

RUFINO DI CONCORDIA.
ELEMENTI DI UNA BIOGRAFIA

In un certo senso, la biografia di Tirannio o Turrano Rufino ripercorre le tappe di quella di Girolamo, ma mentre quest'ultima è stata meglio studiata e sono noti una maggiore quantità di elementi, quella di Rufino è rimasta più in ombra. Esiste tuttavia una serie di dati significativi che, nel corso della storia, sono stati via via evidenziati dai diversi studiosi che se ne sono occupati: lentamente, tali dati consentono la ricostruzione di un quadro sempre più completo del personaggio e della sua opera (1).

Ancora nel 1945, F. X. Murphy in *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, offriva un notevole progresso alla conoscenza precisa di Rufino, consentendo un importante passo in avanti rispetto ai precedenti lavori di V. Fontanini del 1742 e di J. F. B. M. De Rubeis del 1754 (2). Utilizzando la letteratura allora esistente e le ricerche su Girolamo e la sua opera, il Murphy analizzava accuratamente quanto era possibile allora conoscere, mentre, intanto, l'interesse per il nostro autore era tenuto desto in ambito specialistico. I convegni sulle Antichità Altoadriatiche, organizzati ad Aquileia da M. Mirabella Roberti, non potevano ignorare Rufino e il suo ambiente, incluso nell'antica "decima regio"; in particolare, negli ultimi decenni, sia Y. M. Duval, sia F. Thélamon, hanno approfondito aspetti diversi delle tematiche ivi emergenti. Oltre a vari interventi sugli elementi letterari, dopo le edizioni del 1580 e del 1745, nel 1961 M. Simonetti ne pubblicava le opere con l'editore Brepols, e negli ultimi vent'anni C. P. Hammond offriva nuovi acuti approfondimenti sulla biografia e sull'opera di una figura fin troppo ignorata.

(1) Cfr. G. FEDALTO, *Rufino di Concordia (345 c.-410/411) tra Oriente e Occidente*, Roma 1990; F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945 (=Murphy), pp. IX-XVIII.

(2) V. FONTANINI, *Historiae literaturae Aquileienseis libri V*, Roma 1742: PL, 21, coll. 75-249 (=Fontanini); J. F. B. M. De Rubeis, *De Turrano seu Tyrannio Rufino, monacho et presbytero dissertatio*, in *Dissertationes duae*, Venetiis 1754, pp. 1-60.

Un analogo interesse era maturato all'inizio di questo secolo, da parte di altri studiosi, anche e non solo in connessione con l'edizione delle opere di Origene. Le polemiche sull'origenismo di Rufino ne hanno oscurato la luminosità, che si riaccende nella misura in cui vengono riscoperte la sua personalità morale e l'attività dello studioso, e puntualizzati pregi ed errori dell'Origene che il nostro conobbe, accentuando i primi, ma evitando radicalmente i secondi. Ormai, molti, non ultimo H. Crouzel, hanno toccato questo punto.

Il progresso del tempo e della storia, anche se non offre sempre elementi originali relativi al personaggio, aiuta però a collocarlo nello spirito della sua epoca, soprattutto quando il periodo in cui si vive abbia delle somiglianze con quello di allora e con i suoi problemi.

L'attuale situazione, nel suo aspetto relativo alla rapidità delle comunicazioni ed alla maggiore vicinanza tra Oriente e Occidente, con la possibilità di muoversi più rapidamente da un versante all'altro del continente, ci avvicina ad una caratteristica abbastanza comune dell'impero romano del IV secolo, quando gli scambi, l'inoltro della corrispondenza, la sicurezza negli spostamenti erano notevolmente garantiti, almeno per certi ceti sociali. Altrettanto si dica dei moderni processi di integrazione culturale e spirituale, o di acculturazione, resi possibili con maggiore rapidità, e che erano ben presenti nel desiderio e nella determinazione di uomini come Girolamo e Rufino. Il loro rispettivo soggiorno in Oriente ebbe un'importanza anche maggiore di quanto si pensi: si trattava infatti di una grossa operazione culturale, biblico-teologica ed ascetico-monastica, da parte dell'Occidente cristiano alla ricerca delle proprie radici religiose. Non era solamente espressione di curiosità intellettuale o di pellegrinaggio spirituale, ma si collegava all'emergere di un importante problema linguistico, sempre più attuale nella misura in cui l'impero romano diventava cristiano. Un impero unificato e cristianizzato, come aveva una propria lingua ufficiale, così, per la religione emergente del momento, si orientava ad usare la stessa lingua, il latino. Come alle spalle del cristianesimo esistevano ancora e lingua ebraica e greca, ecco che il trilinguismo stava diventando una questione di attualità nella cultura cristiana occidentale, allo stesso modo di come le forme orientali di vita ascetica, di cui aveva parlato Atanasio di Alessandria nelle sue soste a Roma, Treviri ed Aquileia, costituivano un movente di riflessione ed incoraggiavano la ricerca.

