stabilì Ilarione e il lavoro che svolse. Si tratta di un luogo appartato all'interno dell'isola, dove era fuggito da possibili incontri con mercanti dall'Oriente.<sup>709</sup> Si prendeva cura di sé e di Zanano con il proprio lavoro, preparando ogni giorno "un fascio di legna", che "poggiava sulle spalle del discepolo", al fine di venderlo nel villaggio vicino e poter così ottenere la quantità necessaria e, allo stesso tempo ovviamente modesta, di viveri per sé e per i potenziali visitatori.<sup>710</sup>

<sup>706</sup> VH 25, 4; "... patre fidem dante et ceteris, qui aderant, nulli se super nomine eius locuturos."

<sup>707</sup> Cfr. VH 25, 5-6; "... maxime cum uideret illos, excepto illo codice et iis quibus uestiti erant, amplius nihil habere..."

<sup>708</sup> VH 25, 7; "Sed et senex accensus est fiducia pauperis conscientiae, et in eo magis laetabatur, et quod nihil haberet saeculi et ab accolis illius loci mendicus putaretur."

<sup>709</sup> Cfr. VH 25, 8. Le parole latine "ad mediterranea fugit loca" l'edizione italiana le traduce con "fuggì nei luoghi dell'interno" e quella francese con "il chercha refuge à l'intérieur des terres". Inoltre, in quest'ultimo punto c'è un'interpretazione di come le parole "ad mediterranea fugit loca" rappresentano la nuova fuga di Ilarione, non solo nei territori interni della Sicilia, ma anche dentro se stesso. Si osserva inoltre che qui per la prima volta Girolamo menziona la fuga che in generale segnava tutta la vita di Ilarione. Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 281, nota 2.

<sup>710</sup> Cfr. VH 25, 8-9.

Numerose fonti nella descrizione di Girolamo dei miracoli di sant'Ilarione da VH 25 notano l'allusione dell'autore alla guarigione da parte di Gesù del posseduto / dei posseduti di Gerasa/Gadara.<sup>711</sup> Questo evento è stato ovviamente molto importante per Girolamo, perché abbiamo già incontrato allusioni sue a molti dettagli inerenti all'accaduto (cfr. VH 10, 4.5; 12, 5; 13, 9; 14, 6). E ora la somiglianza con alcuni elementi di quel racconto evangelico è più che ovvia.

Con le parole del demonio che dall'interno del ragazzo posseduto gridò a Ilarione di aspettare a sbarcare per non essere travolto in mezzo al mare nell'abisso (cfr. VH 25, 2), le edizioni italiana e francese si riferiscono a Lc 8, 31, e quella francese in aggiunta al versetto 28.<sup>712</sup> In Lc 8, 28 il demonio supplica Gesù, al quale si rivolge con l'appellativo di Figlio del Dio Altissimo, di non tormentarlo. In Lc 8, 31 una legione di demoni scongiurava Gesù "che non ordinasse loro di andarsene nell'abisso".

Joëlle Soler trova anche nella citazione di VH 25, 2 una somiglianza con i dettagli del racconto di Luca sulla guarigione del Geraseno, cioè con Lc 8, 28-31.<sup>713</sup> Ella annota anche che nel Vangelo questo evento segue quello in cui Gesù aveva calmato la tempesta per ritrovarsi poi con i discepoli in barca sul lago di Tiberiade. Conclude che la vicinanza dei "contesti narrativi (navigazione)" deve far nascere nello "spirito del lettore l'idea, o meglio la visione, di continuità tra Cristo e il monaco Ilarione".<sup>714</sup>

Carine Basquin-Matthey, additando lo stesso parallelismo relativo alla paura del demonio di essere gettato nell'abisso, utilizza non solo la relazione di Luca (cfr. Lc 8, 26-39), ma anche quella di Marco (cfr. Mc 5, 1-14).<sup>715</sup> La stessa autrice ricorda inoltre alcuni altri passi del Nuovo Testamento. Così cita i versetti del Libro dell'Apocalisse, in particolare il passaggio in cui la parola "abisso" è usata come nome personale: "Il loro

<sup>711</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 8, 28-34; Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39.

<sup>712</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 137, nota 43; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 280, nota 25. a.

<sup>713</sup> Cfr. Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 13-14.

<sup>714</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>715</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 35. Più avanti nel testo l'autrice afferma che il modello di questo miracolo non è tratto dal Vangelo, ma è pur sempre evangelico, semplicemente perché descrive la paura dei demoni di venire cacciati. Cfr. *Ibidem*, 69.

re era l'angelo dell'Abisso, che in ebraico si chiama Abaddon, in greco Sterminatore" (Ap 9, 11)<sup>716</sup> e Ap 12, 7-9, dove viene descritta "una guerra nel cielo" tra Michele (con i suoi angeli) e il drago, che si è conclusa nel momento in cui "il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli" (Ap 7, 9). Sullo sfondo delle parole di Girolamo che descrivono il demonio di fronte a Ilarione, l'autrice vede anche una traccia del discorso di Gesù durante il Giudizio finale, dove a coloro che si trovano alla sua sinistra dice: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli" (Mt 25, 41).<sup>717</sup> Inoltre Basquin-Matthey, oltre alla risposta di Ilarione al demonio, dice che anche Gesù si era rivolto ai demoni, indicando Lc 4, 35 ("Taci! Esci da lui!") e pure un punto parallelo in Mc 1, 25.<sup>718</sup> Tuttavia, aggiunge qui che la risposta di Ilarione potrebbe anche essere considerata una preghiera silenziosa atta a generare l'esorcismo.<sup>719</sup>

Nei commenti sopra indicati abbiamo potuto vedere che tutti gli autori hanno notato una somiglianza tra VH 25, 2 e Lc 8, 31. Solamente Basquin-Matthey cita in più un brano del Vangelo secondo Marco. Ci sembra però che la descrizione dei miracoli fatta da Girolamo nel capitolo venticinquesimo possa essere collegata a tutte e tre le esposizioni parallele dei sinottici, sebbene solo in Lc 8, 31 troviamo la richiesta dei demoni di non essere scacciati nell'"abisso", che è infatti la fonte più attendibile per VH 25, 2. Infatti, secondo Matteo (cfr. Mt 8, 29) e Marco (cfr. Mt 5, 6), proprio come secondo Luca, i demoni supplicano Gesù di non tormentarli. Inoltre, in tutti e tre i Vangeli, i demoni, dopo essere stati scacciati da Gesù dentro i corpi dei porci, finiscono per annegare nelle grandi acque, cioè nel lago/mare di Tiberiade: secondo Lc 8, 33 nel lago, secondo Mt 8, 31 nel mare / nelle acque, mentre secondo Mc 5, 13 nel mare. Sebbene non si apprende da Girolamo dove sia finito il demone che 'il Dio di Ilario-

<sup>716</sup> Secondo l'Apocalisse, quel nome apparteneva a colui che era superiore alle cavallette che avevano "il potere di far soffrire gli uomini per cinque mesi" (Ap 9, 10).

<sup>717</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 36.

<sup>718</sup> Cfr. *Ibidem*, 38. L'autrice qui, sembra, per errore, con Lc 4, 35 cita Mc 16, 17. Supponiamo che intendesse dire Mc 1, 25.

<sup>719</sup> Cfr. Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 38.

ne' aveva scacciato dal ragazzo, è abbastanza certo che era stato gettato in mare, poiché l'espulsione era avvenuta mentre erano ancora in alto mare.

Notiamo, però, esserci una grande differenza tra gli eventi dei Vangeli e quelli descritti da Girolamo. Secondo Marco e Luca, Gesù aveva comandato all'uomo guarito di tornare a casa e di dire tutto ciò che Dio gli aveva fatto, e l'uomo guarito gli aveva obbedito e aveva diffuso la storia in tutta la città (cfr. Mc 5, 19-20; Lc 8, 39).<sup>720</sup> Sant'Ilarione, al contrario, ha chiesto ai presenti di promettere di tacere su tutto (cfr. VH 25, 4).

Questo fatto ci riporta a quei testi neotestamentari, non rari, in cui Gesù comanda ai guariti di non raccontare a nessuno l'accaduto. Tale ordine, con lievi variazioni, si trova, ad esempio, nella guarigione del lebbroso (cfr. Mt 8, 4; Mc 1, 44; Lc 5, 14), dei due ciechi (cfr. Mt 9, 30), del sordomuto (cfr. Mc 7, 36) e della figlia di Giàiro (cfr. Mc 5, 43; Lc 8, 56).

Tranne che in questa parte del capitolo venticinquesimo, le edizioni italiana e francese riconoscono ciascuna un altro parallelismo nella parte che segue. L'edizione italiana lo fa in modo più indiretto, poiché questa edizione nella nota con VH 25, 7, dove Girolamo cita la gioia di Ilarione perché non possedeva beni materiali, fa riferimento alle citazioni sopra menzionate che sono state riportate nella nota con VH 19, 2.<sup>721</sup> Lì erano elencati Mt 13, 2; Mc 4, 19; Lc 16, 8; Rm 12, 2; 1 Cor 2, 6.8; 3, 18-19; 2 Cor 4, 4; 7, 10; Gal 1, 4; Ef 2, 2; 2 Tm 4, 10; Gc 1, 27; 4, 4.<sup>722</sup> L'edizione francese, invece, rileva una connessione tra Ilarione che depone un fascio di legna sulle spalle di Zanano (cfr. VH 25, 8) e Abramo che pone la legna per il sacrificio sul figlio Isacco, menzionato in Gn 22, 6.<sup>723</sup>

L'osservazione di entrambe le edizioni che Zanano, in VH 25 presente con Ilarione come suo fedele discepolo, sia lo stesso Zanano che Ilarione aveva guarito in VH 11, 1,<sup>724</sup> apre la possibilità per un ulteriore parallelismo, che preferiamo formulare sotto forma di domande: forse san Girolamo ci ricordava consapevolmente, ad esempio, Matteo-Levi, che era un

<sup>720</sup> Matteo non menziona il comando di Gesù e, secondo lui, la notizia dell'avvenimento è stata diffusa in città dai mandriani (cfr. Mt 8, 33).

<sup>721</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 138, nota (189), dove si fa riferimento alla nota (132).

<sup>722</sup> Cfr. sopra, 178, e nota 617.

<sup>723</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 280, nota 25. b.

<sup>724</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 137, nota (186); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 278, nota 3.

esattore delle tasse (cioè uno che aveva bisogno di una guarigione spirituale) e che alle parole di Gesù “Seguimi” lo aveva seguito immediatamente ed era diventato uno dei suoi dodici apostoli (cfr. Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27-28)? Oppure, forse, Maria Maddalena, la donna che Gesù aveva guarito anche spiritualmente scacciando da lei i sette demòni (cfr. Mc 16, 9; Lc 8, 2) e che poi appare non solo nel ministero di Gesù con i Dodici (cfr. Lc 8, 1-3), ma anche nei momenti più cruciali della sua opera salvifica, cioè sotto la croce (cfr. Mt 27, 55-56; Mc 15, 40; Gv 19, 25), durante la sepoltura (cfr. Mt 27, 61; Mc 15, 47), alla tomba la mattina di Pasqua (cfr. Mt 28, 1; Mc 16, 1-2; Lc 24, 1-10; Gv 20, 1-2) e all'apparizione del Risorto (cfr. Mt 28, 9-10; Mc 16, 9; Gv 20, 11-18)?

### *Vita S. Hilarionis*, 26

Il capitolo ventiseiesimo della *Vita S. Hilarionis* è aperto da Girolamo con una citazione dal Nuovo Testamento: “... non può restare nascosta una città collocata sopra un monte”<sup>725</sup> che qui, del tutto in maniera aspettata, si applica a Ilarione. Benché, come abbiamo visto, il santo si fosse deliberatamente allontanato il più possibile dai luoghi abitati e benché pretendesse che non si parlasse di lui, molti bisognosi del suo aiuto avevano cominciato a raggiungerlo anche in Sicilia. Il primo caso è quasi incredibile. Si tratta di “un soldato della guardia imperiale” che “vene esorcizzato nella basilica di San Pietro, a Roma”.<sup>726</sup> “Uno spirito immondo” che si era impadronito di lui, “esclamò dentro di lui”, scoprendo Ilarione con queste parole: “Pochi giorni fa è arrivato in Sicilia Ilarione, servo di Cristo, e nessuno lo conosce, ed egli pensa di essere nascosto. Andrò e lo smaschererò!”<sup>727</sup>

<sup>725</sup> VH 26, 1; “Non potest ciuitas latere super montem posita.”

<sup>726</sup> VH 26, 1; “Scrutarius quidam, cum in basilica beati Petri Romae torqueretur, clamauit in eo immundus spiritus...” Degórski nella nota dell’edizione italiana con la parola “*scrutarius*” porge l’interpretazione che si tratta del “soldato della guardia imperiale”, e rimanda anche alla testimonianza dello storico romano Ammiano Marcellino. Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 139, nota (194). Trigilia, invece, sostiene che “non doveva trattarsi di un semplice soldato della guardia (*scrutarius*) del corpo, ma di un ufficiale di un certo grado, dato che Sozomene lo chiama ‘uomo illustre’. (H.E. 5.10)”, Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d’Ispica*, 88, nota (43).

<sup>727</sup> VH 26, 1; “Ante paucos dies Siciliam ingressus est Hilarion, seruus Christi, et nemo eum nouit et putat se esse secretum; ego uadam et prodam illum.”

Il demone aveva condotto l'indemoniato fino a Pachino.<sup>728</sup> Lì l'uomo, "appena si prostrò davanti al tugurio del vecchio, fu subito guarito"<sup>729</sup>. Notiamo che anche qui Girolamo usa il passivo e non descrive alcun dettaglio del miracolo, né descrive Ilarione come l'autore principale del miracolo. Il miracolo avviene semplicemente alla presenza del santo. Qui è come se la storia ricominciasse da capo. Vale a dire, Girolamo di seguito usa quasi le stesse parole che abbiamo incontrato dopo il primo miracolo di sant'Ilarione, quello con la donna sterile, in VH 8, 1 dove, ricordiamolo, aveva detto: "Quest'inizio dei suoi prodigi...". Ora dice di nuovo: "Questo dar inizio ai suoi prodigi in Sicilia gli condusse in seguito una moltitudine di malati e anche di persone religiose..."<sup>730</sup>. Poi, sempre molto brevemente, usando il passivo e senza alcun dettaglio sull'evento stesso, accenna ad un altro miracolo: "... uno dei notabili del luogo, gonfio dall'idropisia, fu guarito il giorno stesso in cui venne da lui"<sup>731</sup>. Il capitolo ventisei da Girolamo viene concluso così come lo aveva iniziato: con una citazione dal Nuovo Testamento. L'uomo era guarito e ad Ilarione "offrì infiniti doni", dopo di che dalla bocca di Ilarione "udì il detto del Salvatore rivolto ai discepoli: 'Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date'"<sup>732</sup>.

Ricordiamo anzitutto che sia l'edizione italiana che quella francese indicano due citazioni del Nuovo Testamento, che san Girolamo aveva utilizzato all'inizio e alla fine del capitolo.<sup>733</sup> All'inizio (cfr. VH 26, 1) queste sono parole solamente di poco modificate tratte da Mt 5, 14: "... non può restare nascosta una città che sta sopra un monte"; Vlg.: "... non potest civitas abscondi supra montem posita". Alla fine (cfr. VH 26, 4) Girolamo

<sup>728</sup> Cfr. VH 26, 2.

<sup>729</sup> VH 26, 2; "... ubi ante tugurium senis prostratus, illico curatus est."

<sup>730</sup> VH 26, 3; "Hoc initium signorum eius in Sicilia innumerabilem deinceps ad eum aegrotantium sed et religiosorum hominum adduxit multitudinem..."

<sup>731</sup> VH 26, 3; "... in tantum de primoribus uiris tumens quidam morbo intercutis eodem die, quo ad eum uenerat, curatus sit."

<sup>732</sup> VH 26, 4; "Qui postea offerens ei infinita munera audiuit dictum Saluatoris ad discipulos: 'Gratis accepistis, gratis date'."

<sup>733</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 138, nota (193); 139, nota 44; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 280, nota 26. a; 282, nota 26. d.

riporta letteralmente le parole da Mt 10, 8: “Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date”; Vlg.: “... gratis accepistis gratis date.”

Solo l'edizione francese, con la menzione dello spirito immondo che grida a sant'Ilarione dall'interno del soldato posseduto della guardia imperiale (cfr. VH 26, 1), in una nota di accompagnamento riporta una citazione neotestamentaria. Nei racconti di Girolamo sugli esorcismi di Ilarione finora, abbiamo già incontrato dei demoni che gli si rivolgevano tramite gli indemoniati stessi (cfr. VH 12, 5, la vergine consacrata; VH 25, 2, il figlio del padrone della nave), oltre a diversi brani del Nuovo Testamento in cui è possibile riconoscere l'ispirazione dell'autore (cfr. Mt 8, 29; Mc 5, 7; Lc 8, 28, il posseduto / i posseduti da Gerasa/Gadara; Mc 1, 23; Lc 4, 34, il posseduto nella sinagoga). L'edizione francese con l'evento da VH 26, 1 elenca solo Mc 1, 23,<sup>734</sup> dove si trova: “Ed ecco, nella loro sinagoga vi era un uomo posseduto da uno spirito impuro e cominciò a gridare.” Riteniamo che qui, come fonte di Girolamo, venga individuato esattamente quel versetto della descrizione della possessione nella sinagoga di Cafarnao, dove insegnava Gesù, perché nell'evento sopra descritto l'indemoniato gridava in uno spazio sacro. Qui, oltre al versetto del Vangelo secondo Marco, è da aggiungere in ogni caso quello suo parallelo tratto da Lc 4, 33.

Nel versetto che segue entrambi gli evangelisti, esattamente con la stessa formulazione, riportano le parole di una legione di demoni indirizzate a Gesù: “Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il santo di Dio!” (Mc 1, 24; Lc 4, 34). Noi qui menzioniamo solo brevemente che è possibile notare una sorta di somiglianza tra le parole dette dalle anime impure a Gesù (il santo di Dio) e ad Ilarione (il servo di Cristo<sup>735</sup>). Di questo ci occuperemo più dettagliatamente nel commento al capitolo trentesimo della *Vita S. Hilarionis* dove questa somiglianza è ancora più sorprendente.

Oltre a quanto sopra, è interessante notare che in entrambi i Vangeli alla fine della descrizione dell'espulsione da parte di Gesù di un demonio impuro nella sinagoga, si ha notizia che la sua fama divenne subito am-

<sup>734</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 282, nota 26. b.

<sup>735</sup> Cfr. un'ottima osservazione nella nota dell'edizione francese con le parole “il servo di Cristo”: “Il termine *seruus Christi* o *seruus Dei* è attribuito ad Ilarione (cfr. 8, 2.5.6; 11, 7; 22, 3; 25, 2; 30, 3.4; 33, 1) non quando serve il Signore in solitudine, ma quando lo serve, *ad instantiam*, nel suo prossimo”, *Ibidem*, 282, nota 1.

piamente nota: "La sua fama si diffuse subito dovunque, in tutta la regione della Galilea" (Mc 1, 28); "E la sua fama si diffondeva in ogni luogo della regione circostante" (Lc 4, 37). E secondo Girolamo, dopo il miracolo dell'espulsione di uno spirito immondo dal soldato posseduto, molti in Sicilia avevano cominciato a venire a visitare Ilarione (cfr. VH 26, 3), il che presuppone che la notizia di lui si fosse diffusa molto rapidamente.

Riguardo alle parole sull'inizio dei miracoli di Ilarione in Sicilia (cfr. VH 26, 3), entrambe le edizioni, oltre a ricordare al lettore VH 8, 1, rimarkano anche la stessa citazione biblica che hanno riportato con quel passo, cioè Gv 2, 11.<sup>736</sup> L'evangelista, come sappiamo, lì dice che "a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù...".

Segnaliamo infine un interessante approfondimento di Carine Basquin-Matthey sulla cacciata del demone da parte di Ilarione dal soldato della guardia imperiale posseduto. Ella crede che san Girolamo, descrivendo come lo stesso uomo che aveva sofferto nella basilica di San Pietro (cioè nel luogo dove si trovavano le reliquie di quel santo apostolo) a causa dello spirito immondo che lo aveva posseduto e che poi ne era stato guarito appena si era prostrato davanti al tugurio di Ilarione, voleva "mostrare una certa superiorità di Ilarione *in vivo* in relazione a Pietro *post mortem*"<sup>737</sup>. Un po' più avanti ripeterà una convinzione simile: "Girolamo [...] ha descritto la vicinanza di Ilarione *in vita* come molto più potente, per quanto riguarda la taumaturgia, delle reliquie dello stesso Pietro. Per lui, l'asceta ha così riattualizzato i miracoli apostolici che il defunto apostolo non ha più compiuto."<sup>738</sup> L'autrice, scrivendo su questo argomento,<sup>739</sup> fa riferimento a due passaggi degli Atti degli Apostoli in cui avvenivano miracoli attraverso il contatto con l'ombra, con le mani o con le vesti degli apostoli.<sup>740</sup> At 5, 15: "... tanto che portavano gli ammalati persino nelle

<sup>736</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 139, nota (196); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 282, nota 3; 26. c.

<sup>737</sup> Carine BASQUIN-MATTHEY, *Les exorcismes dans la Vie d'Hilarion: entre intertextualité et originalité*, 42; cfr. *Ibidem*, 44.

<sup>738</sup> *Ibidem*, 45.

<sup>739</sup> Qui l'autrice tocca anche il tema delle reliquie di Gervasio e Protasio, ritrovate solo pochi anni prima che Girolamo scrivesse la *Vita S. Hilarionis*. Queste reliquie furono ritrovate grazie ad Ambrogio di Milano, che aveva testimoniato anche dei miracoli avvenuti dopo il contatto con esse: la guarigione del cieco e l'espulsione dello spirito immondo. Cfr. *Ibidem*, 43-45.

<sup>740</sup> Cfr. *Ibidem*, 44.

piazze, ponendoli su lettucci e barelle, perché, quando Pietro passava, almeno la sua ombra coprisse qualcuno di loro”; At 19, 11-12: “Dio intanto operava prodigi non comuni per mano di Paolo, al punto che mettevano sopra i malati fazzoletti o grembiuli che erano stati a contatto con lui e le malattie cessavano e gli spiriti cattivi fuggivano.”