Prima ancora che per la nota questione origenista e i contrasti con Girolamo, Rufino va collocato in tale cornice di problemi, anche

se questi scontri non vanno ridotti solamente a divergenze di opinioni o a liti dottrinali, essendo piuttosto da considerare come le premesse di quello che, più tardi, sarebbe stato il dibattito tra scuole teologiche o, se si vuole, lo scontro tra ortodossia ed eresia, tra dottrina sicura ed errore, con conseguenze nel terreno della tolleranza o del rigorismo ideologico. Ciò giustificava il tentativo di una nuova analisi della vita e dell'opera di Rufino, sia come ricostruzione dei fatti noti e degli elementi dedotti, sia come ricerca di un suo inserimento nel quadro storico del tempo, così da consentirne l'attualizzazione. Di tutto questo si possono qui evidenziare tre elementi: 1) la riscoperta dell'Oriente come patria originaria della religione cristiana, quale emerge in Occidente nel secolo IV; 2) la ricerca delle forme di vita anacoretica e cenobitica, maschile e femminile, e il portarle a conoscenza dell'Occidente; 3) la trasmissione in Occidente del pensiero teologico orientale, il rapporto tra teologia ed ortodossia o, se si vuole, la pedagogia necessaria per la loro diffusione.

Questi aspetti includono la riconsiderazione e la ricomprensione di un personaggio di largo respiro, quanto mai "sapiente e modesto", come lo definiva Palladio ne *La storia lausiaca* ⁽³⁾, affinato attraverso una lunga disciplina culturale, dottrinale ed ascetica, da non ridurre - come s'è detto - ai contrasti col più noto coetaneo ed amico Girolamo, per cui se questi lasciò maggiori tracce biografiche, quelle di Rufino vanno scandagliate più accuratamente, per individuare quanto dicono e, ancor più, quanto tacciono.

Se, come accade negli eventi storici, anche nell'ambito del cristianesimo occorre una causa adeguata per ogni sua espressione, va subito detto che l'ambiente di provenienza di ambedue, Rufino e Girolamo, doveva essere di notevole livello spirituale e teologico, coniugato con un serio impegno morale: diversamente non si spiegherebbe il persistere della fedeltà all'esigente ideale cristiano, lungo l'arco della loro vita.

Se Turrano Rufino era di Iulia Concordia, secondo quanto, almeno due volte, viene ricordato da Girolamo ⁽⁴⁾, è chiaro che la

⁽³⁾ PALLADIO, *La storia lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Verona 1974, p. 224.

⁽⁴⁾ Cfr. MURPHY, p. 1; Fontanini, PL, 21, coll. 78-79; Girolamo, ep. 5,2 (CSEL, 54, p. 22): "Scripsit mihi et quidam de patria supra dicti fratris Rufini Paulus senex..."; *De viris illustribus*, 53 (ed. A. Ceresa Gastaldo, p. 150): "Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem..."; *Apologia adversus libros*

città della "Venetia" faceva capo alla più importante Aquileia, dove il cristianesimo aveva già un respiro ed una dimensione degni della sua notorietà. Sulla base della ricostruzione del Murphy, che su questo punto sembra la più completa ed attendibile, Rufino nacque circa nel 345 e Girolamo gli era coetaneo o più giovane di uno o due anni, a meno che non avesse ragione Prospero di Aquitania a farlo nascere nel 311 ⁽⁵⁾.