### *Vita S. Hilarionis, 27*

Nel ventisettesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo reintroduce nella scena il discepolo di Ilarione, Esichio. Descrive la sua ricerca di Ilarione, che “mentre in Sicilia accadevano questi fatti [...] cercava [...] in tutto il mondo esplorando i litorali, penetrando nei deserti, e avendo soltanto questa speranza, che, dovunque fosse, non avrebbe potuto rimanere nascosto a lungo.”<sup>741</sup> Secondo Girolamo, Esichio aveva cercato a lungo il suo maestro, aiutato da un indizio datogli da un giudeo. Le informazioni che aveva appreso da lui, ma anche le informazioni che dallo stesso non aveva ricavato, ci sembrano particolarmente preziose: “Dopo che furono, dunque, passati già tre anni, sentì dire a Metone da un giudeo, che vendeva al popolino ciarpame, che in Sicilia era apparso un profeta dei cristiani, il quale faceva tanti miracoli e segni da essere ritenuto uno degli antichi santi. Nonostante gli avesse chiesto allora quale fosse la sua fisionomia, il modo di camminare, la lingua, e soprattutto l’età, non riuscì a sapere niente. Infatti, colui che riferiva il fatto dichiarava che a proposito di quell’uomo gli era venuta solo notizia.”<sup>742</sup>

Continuando con la descrizione del viaggio di Esichio a Pachino e con quella dell’interrogatorio da parte di Esichio della popolazione locale su Ilarione, san Girolamo afferma che il discepolo aveva ricevuto delle informazioni sia sui luoghi in cui aveva soggiornato il vecchio, sia sulle sue opere. Nemmeno qui riporta altri dettagli, ma cita di nuovo i miracoli di Ilarione ed aggiunge informazioni sulla sua completa astinenza: “Entrato,

<sup>741</sup> VH 27, 1; “Dum haec ita geruntur in Sicilia, Hesychius, discipulus eius, toto senem orbe quaerebat, lustrans litora, deserta penetrans, et hanc tantum habens fiduciam, quia ubicumque esset, diu latere non posset.”

<sup>742</sup> VH 27, 2-3; “Transacto igitur iam triennio audiuit Methonae a quodam iudaeo, uilia populis scruta uendente, prophetam christianorum apparuisse in Sicilia, tanta miracula et signa facientem, ut de ueteribus sanctis putaretur. Interrogans itaque habitum eius, incessum et linguam, maximeque aetatem, nihil discere potuit. Ille enim, qui referebat, famam ad se tantum uenisse hominis testabatur.”

dunque, nell'Adriatico, dopo un felice viaggio venne a Pachino e, avendo cercato di avere notizie del vecchio in una cittadina del golfo, venne a sapere dalla voce concorde di tutti dove era e che cosa faceva. Tutti ammiravano in lui soprattutto il fatto che dopo così grandi segni e miracoli non aveva accettato da alcuno, in quei luoghi, neppure un pezzo di pane."<sup>743</sup>

In relazione a questo capitolo solo l'edizione francese fa riferimento a un versetto del Nuovo Testamento, e questo indirettamente. Cioè, oltre alla frase in cui san Girolamo dice che la notizia su Ilarione è giunta alle orecchie di quel giudeo (cfr. VH 27, 3), la nota afferma che "questa frase conferma quanto ipotizzato dallo stesso Esichio (27, 1), sulla linea di Mt 5,14 (versetto citato in 26, 1)"<sup>744</sup>. Lì, ricordiamo, viene detto che "non può restare nascosta una città collocata sopra un monte" (Mt 5, 14).

Ci sembra, tuttavia, che Girolamo abbia intrecciato diversi elementi del Nuovo Testamento all'interno del ventisettesimo capitolo. Diamo un'occhiata più da vicino al testo, in particolare alle informazioni che Esichio aveva ricevuto (o meno) su Ilarione dal giudeo e dagli abitanti della cittadina del golfo attraverso il quale sarebbe passato il vecchio.

Innanzitutto è significativo che Girolamo affermi esplicitamente che il giudeo non avesse detto nulla a Esichio sulla fisionomia di Ilarione e altri dettagli come la lingua che parlava o gli anni che aveva (cfr. VH 27, 3). È risaputo che non vi è alcuna descrizione dell'aspetto fisico di Gesù nel Nuovo Testamento. Possiamo conoscere la lingua che Gesù usava ogni giorno solo indirettamente, da poche parole e frasi aramaiche.<sup>745</sup> Anche gli anni di Gesù non sono materia a cui gli evangelisti attribuirebbero importanza, con un'eccezione in Lc 3, 23: "Gesù, quando cominciò il suo ministero, aveva circa trent'anni...". Tenendo a mente il modo in cui gli evangelisti descrivono o, meglio, non descrivono fisicamente Gesù, possiamo presumere che l'enfasi di Girolamo su ciò che non è stato detto su Ilarione non sia stata casuale.

<sup>743</sup> VH 27, 4; "Ingressus igitur Adriam prospero cursu uenit Pachynum, et in quadam curui litoris uillula famam senis sciscitatus, consona omnium uoce cognouit, ubi esset, quid ageret, nihil ita in eo cunctis admirantibus, quam quod post tanta signa atque miracula ne fragmen quidem panis a quoquam in illis locis accepisset."

<sup>744</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 283, nota 8.

<sup>745</sup> Così, per esempio, dal Vangelo secondo Marco: "*Talità kum*" (Mc 5, 41), "*korbàn*" (Mc 7, 11), "*Effatà*" (Mc 7, 34), "*Abbà*" (Mc 14, 36), "*Eloi, Eloi, lemà sabactàni?*" (Mc 15, 34).

Siamo ancora più incuriositi da quanto detto sul santo. Esichio aveva scoperto dagli abitanti della cittadina sulla costa della Sicilia “dove Ilarione era e che cosa faceva” (VH 27, 4). I Vangeli, come è noto, abbondano di informazioni sui tanti luoghi dove stette Gesù e sulle opere ancor più numerose da lui compiute.

La cosa più importante per noi, tuttavia, è il fatto che Girolamo in questo breve passaggio menziona addirittura due volte come Esichio aveva ricevuto informazioni sui “miracoli e segni” (VH 27, 2), cioè “segni e miracoli” (VH 27, 4), che è identico al sintagma che abbiamo già incontrato in VH 20, 1, “segni e prodigi”. Tranne che in molti passi nei Vangeli, si parla solo dei “prodigi” di Gesù (cfr. Mt 11, 20-21.23; 13, 54.58), delle “meraviglie” (cfr. Mt 21, 15; Lc 10, 13) o dei “segni” (cfr. Gv 2, 11; 2, 18.23; 3, 2; 4, 48.54; 6, 2.14.26.30; 7, 31; 9, 16; 11, 42; 12, 18.37; 20, 30), e scopriamo anche diversi versetti dove si trovano i “segni” e i “miracoli/prodigi” menzionati insieme. In questi, Gesù stesso usa l'espressione in questione (“segni e miracoli”, Mt 24, 24; “segni e prodigi”, Mc 13, 22; Gv 4, 48). Di particolare interesse per noi sono le parole di Gesù pronunciate nel contesto dell'annuncio della distruzione di Gerusalemme,<sup>746</sup> riportate da Matteo e Marco: “... perché sorgeranno falsi cristi e falsi *profeti* e faranno grandi *segni e miracoli*, così da ingannare, se possibile, anche gli eletti” (Mt 24, 24); “... perché sorgeranno falsi cristi e falsi *profeti* e faranno *segni e prodigi* per ingannare, se possibile, gli eletti” (Mc 13, 22).<sup>747</sup> Notiamo che Girolamo, come Gesù, con la frase “miracoli e segni” usa la parola “profeta” – Ilarione è “un *profeta* dei cristiani, il quale faceva tanti *miracoli e segni*” (VH 27, 2) – con la differenza che le parole “falsi profeti” le sostituisce con le parole “un profeta dei cristiani”. E nel Vangelo secondo Giovanni, pochi versetti prima che Gesù dirà: “Se non vedete *segni e prodigi*, voi non credete” (Gv 4, 48), è menzionata la parola “profeta”. L'evangelista, infatti, in Gv 4, 44 dice che Gesù ha affermato “che un profeta non riceve onore nella propria patria”.

La parola “il profeta”, ma solamente accanto alla parola “segno/segni”, la troviamo in altri due punti nel Vangelo secondo Giovanni. Prima è dove viene descritta la reazione di coloro che erano stati testimoni dell'evento in cui Gesù aveva sfamato miracolosamente cinquemila persone: “Allora

<sup>746</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 24, 15-28; Mc 13, 14-23.

<sup>747</sup> Il corsivo è nostro.

la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, diceva: 'Questi è davvero il profeta...' (Gv 6, 14). Poi, la parola "profeta" si trova nella conversazione del cieco nato con coloro che dubitavano del segno di Gesù: "Altri invece dicevano: 'Come può un peccatore compiere segni di questo genere?'. E c'era dissenso tra loro. Allora dissero di nuovo al cieco: 'Tu, che cosa dici di lui, dal momento che ti ha aperto gli occhi?'. Egli rispose: 'È un profeta!'" (Gv 9, 16-17).

Oltre a questi passi neotestamentari, dove i segni (e i prodigi) sono menzionati col ministero dei profeti (falsi o veri), per la nostra tematica è importante anche il rapporto del Vangelo secondo Giovanni dove "i segni" sono menzionati nel contesto del discorso di Gesù su se stesso come "il pane della vita"<sup>748</sup>. Là Gesù parla alla folla radunata: "In verità, in verità io vi dico: voi mi cercate non perché avete visto dei *segni*, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati" (v. 26) e poi a loro, alla domanda: "Quale *segno* tu compi perché vediamo e ti crediamo? Quale opera fai?" (v. 30), continua: "Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà fame e chi crede in me non avrà sete, mai!" (v. 35).

Segnaliamo questo passaggio perché potrebbe gettare nuova luce sull'affermazione di san Girolamo che molti tra coloro che hanno visto "così grandi segni e miracoli" di Ilarione si siano chiesti come "non aveva accettato da alcuno [...] neppure un pezzo di pane" (VH 27, 4). Sebbene pensiamo che qui, sulla scia di quanto detto in VH 3, 1.4-5.7.11; 5, 1-7, Girolamo fosse rivolto all'asceti di Ilarione, è possibile che, almeno tra le righe, volesse segnalare che il santo 'si nutriva' anzitutto del Signore, che è "il pane della vita", non avendo bisogno di pane terreno.

Molto più spesso che nei Vangeli, la frase "miracoli e segni" compare negli Atti degli Apostoli. Nel discorso di Pietro a Gerusalemme, in cui l'apostolo cita le parole del profeta Gioele, le profezie, i prodigi e i segni stanno di nuovo fianco a fianco (cfr. At 2, 16-19; Gal 3, 1-3). Inoltre, l'azione degli apostoli e degli altri discepoli nel nome di Gesù, spesso si riassume con la frase "prodigi e segni" (At 2, 43; 6, 8) o con "segni e prodigi" (At 5, 12; 8, 13; 14, 3; 15, 12). Nella "Preghiera dei cristiani nella persecuzione" troviamo un'invocazione al Signore di tendere una mano "affinché si compiano guarigioni, *segni e prodigi* nel nome del tuo santo servo Gesù" (At 4, 30).

<sup>748</sup> Il testo integrale vedi in: Gv 6, 22-35.

A questi brani possiamo aggiungere una citazione da 2 Cor 12, 12: “Certo, in mezzo a voi si sono compiuti i *segni* del vero apostolo, in una pazienza a tutta prova, con *segni*, *prodigi* e *miracoli*.”

Tenendo presente quanto sopra nell'insieme, pensiamo di poter dire che il modo in cui Girolamo ha descritto Ilarione per bocca di coloro che lo avevano visto o che avevano sentito parlare di lui, corrisponde al modo in cui gli scrittori del Nuovo Testamento descrissero Gesù o gli apostoli.

### *Vita S. Hilarionis*, 28

All'inizio del capitolo ventottesimo della *Vita S. Hilarionis*, Girolamo descrive il commovente incontro tra Esichio e sant'Ilarione. Il discepolo, che qui Girolamo chiama “il sant'uomo”, “si gettò alle ginocchia del maestro e gli rigò i piedi di lacrime e, infine, da lui fu rialzato”.<sup>749</sup> Il loro incontro durò due o tre giorni, poi Zanano disse a Esichio che Ilarione “non poteva più abitare in quelle regioni, ma voleva proseguire verso alcune popolazioni barbare, dove sia il suo nome che la sua lingua fossero ignoti”<sup>750</sup>.

Questa volta Esichio guida Ilarione lungo la strada. Lo conduce alla città di Epidauro in Dalmazia, “dove si fermò per pochi giorni in un vicino campicello, senza, però, poter rimanere nascosto”<sup>751</sup>. Il desiderio del vecchio, quindi, era fallito di nuovo. Girolamo prosegue descrivendo un evento in cui gli abitanti di quella zona avevano avuto bisogno dell'aiuto di Ilarione a causa del pericolo che minacciava sia i loro armenti e le loro greggi, che loro stessi. Si tratta di “un drago di fenomenale grandezza”, che la gente del posto chiamava “boa, poiché sono tanto grossi che sogliono ingoiare buoi”.<sup>752</sup> Tale “draco” (lat.), “drago” (it.), “dragon” (fr.), può anche essere un serpente grande.<sup>753</sup> Che si tratti di un drago o di un serpen-

<sup>749</sup> VH 28, 1; “Et ne longum faciam, sanctus uir Hesychius ad magistri genua prouolutus *plantasque eius lacrimis rigans* tandem ab eo subleuatus...”.

<sup>750</sup> VH 28, 1; “... post bidui triduique sermonem audit a Zanano non posse senem iam in illis habitare regionibus, sed uelle ad barbaras quasdam pergere nationes, ubi et nomen et sermo suus incognitus foret.”

<sup>751</sup> VH 28, 2; “... ubi paucis diebus in uicino agello mansitans non potuit abscondi.”

<sup>752</sup> VH 28, 3; “... draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone ‘boas’ uocant, eo quod tam grandes sint ut boues glutire soleant...”.

<sup>753</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 141, nota (203). Il traduttore croato non usa affatto la parola “drago”, bensì “serpente”, cfr. Vesna BADURINA-STIPČEVIĆ – Vinko GRUBIŠIĆ (ed.), *Jeronimove hagiografije*, 95. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 104, traduce questa parola con “python”, ov-

te non è così importante. L'importante è che la "bestia immane"<sup>754</sup>, come lo chiamerà più tardi Girolamo, "devastava tutta la provincia in lungo e in largo e inghiottiva non solo armenti e greggi, ma anche contadini e pastori, attirati a sé con la forza del suo fiato"<sup>755</sup>.

È interessante notare che Girolamo, nonostante una tale descrizione dalla quale dobbiamo concludere che ci fosse panico tra gli abitanti per via della grande minaccia a cui erano esposti, non menziona che la gente fosse venuta a cercare sant'Ilarione, come nella maggior parte dei casi finora. Inoltre, dal prosieguito della sua narrazione si evince che aveva voluto far sapere volutamente che l'anziano asceta molto probabilmente era intervenuto di sua iniziativa. Vale a dire, senza chiamate e grida da parte della gente, Ilarione "ordinò di preparare per lui un rogo e, avendo rivolto una preghiera a Cristo, fece venire il drago e, dopo avergli ordinato di salire sulla catasta di legna, appiccò il fuoco. In questo modo, di fronte a tutto il popolo, bruciò quella bestia immane"<sup>756</sup>.

Oltre a non menzionare il fatto che le persone fossero venute a chiedere aiuto a Ilarione, Girolamo non riporta la loro reazione dopo questo evento, se non indirettamente. Il lettore può solo presupporre che l'atto di Ilarione avrebbe potuto suscitare ulteriore curiosità tra le persone e la loro glorificazione del vecchio. Pertanto "in seguito, si preparava a un'altra fuga, deliberando molto sollecitamente che cosa fare e verso dove dirigersi e, percorrendo con la mente le terre solitarie, si addolorava che, anche se la lingua taceva su di lui, i miracoli parlassero."<sup>757</sup>

L'edizione italiana con questo capitolo non fa riferimento ad alcuna citazione dalle Sacre Scritture, mentre quella francese rileva collegamenti a due passi biblici. Entrambi riguardano la reazione di Esichio all'incontro con Ilarione dopo anni di ricerca. Prima, oltre all'inginocchiarsi da parte

---

viamente pensando al serpente. Cfr. anche le note sulla menzione di quella specie di serpente nell'antichità, in: Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 102-103.

<sup>754</sup> VH 28, 4; "immanem bestiam".

<sup>755</sup> VH 28, 3; "... omnem late uastabat prouinciam, et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores, tractos ad se ui spiritus, absorbebat."

<sup>756</sup> VH 28, 4; "Cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa euocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. Cunctaque spectante plebe immanem bestiam concremauit."

<sup>757</sup> VH 28, 5; "Vnde aestuans quid faceret, quo se uerteret, aliam parabat fugam, et solitarias terras mente perlustrans maerebat, quod tacente de se lingua miracula loquerentur."

del discepolo davanti all'anziano (cfr. VH 28, 1), la nota di accompagnamento rimanda a Mt 28, 9.<sup>758</sup> Qui si tratta del gesto che Maria Maddalena e l'altra Maria hanno espresso a Gesù risorto venuto loro incontro: "Ed ecco, Gesù venne loro incontro e disse: 'Salute a voi!'. Ed esse si avvicinarono, gli abbracciarono i piedi e lo adorarono."<sup>759</sup> Poi, con le parole "gli rigò i piedi di lacrime" (VH 28, 1), Girolamo si riferisce a Lc 7, 38.<sup>760</sup> Questo versetto si trova nella descrizione dell'evento in cui a Gesù, mentre mangiava ospite di un fariseo, si era avvicinata una peccatrice per ungerlo con profumi.<sup>761</sup> Questa, "stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo" (Lc 7, 38).

Tale manifestazione di devozione al maestro, in cui anche noi riconosciamo la somiglianza tra Esichio e la peccatrice delle Scritture a cui Gesù aveva perdonato molti peccati, acquisisce ulteriore forza se aggiungiamo anche il commento successivo di Gesù sulla peccatrice: ella "ha molto amato" (Lc 7, 47). In effetti, sappiamo anche che Girolamo attribuisce a Esichio "un amore straordinario" verso il maestro (VH 19, 4).

Inoltre, notiamo che qui, per la prima volta nella *Vita S. Hilarionis*, Girolamo nello stesso passaggio menziona Esichio e Zanano insieme (cfr. VH 28, 1). Esichio è emozionatissimo. Una volta caduto a terra di fronte al maestro, non si alza finché non lo solleva da terra lo stesso Ilarione. Il lettore può immaginare che le conversazioni, che stando a Girolamo sono durate due o tre giorni, si siano svolte nella stessa atmosfera emotiva. Vengono interrotti dalla dichiarazione di Zanano sul fatto che Ilarione vuole proseguire verso alcune popolazioni barbare. Secondo Girolamo la ragione della sua partenza verso i popoli barbari non è quella che potremmo aspettarci tenendo a mente il Nuovo Testamento, vale a dire la diffusione della buona notizia a coloro che non ne hanno sentito parlare. Ricordia-

<sup>758</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 284, nota 28. a.

<sup>759</sup> Il gettarsi in ginocchio davanti a Gesù, o un inchino a Gesù a terra, lo ritroviamo anche altrove nel Nuovo Testamento, ma non c'è molta enfasi sul tanto desiderato incontro con il maestro – tranne in Mt 2, 11, dove i Magi sono in adorazione davanti a Gesù bambino – ma si tratta piuttosto di coloro che gridavano alla grazia per se stessi o per i loro cari (cfr. Mt 17, 14 – il padre di un epilettico; Mt 8, 2; Lc 5, 12 – un lebbroso; Mt 9, 18; Mc 5, 22 – Giàiro; Mt 14, 33; Lc 24, 52 – i discepoli; Mt 15, 25; Mc 7, 25 – una donna pagana; Mc 5, 6; Lc 8, 28 – il posseduto di Gerasa).

<sup>760</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 284, nota 28. b.

<sup>761</sup> Il testo integrale vedi in: Lc 7, 36-50.

mo, ad esempio, le parole di Gesù in Lc 4, 42 dove egli spiega alla folla la sua partenza da Cafarna: "È necessario che io annuncii la buona notizia del regno di Dio anche alle altre città; per questo sono stato mandato", o i numerosi viaggi di evangelizzazione intrapresi dagli apostoli e da Paolo. Sant'Ilarione vuole viaggiare tra i barbari perché lì sarà completamente sconosciuto.<sup>762</sup> Ciò è ulteriormente confermato alla fine di questo capitolo, dove apprendiamo che Ilarione sta preparando una nuova fuga verso terre solitarie, rammaricandosi già in anticipo che, nonostante il suo silenzio, sarà tradito dai suoi miracoli (cfr. VH 28, 5). Questo silenzio, crediamo, dovrebbe essere capito sulla linea della pretesa di Girolamo in VH 22, 1, dove l'astinenza e il silenzio di Ilarione sono direttamente correlati al suo servizio a Cristo, cioè con quella dimensione del suo servizio che potremmo chiamare mistico.

Torniamo ancora un po' a Esichio e Zanano. È significativo che il desiderio di Ilarione di andare oltre, tra i popoli barbari, non sia stato comunicato a Esichio dal santo, ma che egli ne abbia sentito parlare dalla bocca di Zanano. Siccome Girolamo continua la narrazione su Esichio che conduce Ilarione ad Epidauro, si potrebbe concludere, anche se l'autore non lo dice esplicitamente, che Esichio fosse stato incaricato, e forse anche mandato, da Zanano ad accompagnare l'anziano. In ogni caso, non si può trascurare che, in questo evento, Zanano è ritratto da Girolamo avvolto da una certa autorità, come un discepolo che trasmette le volontà di Ilarione a un altro discepolo. Su questa nota, se fosse vero che Girolamo, descrivendo Esichio, aveva in mente il discepolo amato del Vangelo, potrebbe essere altrettanto vero che, descrivendo Zanano, avesse in mente san Pietro.

Per quanto riguarda la descrizione del drago o del serpente, potrebbe esserci un rimando a qualche altro simbolismo, ma qui per ora lo indicheremo solo come un fatto non del tutto improbabile.

Per prima cosa, facciamo emergere le uniche righe delle Sacre Scritture che troviamo relative a questo argomento nella letteratura consultata. Susan Weingarten dice che il serpente affrontato da Ilarione "deve chiaramente qualcosa al serpente che l'apostolo Paolo aveva incontrato a Malta

<sup>762</sup> Joëlle Soler sostiene anche che il motivo principale dei viaggi di Ilarione è il desiderio assoluto di solitudine. Cfr. Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 12-13.

(At 28, 3) così come ai serpenti del Libro dei Numeri (21, 6-9)”<sup>763</sup>. In un passaggio degli Atti degli Apostoli, a cui aggiungiamo un altro versetto, si trova: “Mentre Paolo raccoglieva un fascio di rami secchi e lo gettava sul fuoco, una vipera saltò fuori a causa del calore e lo morse a una mano. [...] Ma egli scosse la serpe nel fuoco e non patì alcun male” (At 28, 3.5). In Nm 21, 6-9 c'è lo stesso evento a cui si riferisce l'edizione francese con VH 22, 5,<sup>764</sup> dove Ilarione aveva salvato i cittadini di Afroditon dai morsi dei serpenti velenosi, ossia l'atto di Mosè con il quale, ponendo sul bastone il serpente di bronzo aveva salvato gli Israeliti dai serpenti velenosi che, poiché ingrati, Dio aveva mandato loro. Oltre a questi due punti, Weingarten, sottolineando che Girolamo chiama sia drago che serpente la bestia minacciante gli abitanti di Epidauro, pensa che queste parole ricordino al lettore il diavolo stesso e, soprattutto, Ap 12, 9, dove le parole “drago” e “serpente” sono state usate insieme.<sup>765</sup> Inoltre, vede nella vittoria di Ilarione sul serpente un accenno alla seconda venuta di Gesù e agli ultimi giorni predetti nell'Apocalisse, quando Gesù sconfiggerà il drago.<sup>766</sup>

Se Girolamo sapeva che il nome “boa” (cfr. VH 28, 3) avrebbe effettivamente dato al lettore l'impressione che si trattasse di un serpente, siamo completamente d'accordo con l'autrice che con questa descrizione Girolamo ha voluto alludere all'atto di Mosè di salvare gli israeliti dai pericolosi serpenti (cfr. Nm 21, 4-9). Se con le parole “drago” e “boa” intendeva entrambi i significati, o solo “drago”, possiamo trovare una sua possibile ispirazione in alcuni altri testi dell'Antico Testamento e nell'Apocalisse, soprattutto in due versetti, uno dei quali è citato da Weingarten.