Quasi niente si conosce della famiglia di Rufino, all'infuori di quanto di lui scriverà Palladio, vale a dire che egli era *εὐγενέστατος*, espressione che si potrebbe tradurre come di "nobili natali" ⁽⁶⁾. Verso il 401, Rufino si scusava con papa Anastasio per non potersi recare da Aquileia a Roma, dove, nonostante tante calunnie sparse sul suo conto, il papa l'aveva invitato a proposito di certe controversie sulla fede o di qualche altro genere; gli scriveva che "dopo quasi trent'anni" era tornato dai suoi "parentes" e "durum satis atque inhumanum" sarebbe stato "si tam cito desererem eos quos tam tarde reviseram" ⁽⁷⁾. A parte il fatto che Girolamo ridicolizzava queste parole, dal momento che Rufino - egli scriveva - non aveva allora "nec patrem... nec matrem", lui che da giovane li aveva lasciati ancora vivi, li desiderava da vecchio mentre erano già morti; a meno che per "parentes" Rufino non intendesse cognati ed affini, come diremmo noi in lingua italiana, parenti ancora viventi ad Iulia Concordia, che peraltro aveva già abbandonato, per vivere ad Aquileia ⁽⁸⁾.

Il tono di allora era già compromesso dalla polemica di cui si dirà. Qualche anno prima, nel 399, nella lettera 81, sempre Girolamo scriveva: "Diu te Romae moratum sermo proprius indicavit nec dubito spiritalium parentum ad patriam revocatum desiderio, quem matris luctus ire prohibebat, ne magis coram doleres, quod absens vix

Rufini, II, 2 (Sources chrétiennes (=SC), 303, p. 102): "idcirco patria derelicta, Aquileiae habitat"; *Apologia...*, I, 31 (SC, 303, p. 88): "iam nunc sentires de parvula subdolaque concordia, magnam in mundo ortam esse discordiam", dove si nota il gioco di parole tra "concordia" e "discordiam".

⁽⁵⁾ Cfr. M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine*, "Nouvelle Revue Theologique", LXIV (1937), p. 13; J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975, pp. 337-339.

⁽⁶⁾ PALLADIO, *La storia lausiaca*, 46, p. 224; sulla epigrafe di Turranio Onorato, cfr. G. Lettich, *Le iscrizioni sepolcrali tardoantiche di Concordia*, Trieste 1983, p. 104.

⁽⁷⁾ *Tyrannii Rufini opera*, (=Opera) ed. M. Simonetti, (CCL,XX), Turnholti 1961, p. 25.

⁽⁸⁾ MURPHY, pp. 4-5.

ferre poteras" (9). Si direbbe dunque che, dopo il trentennale periodo orientale e prima del suo ritorno nelle "Venetiae", morti i genitori, Rufino conservasse ancora dei parenti ad Iulia Concordia, dove forse la madre era morta da poco, anche se ad Aquileia egli poteva trovare una parentela spirituale: questi erano allora i legami che lo riportavano in patria.

A parte ciò, ben poco si può dire della sua giovinezza a Concordia o ad Aquileia. Se seguì l'istruzione elementare a Concordia avrà potuto apprendere a leggere e a scrivere, oltre a far di conto, per passare poi, dai dodici ai sedici anni, alle cure di un grammatico, la cui opera consisteva "in intellectu poetarum et in recte scribendi loquendive ratione", mentre dai sedici ai venti anni si seguivano solitamente corsi di retorica e di filosofia (10).

Rufino avrà percorso questo "curriculum studiorum"? dove? a Roma? Il Murphy ricorda una legge di Valentiniano del 370 d. C. che proibiva ai giovani che andavano a Roma per ragioni di studio, di rimanervi dopo il ventesimo anno di età: dopo, occorreva ritornare in patria (11).

Ad ogni modo, a differenza di Girolamo, Rufino non lascia ricordi o cenni sui suoi studi giovanili, anche se la cultura classica che rivelerà più tardi nella polemica coll'esigente coetaneo è da collegare con la frequenza di una scuola di un certo livello (12).

Tutto questo va però dedotto. Di Girolamo si conoscono notizie sui suoi studi romani e sui suoi interessi religiosi, quando: "dum essem Romae puer, et liberalibus studiis erudirem, solebam cum caeteris, eiusdem aetatis et propositi, diebus dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circuire crebroque cryptas ingredi" (13). Volendo, tra quei colleghi "eiusdem aetatis et propositi", si potrebbe supporre presente Rufino, ma niente più.