Diamo prima un'occhiata a questa citazione di Isaia: “In quel giorno *il Signore* punirà con la spada dura, grande e forte, il Leviatàn, *serpente* guizzante, il Leviatàn, *serpente* tortuoso, e ucciderà il *drago* che sta *nel mare*” (Is 27, 1).<sup>767</sup> Qui troviamo diversi elementi paralleli a VH 28, 4: *il Signore* (Ilarione vince la bestia invocando il Signore), *il serpente e il drago*, ma anche *il mare* (ricordiamo che Epidauro era una città sulla costa).

<sup>763</sup> Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 143.

<sup>764</sup> Cfr. sopra, 192, e nota 673.

<sup>765</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 143.

<sup>766</sup> Cfr. *Ibidem*, 144.

<sup>767</sup> Il corsivo è nostro.

Inoltre, possiamo indicare diverse somiglianze con la parte del racconto del Libro del profeta Daniele, dove questi vince il drago,<sup>768</sup> cioè con Dan 14, 23-27. Entrambi i draghi hanno alcune connessioni con il paganesimo: il drago vinto da Daniele era adorato dai Babilonesi (cfr. Dan 14, 23) e il drago vinto da Ilarione tormentava un popolo barbaro (cfr. VH 28, 1). Il modo in cui il drago viene sconfitto è simile. Le parole di Dan 14, 25, secondo cui il profeta uccide il drago “senza spada e senza bastone”, si possono applicare anche a Ilarione che lo fa con la forza delle parole stesse (cfr. VH 28, 4). Alla fine, ancor prima di sconfiggere il drago, Daniele aveva fatto capire che il drago non era un dio e che il vero Dio era colui che egli adorava: il Dio vivente (cfr. Dan 14, 24-25). E presso Ilarione, Dio è in realtà il vero attore in questa situazione. Il santo, non dobbiamo trascurare, prima aveva offerto preghiere a Cristo e solo dopo aveva ordinato al drago di salire sul rogo. Sebbene il drago agisse su comando di Ilarione, in realtà obbedì a Cristo, il quale l'anziano asceta aveva pregato.

Dell'Apocalisse due sono i passi più interessanti per il nostro argomento. In entrambi si parla in parallelo di un drago e di un serpente che, in una battaglia celeste, sono sconfitti dagli angeli. Il primo è quello che sottolinea Weingarten: “E il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli” (Ap 12, 9). L'altro è il seguente: “Afferrò il drago, il serpente antico, che è diavolo e il Satana, e lo incatenò per mille anni; lo gettò nell'Abisso, lo rinchiuse e pose il sigillo sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni, fino al compimento dei mille anni...” (Ap 20, 2-3).<sup>769</sup>

In ultimo, ricordiamo che san Girolamo, anche alla fine del capitolo ventottesimo, dove dice che “anche se la lingua taceva su di lui, i miracoli avrebbero parlato” (VH 28, 5), ci riporta ancora all'inizio del capitolo ventiseiesimo, cioè alla citazione neotestamentaria ivi citata: “Non può restare nascosta una città collocata sopra un monte” (Mt 5, 14). Vedremo che la continuazione della narrazione dell'autore nel prossimo capitolo conferma ulteriormente la giustificazione del timore di Ilarione di essere scoperto.

<sup>768</sup> Il testo integrale vedi in: Dan 14, 23-42.

<sup>769</sup> Cfr. anche gli altri passaggi dell'Apocalisse dove è solo menzionato “il drago”: Ap 12, 3.4.7.13.16.17; 13, 2.4.11; 16, 13.

## *Vita S. Hilarionis*, 29

Prima che Ilarione fugga da Epidauro, in questa città avviene ancora un altro evento quasi apocalittico che costringe gli abitanti a chiedere aiuto al santo. San Girolamo lo narra nel capitolo ventinovesimo della *Vita S. Hilarionis*. C'era stato un terremoto che aveva causato inondazioni su larga scala. Girolamo ha il dovere di dire che questo è accaduto dopo la morte dell'imperatore Giuliano,<sup>770</sup> aggiungendo che sembrava “quasi che Dio di nuovo minacciasse il diluvio o tutto tornasse nell'antico caos”<sup>771</sup>. Temendo che la loro città venisse completamente distrutta, i residenti fanno qualcosa di straordinario: portano quasi con la forza Ilarione nel luogo in cui si celava il pericolo: “... constatando con terrore che flutti minacciosi, una massa di onde e montagne di gorghi si abbattevano sui litorali (come, d'altra parte, nelle loro menti li immaginavano già avvenuti), e temendo che la città venisse rovesciata dalle fondamenta – entrarono nel rifugio del vecchio e, quasi partissero per una battaglia, lo depositarono sul litorale”<sup>772</sup>.

Qui Ilarione compie un altro miracolo sulla natura,<sup>773</sup> ancora non con le proprie forze, ma con il segno cristiano e il gesto che abbiamo incontrato prima, cioè alzando le mani: “Egli, tracciati tre segni di croce sulla sabbia, stese le mani contro il mare. È incredibile descrivere a quale altezza esso si sia dilatato e fermato davanti a lui, e come, fremendo a lungo, e quasi accanendosi contro un argine, a poco a poco, sia poi rifluito in se stesso.”<sup>774</sup>

<sup>770</sup> Sia l'edizione italiana che quella francese, sulla base delle fonti storiche profane e cristiane, riportano informazioni sul fatto che ciò avvenne il 21 luglio 365 d.C. Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 42, nota (205); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 286, nota 1.

<sup>771</sup> VH 29, 1; “Ea tempestate terrae motu totius urbis, qui post Iuliani mortem accidit, maria egressa sunt terminos suos, et quasi rursus Deus diluuium minaretur uel in antiquum chaos redirent omnia, naues ad praecepta delatae montium pependerunt.”

<sup>772</sup> VH 29, 2; “... frementes scilicet fluctus et undarum moles et montes gurgitum litoribus inferri, uerentes, quod iam euenisse cernebant, ne oppidum funditus subuerteretur, egressi sunt ad senem, et quasi ad proelium proficiscentes posuerunt eum in litore.”

<sup>773</sup> Il primo, ricordiamolo, lo aveva compiuto quando aveva implorato per il popolo di Afrodito affinché piovesse dopo tre anni di siccità. Cfr. VH 22, 2-4.

<sup>774</sup> VH 29, 3; “Qui cum tria crucis signa pinxisset in sabulo manusque contra tenderet, incredibile dictu est, in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit, ac diu fremens et quasi ad obicem indignans paulatim in semetipsum relapsus est.”

Detto miracolo ha impressionato così tanto la gente che se ne è parlato per generazioni: "Epidauro e tutta quella regione fino a oggi divulgano questo fatto, e le madri lo insegnano ai loro figli affinché ne trasmettano il ricordo ai posteri."<sup>775</sup> La grandezza del miracolo è ulteriormente confermata da san Girolamo con una citazione del Nuovo Testamento e con un commento di accompagnamento, da cui è chiaro che ciò che fece Ilarione lo aveva in realtà considerato una realizzazione concreta delle parole di Gesù: "Davvero, ciò che fu detto agli Apostoli: 'Se crederete, direte a questo monte: 'Passa nel mare', e ciò accadrà', può compiersi anche alla lettera, se uno, però, ha la fede degli Apostoli, tale quale il Signore ordinò loro di avere. Infatti, che importa se è un monte che discende del mare, o se immense montagne di onde si sono d'un tratto irrigidite e, pietrificate solo davanti ai piedi del vecchio, sono rifluite delicatamente dall'altra parte?"<sup>776</sup>

Dopo che la notizia di questo grande miracolo si era diffusa non solo attraverso Epidauro, ma anche Salona, Ilarione, continua a raccontare Girolamo, "non appena se ne accorse, fuggì nottetempo di nascosto su una barchetta e, incontrata dopo due giorni una nave da carico, si diresse verso Cipro."<sup>777</sup>

Ma prima di Cipro era avvenuto un altro miracolo in mare, di cui Girolamo specifica l'esatta posizione: "fra Malea e Citera"<sup>778</sup>. Qui avvenne un attacco dei pirati alla nave su cui viaggiava Ilarione.<sup>779</sup> Girolamo descrive l'evento con precisione, ovviamente attento a sottolineare con forza il contrasto tra l'umore di tutti coloro che erano a bordo e Ilarione: "Tutti quelli che erano sulla nave trepidavano, piangevano, correvano disordinatamente, preparavano delle pertiche e, come non bastasse uno solo a renderlo edotto, a gara dicevano al vecchio che arrivavano i pirati. Egli,

<sup>775</sup> VH 29, 4; "Hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam."

<sup>776</sup> VH 29, 5-6; "Vere illud, quod ad apostolos dictum est: 'Si credideritis, dicetis huic monti: *'Transi in mare', et fiet'*, etiam iuxta litteram impleri potest, si tamen quis habuerit apostolorum fidem, et talem, qualem illis habendam Dominus imperavit. Quid enim interest, utrum mons descendat in mare an immensi undarum montes repente obriguerint et, ante senis tantum pedes saxei, ex alia parte molliter fluxerint?"

<sup>777</sup> VH 29, 7; "Mirabatur omnis ciuitas et magnitudo signi Salonis quoque percrebuerat. Quod intelligens senex in breui lembo clam nocte fugit, et inuenta post biduum oneraria nauis perrexit Cyprum."

<sup>778</sup> VH 29, 8; "inter Maleam et Cytheram".

<sup>779</sup> Cfr. VH 29, 8.

scorgendoli da lontano, sorrise e, rivolto ai discepoli, disse: 'Uomini di poca fede, perché trepidate? Sono forse costoro più numerosi dell'esercito del Faraone? Eppure, per volere di Dio, tutti furono sommersi.'<sup>780</sup> Segue il momento più teso. Quando i pirati, con le proprie "imbarcazioni con i rostri spumeggianti", erano già arrivati molto vicino alla loro,<sup>781</sup> Ilarione "stette allora ritto sulla prora della nave", "tesa la mano contro i sopravvenienti" e con autorità ordinò ai pirati di non avvicinarsi ulteriormente: "Vi basti di essere venuti fin qui."<sup>782</sup> Girolamo poi esprime la sua ammirazione – "Oh, evento straordinario, anche se vero!" (lat. "O mira rerum fides")<sup>783</sup> – e descrive nel dettaglio come il mare, nonostante gli sforzi persistenti e ostinati dei pirati per raggiungere la nave, li facesse allontanare sempre di più da essa: "Immediatamente le navicelle balzarono all'indietro, e anche se i remi spingevano in direzione contraria, l'impeto si indirizzava verso la poppa. I pirati si meravigliavano di tornare indietro contro la loro volontà, e pur tentando con lo sforzo di tutto il corpo di raggiungere la nave, venivano riportati verso il litorale molto più velocemente di quanto fossero venuti."<sup>784</sup>

Insieme a questo lungo capitolo molti autori hanno notato più ispirazioni bibliche da parte di Girolamo. La maggior parte dei riferimenti si trova nelle note delle edizioni italiana e francese. Le nostre ulteriori ispirazioni intuite verranno presentate seguendo l'ordine della narrazione di Girolamo, cioè in parallelo con le osservazioni di altri autori. Infatti, a causa del volume di tale materiale, se esponessimo i nostri commenti solo alla fine, sarebbe difficile ottenere una visione completa e chiara.

<sup>780</sup> VH 29, 8-9; "... omnes qui in naui erant trepidare, flere, discurrere, praeparare contos, et quasi non sufficeret unus nuntius, certatim seni piratis adesse dicebant. Quos ille procul intuens subrisit et conuersus ad discipulos dixit: '*Modicae*, inquit, *fidei*, *quare trepidatis?* Numquid plures sunt hi quam Pharaonis exercitus? Tamen omnes Deo uolente submersi sunt.'"

<sup>781</sup> Cfr. VH 29, 10.

<sup>782</sup> VH 29, 11; "Stetit ergo in prora nauis et porrecta contra uenientes manu: 'Hucusque, ait, uenisse sufficiat.'"

<sup>783</sup> VH 29, 12. Nella traduzione italiana sembra essersi persa la connessione con la già citata invocazione di Ilarione, sull'esempio di Cristo: "Uomini di poca fede...", rispetto alla quale il miracolo che segue rappresenta il puro contrario.

<sup>784</sup> VH 29, 12-13; "... statim resiliere nauiculae et impellentibus contra remis ad puppim impetus redit. Mirabantur piratae post tergum se redire nolentes totoque corporis nisu, ut ad nauigium peruenirent, uelocius multo quam uenerant ad litus ferebantur."

Iniziamo, ovviamente, con il miracolo sulle possenti onde del mare che minacciavano Epidauro.

Laddove Girolamo ricorda il caos originario e il diluvio veterotestamentario (cfr. VH 29, 1), sia l'edizione italiana che quella francese si riferiscono a Gn 1, 2 e Gn 6, 17.<sup>785</sup> Sebbene il contenuto di questi versetti sia familiare anche a coloro la cui conoscenza delle Sacre Scritture è a un livello elementare, elenchiamoli per rimanere coerenti con il modo di presentazione precedente. Gn 1, 2 descrive l'aspetto della terra subito dopo che Dio creò il cielo e la terra (cfr. Gn 1, 1): "La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque." Il versetto del capitolo sesto del Libro della Genesi appartiene a un lungo racconto su Noè e il diluvio.<sup>786</sup> Qui si tratta della decisione del Signore che deriva dal fatto che ha visto "che la malvagità degli uomini era grande sulla terra" (Gn 6, 5): "Ecco, io sto per mandare il diluvio, cioè le acque, sulla terra, per distruggere sotto il cielo ogni carne in cui c'è soffio di vita; quanto è sulla terra perirà" (Gn 6, 17).

Oltre alla presentazione di Girolamo di sant'Ilarione che stende le braccia in direzione del mare (cfr. VH 29, 3), Bazyli Degórski ricorda in due punti lo stesso gesto che Mosè, per comando del Signore, aveva compiuto per permettere agli Israeliti di fuggire dall'esercito egiziano.<sup>787</sup> Nell'articolo sul soggiorno di sant'Ilarione in Dalmazia fa riferimento a una citazione da Es 14, 21-22,<sup>788</sup> dove Dio, mentre Mosè stendeva la mano in direzione del mare, divideva le acque affinché gli Israeliti potessero passare attraverso la terraferma: "Allora Mosè stese la mano sul mare. E il Signore durante tutta la notte risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero. Gli Israeliti entrarono nel mare sull'asciutto, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra." Nella nota dell'edizione italiana della *Vita S. Hilarionis*, Degórski cita Es 14, 27,<sup>789</sup> cioè il versetto dove Mosè con lo stesso gesto, sempre

<sup>785</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 142, nota (206); nota 47; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 286, nota 29. a.

<sup>786</sup> Il testo integrale vedi in: Gn 6, 1 – 9, 29.

<sup>787</sup> Dio comandò questo per la prima volta a Mosè in Es 14, 16: "Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché gli Israeliti entrino nel mare all'asciutto."

<sup>788</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 107.

<sup>789</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 142, nota 48.

eseguendo il comando di Dio, ottiene che l'acqua ritorni al suo posto naturale e provoca la morte degli egiziani. Per una migliore comprensione riportiamo anche il versetto precedente: "Il Signore disse a Mosè: 'Stendi la mano sul mare: le acque si riversino sugli Egiziani, sui loro carri e i loro cavalieri'. Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. Il Signore li travolse così in mezzo al mare" (Es 14, 26-27).

Nell'edizione francese Edgardo Morales rileva anche la dipendenza letteraria della descrizione di san Girolamo delle onde del mare (cfr. VH 29, 3) da un versetto dei Salmi, che si coglie solo all'interno del testo latino: "*Intumescens mare... ac diu fremens*: cf. Ps 45, 4, *Fremant et intumescant aquae eius, conturbentur montes in elatione eius*."<sup>790</sup> Susan Weingarten nota la stessa dipendenza del testo di Girolamo da un altro passo dell'Antico Testamento, il terzo capitolo del Libro di Giosuè. Ritiene significativo il fatto che Girolamo utilizzi il lessico di quel libro, perché il successore di Mosè, Giosuè, è uno dei tipi veterotestamentari di Gesù Cristo.<sup>791</sup> Ecco la presentazione comparativa dei due testi da parte dell'autrice:

- Gios 3, 13: *posuerint vestigia pedum [...] in aquis Iordanis* // VH 29, 2: *posuerunt [Hilarion] in littore*
- Gios 3, 14: *egressus est populus de tabernaculis suis* // VH 29, 1: *Epi- dauritani [...] ingressi sunt ad senum*
- Gios 3, 16: *steterunt aquae descendentes in uno loco et instar montis* // VH 29, 2: *montes gurgitum littoribus...*
- Gios 3, 16: *intumescences* // VH 29, 3: *intumescens mare ante eum steteri*.<sup>792</sup>

Aggiungiamo qui alcune delle nostre osservazioni, basandoci su quanto esposto sopra.

L'evento dell'attraversamento del Mar Rosso ricorda non solo la descrizione da parte di Girolamo del gesto di Ilarione, che allude chiaramente a Mosè, ma anche la sua descrizione del comportamento della natura davanti alla mano tesa di Mosè. Il mare, a questo atto comune ad entrambi

<sup>790</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 286, nota 29. a. Qui, secondo l'odierna numerazione dei Salmi, si tratta proprio di Sal 46, 4.

<sup>791</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 136.

<sup>792</sup> Cfr. *Ibidem*, 137.

– che Mosè adempie alla parola del Signore e che Ilarione compie sull'esempio di Mosè e nella fede in Gesù Cristo (non dimentichiamo che aveva disegnato tre croci<sup>793</sup> sulla sabbia prima di stendere le mani in direzione del mare!) – ha reagito contro la propria natura. Il mare si era diviso davanti a Mosè, così che le acque avevano formato un muro a destra e a sinistra (cfr. Es 14, 21-22), mentre davanti a Ilarione il mare, gonfio ad un'altezza che non si può descrivere, si era fermato improvvisamente davanti a lui (cfr. VH 29, 3).<sup>794</sup> Dopodiché, sempre in entrambe le fonti, con lo stesso gesto il mare ritorna al suo stato naturale – nel caso di Mosè esso “tornò al suo livello consueto” (Es 14, 27) e in quello di Ilarione è detto che esso “poco a poco, sia [...] rifluito in se stesso” (VH 29, 3).

Inoltre, san Girolamo subito dopo questo miracolo che, per il fatto che il mare obbedisce ad Ilarione quando alza le braccia verso esso, ricorda davvero molto vivamente il dettaglio descritto dal Libro dell'Esodo, dice che le madri hanno insegnato ai figli questo evento in modo che il ricordo di quest'ultimo venisse tramandato di generazione in generazione (cfr. VH 29, 4). L'insegnamento ai figli attraverso la narrazione del miracoloso esodo dall'Egitto nell'Antico Testamento era parte integrante del provvedimento che il Signore aveva dato al suo popolo, come per esempio nel famoso testo che inizia con “Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore” (Dt 6, 4; vedi di più in: Dt 6, 4-7.20-22), o in quello che inizia con “Ama dunque il Signore, tuo Dio, e osserva ogni giorno le sue prescrizioni: le sue leggi, le sue norme e i suoi comandi” (Dt 11, 1; vedi di più in: Dt 11, 1-7.18-19). Per quanto riguarda il miracolo di Ilarione riteniamo che non sia del tutto impossibile che Girolamo, citando l'insegnamento ai figli, alludesse alla pratica veterotestamentaria comandata dal Signore e che anche con questo parallelismo con l'evento dell'Esodo

<sup>793</sup> Riguardo ai tre segni di croce che Ilarione ha disegnato sulla sabbia, Degórsky dice che “il segno della croce del quale si serve sant'Ilarione per domare il mare, specialmente nella letteratura monastica, è arma potentissima contro ogni nociva forza demoniaca. I santi, e specialmente i monaci, tracciando il segno della croce, riuscivano sempre a sconfiggere il demonio”, Bazyli DEGÓRSKI, *Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la Vita S. Hilarionis di San Girolamo*, 106. Cfr. anche *Ibidem*, 106, nota 25, con esempi tratti dalla letteratura patristica e contemporanea. L'autore indica qui anche due punti in cui Girolamo cita il segno della croce, in VH 3, 8 e 8, 8. Cfr. *Ibidem*, 107, e note 27, 28.

<sup>794</sup> Degórski a riguardo dice: “Il muro d'acqua che s'arresta dinanzi ad Ilarione e rifluisce resta certamente una delle immagini più efficaci del racconto”, *Ibidem*, 107.

dall'Egitto, volesse rafforzare ulteriormente l'impressione della grandezza dell'atto compiuto da Ilarione.

In questo atto, soprattutto, si intravede un parallelismo con la relazione sinottica intitolata "Gesù placa il mare [stando a Luca: il lago] in tempesta".<sup>795</sup> Gli eventi sono simili non solo perché in entrambi si tratta di minacce di un mare in tempesta, ma anche perché la domanda posta dai testimoni sulla tempesta sedata da parte di Gesù potrebbe essere applicata a Ilarione, il cui miracolo è stato poi narrato per generazioni: "Chi è mai costui, che perfino i venti e il mare gli obbediscono?" (Mt 8, 27; cfr. Mc 4, 41; Lc 8, 25). Gli altri autori, vedremo, indicheranno il legame con il placare il mare in tempesta di Gesù solo riguardo al miracolo successivo.

Le seguenti citazioni bibliche a cui si riferiscono sia l'edizione italiana che quella francese sono date accanto alle parole di Ilarione che, ovviamente, provengono dal Nuovo Testamento: "Se crederete, direte a questo monte: 'Passa nel mare', e ciò accadrà" (VH 29, 5). Entrambe le edizioni rinviano a Mt 17, 20 e Mc 11, 13. L'edizione francese sottolinea ulteriormente che Girolamo aveva unito queste due citazioni, riassumendole in una unica.<sup>796</sup> Si tratta di questi versetti: "In verità io vi dico: se avrete fede pari a un granello di senape, direte a questo monte: 'Spòstati da qui a là', ed esso si sposterà, e nulla vi sarà impossibile" (Mt 17, 20) e "In verità io vi dico: se uno dicesse a questo monte: 'Lèvati e gèttati nel mare', senza dubitare in cuor suo, ma credendo che quanto dice avviene, ciò gli avverrà" (Mc 11, 23).