Circa nel 368, Girolamo abbandonò Roma per un viaggio a Tre-

(9) Ep. 81, 1: CSEL, 55, p. 106.

(10) MURPHY, p. 7: G. Bardy, *L'église et l'enseignement au IV^e siècle*, "Revue des sciences religieuses", XIV (1934), pp. 525-549; XV (1935), pp. 1-27; H. Leclercq, *Ecole*, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, IV, Paris 1921, coll. 1730-1833: 1730-1785; H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 10ss.

(11) MURPHY, pp. 7-8.

(12) *Apologia contra Hieronymum*, II, 7: *Opera*, pp. 88-89.

(13) *Commentaria in Ezechielem*, XII, 40: CCL, 75 pp. 554-557.

viri e nelle province delle Gallie. Più tardi, Girolamo invitava l'amico Fiorentino a contattare Rufino, perché questi gli restituisse certi manoscritti, aggiungendo: "interpretationem quoque Psalmorum Daviticorum et prolixum valde de synodis librum sancti Hilarii, quae ei apud Treveris manu mea ipse descripseram, aequae ut mihi transferas peto", da cui si deduce che Rufino gli aveva chiesto tali opere e Girolamo si era sentito in dovere di copiarle mentre si trovava a Treviri⁽¹⁴⁾.

Solamente più tardi, nel 401, si viene a conoscere dallo stesso Rufino quanto scrive nella prima *Apologia contra Hieronymum*, 4:

Ego, sicut et ipse (Girolamo) et omnes norunt, ante annos fere triginta in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium, Iovinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis Dei episcopos, quorum alter tunc presbyter beatæ memoriæ Valeriani, alter archidiaconus, alter diaconus simulque pater mihi et doctor symboli ac fidei fuit⁽¹⁵⁾.

Siamo così fortunati di ricevere tali informazioni da Rufino, provocate dalla necessità di difendersi di fronte agli attacchi di Girolamo, che, diversamente, come è stato rilevato con una punta di umorismo, la vita di Rufino si sarebbe conclusa nel silenzio e nel lavoro⁽¹⁶⁾.

Il brano citato fa intendere come, verso il 371-372, Rufino era già "in monasterio", convertito e battezzato, dopo l'istruzione ricevuta dal diacono Eusebio assieme al presbitero Cromazio e all'arcidiacono Giovino: all'inizio del nuovo secolo tutti e tre vescovi, Cromazio di Aquileia, Giovino di Padova, non si conosce di quale sede l'altro. Agli stessi Girolamo scriverà la lettera 7, dalla quale traspare stima ed ammirazione⁽¹⁷⁾.

(14) Ep. 5,1: CSEL, 54, p. 22.

(15) *Opera*, p. 39.

(16) Cfr. Y. M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, 1 (AAAd, XII), Udine 1977, p. 267.

(17) P. RICHARD, *Aquilée, patriarcat d'*, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique (=DHGE), III, coll. 1114-1115; F. Thélamon, *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, pp. 323-352: 326; CSEL, 54, pp. 26-31.

1. Conversione, istruzione catecumenale e battesimo erano avvenuti ad Aquileia, forse qualche anno prima di tale data, in un ambiente ricco di religione e di entusiasmo, dove certamente aveva lasciato dei segni il passaggio nel 344-345 di Atanasio, vescovo di Alessandria ⁽¹⁸⁾. Forse questa è la chiave per interpretare la connotazione "orientalistica" delle attrattive di Rufino, che, non molto più tardi, nel 372 o 373, partiva per l'Egitto ⁽¹⁹⁾. Non per niente, pochi anni dopo, nel 381, nella XII delle lettere ambrosiane si sarebbe detto: "Nam etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenerimus et iuxta morem consuetudinemque maiorum, eius communionem indissolubili societate ad haec usque tempora servemus, tamen..." ⁽²⁰⁾.

Fa anche rilevare il Duval che il passaggio di Atanasio ad Aquileia non era stato l'unico tramite con l'Oriente cristiano: Ilario di Poitiers di ritorno da Costantinopoli e da Seleucia, Eusebio di Vercelli di ritorno dalla Palestina e da Alessandria, nel 360 vi erano passati ⁽²¹⁾.

L'interesse dell'Occidente per la teologia e la spiritualità orientale s'era accresciuto a partire da loro. Inoltre, Basilio di Cesarea era in relazione con Valeriano di Aquileia e con Ambrogio. Senza dimenticare che, nel 333, il pellegrino di Bordeaux aveva percorso la via Postumia e l'Annia, sostando nella "civitas Aquileia".

E' difficile rendersi esattamente conto dello stato d'animo dei neofiti cristiani di quella generazione, cresciuti nelle libertà costantiniane dopo le ultime persecuzioni. Non si trattava in ogni caso di spirito rassegnato di fronte al messaggio evangelico; semmai, il problema cruciale che si profilava all'orizzonte era quello dell'insicurezza di fronte alle pressioni barbariche. La generazione che li aveva preceduti aveva visto dei martiri per una fede che lasciava ormai dei segni, anche visibili, di pietà, nelle architetture degli edifici sacri. Il clima doveva essere di profondo entusiasmo ed interesse per quella religione che veniva da lontano, e che non ometteva di lasciare trac-

⁽¹⁸⁾ THÉLAMON, *Modèles de monachisme...*, p. 326; Athanase d'Alexandrie, *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, ed. J. M. Szymusiak (SC, 56), Paris 1958, pp. 90-91, 93, 104.

⁽¹⁹⁾ MURPHY, pp. 27, 36-41.

⁽²⁰⁾ Cfr. G. BIASUTTI, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, pp. 215-229: 222ss.; *Sancti Ambrosii opera, X. Epistulae et acta*, III (CSEL, 82/3), Vindobonae 1982, pp. CLV, 190.

⁽²¹⁾ Cfr. Y. M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine...*, p. 266

ce marcate nella fede del proprio territorio. Molto cristianesimo c'era già nella regione, ma molto di più doveva essercene nelle province dalle quali esso proveniva: in Palestina, Egitto, Siria. Non si spiegherebbe diversamente la scelta egiziana di Rufino e quella siriana, e quindi palestinese, di Girolamo.

Non che la stessa Aquileia non avesse recepito gli elementi primari della fede cristiana. L'analisi attenta di Gian Carlo Menis su *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, offre un quadro ricco di spunti dottrinali, dove compaiono tutti i grandi temi della teologia cristiana ⁽²²⁾. Le fonti letterarie cui si rifaceva tale ambiente erano Clemente ed Origene, Ireneo, Ippolito, Novaziano e Lattanzio, soprattutto Tertulliano e Cipriano. Quello aquileiese era un interesse aperto alle innovazioni della scuola alessandrina, e così al pensiero occidentale, soprattutto africano, sempre in comunione con la chiesa romana.

Naturalmente, ad Aquileia esistevano un'iniziazione cristiana, una catechesi ed una liturgia battesimali, con l'apparato iconografico, presente peraltro anche altrove, con i temi di Giona, del buon pastore, della luce, della vita eterna, della sequela di Cristo: tutto quanto si usava in una prospera comunità già consolidata nella nuova religione, con sostanziali derivazioni dall'ebraismo palestinese.

L'aspetto dottrinale e teologico, integro dal punto di vista dell'ortodossia, è solamente una delle caratteristiche del cristianesimo vissuto: è fin troppo abusata l'annotazione di Girolamo nella sua Cronaca, all'anno 374, che "gli ecclesiastici di Aquileia formano un coro di beati" ⁽²³⁾. In tale ambiente primeggiavano il prete Cromazio, di cui appunto parla Rufino, e gli altri ricordati, che verso il 373 si sarebbero dispersi fino a quando non fosse ripresa l'animazione religiosa con l'episcopato dello stesso Cromazio, da collocare tra gli anni 388 e 407/408 ⁽²⁴⁾.

Si discute del tipo di religiosità di tale ambiente: si trattava di

⁽²²⁾ G.C. MENIS, in *Aquileia nel IV secolo*, II (AAAAd, XXII), Udine 1982, pp. 463-527:526.

⁽²³⁾ *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm (Eusebius Werke, VII), Berlin 1956, p. 247.