Degórski fa riferimento alle stesse citazioni nell'articolo sul soggiorno di sant'Ilarione in Dalmazia.<sup>797</sup> Qui afferma altrettanto che dietro la forza delle onde, oltre alla loro forza naturale oggettiva, vi sia anche "la credenza diffusa che, nelle pericolose acque marine, avessero loro privilegiata dimora i demoni, i quali implorano lo stesso monaco: 'Ilarione, servo di Dio, perché, a causa tua, non possiamo star tranquilli neanche in mezzo

<sup>795</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25. Cfr. sopra, nota 178.

<sup>796</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 286, nota 29. b; 287, nota 3; GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 143, nota 49. Cfr. anche Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 109.

<sup>797</sup> Cfr. Bazyli DEGÓRSKI, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, 107, 109.

al mare?’ (VH 25, 2)”<sup>798</sup>. In questo senso interpreta sia il coraggio di Ilarione sia, in definitiva, la sua vittoria sulle onde terribili (intese sia come fenomeno naturale, che come atto del diavolo) come conseguenza della sua unione con Dio e della presenza di Dio in lui.<sup>799</sup>

I suddetti passi neotestamentari, con la fonte del Vangelo secondo Marco in forma leggermente ampliata e con l’aggiunta di un versetto del Vangelo secondo Luca (Mt 17, 20; Mc 11, 22-24; Lc 17, 6), sono riportati anche da Degórski in una nota dell’edizione italiana con l’interpretazione di Girolamo che la parola di Gesù “può compiersi anche alla lettera, se uno, però, ha la fede degli Apostoli, tale quale il Signore ordinò loro di avere” (VH 29, 5).<sup>800</sup> Ecco cosa c’è nella citazione estesa di Marco: “Rispose loro Gesù: ‘Abbiate fede in Dio! In verità io vi dico: se uno dicesse a questo monte: ‘Lèvati e gèttati nel mare’, senza dubitare in cuor suo, ma credendo che quanto dice avviene, ciò gli avverrà. Per questo vi dico: tutto quello che chiederete nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi accadrà” (Mc 11, 22-24). Da Luca leggiamo: “Gli apostoli dissero al Signore: ‘Accresci in noi la fede!’. Il Signore rispose: ‘Se aveste fede quanto un granello di senape, potreste dire a questo gelso: ‘Sràdicati e vai a piantarti nel mare’, ed esso vi obbedirebbe” (Lc 17, 5-6).

Con il secondo miracolo avvenuto in mare – fra Malea e Citera – nella letteratura troviamo anche molti riferimenti alle Sacre Scritture, specialmente riguardo all’evento di Gesù che calma la tempesta. Seguendo l’ordine della narrazione di Girolamo, iniziamo con una delle nostre osservazioni.

Ci sembra significativo che sant’Ilarione, in fuga dalla gloria di cui era stato nuovamente investito dopo il miracolo di Epidauro, venga posto da Girolamo su una barchetta<sup>801</sup> (cfr. VH 29, 7). Come è noto, Gesù è descritto più volte dagli evangelisti (soprattutto Matteo e Marco) a bordo della barca. Nella maggior parte dei punti, la salita di Gesù sulla barca è in connessione con la moltitudine che lo cerca. A volte vi sale per poter predicare più facilmente, perché troppa gente si radunava sulla riva, oppure

<sup>798</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>799</sup> Cfr. *Ibidem*, 108, 110.

<sup>800</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 143, nota 50.

<sup>801</sup> L’espressione latina “oneraria naue” anche Pierre Leclerc in francese la traduce con “une petite barque”.

se ne va con essa dopo aver congedato la folla (cfr. Mt 13, 2; 15, 39; Mc 3, 9; 4, 1.35-36; 5, 21; 8, 9-10.13). Ma a volte lo fa anche per fuggire nella solitudine: “Avendo udito questo [dell’omicidio di Giovanni Battista], Gesù partì di là su una barca e si ritirò in un luogo deserto, in disparte” (Mt 14, 13); “Allora andarono con la barca verso un luogo deserto, in disparte” (Mc 6, 32). È possibile che Girolamo, nella descrizione della fuga di Ilarione, usi la parola “barchetta” (lat. “oneraria naue”, fr. “une petite barque”; cfr. VH 29, 7), e non “nave” che verrà utilizzata nella descrizione in seguito (lat. “naue”, fr. “le navire”; cfr. VH 29, 8.10), abbia voluto creare nel lettore un’allusione a Gesù, che spesso non solo usa una barca come mezzo di trasporto, ma che nel suo caso è quasi un simbolo di impegno insieme per le persone e di fuga da esse.

Anche se la nostra ipotesi non è corretta, è abbastanza certo, e diversi autori concordano, che nel descrivere gli eventi accaduti in mare, la principale ispirazione di Girolamo sia il racconto di Gesù che placa il mare / il lago in tempesta (cfr. Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25). Noi, ricordiamolo, abbiamo riconosciuto il parallelismo con questo resoconto anche per il miracolo di Epidauro.<sup>802</sup>

Le fonti che utilizziamo indicano principalmente il fatto che, secondo Girolamo, sant’Ilarione ripete quasi letteralmente le parole di Gesù rivolte ai discepoli spaventati dalla tempesta. Le edizioni italiana e francese, come anche Joëlle Soler, si riferiscono a Mt 8, 26.<sup>803</sup> Diamo un’occhiata ai due testi fianco a fianco: “Uomini di poca fede, perché trepidate?”; “Modicae [...] fidei, quare trepidatis?” (VH 29, 9) // “Perché avete paura, gente di poca fede?”; Vlg.: “... quid timidi estis modicae fidei?” (Mt 8, 26).

Oltre a questo punto, l’edizione italiana afferma anche Mt 14, 31.<sup>804</sup> Questo versetto non appartiene all’evento del placare la tempesta, ma a quello in cui Gesù cammina sulle acque.<sup>805</sup> Qui Gesù si riferisce, con le parole “modicae fidei”, a Pietro, il quale, dopo che il Signore l’aveva chiamato a venire da lui sulle acque, aveva cominciato a sprofondare a causa

<sup>802</sup> Cfr. sopra, 227.

<sup>803</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 144, nota (211); JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 288, nota 29. d; Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 15.

<sup>804</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 144, nota (211).

<sup>805</sup> Il testo integrale vedi in: Mt 14, 22-23.

della paura: "Uomo di poca fede, perché hai dubitato?"; Vlg.: "Iesus [...] ait illi modicae fidei quare dubitasti".

Thomas Hunt sottolinea che nel passaggio sul blocco di Ilarione dell'attacco dei pirati "ci sono chiare allusioni intertestuali alle azioni di Gesù quando camminava con Pietro sull'acqua in Matteo 14"<sup>806</sup>, aggiungendo che sant'Ilarione ripete letteralmente le parole di Gesù.<sup>807</sup> Inoltre, lo stesso autore ritiene che Girolamo, servendosi delle Sacre Scritture, non voglia limitarsi a ricordare le azioni di Gesù in Mt 14. Infatti, similmente a Degórski con il miracolo di Ilarione a Epidauro,<sup>808</sup> egli afferma che sullo sfondo del potere miracoloso di Ilarione c'è la sua santità, il che è ulteriormente confermato dalle parole di Gesù stesso.<sup>809</sup>

Joëlle Soler, che come abbiamo appena detto indica l'uso di Mt 8, 26 da parte di san Girolamo, dichiara in un commento al coraggioso confronto di Ilarione con i pirati che egli è "la nuova figura cristica"<sup>810</sup>.

Ai suddetti passaggi biblici possiamo aggiungere passi paralleli dalle descrizioni di Marco e Luca sull'evento del placare la tempesta, dove Gesù rimprovera anche i discepoli per la loro mancanza di fede, ma con una leggera sfumatura nell'espressione: "Perché avete paura? Non avete ancora fede?"; Vlg.: "... quid timidi estis necdum habetis fidem..." (Mc 4, 40); "Dov'è la vostra fede?"; Vlg.: "... ubi est fides vestra..." (Lc 8, 25).

Al fatto che Ilarione usi le parole di Gesù in un contesto analogo a quello in cui il Signore le ha usate, aggiungiamo qualche altra nostra congettura sui punti di contatto tra Girolamo ed i racconti sinottici.

In primo luogo, sia i discepoli di Gesù che i compagni di Ilarione si erano trovati in un vero pericolo a causa dell'improvvisa furia delle onde del mare. Gli evangelisti riferiscono: "la barca era coperta dalle onde" (Mt 8, 23), "le onde si rovesciavano nella barca, tanto che ormai era piena" (Mc 4, 37); "imbarcavano acqua ed erano in pericolo" (Lc 8, 23). Secondo Gi-

<sup>806</sup> Thomas HUNT, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*, 249.

<sup>807</sup> Cfr. *Ibidem*. L'autore infatti dice: "Hilarion even parrots Jesus' own words." L'affermazione che in questa descrizione Ilarione "cita Matteo" viene ripetuta dall'autore anche più avanti nel testo. Cfr. *Ibidem*, 252.

<sup>808</sup> Cfr. sopra, 228, e nota 799.

<sup>809</sup> Cfr. Thomas HUNT, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*, 253.

<sup>810</sup> Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines de Jérôme*, 15.

rolamo, a causa dell'attacco dei pirati, "l'acqua veniva di continuo colpita da una parte e dall'altra dai rematori" (VH 29, 8).

Un'altra similitudine riguarda la descrizione della reazione di chi si trovava sulla barca al momento del pericolo. Da quanto riportano tutti e tre i sinottici – sia dalle parole dei discepoli che dalla risposta di Gesù – è chiaro che i discepoli erano terrorizzati (cfr. Mt 8, 25-26; Mc 4, 38.40-41; Lc 8, 24-25). E coloro che viaggiavano con Ilarione "trepidavano, piangevano, correvano disordinatamente, preparavano delle pertiche" (VH 29, 8). Inoltre è interessante notare che sia i discepoli di Gesù che i compagni di Ilarione avvertono le rispettive guide della criticità della situazione in cui si trovano. Tutti i sinottici tramandano che i discepoli svegliano Gesù (cfr. Mt 8, 25; Mc 4, 38; Lc 8, 24) con parole piene di panico: "Salvaci, Signore, siamo perduti!" (Mt 8, 26), "Maestro, non t'importa che siamo perduti?" (Mc 4, 38); "Maestro, maestro, siamo perduti!" (Lc 8, 24). Secondo Girolamo i passeggeri sulla nave, "come se non bastasse uno solo a renderlo edotto, a gara dicevano al vecchio che arrivavano i pirati" (VH 29, 8).

Troviamo una terza somiglianza nel fatto che il comportamento di Gesù e quello di sant'Ilarione nel momento del pericolo è l'esatto opposto al comportamento dei viaggiatori in preda al panico. Gesù stava dormendo quando arrivò la tempesta (cfr. Mt 8, 24; Mc 4, 38; Lc 8, 23). La descrizione di Girolamo, invece, dà l'impressione che Ilarione fosse quantomeno distratto al momento dell'attacco dei pirati, come se non si fosse nemmeno accorto di ciò che stava accadendo. Continua dicendo che il santo, "scorgendoli da lontano, sorrise" (VH 29, 9). Sottolineare il sorriso di Ilarione sembra avere la stessa funzione del sottolineare il fatto che Gesù dormiva, ovvero la funzione di relativizzare il pericolo che incombe. Questa 'relativizzazione', dapprima espressa con il gesto, sia nei Vangeli che nella *Vita S. Hilarionis*, subito dopo viene espressa con le parole, nella forma della domanda a noi già familiare, con cui coloro che hanno paura sono identificati con gli uomini di poca fede (cfr. Mt 8, 26; Mc 4, 40; Lc 8, 25 // VH 29, 9).

Insieme alla descrizione di Girolamo circa la reazione di Ilarione, le edizioni italiana e francese puntano ancora una volta al Nuovo Testamento. Laddove Ilarione si rivolgeva ai viaggiatori impauriti con molta calma, peraltro sorridendo (cfr. VH 29, 9), entrambe le edizioni nella nota di ac-

compagnamento citano Lc 10, 23,<sup>811</sup> in cui si legge: “E, rivolto ai discepoli, in disparte, disse: ‘Beati gli occhi che vedono ciò che voi vedete’”; Vlg.: “... et conversus ad discipulos suos dixit beati oculi qui vident quae videtis” (Lc 10, 23). A prima vista, soprattutto se guardiamo alla seconda parte della frase, sembra che il versetto sopra non corrisponda esattamente al testo di Girolamo. Ma quando lo consideriamo più dettagliatamente, notiamo che Girolamo, scrivendo di Ilarione, usa letteralmente le stesse parole di Luca quando questi scrive di Gesù: “... e, rivolto ai discepoli, disse...”; lat. “... et conuersus ad discipulos dixit” (VH 29, 9). Se teniamo presente che Girolamo fa spesso uso di espressioni bibliche, questo parallelismo non ci sorprende affatto. Ma ci sorprende un'altra cosa. Al lettore attento non sfuggirà il fatto che Girolamo, insieme a Ilarione che fugge di notte su una barchetta (cfr. VH 29, 7), non ha menzionato affatto alcun discepolo, nemmeno Esichio, che abbiamo sentito nominare per l'ultima volta in VH 28, 2, quando aveva condotto l'anziano a Epidauro. Girolamo inoltre non dà alcuna indicazione che sant'Ilarione, nel breve tempo trascorso sulla nave, abbia convertito i suoi compagni di viaggio in modo da poterli considerare discepoli e rivolgersi a loro come a discepoli.<sup>812</sup> Eppure, in VH 29, 9 si dice chiaramente che Ilarione si era “rivolto ai *discepoli*”. Questo fatto ci convince ulteriormente che Girolamo aveva utilizzato deliberatamente parole uguali o simili riportate dagli evangelisti, per richiamare costantemente alla mente del lettore Gesù Cristo e i suoi discepoli.

Il successivo riferimento alle Sacre Scritture, questa volta all'Antico Testamento, è riportato da entrambe le edizioni con il ricordo di Ilarione circa l'Esodo dall'Egitto, quando egli chiede ai passeggeri spaventati e “di poca fede” se la compagnia dei pirati è più numerosa dell'esercito del Faraone, distrutto dalla volontà di Dio (cfr. VH 29, 9). Le note di accompagnamento si riferiscono a Es 14, 25-28 e 15, 4.10.<sup>813</sup> Che Girolamo,

<sup>811</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 144, nota 51; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 288, nota 29. c.

<sup>812</sup> Su questa pista sembra che la menzione da parte di Girolamo circa i discepoli sulla nave sia stata compresa da Thomas Hunt. Egli dice che “l'esperienza teofanica della taumaturgia di Ilarione” risulta dalla “profonda conversione dei marinai” i quali, riconoscendo i poteri che Cristo ha conferito al santo, “diventano discepoli (*discipuli*)”, Thomas HUNT, *Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's Vita Hilarionis*, 253.

<sup>813</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 144, nota 52; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 288, nota 29. e.

attraverso le parole di Ilarione, si riferisca al capitolo quattordicesimo del Libro dell'Esodo, più precisamente all'annegamento degli Egiziani ivi descritto, è affermato anche da Thomas Hunt.<sup>814</sup> Joëlle Soler, senza citare i versetti biblici, dice solo che Ilarione qui ricorda “Mosè, un altro eroe del deserto che compie i miracoli”<sup>815</sup>. Susan Weingarten crede che qui Girolamo paragoni deliberatamente la fuga della nave di sant'Ilarione dai pirati alla fuga degli Israeliti dal Faraone e dai suoi carri. Ricordando che questo evento biblico era già stato utilizzato da Eusebio nella *Historia ecclesiastica*, IX, 9 e nella *Vita Constantini*, I, 38 come “metafora” per la vittoria di Costantino in nome del cristianesimo su Massenzio,<sup>816</sup> conclude che “Girolamo ha scelto un racconto biblico che aveva già forti associazioni alla cristianizzazione dell'Impero Romano”<sup>817</sup>.

Diamo un'occhiata anche a ciò che sta nei versetti di cui sopra. Nel quattordicesimo capitolo del Libro dell'Esodo si legge: “Frenò le ruote dei loro carri, così che a stento riuscivano a spingerle. Allora gli Egiziani dissero: ‘Fuggiamo di fronte a Israele, perché il Signore combatte per loro contro gli Egiziani!’. Il Signore disse a Mosè: ‘Stendi la mano sul mare: le acque si riversino sugli Egiziani, sui loro carri e i loro cavalieri’. Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. Il Signore li travolse così in mezzo al mare. Le acque ritornarono e sommersero i carri e i cavalieri di tutto l'esercito del faraone, che erano entrati nel mare dietro a Israele: non ne scampò neppure uno” (Es 14, 25-28) Nel quindicesimo capitolo si tratta dei versetti di un canto che Mosè e gli Israeliti rivolgevano al Signore: “I carri del faraone e il suo esercito li ha scagliati nel mare; i suoi combattenti scelti furono sommersi nel Mar Rosso” (Es 15, 4); “Soffiasti con il tuo alito: li ricoprì il mare, sprofondarono come piombo in acque profonde” (Es 15, 10). Qui, crediamo, non occorrono ulteriori commenti.

<sup>814</sup> Cfr. Thomas HUNT, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*, 252.

<sup>815</sup> Joëlle SOLER, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, 15.

<sup>816</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 136, e nota 197.

<sup>817</sup> *Ibidem*, 136.

L'ultima citazione biblica è riportata da Degórski nell'edizione italiana, con la misura che Girolamo fornisce per descrivere la piccolissima distanza dei pirati – “distanti solo la metà di un tiro di sasso” (VH 29, 10) – dalla nave su cui Ilarione si trovava con i suoi compagni. Qui, nella nota di accompagnamento, si dice che “gli antichi si servivano, a volte, di quest'espressione per indicare la distanza” ed è citato come esempio Lc 22, 41.<sup>818</sup> Ivi Luca aveva usato proprio quel termine per descrivere il momento in cui Gesù, al monte degli Ulivi, ritiratosi dai discepoli in preghiera, “si allontanò da loro circa un tiro di sasso”.

### *Vita S. Hilarionis, 30*

San Girolamo apre il trentesimo capitolo con questa frase: “Tralascio il resto, perché non sembri che io desideri allungare il volume con la narrazione dei suoi miracoli.”<sup>819</sup> Abbiamo incontrato un'affermazione simile all'inizio del quindicesimo capitolo: “Non mi basterebbe il tempo se volessi riferire tutti i prodigi che furono da lui compiuti” (VH 15, 1). Come dopo il suo primo commento sul gran numero di miracoli che non è in grado di descrivere nella completezza, Girolamo riferirà ancora di molti di essi, così accadrà con il suo secondo commento. Ma su questo ritorneremo più avanti.

Sofferamoci ora sul corso della narrazione. San Girolamo continua con una dichiarazione che dirà su Ilarione “questo soltanto che, navigando con prospero corso tra le Cicladi, udiva da una parte e dall'altra le voci degli spiriti immondi che gridavano dalle città e dai villaggi e accorrevano verso i litorali”<sup>820</sup>. Il “soltanto” dell'autore, però, ovviamente, va inteso unicamente come figura stilistica. Vale a dire, descrive in modo molto dettagliato cosa è successo dopo. Ilarione era arrivato a Cipro, nella città di Pafo, “resa famosa dai canti dei poeti”<sup>821</sup>. Perché quella città era stata “devastata dai frequenti terremoti” e “ora mostra soltanto con i resti delle

<sup>818</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 144, nota (212).

<sup>819</sup> VH 30, 1; “Praetermitto cetera, ne uidear in narratione signorum uolumen extendere.”

<sup>820</sup> VH 30, 1; “Hoc solum dicam, quod, prospero cursu inter Cycladas nauigans, hinc inde clamantium de urbibus uoces audiebat.”

<sup>821</sup> Sia l'edizione italiana che quella francese citano questi esempi qui: Omero, *Odyssea* 8, 363; Virgilio, *Aeneis* 10, 51; Orazio, *Carmina* 1, 30, 1. Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 145, nota 53; JÉRÔME, *Trois vies de moines* (Paul, Malchus, Hilarion), 290, nota 2.

rovine quello che era stata un tempo”, era rincuorato dal fatto che, sistematosi “a due miglia dalla città”, avrebbe potuto vivere da pochi giorni come uno sconosciuto e inosservato.<sup>822</sup> Ma la sua gioia, secondo Girolamo, fu di breve durata. Lo avevano smascherato, anche questa volta,<sup>823</sup> i posseduti dagli spiriti immondi: “Ma non erano ancora trascorsi venti giorni, quand’ecco, per tutta quell’isola, quanti avevano uno spirito immondo, cominciano a gridare che era venuto Ilarione, il servo di Cristo, e che dovevano affrettarsi da lui. Questo proclamava Salamina, questo Curio, questo Lapeta e le altre città, mentre la maggior parte affermava di sapere chi fosse Ilarione e che egli era davvero servo di Dio, ma di ignorare dove si trovasse.”<sup>824</sup>

Sant’Ilarione, invece che nell’isolamento e nell’anonimato tanto agognati, si ritrova ora tra la moltitudine degli indemoniati che lo riconoscono. Girolamo non menziona qui che Ilarione provava compassione per loro, ma, al contrario, dalle sue parole risulta che in realtà si sentiva dispiaciuto per se stesso, perché i suoi desideri erano di nuovo falliti. In realtà, la cosa gli ha causato anche una certa dose di rabbia. Nonostante questo, Ilarione li ha curati: “Nel giro, perciò, di trenta giorni o poco più, circa duecento persone, sia uomini che donne, si radunarono presso di lui. Quando li ebbe visti, turbato perché non lo lasciavano in pace, e in certo modo vendicandosi infierendo contro di loro, li fustigò con tanta insistenza di preghiere, che alcuni furono guariti immediatamente, altri dopo due o tre giorni e, comunque, tutti i restanti entro una settimana.”<sup>825</sup>

<sup>822</sup> VH 30, 2; “Ingressus ergo Paphum, urbem Cypri, nobilem carminibus poetarum, quae frequenter terrae motu lapsa nunc ruinarum tantum uestigiis, quid olim fuerit, ostendit, in secundo ab urbe milliario habitabat ignobilis gaudensque uehementer quod paucis diebus quiete uiueret.”

<sup>823</sup> Così è stato con il demone che aveva posseduto il figlio del padrone della nave (cfr. VH 25, 2) e con il soldato della guardia imperiale nella basilica di san Pietro a Roma (cfr. VH 26, 1).

<sup>824</sup> VH 30, 3-4; “Verum non ad plenum uiginti transire dies, cum per omnem illam insulam quicumque immundos habebant spiritus clamare coeperunt uenisse Hilarionem, seruum Christi, et ad eum se debere properare. Hoc Salamina, hoc Curium, hoc Lapetha et urbes reliquae conclamabant, plerisque asserentibus scire se quidem Hilarionem et uere illum esse famulum Dei, sed ubi esset ignorare.”

<sup>825</sup> VH 30, 5-6; “Intra triginta igitur nec multo amplius dies ducenti ferme, tam uiri quam mulieres, ad eum congregati sunt. Quos cum uidisset, dolens quod se non paterentur quiescere et quodammodo in ultionem sui saeuens, tanta eos orationem in-

Per quanto riguarda il capitolo trenta, né l'edizione italiana né quella francese fanno alcun collegamento con le Sacre Scritture. L'edizione francese è qui un po' sorprendente, perché oltre alla prima menzione di Girolamo riguardo alla mancanza di tempo per descrivere tutti i miracoli di Ilarione (cfr. VH 15, 1), Morales si riferisce a Gv 20, 30 e 21, 25.<sup>826</sup> La somiglianza delle parole di Girolamo con le due frasi del Vangelo secondo Giovanni è ancora più evidente in questa seconda menzione, dove parla non di mancanza di tempo, ma di spazio appunto – descrivendo tutte le meraviglie dovrebbe allargarne “il volume” (cfr. VH 30, 1). Nel Vangelo secondo Giovanni, ricordiamolo, in entrambi i versetti c'è anche una questione di limitazione spaziale: se affermasse tutto ciò che ha fatto Gesù, colui che scrive supererebbe un libro: “Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro” (Gv 20, 30); “Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere” (Gv 21, 25).

La differenza tra le affermazioni di san Girolamo e quelle del Vangelo secondo Giovanni è che Girolamo ne riporta quasi una a metà della sua opera (VH 15, 1) e l'altra verso la fine del libro (VH 30, 1), mentre nel Vangelo secondo Giovanni entrambe le rivendicazioni si trovano alla fine. Tuttavia notiamo anche che nella breve parte finale del Vangelo secondo Giovanni, dopo la prima affermazione in merito ad altri miracoli che non sono stati scritti, viene presentato un altro miracolo ad opera di Gesù (cfr. Gv 21, 1-14, dove viene descritta la pesca miracolosa). Nella *Vita S. Hilarionis*, dopo la seconda affermazione di Girolamo, troveremo anche le testimonianze di altri due miracoli. La prima è quella sopra descritta, quando Ilarione, anche se a malincuore, guarì gli indemoniati. Il luogo in cui ciò è accaduto, a quanto pare, non è stato scelto da Girolamo per caso. Vale a dire, come spiega Degórski in una nota nell'edizione italiana, Pafo era una volta una “meta di pellegrinaggi pagani da tutta l'isola di Cipro”, dove “si trovava il famoso tempio di Afrodite”.<sup>827</sup> Se il lettore della *Vita S. Hilarionis* avesse familiarità con ciò, allora potrebbe interpretare la de-

stantia flagellauit, ut quidam statim, alii post biduum triduumue, omnes uero intra unam hebdomadam curarentur.”

<sup>826</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 254, nota 15. a.

<sup>827</sup> GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 145, nota (215).

scrizione dell'autore in VH 30, 3 in maniera molto particolare. La stessa città che un tempo era visitata dai pellegrini pagani, ora, dopo l'arrivo di Ilarione, è diventata luogo di 'pellegrinaggio' di molti posseduti da spiriti immondi, che presto saranno guariti.

Soffermiamoci un po' sulle parole che Girolamo mette in bocca a coloro che sono posseduti da spiriti immondi. Secondo lui, essi invocavano "Ilarione, il servo di Cristo" (VH 30, 3) e molti di loro affermavano di conoscere "Ilarione [...] davvero servo di Dio" (VH 30, 4). Abbiamo già riscontrato diversi casi in cui gli indemoniati notano, sanno e manifestano che Ilarione è il servo di Dio / di Cristo.<sup>828</sup> Consideriamo queste espressioni, e specialmente quelle del capitolo trentesimo in cui ciò viene ripetuto due volte, parallelamente ad alcune descrizioni neotestamentarie in cui i posseduti riconoscono in Gesù Cristo qualcosa di più del solo uomo.

Mostriamo, per maggiore chiarezza, tutti i testi insieme, segnando in corsivo quei punti in cui vediamo somiglianze importanti.

| Gli indemoniati di Pafo |                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                  |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| VH 30, 3                | "... quand'ecco, per tutta quell'isola, quanti avevano <i>uno spirito immondo</i> , cominciano a gridare che era venuto Ilarione, il servo di Cristo, e che dovevano affrettarsi da lui." | "... cum per omnem illam insulam quicumque <i>imundos</i> habebant <i>spiritus clamare coeperunt</i> uenisse Hilarionem, <i>seruum Christi</i> , et ad eum se debere properare." |
| VH 30, 4                | "... la maggior parte affermava di <i>sapere chi fosse Ilarione</i> e che egli era davvero <i>servo di Dio</i> ."                                                                         | "... plerisque asserentibus scire se quidem Hilarionem et uere illum esse <i>famulum Dei</i> , sed ubi esset ignorare."                                                          |

<sup>828</sup> Anche qui si tratta del demone di VH 25, 2 e di quello di VH 26, 1.

| Un uomo posseduto di Cafàrnao |                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                               |
|-------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mc 1, 23-24                   | <i>"... un uomo posseduto da uno spirito impuro e cominciò a gridare, dicendo: 'Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il santo di Dio!'"</i>                            | <i>"... homo in spiritu immundo et exclamavit dicens quid nobis et tibi Iesu Nazarene venisti perdere nos scio quis Sanctus Dei." (Vlg.)</i>                                                  |
| Lc 4, 33-34                   | <i>"Nella sinagoga c'era un uomo che era posseduto da un demonio impuro; cominciò a gridare forte: 'Basta! Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il santo di Dio!'"</i> | <i>"... et in synagoga erat homo habens daemonium immundum et exclamavit voce magna dicens sine quid nobis et tibi Iesu Nazarene venisti perdere nos scio te qui sis Sanctus Dei." (Vlg.)</i> |

| Gli indemoniati di Gàdara/Gerasa |                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                              |
|----------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mt 8, 29                         | <i>"Ed ecco, si misero a gridare: 'Che vuoi da noi, Figlio di Dio?'"</i>                                                                                    | <i>"... et ecce clamaverunt dicentes quid nobis et tibi Fili Dei venisti huc ante tempus torquere nos." (Vlg.)</i>                                                           |
| Mc 5, 6-7                        | <i>"Visto Gesù da lontano, accorse, gli si gettò ai piedi e, urlando a gran voce, disse: 'Che vuoi da me, Gesù, Figlio del Dio altissimo?'"</i>             | <i>"... videns autem Iesum a longe cucurrit et adoravit eum et clamans voce magna dicit quid mihi et tibi Iesu Fili Dei summi adiuro te per Deum ne me torqueas." (Vlg.)</i> |
| Lc 8, 28                         | <i>"Quando vide Gesù, gli si gettò ai piedi urlando, e disse a gran voce: 'Che vuoi da me, Gesù, Figlio del Dio altissimo? Ti prego, non tormentarmi!'"</i> | <i>"... ut vidit Iesum procidit ante illum et exclamans voce magna dixit quid mihi et tibi est Iesu Fili Dei altissimi obsecro te ne me torqueas." (Vlg.)</i>                |

Nella relazione di san Girolamo notiamo diversi punti di contatto con gli esempi sopra riportati nelle versioni di Matteo, Marco e Luca. Gli indemoniati della *Vita S. Hilarionis* hanno in realtà lo stesso modello di

comportamento e pronunciano parole molto simili a quelle degli indemoniati dei Vangeli.

La prima reazione sia dei demoni descritti da Girolamo, sia di quelli descritti nei Vangeli, è un forte grido: i demoni a Pafo “cominciano a gridare” (VH 30, 3) come anche l’indemoniato di Cafarnao “cominciò a gridare” (Mc 1, 23; Lc 4, 33) e quelli di Gàdara/Gerasa “si misero a gridare” (Mt 8, 29), “urlando a gran voce” (Mc 5, 7; cfr. Lc 8, 28). Inoltre, nel racconto di Girolamo, così come nel racconto della guarigione dell’indemoniato di Cafarnao, ai demoni viene chiaramente attribuita la “conoscenza” di colui a cui si rivolgono – “la maggior parte affermava di sapere chi fosse Ilarione” (VH 30, 4), come dice a Gesù l’indemoniato nella sinagoga: “Io so chi tu sei” (Mc 1, 24; Lc 4, 34). Infine arriviamo al parallelismo più importante, cioè al contenuto della conoscenza di cui dispongono gli indemoniati. Quello che gli indemoniati sanno e dicono su Ilarione, cioè che egli è “il servo di Cristo” (VH 30, 3), ovvero “il servo di Dio” (VH 30, 4), è in linea con quello che i posseduti sanno e dicono di Gesù: che egli è “il santo di Dio” (Mc 1, 24; Lc 4, 34), “il Figlio di Dio” (Mt 8, 29), o “il Figlio del Dio altissimo” (Mc 5, 7; Lc 8, 28). Tutte le espressioni, infatti, esprimono la più grande connessione possibile dell’uomo con Dio. Certo, nel caso di Gesù Cristo, intendiamo le parole “figlio di Dio” in un modo completamente diverso, ontologico, che la teologia successiva interpreterà in termini di unione ipostatica (*unio hipostatica*), ma è proprio questa unione, avvenuta nella persona del Logos divino che si è fatto uomo, il fondamento dell’unione con Dio, che può essere realizzata in ogni uomo per mezzo di Gesù Cristo. Quanto detto, come risulta evidente da tutto il racconto di Girolamo fino ad ora, è ciò che Ilarione ha desiderato tutta la sua vita, ovvero l’obiettivo che voleva raggiungere.

Questo evento, in cui dopo molto tempo intorno a Ilarione ritroviamo il ricordo di un grande numero di persone venute a farsi liberare, sembra servire a Girolamo come un’ouverture verso il finale della *Vita S. Hilarionis*, dove mostrerà come il nostro eroe finalmente abbia trovato quella pace da sempre desiderata.

A proposito di quanto detto, ne leggeremo nel prossimo capitolo.

## *Vita S. Hilarionis*, 31

All'inizio del trentunesimo capitolo della *Vita S. Hilarionis*, san Girolamo afferma che sant'Ilarione è rimasto "là [ovviamente a Pafo] per due anni e sempre pensando alla fuga"<sup>829</sup>. Sebbene questo "pensando alla fuga" significa certamente che l'anziano intendesse andare in una solitudine ancora più profonda con il Signore, Girolamo non manca di far notare che egli portava ancora nel cuore i suoi confratelli monaci e il monastero da lui fondato e che poi fu distrutto. In seguito, cioè, dice che Ilarione "mandò in Palestina Esichio, con disposizione di ritornare a lui in primavera, affinché potesse salutare i confratelli e visitare le ceneri del monastero."<sup>830</sup> Quando Esichio era tornato, Ilarione gli aveva detto dei suoi piani di navigare verso l'Egitto, "dal momento che là di cristiani non ve ne erano, ma solamente una popolazione barbara e feroce"<sup>831</sup>. Vedremo più avanti che nemmeno questa volta aveva voluto intraprendere un viaggio per condurre a Cristo i popoli barbari e non cristiani. Voleva, infatti, stare il più possibile in solitudine, il più vicino possibile al suo Signore.

Sia perché riteneva che un altro luogo, più nascosto sulla stessa isola, sarebbe stato più adatto alle esigenze di Ilarione, o forse per paura che un nuovo grande viaggio potesse sfibrare anziano, poco importava, il fedele Esichio aveva aiutato il suo maestro a trovare un posto a Cipro. Anzi, lo aveva cercato lui stesso e di conseguenza ve lo aveva condotto. Ecco una descrizione di quel luogo: "Quando lo ebbe trovato, dopo aver esplorato a lungo dappertutto, condusse il vecchio lontano, a dodici miglia dal mare, tra monti solitari e aspri, dove a stento si poteva salire strisciando sulle mani e sulle ginocchia. Quando vi fu entrato, contemplò del luogo davvero terribile e remoto, circondato in ogni parte da alberi, che aveva anche acque che lo irrigavano scendendo dal ciglio del colle oltre a un orticello assai ameno con molti frutteti (dai quali mai colse frutto come cibo)."<sup>832</sup>

<sup>829</sup> VH 31, 1; "Manens itaque ibi biennio et semper de fuga cogitans..."

<sup>830</sup> VH 31, 1; "... Hesychium, ad se ueris tempore reuersurum, Palaestinam ad salutationem fratrum et monasterii sui cineres uisendos misit."

<sup>831</sup> VH 31, 2; "... eo quod nullus ibi christianorum esset sed barbara tantum et ferox natio..."

<sup>832</sup> VH 31, 3-4; "Quem cum, diu lustrans omnia, reperisset, perduxit eum duodecim milibus a mari, procul inter secretos asperosque montes et quo uix reptando manibus genibusque posset ascendi. Qui introgressus contemplatus quidem est terribilem ualde ed remotum locum arboribusque hinc inde circumdatum, habentem etiam aquas de supercilio collis irriguas, et hortulum peramoenum et pomaria plurima – quo-

Oltre a questo idillio san Girolamo menziona che nelle vicinanze si trovavano “le rovine di un tempio antichissimo, da cui, come riferiva egli stesso e come attestano i suoi discepoli, risuonavano notte e giorno voci così numerose di demoni che li avresti creduti un esercito”<sup>833</sup>. Il lettore attento si fermerà sicuramente qui all'affermazione della testimonianza *dei discepoli* di Ilarione. Vale a dire, da quanto descritto finora, si potrebbe concludere che il santo abitasse da solo in quella zona, e da quanto segue si vedrà che solo Esichio lo aveva visitato. Ma Girolamo non parla di nessun discepolo, al plurale, che vivrebbe con Ilarione e che potrebbe testimoniare a proposito delle voci dei demoni. Riguardo ai demoni, è interessante che Girolamo sottolinei che l'anziano ora si rincuorava della stessa cosa che nel capitolo precedente lo aveva turbato e fatto arrabbiare: “È evidente che egli si rallegrò molto, perché avrebbe avuto lì vicino degli antagonisti.”<sup>834</sup>

In quel luogo, continua Girolamo, Ilarione era rimasto per cinque anni. Leggendo la frase che segue, il lettore potrebbe essere sollevato, perché Ilarione ha finalmente trovato la pace e la solitudine che aveva desiderato per tutta la vita e insieme a lui occasionalmente c'era il monaco a cui era particolarmente affezionato: “Abitò ivi per cinque anni, e ricevendo spesso, in quell'estremo tempo della sua vita, la visita di Esichio, veniva rifocillato, poiché a causa dell'asperità e della difficoltà del luogo e della moltitudine degli spiriti (come diceva la gente), nessuno, o qualcuno raramente poteva e osava salirvi.”<sup>835</sup> Tuttavia, Girolamo rimane fedele alle sue presenti dinamiche di narrazione, con i continui cambiamenti delle fughe di Ilarione dalle persone a favore della solitudine e le visite delle persone a sant'Ilarione. Cioè, subito dopo la frase di cui sopra, descrive un altro mi-

---

rum fructum numquam in cibo sumpsit...”. L'osservazione di Girolamo secondo cui Ilarione non mangiava i frutti degli alberi da frutto è del tutto coerente con la precedente descrizione della dieta del santo nel periodo che va dai sessantaquattro agli ottant'anni, dove si afferma che allora “si preparava una zuppa di farina e di verdura tritata” (VH 5, 6).

<sup>833</sup> VH 31, 4; “... sed et antiquissimi iuxta templi ruinam, ex quo, ut ipse referebat et eius discipuli testantur, tam innumerabilium per noctes et dies daemonum uoces resonabant, ut exercitum crederes.”

<sup>834</sup> VH 31, 5; “Quo ille ualde delectatus, quod scilicet antagonistas haberet in proximo...”.

<sup>835</sup> VH 31, 5; “... habitauit ibi per annos quinque, et saepe inuisente se Hesychio in hoc extremo iam uitae suae tempore refocillatus est, quod propter asperitatem difficultatemque loci et umbrarum, ut ferebatur uulgo, multitudinem aut nullus, aut rarus ad se uel posset uel auderet ascendere.”

racolo. È bene qui notare che questa volta non è un uomo che è venuto a chiedere aiuto per sé, ma un uomo paralizzato, proprietario della tenuta in cui si stava l'orticello di Ilarione, a proposito del quale non sappiamo come si trovasse in quel momento nelle vicinanze di Ilarione. Una situazione simile, ma per quanto riguarda la collettività, cioè tutti gli abitanti di Epidauro, per i quali Girolamo aveva dichiarato di essere in grande pericolo a causa del drago/serpente, ma non aveva menzionato ulteriormente che erano venuti a pregare Ilarione di intercedere nei loro guai, finora l'abbiamo avuta solo in VH 28, 4. L'intervento autoindotto di Ilarione, che abbiamo incontrato anche nel capitolo ventotto, è qui molto più fortemente enfatizzato. Nell'incontrare il paralitico, la pietà lo ha spinto a compiere un miracolo, sempre nel nome di Gesù Cristo e usando le sue parole, ma a differenza di tutti i miracoli fin qui descritti con i singoli individui, lo fa senza alcuna richiesta da parte del bisognoso e senza la mediazione dei discepoli: "E un giorno, uscito dall'orticello, vide un uomo paralizzato in tutto il corpo che giaceva davanti alla porta, e chiese a Esichio chi fosse e in che modo fosse stato condotto lì. Quello, rispondendo, disse di essere stato il procuratore del piccolo podere al quale apparteneva anche l'orticello in cui essi si trovavano. Ed egli, piangendo e tendendo la mano verso l'uomo giacente, disse: 'Ti dico: 'In nome del nostro Signore Gesù Cristo, alzati e cammina'. Quale straordinaria rapidità! Le parole non erano ancora uscite dalla sua bocca, e già le membra rinsaldate drizzavano l'uomo in piedi."<sup>836</sup>

Mentre il paralitico si alzava con mostruosa velocità, alla stessa velocità, anche questa volta, si era sparsa la voce su sant'Ilarione. Sebbene Girolamo non menzioni esplicitamente la visita delle masse a Ilarione, questo può essere dedotto indirettamente: "Quando ciò fu risaputo, la necessità di molti vinse anche l'inaccessibilità del luogo e la strada impervia, e tutti coloro che abitavano nei villaggi circostanti si preoccupavano solo di impedire che in qualche modo potesse loro sfuggire. Infatti si era sparsa

<sup>836</sup> VH 31, 6-8; "Quodam autem die egressus hortulū uidit hominem toto corpore paralyticū iacentem ante fores, interrogauitque Hesychium, quisnam esset et quomodo fuisset adductus. Qui respondens ait procuratorem se fuisse uillulæ, ad cuius ius hortulus quoque, in quo ipsi erant, pertineret. Et ille collacrimans tendensque ad iacentem manum: 'Tibi, inquit, dico: in nomine Domini Iesu Christi surge et ambula.' Mira uelocitas; adhuc uerba in ore loquentis uoluebantur, et iam membra solidata ad standum hominem surrigebant."

la voce, a questo proposito, che egli non poteva rimanere a lungo nello stesso luogo.”<sup>837</sup>

Alla fine, l'autore, spiegando il motivo delle numerose fughe di Ilarione, sottolinea ancora una volta che le ha compiute per modestia, abnegazione e desiderio di vivere in silenzio. Aggiungiamo noi, inoltre, per la vita in presenza del Signore: “Lo faceva non per leggerezza, o perché vinto da un sentimento puerile, ma per fuggire gli onori e non essere disturbato. Infatti, desiderava sempre il silenzio e la vita nascosta.”<sup>838</sup>

Esaminiamo ora i parallelismi di questo capitolo con le Sacre Scritture.

Un commento nell'edizione francese – l'osservazione che Esichio, non Zanano, era il compagno di Ilarione nell'ultima fase della sua vita<sup>839</sup> – inoltre, suscita la nostra curiosità se Girolamo intendesse davvero attribuire un certo simbolismo a questi due monaci. Se si poteva confermare la nostra ipotesi che attraverso Esichio Girolamo volesse creare nel lettore un'allusione al discepolo amato, e attraverso Zanano a san Pietro, allora il fatto che Esichio si trovasse a fianco di Ilarione alla fine della sua vita, sebbene non nella morte stessa, potrebbe essere interpretato alla luce di tale allusione. Ovvero, accanto a Gesù in croce, il Vangelo secondo Giovanni menziona solo il discepolo amato (cfr. Gv 19, 26-27).

Inoltre diversi autori nella descrizione del giardino in cui Ilarione aveva trascorso gli ultimi giorni della sua vita (cfr. VH 31, 4) riconoscono il giardino dell'Eden. L'editore dell'edizione croata della *Vita S. Hilarionis* afferma che il “giardino di Ilarione, almeno a prima vista, potrebbe ricordare [...] l'Eden, dove si erano trovati i nostri primi progenitori”<sup>840</sup>. Ricordiamo che Przemysław Nehring e Susan Weingarten lo avevano notato già in relazione alla descrizione di Girolamo circa il luogo in cui visse e fu sepolto sant'Antonio (cfr. VH 21, 2). Entrambi tracciano lo stesso parallelismo con l'ultima dimora di Ilarione. Nehring osserva che anche questa

<sup>837</sup> VH 31, 9; “Quod postquam auditum est, etiam difficultatem loci et inter inuium plurimorum uicit necessitas, nihil per circuitum cunctis uillis obseruantibus quam ne quo modo elaberetur. Disseminauerat enim hoc de eo rumor diu eum in eodem loco manere non posse.”

<sup>838</sup> VH 31, 10; “Quod ille non leuitate quadam aut puerili sensu uictus faciebat, sed honorem fugiens et importunitatem. Semper enim silentium et uitam ignobilem desiderabat.”

<sup>839</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 293, nota 7.

<sup>840</sup> Vinko GRUBIŠIĆ, *Sv. Jeronim književnik*, 134.

località è descritta come *locus amoenus*.<sup>841</sup> Weingarten sottolinea il fatto che Girolamo usa nel suo racconto parole molto simili nel momento della descrizione del luogo in cui si trovava sant'Antonio, parole che secondo lei appartenevano a una terminologia utilizzata per evocare associazioni con il paradiso terrestre.<sup>842</sup> Joëlle Soler evidenzia che il luogo in cui Ilarione si era stabilito alla fine della sua vita, circondato da alberi, con l'acqua che lo bagna, il bel giardino e i numerosi alberi da frutto, rappresenta il *locus amoenus* che ricorda il paradiso. Ella nota anche che il ritiro di Ilarione in questo "luogo di assoluta solitudine" consente "il ritrovamento dello stato edenico dell'uomo prima della caduta".<sup>843</sup> Magderie Nel, d'altra parte, parla dell'ultima dimora di Ilarione come del suo "paradiso ascetico", quel luogo in cui poteva soddisfare il suo grande desiderio di essere solo.<sup>844</sup>

Nessuno degli autori, come vediamo, riporta una citazione biblica specifica su cui basare la somiglianza tra la descrizione da parte di Girolamo del giardino di Ilarione ed il giardino dell'Eden. Per quanto i seguenti versetti del Libro della Genesi siano probabilmente noti a tutti, è bene elencarli anche qui: "Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi" (Gn 2, 9-10).

Più interessanti sono le due osservazioni fornite da Weingarten e Adkin, in connessione con l'osservazione di Girolamo secondo cui sant'Ilarione non ha mai mangiato frutta dagli alberi da frutto del suo orticello (cfr. VH 31, 4). Weingarten ha fatto la seguente dichiarazione nel libro del 2005: "... Ilarione, a differenza di Antonio e Adamo, non lavora nel suo *hortulum peramoenum*, né mangia i frutti degli alberi – non commette il peccato che ha portato alla caduta. Inoltre, combatte i demoni. Se Antonio è un tipo di Adamo, Ilarione lo supera: egli è un tipo di Cristo."<sup>845</sup> Adkin,

<sup>841</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 431.