⁽²⁴⁾ G. SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel sec. IV*, in *Aquileia nel IV secolo*, I, pp. 273-300; cfr. J. LEMARIÉ, *Dictionnaire de spiritualité*, VII/2, Paris 1971, coll. 2161-2162.

ecclesiastici o di monaci? Nel brano citato, infatti, Rufino ricorda se stesso come "in monasterio iam positus" e solitamente si scrive che doveva trattarsi di vita monastica, ma, dal momento che altre fonti o gli stessi Girolamo o Rufino non ricordano tale genere di vita presente ad Aquileia, si è anche inclini a dubitarlo. Per di più, forme di vita monastica di tipo comunitario sono documentate solamente più tardi, per cui il modo "monastico" aquileiese potrebbe essere legato all'esperienza atanasiana, quale venne conosciuta nel suo soggiorno del 345. In quegli anni nasceva Rufino, e Cromazio doveva essere già nato e così gli altri sopra ricordati.

Comunque sia, l'ascetismo vi era in onore e così l'impegno intellettuale per la religione, opportuno in un periodo in cui i tre ecclesiastici maestri di Rufino erano occupati - come dirà Girolamo nella lettera 7 - nella lotta contro l'arianesimo ⁽²⁵⁾.

Giovanni Spinelli ricorda che il primo esperimento di vita monastico-clericale risale a quanto fu attuato a Vercelli da Eusebio, nella prima fase del suo episcopato (345-355), sul conto del quale resta la testimonianza di Ambrogio: "... in Vercellensi ecclesia... duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia, et disciplina ecclesiae. Haec enim primus in Occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit" ⁽²⁶⁾. Ad Aquileia si aveva un caso analogo di quello di Vercelli? ⁽²⁷⁾. Lo stesso padre Spinelli, con una spiegazione un po' ardita, ritiene che l'espressione "in monasterio iam positus" possa intendersi come residente in "un semplice romitorio, dove... si è ritirato a fare vita ascetica", così come Rufino ricordava la permanenza di Girolamo "in monasterio positus in Bethleem..." ⁽²⁸⁾. Allo stesso modo andrebbero intesi anche gli "insigni monachi" ricordati nelle lettere di Girolamo.

Ad ogni modo, si trattava di vita ascetica, dove erano presenti anche delle vergini consacrate che seguivano "la pratica dei consigli evangelici pur rimanendo nella loro famiglia, secondo un costume ascetico largamente attestato nel secolo IV a Roma come a Milano ed altrove" ⁽²⁹⁾. Tali ecclesiastici aquileiesi, più che rapiti dalla beati-

⁽²⁵⁾ CSEL, 54, p. 30.

⁽²⁶⁾ SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo...*, p. 284.

⁽²⁷⁾ E. CROVELLA, *Eusebio*, Biblioteca Sanctorum, V, Roma 1964, coll. 263-270.

⁽²⁸⁾ SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo...*, p. 287; *Opera*, p. 92, cfr. p. 204.

⁽²⁹⁾ SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo...*, p. 293; Girolamo, ep. 7, 6 (CSEL, 54,

tudine del coro monastico erano “completamente immersi nell’attività pastorale ed in continuo contatto coi problemi della gente”, come rilevava lo stesso Girolamo, ma nel contempo venivano attratti dal fascino del monachesimo orientale come ad una fonte che non poteva essere ulteriormente ignorata ⁽³⁰⁾.

Girolamo, Rufino, Eliodoro.; erano dunque pronti a partire per l’Oriente. Da ricordare che appunto Rufino, più tardi, tradurrà le Regole di s. Basilio, mentre Girolamo quella di s. Pacomio, e quando circa due secoli più tardi Benedetto da Norcia scriverà la *Regula monasteriorum*, più o meno direttamente, citerà una sessantina di volte le opere di Girolamo, dimostrando di conoscere il Rufino traduttore di Basilio e di Origene ed autore della *Historia monachorum* ⁽³¹⁾.

2. Rufino partiva per l’Egitto. Cosa andava a fare? perché l’Egitto e non la Siria o la Palestina?

Sono questioni interessanti che non si possono risolvere sulla base delle informazioni troppo incomplete di cui siamo in possesso. “Sapiente e modesto”, come lo dirà Palladio, egli non seminò troppe tracce dirette, all’infuori di quelle necessarie, più tardi, alla propria difesa negli scontri con Girolamo; per questo le fonti indirette sono quelle che lasciano trasparire il più su di lui e così le induzioni che si possono proporre sulla base del suo operato.