<sup>842</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 95-96.

<sup>843</sup> Joëlle SOLER, *La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les Vies de moines de Jérôme*, 15-16.

<sup>844</sup> Cfr. Magderie NEL, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, 106-107.

<sup>845</sup> Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 96.

scrivendo nel 2011 la sua critica all'articolo di Weingarten del 1997, in cui l'autrice sosteneva che l'ispirazione di Girolamo per descrivere l'"*hortulus peramoenus*" da cui Ilarione si rifiuta di mangiare frutta dovrebbe essere ricercata nella formulazione simile di Apuleio "*hortulus amoenus*" in cui il protagonista Lucio rifiuta di mangiare le rose,<sup>846</sup> conclude che questa ipotesi è ingiustificata e aggiunge che "l'astinenza di Ilarione è un'allusione a Gn 2, 17 (de linga autem scientiae boni et mali ne comedas) piuttosto che ad Apuleio"<sup>847</sup>. Questa situazione è un po' paradossale, perché Adkin, non avendo preso in considerazione – come ha detto, a causa del ritardo nella pubblicazione del suo articolo<sup>848</sup> – il libro di Weingarten, criticando le ipotesi del suo articolo, trae allo stesso tempo una conclusione uguale a quella che ella aveva presentato prima di lui nel libro.<sup>849</sup> Questo fatto non fa che confermare ulteriormente che, molto probabilmente, entrambi hanno ragione quando si tratta dell'intenzione di Girolamo di risvegliare nel lettore la memoria dei famosi versetti biblici sul peccato del primo uomo.

Le parole di san Girolamo secondo cui Ilarione non mangiava dagli alberi dell'orticello, che a prima vista potrebbero essere interpretate come un'ulteriore argomentazione sulla dieta dell'asceta nelle ultime fasi della sua vita o, meglio, sulla sua astinenza da tutti i cibi tranne che da quelli necessari per la sopravvivenza, sembrano davvero mostrare maggiormente che Ilarione era la controfigura del peccatore Adamo che, nonostante il comando di Dio di non farlo, prese dalla donna il frutto proibito dell'albero della conoscenza del bene e del male (cfr. Gn 2, 16; 3, 1-6.11-13).

Sulla stessa scia si potrebbe leggere il commento di Morales nell'edizione francese, quando afferma che il paralitico di VH 31, 6-7 "rappresenta Adamo che viveva nel giardino dove ora si trova Ilarione" e che "il monaco, trasformato in Cristo, si rivolge al paralitico nel nome del Signore".<sup>850</sup>

<sup>846</sup> L'autrice spiega la stessa idea nel libro, ma vi aggiunge anche il pensiero sopra menzionato sulla connessione tra la *Vita S. Hilarionis* e il Libro della Genesi. Cfr. *Ibidem*, 96-97.

<sup>847</sup> Neil ADKIN, *Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome*, 72. Per ulteriori informazioni sulla critica di questa interpretazione di Weingarten, cfr. *Ibidem*, 72-74.

<sup>848</sup> Cfr. sopra, nota 79.

<sup>849</sup> Qui ricordiamo a questo proposito che, leggendo la *Vita S. Hilarionis*, siamo giunti noi stessi a questa conclusione, ma come abbiamo poi riscontrato in seguito nella biografia che altri autori avevano già scritto in merito ancora prima di noi, non sarebbe stato scientificamente corretto se non li avessimo citati.

<sup>850</sup> JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 293, nota 10.

Diamo un'occhiata ai parallelismi rimanenti.

Per quanto riguarda le "voci così numerose di demoni che li avresti creduti un esercito" (VH 31, 4), l'edizione italiana nel riferimento elenca i versetti in cui Gesù libera un posseduto da una legione di demoni (cfr. Mc 5, 9; Lc 8, 30.36).<sup>851</sup> Poiché ci sono già noti, non è necessario presentare qui il loro contenuto.

L'edizione francese indica una connessione tra un uomo paralizzato sdraiato sulla porta (cfr. VH 31, 6) e At 3, 1s,<sup>852</sup> dove è descritto il miracolo compiuto da che Pietro e Giovanni sull'uomo storpio fin dalla nascita che veniva portato ogni giorno alla porta del tempio per chiedere l'elemosina.<sup>853</sup>

Entrambe le edizioni rimandano allo stesso evento degli Atti degli Apostoli, ma ad At 3, 6, con le parole che Girolamo ha messo in bocca a Ilarione durante la guarigione dell'uomo paralizzato – "In nome del nostro Signore Gesù Cristo, alzati e cammina" (VH 31, 7). Oltre a questo versetto, l'edizione francese cita come possibile ispirazione di Girolamo anche Mt 9, 5 e quella italiana Mt 9, 5-6; Mc 2, 9-11; 5, 41-42; Lc 7, 14 e Gv 5, 8.<sup>854</sup> Nehring elenca anche tutti i punti di cui sopra (Mt 9, 5-6; Mc 2, 9-11; 5, 41-42; Lc 7, 14; Gv 5, 8; At 3, 6), indicando chiaramente che Ilarione rivolse al paralitico le parole di Gesù.<sup>855</sup>

Presentiamo, a turno, il contenuto di queste righe.

In At 3, 6 troviamo la formulazione, dalla bocca di Pietro, che corrisponde più da vicino a quella di Ilarione: "nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, àlzati e cammina!"; Vlg.: "in nomine Iesu Christi Nazareni surge et ambula".

I testi evangelici parlano della guarigione del paralitico avvenuta attraverso queste parole di Gesù Cristo: "Àlzati – disse allora al paralitico –, prendi il tuo letto e va' a casa tua" (Mt 9, 5); "... dico a te – disse al paralitico –: àlzati, prendi la tua barella e va' a casa tua" (Mc 2, 11); "Àlzati, prendi la tua barella e cammina" (Gv 5, 8). A questi testi va certamente

<sup>851</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 147, 54.

<sup>852</sup> Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 292, nota 31. a.

<sup>853</sup> Il testo integrale vedi in: At 3, 1-9.

<sup>854</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 148, nota 55; JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 294, nota 31. b.

<sup>855</sup> Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 431-432, e nota 32.

aggiunto un brano parallelo del Vangelo secondo Luca, che non è citato in nessuna delle fonti da noi utilizzate: "... àlzati, prendi il tuo lettuccio e torna a casa tua" (Lc 5, 24).

I due passaggi che citano l'edizione francese e Nehring non appartengono alle descrizioni della guarigione del paralitico, ma si tratta della guarigione della fanciulla riportata da Marco e della guarigione del fanciullo narrata da Luca. Tuttavia, le parole di Gesù sono in linea con quanto sopra: "Fanciulla, io ti dico: àlzati!" (Mc 5, 41); "Ragazzo, dico a te, àlzati!" (Lc 7, 14).

Notiamo anche che quasi tutti gli eventi sopra menzionati terminano, così come la descrizione di Girolamo (cfr. VH 31, 9), citando la sorpresa e lo stupore di tutti i presenti (cfr. At 3, 10; Mt 9, 8; Mc 2, 12; Mc 5, 42; Lc 5, 26; 7, 16-17).

L'edizione italiana indica un altro dettaglio che ricorda il resoconto degli Atti degli Apostoli. Si tratta delle parole con cui san Girolamo descrive la guarigione dell'uomo paralizzato: "e già le membra rinsaldate" (VH 31, 8) nella nota c'è scritto At 3, 7,<sup>856</sup> dove leggiamo: "Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rin vigorirono...".

Con la fine del trentunesimo capitolo nessuna delle nostre fonti indica le ispirazioni bibliche di Girolamo. La formulazione con cui si conclude questo capitolo – Ilarione "desiderava sempre il silenzio e la vita nascosta" (VH 31, 20) – in un certo senso rappresenta una sintesi di tutta la vita di Ilarione o, per meglio dire una dimensione mistica della sua vita, che Girolamo ha intrecciato dentro l'intera *Vita S. Hilarionis* come una sorta di filo conduttore. Qui non si può non notare che l'inclinazione costante del santo alla solitudine per stare con Cristo ricorda i brani evangelici in cui Gesù si ritira nella solitudine, spesso con l'intenzione chiaramente indicata di farlo per pregare. Ecco almeno alcuni esempi: "Al mattino presto si alzò quando ancora era buio e, uscito, si ritirò in un luogo deserto, e là pregava" (Mc 1, 35; cfr. Lc 4, 42); "Ma egli si ritirava in luoghi deserti a pregare" (Lc 5, 16)<sup>857</sup>; "Un giorno Gesù si trovava in un luogo solitario a pregare" (Lc 9, 18). Come da altri punti, quali per esempio dall'insegna-

<sup>856</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 148, nota 57.

<sup>857</sup> A questo punto, insieme al versetto precedente – "Di lui si parlava sempre di più, e folle numerose venivano per ascoltarlo e farsi guarire dalle loro malattie" (Lc 5, 15) – fa notare anche Ugo Vandoorne dicendo che Ilarione, quando tutti lo cercano, scappa, "come Gesù, suo maestro, solo a pregare", cfr. UGO VANDOORNE, Prefazione, 11.

mento di Gesù sulla preghiera (cfr. Mt 6, 9; Lc 11, 2) e soprattutto dalla sua preghiera nel Getsemani, allorché si era allontanato dai discepoli per pregare (cfr. Mt 26, 39.42; Mc 14, 36; Lc 22, 42), risulta chiaro che Gesù rivolgeva le proprie preghiere al Padre, per cui possiamo concludere che anche tutti i suoi ritiri in solitudine avevano quest'unico scopo: essere alla presenza del Padre.<sup>858</sup>

<sup>858</sup> Cfr. alcuni altri passaggi, in cui gli evangelisti menzionano il ritiro di Gesù in solitudine, senza ulteriore menzione della preghiera: Mt 14, 13; Gv 6, 15. Inoltre a volte si ritirava in solitudine con i suoi discepoli (cfr. Lc 9, 10; Mc 6, 31-32) o solo con alcuni di loro, come durante la trasfigurazione, quando aveva preso con sé Pietro, Giacomo e Giovanni (cfr. Mt 17, 1; Mc 9, 2; Lc 9, 28).

## 6. L'ultima “fuga” di sant’Ilarione – nel seno del Signore (*Vita S. Hilarionis*, 32 – 33)

### *Vita S. Hilarionis*, 32

All’inizio del capitolo trentaduesimo della *Vita S. Hilarionis* san Girolamo cita ancora l’età di Ilarione: era “nell’ottantesimo anno di età”<sup>859</sup>. Proprio come gli anni menzionati fino ad ora avevano sempre preannunciato un punto di svolta nella vita di Ilarione, sarà così anche qui. Questa volta sant’Ilarione va dal Signore. Diamo un’occhiata a come Girolamo ha delineato gli ultimi momenti della vita del santo.

La prima cosa che scopriamo è che Ilarione, “mentre Esichio era assente, in luogo del testamento scrisse di propria mano una breve lettera, lasciando a lui tutte le sue ricchezze, ossia il Vangelo e la tunica di sacco, la cocolla e il mantelletto”<sup>860</sup>. Questo dettaglio, in cui l’anziano lascia la sua eredità a Esichio, lo comprendiamo sulla linea della successione monastica o, con le parole pronunciate da Adele Monaci Castagno sul rapporto tra Antonio ed Ilarione, sulla linea della “successione di asceti e guide spirituali”<sup>861</sup>. Girolamo, ricordiamo, ha più volte sottolineato con chiarezza che il carisma monastico si trasmette da sant’Antonio a sant’Ilarione, scrivendo che il beato Antonio aveva donato ad Ilarione un drappo di pelle (cfr. VH 3, 1), che il Signore aveva in Egitto un vecchio Antonio e in Palestina aveva Ilarione (cfr. VH 8, 11), che Ilarione era il “successore del beato Antonio” (VH 22, 3). Con l’ultimo gesto di Ilarione, Girolamo

<sup>859</sup> VH 32, 1; “Igitur octogesimo aetatis suae anno...”.

<sup>860</sup> VH 32, 1; “... cum absens esset Hesychius, quasi testamenti uice breuem manu propria scripsit epistulam, omnes diuitias suas ei derelinquens, euangelium scilicet et tunicam sacceam, cucullam et palliolum.”

<sup>861</sup> Cfr. Adele Monaci CASTAGNO, ‘Primus in primis’: Gerolamo, storico del monachesimo, 18. Ricordiamo che tale autrice ha paragonato questa eredità con “la successione apostolica”. Cfr. sopra, 15, e nota 10.

sembra aver voluto dimostrare che questo carisma si trasmette dall'anziano morente al giovane discepolo Esichio.<sup>862</sup>

Quindi, apparentemente volendo interpretare il fatto che Ilarione abbia scritto il testamento di propria mano, l'autore aggiunge una nuova informazione sul vecchio: "... giacché il suo servo era morto pochi giorni prima."<sup>863</sup> Nella narrazione finora non c'era la minima indicazione che con l'anziano asceta ci fosse qualcuno ad aiutarlo regolarmente e, soprattutto, non un servitore.

Sebbene ci potremmo aspettare una descrizione della morte di Ilarione in solitudine, anche prima della fine della sua vita, Girolamo porta ancora una volta in scena una moltitudine di persone, ove cita per nome una donna che definisce essere santa: "A visitare il malato vennero, dunque, da Pafo molti uomini religiosi, soprattutto perché avevano udito che egli aveva detto come ormai sarebbe andato dal Signore e che sarebbe stato liberato dai vincoli del corpo. Venne anche una certa Costanza, una santa donna, di cui egli aveva salvato dalla morte la figlia e il genero, con l'unzione dell'olio."<sup>864</sup>

Poco prima Girolamo diceva che la gente stava tenendo in custodia Ilarione per non farlo sfuggire di nuovo (cfr. VH 31, 9). Ora, quando a causa della malattia è diventato evidente che non potrà fuggire in un altro luogo, ancora più solitario, ma andare nelle braccia del Signore, la gente viene a dargli l'ultimo saluto. Se ricordiamo le connotazioni legate alla città di Pafo, un tempo centro pagano, il fatto che si tratti di persone di quella città acquista ancora più significato. Diversamente da prima, quando si raccoglievano nel tempio della dea Afrodite, ora si raccolgono attorno al morente servo di Cristo.

<sup>862</sup> Przemysław Nehring nota che nella *Vita S. Hilarionis*, a differenza della *Vita S. Antonii*, 89-90, il santo morente non dà l'ultima istruzione o comando ai suoi monaci, dai quali si aspettava che lo avrebbero imitato. Cfr. Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 432.

<sup>863</sup> VH 32, 1; "Nam minister eius ante paucos dies obierat." Nell'edizione francese troviamo una nota che questo servo potrebbe essere Zanano, che Girolamo non menziona per il metodo. Cfr. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, 294, nota 1.

<sup>864</sup> VH 32, 2; "Venerunt itaque ad aegrotantem de Papho multi religiosi uiri, et maxime quod eum dixisse audierant iam se ad Dominum migraturum et corporis uinculis liberandum, sed et Constania quaedam, sancta femina, cuius generum et filiam unctione olei de morte liberauerat."

La menzione di Costanza e dei miracoli che sant'Ilarione aveva compiuto su suo genero e sulla sua figlia conferisce ulteriore credibilità all'osservazione di Girolamo da VH 30, 1 secondo cui l'anziano asceta aveva compiuto molti altri miracoli non descritti nel libro. Inoltre, è significativo che anche qui l'autore parli dell'"unzione dell'olio" con cui Ilarione aveva salvato dalla morte i parenti di Costanza.

Girolamo riferisce poi che Ilarione aveva chiesto alle persone radunate di promettere che "dopo la morte, non lo conservassero neanche per un attimo di tempo, ma immediatamente lo coprissero di terra in quel medesimo orticello, così come era vestito, con la tunica di sacco, la cocolla e il saio rustico"<sup>865</sup>. Quindi, quasi come un testimone che aveva assistito in persona all'evento, descrive l'ultima ora della vita di Ilarione: "Già gli si raffreddava lo scarso calore nel petto, e al di fuori dell'intelletto, non restava altro di un uomo vivo; ciò nonostante, parlava con gli occhi aperti: 'Esci, che cosa temi? Esci, anima mia, che cosa dubiti? Quasi per settant'anni hai servito Cristo, e hai timore della morte?' Con queste parole esalò l'ultimo respiro."<sup>866</sup>

I testimoni delle ultime ore di sant'Ilarione hanno ovviamente preso sul serio la sua richiesta e Girolamo verifica ulteriormente il fatto che "fu immediatamente ricoperto di terra", affermando che "la notizia della sua sepoltura fu annunciata alla città prima di quella della sua morte".<sup>867</sup>

In seguito l'autore riporta sulla scena Esichio, che ora chiama per la seconda volta "il sant'uomo"<sup>868</sup>. Questo discepolo e la donna appena citata Costanza sono le uniche persone a cui, a parte sant'Ilarione e sant'Antonio, Girolamo nella sua agiografia assegna l'aggettivo "santo".<sup>869</sup> Per Costanza lo ripeterà ancora una volta nell'ultimo capitolo. Ma torniamo a Esichio.

<sup>865</sup> VH 32, 3; "... ut ne puncto quidem horae post mortem reseruaretur, sed statim eum in eodem loci hortulo terra operirent, sicut uestitus erat, in tunica cilicina et cuculla et sago rustico."

<sup>866</sup> VH 32, 4-5; "Iamque modicus calor tepebat in pectore nec praeter sensum quidquam uiui hominis supererat, et tamen apertis oculis loquebatur: 'Egredere, quid times? Egredere, anima mea, quid dubitas? Septuaginta prope annis seruisti Christo, et mortem times?' In haec uerba exhalauit spiritum."

<sup>867</sup> VH 32, 5; "Statimque humo obrutum ante urbi sepultum quam mortuum nuntiauērunt."

<sup>868</sup> VH 32, 6; "sanctus uir". Apparso la prima volta in VH 28, 1.

<sup>869</sup> Cfr. VH 28, 1; 32, 6 (Esichio); VH 32, 2; 33, 1 (Costanza); VH 8, 8.10; 10, 7; 22, 6 (Ilarione); VH 21, 10 (Antonio). Potremmo anche notare che a Girolamo piace usare

Qui apprendiamo che Esichio si trovava in Palestina al momento della morte di Ilarione, perché Girolamo sostiene che da lì, non appena gli era giunta la notizia su di lui, si era precipitato a Cipro.<sup>870</sup> È possibile che Girolamo volesse far sapere che il vecchio, regolarmente, o almeno più volte (e non solo quella volta descritta in VH 31, 1), inviava Esichio in Palestina per mantenere i rapporti con la comunità monastica da lui fondata e che Esichio gli portava informazioni sulla situazione della comunità durante le sue frequenti visite (cfr. VH 31, 5).

Esichio, saputo della morte del maestro, si era recato a Cipro per trasportare il suo corpo in Palestina. Ma non poteva farlo pubblicamente. Quindi, "simulando di voler abitare nello stesso orticello, per distogliere gli abitanti del luogo dal sospetto e dalla diligente sorveglianza, dopo circa dieci mesi, con grave pericolo per la propria vita, trafugò il suo corpo."<sup>871</sup> Alla fine, però, lo aveva portato a Maiuma, luogo che avevamo già incontrato nella *Vita S. Hilarionis*: la prima volta all'inizio del libro, dove Girolamo descrive l'ingresso di Ilarione nel 'suo stesso' deserto, che si trovava "a sette miglia da Maiuma, il mercato di Gaza" (VH 2, 7); la seconda volta nel passo dove l'autore parla del recupero di Zanano paralizzato, che era di Maiuma (cfr. VH 11, 1).

La descrizione di san Girolamo circa la sepoltura di Ilarione a Maiuma, ma anche la descrizione del suo corpo, morto da dieci mesi, è uguale alla descrizione della sepoltura dei santi: "Lo trasportò a Maiuma, scortato da moltissimi monaci e dagli abitanti delle città, e lo seppellì nell'antico monastero, con la tunica illesa, con la cocolla e con il mantello, e tutto il corpo intatto, come se fosse ancora vivo, ed emanante tali profumi, che avresti potuto pensare che fosse stato cosperso di unguento."<sup>872</sup>

la parola "beato". Cfr. VH 1, 1; 7, 1; 9, 1; 11, 5 (Ilarione); VH 3, 1; 8, 1; 15, 2; 20, 12; 21, 3; 22, 3 (Antonio); VH 14, 7 (Giobbe); VH 26, 1 (Pietro).

<sup>870</sup> Cfr. VH 32, 6.

<sup>871</sup> VH 32, 6; "... simulans se uelle habitare in eodem hortulo, ut diligentis custodiae suspicionem accolis tolleret, cum ingenti uitae suae periculo post decem fere menses corpus eius furatus est."

<sup>872</sup> VH 32, 7; "Quod Maiumam deferens, totis monachorum et oppidorum turbis prosequentibus, in antiquo monasterio condidit, illaesa tunica, cuculla et palliolo, et toto corpore, quasi adhuc uiueret integro, tantisque fragrante odoribus, ut delibutum unguentis putares." Przemysław Nehring afferma che "le storie di fenomeni miracolosi avvenuti nel luogo dove furono sepolti i santi sono motivi comuni usati nelle antiche agiografie" e aggiunge che "l'unicità di Ilarione è stata confermata dal fatto che

Per questo capitolo, non troviamo molti commenti relativi alle Sacre Scritture. Non se ne trova alcuno nell'edizione francese.

In quella italiana, in primo luogo, stando alle parole che Ilarione abbia scritto il testamento "di propria mano" (VH 32, 1) viene apportata una nota a proposito del fatto che sono stati citati dei versetti biblici, ma non nel senso di una vera e propria ispirazione di Girolamo. Degórski dice cioè che, di solito, "le lettere venivano dettate e semplicemente firmate" e a sostegno di ciò indica diversi esempi dalle Epistole per i quali ciò risulta evidente: 1 Cor 16, 21; Gal 6, 11; Col 4, 18; 2 Ts 3, 17; Flm 19.<sup>873</sup>

Molto più importanti per la nostra ricerca sono le citazioni elencate nella stessa edizione con l'affermazione che, "con l'unzione dell'olio", Ilarione aveva salvato dalla morte la figlia e il genero di Costanza (cfr. VH 32, 2): Mc 6, 13 e Gc 5, 14.<sup>874</sup> Sono le stesse annotazioni che abbiamo già incontrato nell'analisi di VH 22, 6, dove Girolamo osservava che Ilarione usava l'olio benedetto per guarire le persone morse dai serpenti velenosi.<sup>875</sup> Qui ricordiamo solo che, secondo il rapporto di Marco, i Dodici "ungevano con olio molti infermi e li guarivano" (Mc 6, 13) mentre nella Lettera di Giacomo vengono citati anche i presbiteri della Chiesa come coloro che pregano per i malati e li ungono con l'olio nel nome del Signore (cfr. Gc 5, 14). Questa è la terza volta che Girolamo cita l'olio (benedetto) insieme ad Ilarione, motivo per il quale, abbiamo detto, ci fa sorgere la questione se avesse voluto dare qualche indicazione sul sacerdozio di Ilarione.

Melchiorre Trigilia, invece, commentando il fatto che il corpo non decomposto di Ilarione trasudava un odore gradevole, nel quale effettivamente vede "un ultimo miracolo" con cui "il Signore mostra la sua predilezione per questo suo servo", tra l'altro si riferisce a 2 Cor 2, 15-16:<sup>876</sup> "Noi siamo infatti dinanzi a Dio il profumo di Cristo per quelli che si salvano

---

il suo corpo non marcisce per mesi dopo il funerale; inoltre diffondeva un gradevole profumo", Przemysław NEHRING, *Jerome's Vita Hilarionis. A Rhetorical Analysis of its Structure*, 432.

<sup>873</sup> Cfr. GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, 148, nota (222).

<sup>874</sup> Cfr. *Ibidem*, 149, nota (224). Si fa qui riferimento anche alla nota (140) della stessa opera in cui Degórski interpreta il fatto dell'unzione con l'olio benedetto di Ilarione non nel senso del sacramento, ma piuttosto dei sacramentali. Cfr. anche sopra, 182, e nota 632; 191, e nota 667.

<sup>875</sup> Cfr. sopra, 193.

<sup>876</sup> Cfr. Melchiorre TRIGILIA, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, 96, nota (51).

e per quelli che si perdono; per gli uni odore di morte per la morte e per gli altri odore di vita per la vita.” Ricordiamolo, anche Degórski ha fatto riferimento a questa citazione, ma usandola per enfatizzare l'opposto rispetto all'orribile lezzo ed il fetore dell'avarizia nei ceci (cfr. VH 18, 5).<sup>877</sup>

Siamo particolarmente interessati al monologo di Ilarione poco prima della sua morte. Dalla descrizione di Girolamo ci sembra molto probabile che abbia deliberatamente indicato la sua esitazione piuttosto che la sua coraggiosa morte. Vale a dire, il santo che ha ritratto in tutti i capitoli precedenti come colui che aveva servito Gesù Cristo per tutta la vita, come colui le cui opere miracolose testimoniano che Gesù Cristo stesso aveva agito attraverso di lui, perché certe azioni sono possibili solo grazie al potere divino, e come colui che ha sempre desiderato una vita di comunione con Cristo, ora, nel momento in cui gli si apre la porta per realizzare definitivamente quella comunione, lo dipinge come uno che teme e che dubita. Sant'Ilarione, secondo Girolamo, non era privo della paura comune a tutti coloro che possiedono la natura umana. Se l'autore ha voluto davvero ritrarre il protagonista della sua agiografia come uno che imita Cristo a tal punto da poter dire che fosse conformato a Cristo, allora la maniera in cui descrive i suoi ultimi istanti non è affatto sorprendente. Pensiamo che in ciò si possa vedere un parallelo con Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, che in molte situazioni della vita ha testimoniato la sua unione con il Padre (cfr. Gv 5, 20.26; 6, 10.11; 10, 15.30.38), ha compiuto opere miracolose nel nome del Padre e nella sua forza (cfr. Gv 5, 21.36; 6, 10; 15, 25) e che annunciò la sua partenza al Padre (cfr. Gv 14, 2-4.6-7.12.28), ma che pure, nell'ora della sua morte, pronunciando parole di assoluta dedizione: “Padre, *nelle tue mani consegno il mio spirito*” (Lc 23, 46, cfr. Sal 31, 6), avrebbe potuto anche dire al Padre stesso: “Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice!” (Mt 26, 39) e chiedergli: “*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*” (Mt 27, 46; Mc 15, 34). Il fatto che Gesù citi qui Sal 22, 2 non diminuisce la grandezza dell'agonia mortale che ha vissuto pienamente nella sua natura umana, così come l'agonia mortale non diminuisce la sua natura divina.

Crediamo che le ultime parole di Ilarione possano essere interpretate anche in chiave cristocentrica. Con queste parole, san Girolamo, inoltre, ha avvicinato ancora di più i lettori alla figura di sant'Ilarione, offer-

<sup>877</sup> Cfr. sopra, 169, e nota 595.

ta come esempio da seguire. Se lo avesse ritratto solo come un eroe nelle virtù o unicamente come uno che opera miracoli ad immagine di Cristo, quel santo sarebbe rimasto soltanto un ideale inafferrabile.

Riconosciamo anche il riflesso delle parole del Nuovo Testamento nell'affermazione di Girolamo sulla fine di Ilarione. La formulazione "esalò l'ultimo spirito" – "exhalauit spiritum" (VH 32, 5) – ricorda le parole di Matteo e Giovanni in Gesù morente: "Gesù [...] emise lo spirito"; Vlg.: "emisit spiritum" (Mt 27, 50); "Gesù [...] consegnò lo spirito"; Vlg.: "tradidit spiritum" (Gv 19, 30).

Diciamo infine che nella descrizione di Girolamo del corpo di Ilarione, rimasto intatto dieci mesi dopo la morte, come vivo e profumato, troviamo la conferma indiretta che il santo, nel suo ultimo viaggio, aveva davvero incontrato colui verso il quale era fuggito per tutta la sua vita.

### *Vita S. Hilarionis, 33*

Nell'ultimo capitolo, trentatreesimo, Girolamo cita ancora una volta Costanza, che ora chiama "santissima donna", sottolineandone "la devozione [...] quando apprese la notizia che il corpo di Ilarione se trovava in Palestina, immediatamente spirò, attestando anche con la morte la vera predilezione per il servo di Dio"<sup>878</sup>. Quindi espone le ragioni per cui la riteneva pia e fedele a Ilarione: "Infatti, era solita trascorrere le notti vegliando sul suo sepolcro, e parlare con lui, come se fosse presente, affinché aiutasse le sue preghiere."<sup>879</sup> Questa immagine di Costanza sulla tomba di Ilarione ci ricorda quella di sant'Ilarione sul giaciglio di sant'Antonio, quando baciava il suo "pagliericcio come se fosse ancora caldo" (VH 21, 5).

Girolamo conclude la *Vita S. Hilarionis* con una testimonianza della venerazione di sant'Ilarione in Palestina e a Cipro e dei tanti miracoli che avvenivano quotidianamente in molti luoghi: "Ancor oggi potresti constatare l'enorme rivalità tra Palestinesi e Ciprioti: si vantano, a gara, gli uni di avere il corpo di Ilarione, gli altri il suo spirito. E in ogni caso, in entrambi

<sup>878</sup> VH 33, 1; "Non mihi uidetur in calce libri tacenda Constantiae illius sanctissimae mulieris deuotio, quae perlato ad se nuntio, quod corpusculum Hilarionis Palaestinae esset, statim exanimata est, ueram in seruum Dei dilectionem etiam mortem comprobans."

<sup>879</sup> VH 33, 2; "Erat enim solita peruigiles in sepulcro eius noctes ducere et quasi cum praesente ad adiuuandas orationes suas sermocinari."

i luoghi quotidianamente si compiono grandi miracoli; ma più nell'orticello di Cipro, forse perché egli amò quel luogo più di ogni altro."<sup>880</sup>

Su questo passaggio solo Susan Weingarten fa due osservazioni relative al Nuovo Testamento. Oltre alla concorrenza appena descritta tra i Palestinesi e i Ciprioti (cfr. VH 33, 3-4), ella come prima cosa afferma che la tomba vuota di Cipro deve essere un'eco della tomba vuota di Gesù nel giardino.<sup>881</sup> Poi allude chiaramente al fatto che già il Nuovo Testamento testimonia l'espansione della Chiesa: "E sebbene il popolo della Palestina sia in possesso dei resti fisici, il popolo di Cipro ne possiede lo spirito – per Girolamo la Palestina, sebbene un luogo fisico di santità, ora che la Chiesa si è allargata in altre aree del mondo romano, non ha più il monopolio su miracoli."<sup>882</sup>

E noi qui ci soffermeremo su due cose.

La prima è la menzione di una donna che era evidentemente così grata a Ilarione per ciò che un tempo aveva fatto per lei e per la sua famiglia (cfr. VH 32, 2) da aver cambiato radicalmente la sua vita, tanto che era morta dopo aver sentito che il corpo dell'asceta era stato portato via (cfr. VH 33, 1). Si trovava con Ilarione nei suoi ultimi istanti (cfr. VH 32, 2), e dopo la morte del santo vegliava ogni notte sulla sua tomba (cfr. VH 33, 2). L'osservazione di Girolamo per la quale ella in quei momenti gli parlava "come se fosse presente" (VH 33, 2) può essere intesa anche come la sua convinzione che sant'Ilarione fosse davvero vivo nel Signore.<sup>883</sup> Ci sembra che non sia impossibile intravedere il riflesso di Maria Maddalena in questa donna. La sua vita è stata segnata dall'intervento di Gesù che l'ha

<sup>880</sup> VH 3-4; "Cernas usque hodie miram inter Palaestinos et Cyprios contentionem, his corpus Hilarionis, illis spiritum se habere certantibus. Et tamen in utrisque locis magna quotidie signa fiunt, sed magis in hortulo Cypri, forsitam quia plus illum locum dilexerit."

<sup>881</sup> Cfr. Susan WEINGARTEN, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, 152.

<sup>882</sup> *Ibidem*.

<sup>883</sup> Degórski, riferendosi a Luciana Mirri (cfr. Luciana MIRRI, *La vita ascetica femminile in san Girolamo* [Tesi dottorale presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino], Roma 1992; Luciana MIRRI, *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Magnano 1996.), dice che "Nel definire Costanza, l'autore offre quasi un tocco autobiografico, che ricorda la figura di santa Paola e altre sue discepole e la sua profonda amicizia con loro", Bazyli DEGÓRSKI, *Tipologia di donne nella Vita S. Hilarionis di san Girolamo*, 19. Per ulteriori informazioni sulla profonda e stretta relazione tra Costanza e Ilarione, vedere: *Ibidem*, 19-20.

poi cambiata (cfr. Mc 16, 9; Lc 8, 2-3). Era con Gesù al momento della sua morte (cfr. Mt 27, 55-56; Mc 15, 40-41; Gv 19, 25), visitava la sua tomba (cfr. Mt 28, 1; Mc 16, 1-2; Lc 24, 1; Gv 20, 1-2), era rimasta scossa quando aveva pensato che avessero portato via il suo corpo (Gv 20, 11-15). Alla fine, ella dialogò con il Risorto (cfr. Mt 28, 9-10; Gv 20, 15-18).

Un'altra cosa che vogliamo sottolineare è l'affermazione di Girolamo che i miracoli avvenivano ogni giorno sia in Palestina che a Cipro anche dopo la morte di Ilarione (cfr. VH 33, 4). Formuleremo qui il nostro ragionamento sotto forma di domanda: Se Ilarione è raffigurato come un tale seguace di Cristo da poter essere giustamente chiamato suo discepolo tanto che tramite lui Cristo risorto e glorificato stesso compiva miracoli, possiamo qui trovare un parallelismo con Gesù che aveva promesso ai discepoli che sarebbe stato con loro per sempre (cfr. Mt 28, 20) o, forse, con gli Atti degli Apostoli in cui, dopo la morte, risurrezione e ascensione di Gesù, vengono testimoniati i tanti miracoli compiuti dai discepoli di Gesù in nome suo?

E questa domanda, come molte altre nostre ipotesi, dobbiamo ammetterlo, rimarrà senza una risposta definitiva. Tuttavia tenendo presente l'intera opera *Vita S. Hilarionis*, non siamo del tutto contrari a una risposta positiva.



# Conclusione

Al termine della ricerca da noi condotta attraverso la lettura comparativa della *Vita S. Hilarionis*, della Bibbia, e della bibliografia scientifico-professionale sulla agiografia di Girolamo, possiamo dire di aver confermato l'ipotesi formulata all'inizio. Il fatto che Girolamo si servì ampiamente delle Sacre Scritture quando stilò la *Vita S. Hilarionis*, specialmente del Nuovo Testamento e soprattutto dei Vangeli, è evidente su diversi piani:

**1. La struttura della Vita S. Hilarionis.** Vogliamo innanzitutto ricordare la somiglianza a livello di struttura tra la biografia di sant'Ilarione ad opera di Girolamo e tutti i Vangeli, presi insieme. Il corso stesso della vita di Ilarione in generale contiene diversi elementi che sono presenti anche nel corso della vita di Gesù Cristo. Questo può essere visto già dai titoli della nostra opera: 1. Prologo (VH 1); 2. La nascita e l'infanzia di sant'Ilarione (VH 2, 1-3); 3. 'I deserti di sant'Ilarione' come preparazione all'azione pubblica (VH 2, 4 – 6, 4); 3.1. Il soggiorno di due mesi di sant'Ilarione nel deserto con sant'Antonio (VH 2, 4-6a); 3.2. I ventidue anni di solitudine di sant'Ilarione nel deserto di Gaza (VH 2, 6b – 6, 4); 3.3. I deserti di sant'Ilarione e di Gesù; 3.3.1. 'Il primo deserto'; 3.3.2. 'Il secondo deserto'; 4. Il periodo dell'impegno intenso di sant'Ilarione per gli uomini (VH 7 – 18); 4.1. Sant'Ilarione intercede per i malati e gli indemoniati (VH 7 – 14); 4.2. Sant'Ilarione si impegna per i monaci (VH 15 – 18); 5. La fuga di sant'Ilarione dagli uomini (VH 19 – 31); 5.1. Sant'Ilarione si prepara a lasciare Gaza (VH 19 – 20, 8); 5.2. I viaggi di sant'Ilarione – tra la fuga dalle persone e l'intercessione per loro (VH 20, 9 – 31); 6. L'ultima 'fuga' di sant'Ilarione – nel seno del Signore (VH 32 – 33). Naturalmente, questi titoli non corrispondono letteralmente ai titoli dei grandi capitoli dei Vangeli e sono adattati al contenuto specifico di cui tratta Girolamo, ma, come abbiamo detto nell'introduzione, hanno una caratteristica che li accomuna.

Troviamo qui utile commentare un po' più nel dettaglio due punti interconnessi derivanti dal modo con cui Girolamo ha strutturato la *Vita S. Hilarionis*, che consideriamo molto importanti. Si tratta del tema del deserto e della solitudine e del tema dell'azione pubblica.

Quando consideriamo la descrizione di san Girolamo sui due 'deserti di Ilarione' come parallela alle descrizioni evangeliche dei due 'deserti di Gesù', vediamo i deserti del santo sotto una luce completamente nuova. Contrariamente a quanto sembra a prima vista, non sono solamente descritti ai fini della glorificazione da parte di Girolamo dello stile di vita ascetico-eremitica, includendo necessariamente la lotta contro le tentazioni demoniache, ma, come nel caso di Gesù, vengono descritti anche ai fini della preparazione all'azione pubblica. Con questo non intendiamo dire che la dimensione del ritiro nella solitudine con Dio, la pratica della preghiera e del digiuno e varie altre modalità di mortificazione del proprio corpo e della propria anima non fossero importanti per Girolamo. Questi, inoltre, sono tutti presupposti essenziali, ma non lo scopo ultimo del vivere in santità; la vita della santità in loro non si esaurisce. Lo stesso si potrebbe dire a proposito dell'impegno a favore delle persone bisognose, che nella *Vita S. Hilarionis*, così come nei Vangeli, si verifica in seguito al tempo trascorso nel deserto. Ed anche questo è un presupposto essenziale, ma non il fine ultimo del vivere in santità; la vita della santità non si esaurisce con l'agire.

A prima vista è chiaro al lettore che l'azione pubblica di sant'Ilarione, che ha inizio dopo un lungo soggiorno nel deserto, così come quella di Gesù, viene interrotta da numerosi, seppur occasionali e molto più brevi, ritiri nella solitudine. Pertanto, sullo sfondo della costante alternanza da parte di Girolamo tra le fughe e i miracoli di Ilarione che fungono da filo conduttore lungo tutta l'opera, dobbiamo vedere non solo una somiglianza esterna con le dinamiche della vita e dell'azione di Gesù, ma anche ragioni più profonde comuni a Ilarione e a Gesù. La prima è di natura mistico-misteriosa. Solo dall'incontro con Dio nella solitudine e nella preghiera ci si può avvicinare al prossimo in nome di Dio e con la potenza di Dio. La seconda è la fuga dalla fama che tutte le volte deriva dai miracoli. Qui, specialmente nel caso di Ilarione, non intendiamo solo la fuga dal venerazione da parte delle persone colpite dai suoi poteri miracolosi, ma anche la fuga dalla sua stessa tentazione di superbia, nella calma e nella compostezza dove solo è possibile capire che i miracoli non sono il risultato dei suoi sforzi, ma piuttosto, esclusivamente, dal dono di Dio e dall'azione di Dio attraverso l'uomo.

**2.** *Sant'Ilarione taumaturgo.* Partendo dall'ultima affermazione diamo un'occhiata alla maniera specifica con cui Girolamo ritrae Ilarione come taumaturgo. Non c'è dubbio che egli citi le parole e i gesti di Gesù in modo abbastanza consapevole e deliberato durante le sue descrizioni di guarigioni e di esorcismi degli spiriti immondi da parte del santo. Leggendo queste descrizioni in alcune situazioni il lettore ha davvero la sensazione di trovarsi ai tempi del Nuovo Testamento. Spesso, inoltre, prima o dopo il miracolo stesso, Ilarione si rivolge al suo interlocutore con parole di istruzione morale o spirituale, incoraggiandolo soprattutto a continuare a vivere e ad agire secondo la fede che ha sperimentato in maniera del tutto speciale nell'atto del miracolo. Tutto questo è caratteristico altrettanto per Gesù Cristo. Ciò che accomuna sant'Ilarione e Gesù Cristo sono anche i sentimenti intensi che si esprimono negli incontri con i malati e con gli indemoniati prima di compiere un miracolo. Ilarione, come Gesù, prova pietà per la situazione altrui ed a causa di essa piange, tuttavia non rimane estraneo ad una certa reazione. In una parola, tutti i miracoli sono caratterizzati dall'essere realizzati a immagine di Gesù Cristo, con una forte fede in lui e con la fiducia di compierli nel nome di Cristo e della sua potenza.

A questo proposito ci si può chiedere quale sia stata la ragione di tale impresa da parte di Girolamo. È certo che ha voluto fornire ai lettori un esempio con cui mostrare come è possibile seguire Cristo a tal punto che l'uomo si conforma a lui nei fatti e nelle parole e, anche, nei miracoli soprannaturali. In una parola, cioè, san Girolamo vuole insegnare che è possibile per un cristiano diventare 'un altro Cristo'. Ma la nostra impressione è che egli abbia voluto toccare ancora più in profondità la mente e il cuore del lettore. Se non era questa l'intenzione esplicita dell'autore, lo si può certamente leggere dal modo con cui ritrae sant'Ilarione. Si tratta di un gesto inversamente proporzionale agli sforzi dell'uomo per conformarsi a Cristo e che di fatto è il primo ed essenziale presupposto di queste aspirazioni e di questi sforzi. Qui intendiamo la realtà che Dio stesso si è fatto uomo, non solo per dare l'esempio a tutti gli uomini di perseverare nelle virtù e amare Dio, se stessi e gli altri, ma anche per unirsi a loro in maniera permanente. Se osserviamo in questo modo la vita di Ilarione, allora possiamo dire che questo santo non è solo 'un altro Cristo', ma anche che la sua vita, le sue parole, i suoi gesti e le sue azioni sono infatti la vita, le parole, i gesti e le azioni di Gesù Cristo stesso, che si è misteriosamente unito con Ilarione. In questo senso, con l'affermazione di Girolamo

mo che Ilarione fosse “nudo e armato in Cristo” comprendiamo non solo la sua nudità da tutti i piaceri corporei e l'esposizione alle molte calamità naturali e alle tentazioni diaboliche che vinceva nel deserto con il potere di Cristo e le sue armi, ma anche che Gesù Cristo stesso è 'l'armatura', quel solido fondamento che forgia tutta la persona di Ilarione, la sua vita e tutto ciò che ha operato. Da questa 'armatura' che è Gesù Cristo, misteriosamente unito a Ilarione, e solo da essa, scaturisce il potere del santo di compiere i miracoli.

**3.** *L'impegno di sant'Ilarione verso i pagani.* Consideriamo necessario ricordare, inoltre, i miracoli compiuti verso gli Eleusini, adoratori di divinità pagane. Nell'approccio benevolo di Ilarione nei loro confronti abbiamo notato una somiglianza con l'approccio benevolo di Gesù verso i Samaritani, che gli ebrei consideravano pagani.

**4.** *La sensibilità sociale di sant'Ilarione.* Ilarione, come Gesù, non solo con il suo esempio mostrava, e con le sue parole incoraggiava, il distacco dai beni materiali, ma aveva anche la sensazione che il cristianesimo e la carità per i poveri fossero strettamente collegati. Così come distribuisce i suoi beni ai poveri, chiede di fare ugualmente a coloro che gli offrono doni in segno di gratitudine per la guarigione ricevuta.

**5.** *I tre ministeri di sant'Ilarione.* Presentiamo questo parallelismo *cum grano salis*, ma non lo consideriamo assolutamente impossibile. Ricordiamo l'allusione al ministero pastorale di Ilarione, poi il fatto che prima di mangiare l'uva del monaco generoso invita tutti a celebrare il servizio di Dio, la sua benedizione della vigna, l'evento in cui ha segnato il sacerdote pagano con la croce di Cristo e ha tracciato le linee della futura chiesa, e il più volte citato olio con cui soccorre gli ammalati. Tutto ciò suggerisce che sta svolgendo il suo ministero sacerdotale. Inoltre, secondo Girolamo, Ilarione svolgeva anche un ministero profetico. Infatti, lo presenta esplicitamente come “un profeta dei cristiani” e lo conferma con alcuni esempi concreti dove gli attribuisce il dono della profezia. Nell'atteggiamento di Ilarione verso i monaci e nella sua cura per loro è possibile intuire il suo servizio di gestione, o ministero regale. In questo senso potremmo anche vedere nel triplice ministero di Ilarione un parallelismo con Gesù Cristo sacerdote, profeta e re.

**6.** *Sant'Ilarione e i suoi discepoli.* Il modo in cui Girolamo ritrae Ilarione come maestro del modo di vivere monastico ricorda anche in molti dettagli il modo in cui Gesù insegnava ai suoi discepoli. Il santo, proprio come Gesù, insegna ai suoi discepoli non solo con le parole, ma anche con l'esempio. Molto spesso è in questo modo che i suoi fratelli semplicemente stanno intorno a lui quando compie i miracoli, o quando scaccia i demoni, proprio come gli apostoli stavano insieme a Gesù. Viaggiano con lui, a volte la maggior parte di loro, a volte solo quelli che sceglie. Permette loro di mediare in alcuni miracoli e, talvolta, assegna loro dei compiti da svolgere. Inoltre Ilarione ha anche un discepolo amato, che si trova con lui in tutti i momenti cruciali della sua vita, ma anche un discepolo che gli si oppone rudemente e che in seguito tradisce la sua fiducia. Girolamo descrive pure delle donne leali verso Ilarione, come Aristenete e Costanza. Potremmo addirittura dire che loro stesse sono attive nell'annunciare Cristo: Aristenete prega Ilarione di glorificare il nome di Cristo e Costanza, con il suo esempio di fedele vicinanza e anche dopo la morte del santo, da una tale testimonianza che Girolamo la ritiene degna di essere appuntata. Infine, possiamo ricordare il senso di successione monastica di Girolamo. Secondo lui, Ilarione succede ad Antonio ed egli poi consegna il suo ministero, simboleggiato da oggetti personali testamentari, ad Esichio. Qui possiamo intravedere almeno una piccola traccia della missione del discepolo di Gesù, che Girolamo non menziona esplicitamente nella *Vita S. Hilarionis*.

Girolamo non solo ha intrecciato elementi del Nuovo Testamento nelle descrizioni di Ilarione, il protagonista, ma anche nelle descrizioni del tipo di malattia di coloro che vanno a trovare Ilarione, nelle parole e nei gesti di coloro che hanno bisogno del suo aiuto e nelle reazioni della gente di fronte a Ilarione.

**7.** *I tipi di malattie trattate da sant'Ilarione.* La somiglianza con gli esempi di guarigione del Nuovo Testamento nelle descrizioni di Girolamo è evidente anche a livello dei tipi di malattie o di manifestazioni di malattie che Ilarione cura miracolosamente. La donna cieca curata con la saliva, l'uomo paralizzato a cui ha detto: "in nome del nostro Signore Gesù Cristo, alzati e cammina", o l'uomo posseduto da una legione di demoni sono solo alcuni degli esempi evidenti. A motivo loro, ma anche a quei

parallelismi meno ovvi, si potrebbe non solo voler dare un'ulteriore conferma che Ilarione è davvero un degno successore e rappresentante di Cristo, ma anche sottolineare che le afflizioni che colpiscono i contemporanei di Gesù sono in realtà afflizioni di ogni tempo e luogo e che tutte possono essere affrontate solo dalla potenza di Cristo, che nasce dall'unione con lui.

**8.** *Le parole e i gesti delle persone che hanno bisogno dell'aiuto di sant'Ilarione.* Nelle persone che Ilarione incontra riconosciamo, come nei Vangeli, un grido di aiuto e una perseveranza nella preghiera, e soprattutto la convinzione che un miracolo è possibile. Dall'altro lato, troviamo le loro paure e perfino la mancanza di fede, proprio come nelle situazioni dei contemporanei di Gesù. Inoltre, è interessante che in un caso le parole di Gesù: "Non hanno bisogno del medico i sani, ma coloro che stanno male", vengono pronunciate da una donna. Gli indemoniati Marsitas e Orione manifestano gli stessi segni fisici di possessione degli indemoniati dei Vangeli, mentre alcuni altri indemoniati pronunciano le stesse parole o, comunque, altre molto simili, o con indignazione e ribellione, o confessando che sanno che Ilarione è servo di Cristo/Dio.

**9.** *Le reazioni della gente di fronte a sant'Ilarione.* Come nei Vangeli, nella *Vita S. Hilarionis* troviamo reazioni diverse da parte delle persone nei confronti di Ilarione. I più esprimono ammirazione e venerazione per le sue gesta miracolose e, proprio come intorno a Gesù, si radunano a migliaia intorno a Ilarione. Ma alcuni, sempre come nel caso di Gesù, mostrano sospetto, si servono di menzogne, o si esprimono apertamente a favore della sua morte.

**10.** *La Vita S. Hilarionis come incoraggiamento ai cristiani di ogni tempo e luogo.* Infine, citiamo un altro punto di contatto tra gli scritti di san Girolamo e i Vangeli, concedendoci la libertà di esprimere alcuni pensieri che hanno iniziato a vedere la luce durante la lettura come sfide alla nostra stessa vita cristiana. Sebbene l'autore ritragga Ilarione come il fondatore e il propagatore del monachesimo palestinese, quando, in accordo con tutti i punti presentati finora, lo osserviamo come una figura "cristica" e anche il suo tempo, gli eventi e le persone come profondamente imbevuti di associazioni al Nuovo Testamento, non possiamo non vedere che la *Vita S. Hilarionis*, così come i testi biblici, sia portatrice di valori e di messag-

gi universali. Si tratta di un messaggio che abbia non solo l'intenzione di toccare il cuore di un monaco attuale e potenziale del tempo in cui visse Girolamo, ma di un messaggio che può essere una vera e propria ispirazione dell'«essere cristiano» e dell'«essere cristiana» in ogni tempo e luogo.

Abbiamo in mente, prima di tutto, la necessità di renderci conto che seguire Cristo e vivere nella dedizione verso Cristo, qualunque sia la modalità di dedizione – individuale, mediante la preghiera, la solitudine, la lettura della Bibbia, o sociale, mediante il servizio alle persone – non è solo un imperativo esterno che Dio ci impone. È certamente un imperativo, ma che nasce dal fatto del mistero indescrivibile dell'incarnazione del Figlio di Dio che “si è unito in certo modo ad ogni uomo” (GS 22). ‘Essere cristiano’ ed ‘essere cristiana’ significa principalmente ‘essere di Cristo’, cioè essere colui al quale Gesù Cristo per primo si avvicina e con il quale si identifica (cfr. Mt 25, 40). È l'unico fondamento e punto di partenza dell'impegno di ogni cristiano, che abbraccia svariati ambiti: spirituale, morale, intellettuale, liturgico, caritativo... Senza questo fondamento, tutto rimane solo al livello dell'aspirazione umana. Non dimentichiamo che le virtù di Ilarione sono il risultato dell'inabitazione dello Spirito Santo in lui, e non viceversa! Soprattutto, non dimentichiamo che questo vale per ognuno di noi! Con questo, ovviamente, non intendiamo che non è richiesto molto sforzo umano nel nostro ‘essere’ e ‘vivere’ cristiani, ma che non dobbiamo trascurare il primo passo, che è l'aprirsi alla presenza di Dio e all'azione di Dio in noi.

La *Vita S. Hilarionis*, inoltre, ci dà un esempio di come affrontare due poli essenziali dell'esistenza cristiana, il primo dei quali deriva dalle parole di Gesù: “non siete del mondo” (Gv 15, 19), mentre l'altro deriva da: “Come tu hai mandato me nel mondo, anche io ho mandato loro nel mondo” (Gv 17, 18). L'esempio di sant'Ilarione mostra che anche in una vita completamente dedicata a Dio è molto difficile trovare un equilibrio tra il ritiro dal mondo in solitudine con Dio e l'attività compassionevole per il bene di questo mondo. Oggi l'uomo si trova di fronte a sfide ancora più grandi, perché gli mancano in maniera cronica il tempo e il luogo ideali sia per la ricerca mistica, che per l'opera caritativa. Nel migliore dei casi si opta per l'una o per l'altra, o per una dedizione parziale verso entrambe le realtà. Ma il messaggio di Girolamo, valido per i lettori di ogni epoca, è che l'una non va avanti senza l'altra e che non c'è posto per la superficialità in nessuna di esse. Se, stando a preferenze personali, Ilarione è

più incline a una vita ascetico-eremitica in cui spera di raggiungere la più grande comunione possibile con Dio, quello stesso Dio si palesa attraverso l'incontro con le persone bisognose del suo aiuto. A poco a poco Dio demoliva le sue riluttanze nell'aiutare i malati e gli indemoniati che erano, forse, il frutto della convinzione del santo di poter servire meglio Cristo se si fosse ritirato da tutti. In alcuni miracoli, verso la fine della sua vita, Ilarione interviene anche di propria iniziativa per aiutare i miseri. Questo progresso nella sua opera a beneficio della gente crediamo derivi da quei momenti trascorsi in solitudine con Dio.

L'esempio di Ilarione come maestro di vita monastica che, come abbiamo visto, è simile all'esempio di Gesù che insegna ai suoi discepoli, può anche essere una sfida per i cristiani contemporanei che, per forza o per inerzia, sono sempre più inclini a soluzioni immediate e a messaggi offerti loro da numerose autorità spirituali attraverso i media. In tali circostanze si perde tanto di ciò che è la caratteristica essenziale di ogni insegnamento e discepolato, così chiaramente visibile sia nella *Vita S. Hilarionis* che nei Vangeli: il discepolo dovrebbe *stare con il maestro*, osservare la sua vita, ascoltare i suoi messaggi, partecipare a ciò che fa. Il vero apprendimento richiede tempo e un contatto personale e vitale con il maestro.

Possiamo approfondire un po' di più questo argomento, esaminando il rapporto tra sant'Antonio come maestro e sant'Ilarione come discepolo. E in quel rapporto vediamo l'ispirazione universale, che è valida ancora oggi. Non solo Ilarione impara da Antonio stando con lui e ammirandolo, ma, una volta diventato indipendente, in nessun momento agisce come qualcuno che è divenuto più grande di lui. Ricordiamo anche che sant'Antonio appoggia indirettamente la decisione del giovane Ilarione di separarsi da lui e di intraprendere la 'sua' strada, e che in seguito ne ammirerà la vita e i miracoli. Nonostante sant'Ilarione abbia lasciato sant'Antonio perché troppe persone si radunavano intorno a lui e, si legge tra le righe, abbia pensato di poter correggere l'errore capitato al santo egiziano, dopo ventidue anni di solitudine si ritrova nella stessa situazione. Forse è questo che lo preserva dall'arroganza verso il suo predecessore. Questo rispetto reciproco di due forti figure spirituali e uno sviluppato senso della tradizione con un'apertura a nuovi modelli di vita monastica (ma anche di vita cristiana) sono anch'essi un tema su cui è bene riflettere oggi.

Infine, ricordiamo l'attualità della virtù di sant'Ilarione che Girolamo ammira di più, ovvero la sua fuga dalla gloria e dall'onore. Il suo continuo

ritirarsi, e la coscienza di non compiere nulla con le proprie forze, ha rafforzato, riteniamo, le virtù di perseveranza alla presenza di Dio e di consapevolezza che tutto ciò che fa, non lo compie con le proprie forze o i suoi meriti, ma è Dio a operarlo in lui. Affinché il cristiano moderno eviti le tentazioni dell'orgoglio, è necessario, sull'esempio di Ilarione, trovare costantemente spazi di silenzio in Dio e lasciare che Dio ci plasmi e ci guidi.

I pensieri espressi in questo decimo punto sono lungi dall'esaurire tutte le ispirazioni personali nate in noi durante la lettura della *Vita S. Hilarii*. La ricchezza dei messaggi chiari di Girolamo e di quelli che il lettore, immergendosi nella lettura, può trovare tra le righe, mirati a favorire una ricerca più profonda e permanente di Dio nella solitudine e negli altri, è un'ulteriore conferma della nostra tesi che egli abbia composto la sua opera sul modello dei Vangeli.



# Bibliografia

## Fonti:

*Vita S. Hilarionis*<sup>884</sup>

GIROLAMO, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Introduzione, traduzione e note a cura di Bazyli Degórski, Roma 1996.

JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, Introduction par Pierre Leclerc, Edgardo Martín Morales, Adalbert de Vogüé, Texte critique par Edgardo M. Morales, Traduction par Pierre Leclerc, Notes de la traduction par Edgardo M. Morales et Pierre Leclerc, Paris 2007.

BADURINA-STIPČEVIĆ, Vesna – GRUBIŠIĆ, Vinko (ed.), *Jeronimove hagiografije*, Zagreb 2008.

EUSEBIUS SOPHRONIUS HIERONYMUS, *Vita S. Hilarionis*, in: Jacques Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844 – 1855, 23, 29-54.

GIROLAMO, *Opere storiche e agiografiche*, a cura di Bazyli Degórski, Roma 2014.

HIERONYMUS, *Vita S. Hilarionis*, in: MOHRMANN, Christine (ed.), *Vite dei Santi*, IV, *Vita di Martino – Vita di Ilarione – In memoria di Paola*, Introduzione di Christine Mohrmann, Testo critico e commento a cura di A. A. Bastiaensen e Jan W. Smit, Traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini, Roma 1975, 72-142.

## Bibbia

*La Sacra Bibbia*, Testo a cura della Conferenza Episcopale Italiana – Edizione 2008, in: <http://www.bibbia.net/> (cons. 26/05/2021).

*Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, Zagreb 1992.

<sup>884</sup> Nei primi due testi indicati deviamo dall'ordine alfabetico, perché vi abbiamo elencato le due fonti maggiormente utilizzate.

*Vulgate*, The Holy Bible in Latin Language with Douay-Rheims English Translation, in: <https://vulgate.org/> (cons. 26/05/2021).

## Letteratura primaria:

ADKIN, Neil, Cicero or Cyprian in Hieronymian Hoodoo? (*Vita Hilarionis* 12, 3), in: <http://summa.upsa.es/pdf.raw?query=id:0000030551&page=1&lang=es> (cons. 05/01/2018).

ADKIN, Neil, Some Alleged Echoes of Apuleius in Jerome, in: *Classical Philology*, 106 (2011) 1, 66-75.

BASQUIN-MATTHEY, Carine, Les exorcismes dans la *Vie d'Hilarion*: entre intertextualité et originalité, in: *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 89 (2015) 2 (01/04/2017); <http://journals.openedition.org/rsr/2566>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.2566>- (cons. 26/05/2021).

BURRUS, Virginia, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia 2008.

CAMERON, Alan, Echoes of Vergil in St. Jerome's *Life of St. Hilarion*, in: *Classical Philology*, 63 (1968) 1, 55-56.

CAMERON, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – London 1991.

CASTAGNO, Adele Monaci, 'Primus in primis': Gerolamo, storico del monachesimo, in: *Adamantius*, 17 (2011), 10-22.

*Catechismo della Chiesa Cattolica* (versione PDF), n. 1510, 1516, in: [https://www.vatican.va/archive/ccc\\_it/ccc-it\\_index\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/ccc_it/ccc-it_index_it.html) (cons. 26/7/2021).

COLEIRO, Edward, St. Jerome's Lives of the Hermits, in: *Vigiliae Christianae*, 11 (1957) 3, 161-168.

DEGÓRSKI, Bazyli, Il soggiorno di Sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la *Vita S. Hilarionis* di San Girolamo, in: *Vox patrum*, 37 (2017) 67, 101-114.

DEGÓRSKI, Bazyli, Lo *status quaestionis* degli studi riguardanti le tre *Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum* composte da san Girolamo, in: *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 14 (2021) 1, 9-40.

- DEGÓRSKI, Bazyli, Tipologia di donne nella *Vita S. Hilarionis* di san Girolamo, in: *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 13 (2020) 1, 9-23.
- EUSEBIUS SOPHRONIUS HIERONYMUS, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, in: Jacques Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844 – 1855, 26, 15-218.
- HARVEY, Paul B. Jr., Jerome dedicates his *Vita Hilarionis*, in: *Vigiliae Christianae*, 59 (2005.) 3, 286-297.
- HUNT, Thomas, Biblical Interpretation in Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*, in: *Studia Patristica*, 52 (2012), 247-255.
- KLEIN, Konstantin M., How to Get Rid of Venus: Some Remarks on Jerome's *Vita Hilarionis* and the Conversion of Elusa in the Negev, in: PAPAConstantinou, Arietta – McLYNN, Neil – SCHWARTZ, Daniel L. (ed.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Dorchester 2015, 241-266.
- NEHRING, Przemysław, Jerome's *Vita Hilarionis*. A Rhetorical Analysis of its Structure, in: *Augustinianum*, 43 (2003) 3, 417-434.
- NEL, Magderie, *Space in Saint Jerome's Vita Hilarionis*, A dissertation submitted in fulfilment of the requirements for the degree Magister Artium in the Department of Ancient Languages and Cultures at the University of Pretoria, Faculty of Humanities, Pretoria 2014.
- SOLER, Joëlle, La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les *Vies de moines* de Jérôme, in: *International Journal of the Classical Tradition*, 18 (2011) 1, 1-18.
- TOLAN, John Victor, 'A wild man, whose hand will be against all': Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede, in: POHL, Walter – GANTNER, Clemens – PAYNE, Richard (ed.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, Farnham 2012, 513-530.
- TRIGILIA, Melchiorre, *Ilarione. Il Santo vissuto a Cava d'Ispica*, Ispica 1982.
- TRIGILIA, Melchiorre, *La cava d'Ispica. Archeologia storia e guida*, Ispica 2011.
- WEINGARTEN, Susan, Jerome and the *Golden Ass*, in: *Studia Patristica*, 33 (1997), 383-389.
- WEINGARTEN, Susan, *Saint's Saints – Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden – Boston 2005.

WILLIAMS, Michael Stuart, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, New York 2008.

## Letteratura secondaria:

ADKIN, Neil, Two further echoes of Sallust's "Histories" in Jerome (*Vita Hilarionis* 22,3 and 30,2)?, in: *Vetera Christianorum*, 37 (2000) 2, 209-215.

ANDERSON, Graham, *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London – New York 1994.

FUHRMANN, Manfred, Mönschsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Genève 1977, 41-99.

HAGENDAHL, Harald, *Latin Fathers and the Classics*, Gothenburg 1958.

HOSTER, Dieter, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heligenideal*, Köln 1963.

MIRRI, Luciana, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Magnano 1996.

MIRRI, Luciana, *La vita ascetica femminile in san Girolamo* (Tesi dottorale presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino), Roma 1992.

MORALES, Edgardo M., La Vita Antonii fuente griega de la Vita Hilarionis de Jerónimo, in: *Il monachesimo occidentale. Dalle origini alla "Regula Magistri": 26. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8-10 Maggio 1997, Roma 1998, 97-106.

PATAKI, Elvira, "Fiscellas iunco texens" some classical allusions in Jerome's *Vita Hilarionis*, Ch. 5, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 41 (2001) 3-4, 349-357.

# Indice generale

|                                                                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prefazione dell'autrice.....                                                                                                               | 5   |
| Prefazione (Bazyli Degórski) .....                                                                                                         | 9   |
| Introduzione .....                                                                                                                         | 13  |
| 1. Prologo ( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 1) .....                                                                                          | 45  |
| 2. La nascita e l'infanzia di sant'Illarione<br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 2, 1-3) .....                                                | 53  |
| 3. 'I deserti di sant'Illarione' come preparazione all'azione<br>pubblica ( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 2, 4 – 6, 4) .....                 | 57  |
| 3.1. <i>Il soggiorno di due mesi di sant'Illarione nel deserto con sant'Antonio</i><br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 2, 4-6a).....         | 57  |
| 3.2. <i>I ventidue anni di solitudine di sant'Illarione nel deserto</i><br><i>di Gaza</i> ( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 2, 6b – 6, 4)..... | 59  |
| 3.3. <i>I deserti di sant'Illarione e di Gesù</i> .....                                                                                    | 82  |
| 3.3.1. 'Il primo deserto' .....                                                                                                            | 83  |
| 3.3.2. 'Il secondo deserto'.....                                                                                                           | 84  |
| 4. Il periodo dell'impegno intenso di sant'Illarione per gli<br>uomini ( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 7 – 18).....                          | 87  |
| 4.1. <i>Sant'Illarione intercede per i malati e gli indemoniati</i><br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 7 – 14).....                          | 88  |
| 4.2. <i>Sant'Illarione si impegna per i monaci</i> ( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 15 – 18)....                                              | 140 |

|                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5. La fuga di sant'Ilarione dagli uomini<br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 19 – 31).....                                                         | 173 |
| 5.1. <i>Sant'Ilarione si prepara a lasciare Gaza</i><br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 19 – 20, 8).....                                          | 174 |
| 5.2. <i>I viaggi di sant'Ilarione – tra la fuga dalle persone e l'intercessione per loro</i><br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 20, 9 – 31) ..... | 184 |
| 6. L'ultima “fuga” di sant'Ilarione – nel seno del Signore<br>( <i>Vita S. Hilarionis</i> , 32 – 33).....                                       | 249 |
| Conclusion.....                                                                                                                                 | 259 |
| Bibliografia.....                                                                                                                               | 269 |

# Una nota sull'autrice

Andrea Filić è nata nel 1971 a Zagabria, dove ha frequentato le scuole primarie e secondarie. Si è laureata alla Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria nel 1997. Dopo dieci anni di insegnamento nelle scuole primarie e secondarie di Zagabria (1996 – 2006) come insegnante di religione, nel 2006 è tornata alla Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria dove ha iniziato a lavorare come assistente ricercatrice e assistente editoriale delle riviste scientifiche. Nella stessa Facoltà ha conseguito la Licenza e, nel 2012, un Dottorato in scienze teologiche con specializzazione in teologia dogmatica.

Attualmente è docente presso la Cattedra di Storia della Letteratura Cristiana e della Dottrina Cristiana. Insegna in corsi obbligatori, opzionali e in uno seminariale.

Ha pubblicato uno studio dal titolo *Controversia cristologica efesina secondo le opere di Tomislav Janko Šagi-Bunić – dallo scisma (431) all'unione (433)*, numerosi articoli di interesse scientifico e ha partecipato a simposi internazionali e nazionali.

È membro da lunga data dell'Associazione Internazionale di Studi Patristici, dell'Istituto Mariologico Croato, della Sezione Croata della Società Europea di Teologia Cattolica. È anche membro del comitato editoriale della rivista scientifica di teologia e filosofia *Bogoslovska smotra* dove è stata assistente editoriale dal 2006 al 2013 ed editore esecutivo dal 2013 al 2018. Recentemente è entrata far parte, quale membro corrispondente, della Pontificia Accademia Mariana Internazionale (PAMI).

È coordinatrice del Programma di Educazione Permanente “Cultura Teologica” presso la Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria.

Le principali aree di suo interesse scientifico sono la cristologia del periodo dei padri della Chiesa, la storia dei dogmi e, in particolare, l'eredità del grande teologo Croato Tomislav Janko Šagi-Bunić.

È sposata, madre di tre figli e nonna di un nipotino.

UNIVERSITÀ DI ZAGABRIA  
FACOLTÀ DI TEOLOGIA CATTOLICA

Biblioteca: Monographia

I.

Danijel Tolvajčić

*Suvremena analitička filozofija religije. Glavni pravci i autori*

II.

Nenad Malović

*Mišljenje i djelovanje. O znanju, društvu i vrijednostima*

III.

Iva Mršić Felbar

*Utjelovljenje u kristologiji Johna Hicka. Krićka analiza*

IV.

Katarina Koprek

*Vaš Štolcer. Pisma Josipa Štolcera Slovenskog kanoniku Janku Barlèu*

V.

Andrea Filić

*Sant'Illarione, "nudo e armato in Cristo". Concoranze bibliche della  
Vita S. Hilarionis di san Girolamo*





## Andrea Filić

È nata nel 1971 a Zagabria. Ha completato gli studi universitari e post-laurea presso la Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Zagabria, dove nel 2012 ha conseguito il titolo accademico di Dottore in scienze teologiche nella specializzazione in teologia dogmatica.

È docente presso la Cattedra di Storia della Letteratura Cristiana e della Dottrina Cristiana.

Le principali aree di suo interesse scientifico sono la cristologia del periodo dei padri della Chiesa, la storia dei dogmi e, in particolare, l'eredità del grande teologo Croato Tomislav Janko Šagi-Bunić.

È sposata, madre di tre figli e nonna di un nipotino.

ISBN: 978-953-6420-39-1



9 789536 420391