La lettera 3 di Girolamo offre talune informazioni sugli spostamenti di Rufino: visitando Girolamo ad Antiochia, Eliodoro gli riferiva che un monaco di Alessandria aveva raccontato della visita in Egitto di Rufino, al quale appunto Girolamo scriveva con fraterne espressioni “mio caro... so che stai inoltrandoti nelle più remote parti dell’Egitto, per visitare i cori dei monaci e vivere sulla terra con una famiglia celeste... Ho saputo che sei stato in Nitria ed hai raggiunto il beato Macario” ⁽³²⁾. Ciò significa che Rufino aveva visitato

p. 30): “sexum vicere cum saeculo, quae oleo ad lampadas largiter praeparato sponsi opperiantur adventum”.

⁽³⁰⁾ SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo...*, p. 295, n. 57.

⁽³¹⁾ SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo...*, p. 300; J. T. LIENHARD, *Index of reported patristic and classical citations, allusions and parallels in the “Regula Benedicti”*, “Revue Bénédictine”, LXXXIX (1979), pp. 259-260, 267-268.

⁽³²⁾ CSEL, 54, pp. 12-18: 13-14. “Rufine carissime... audio te Aegypti secreta penetrare, monachorum invisere choros et caelestem in terris circuire familiam... Prima inopinata gaudii ab Heliodoro nuntiata felicitas. Non credebam certum, quod

la terra dell'anacoresi, di Antonio. Forse quella frase "per visitare i cori dei monaci" mette in sintonia l'attenzione che Rufino aveva deciso di prestare alla sua matrice orientale col giudizio di Girolamo sul gruppo aquileiese. Egli, Rufino, doveva certamente conoscere la vita anacoretica egiziana come una fonte di cui quella aquileiese era una semplice espressione perfettibile. Occorreva andare alla vera radice per apprenderne il segreto, dal momento che ogni albero lo si ritrova nel suo ceppo. Probabilmente non si va lontano dal vero collegando il viaggio di Rufino, cui seguirà una residenza quasi trentennale tra Egitto e Palestina, con una profonda attenzione verso le matrici della più genuina vita ascetica, quale quella che nella tradizione orientale veniva praticata dai monaci e dagli anacoreti. Il cammino verso la perfezione cristiana è quello compiuto dal monaco, e Rufino partiva per l'Egitto per conoscerlo meglio. Non si sa se egli avesse letto la *Vita Antonii* di Atanasio, ma più che il verbalismo cristiano espresso nella lettera 3 di Girolamo è probabile che egli fosse stato colpito da quanto Atanasio aveva scritto di Antonio, del suo genere di vita, delle sue preghiere e penitenze, dei suoi carismi ("virtutes"), della sua lotta contro i demoni del deserto, del suo programma ascetico per quanti l'avrebbero voluto ascoltare e seguire, espresso nel lungo discorso dottrinale ⁽³⁵⁾.

Nella prima fase della permanenza egiziana non si parla ancora di monachesimo pacomiano o basiliano, ma di quella forma ascetica degli anacoreti del deserto di Nitria e di Scete che Rufino stava visitando e che si trova descritta nella *Historia monachorum* e nella *Historia ecclesiastica*.

L'alta ascesi non escludeva la cultura religiosa. Il senso pratico

certum esse cupiebam... Rursum suspensam voto nutantemque mentem quidam Alexandrinus monachus, qui ad Aegyptios confessores et voluntate iam martyres pio plebis fuerat transmissus obsequio, manifestus ad credulitatem nuntii auctor impulerat... Tandem plenum veritatis pondus erupit; Rufinum enim Nitriae esse et ad beatum perrexisse Macarium crebra commeantium multitudo referebat".

⁽³⁵⁾ *Vita di Antonio*, ed. G. J. M. BARTELINK, Verona 1974 (2a ed.), pp. 16-43; A. WILMART, *Une version latine inédite de la Vie de saint Antoine*, "Revue Bénédictine", XXXI (1914), pp. 163-173; G. GARITTE, *Un témoin important de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapitre de S. Pierre à Rome*, (Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes. Institut historique belge de Rome, 3), Bruxelles-Rome 1939.

degli ecclesiastici occidentali insegnava che per ribattere gli eretici non occorreva solamente la santità della vita, ma anche gli argomenti calzanti mediante i quali a frase della Scrittura se ne contrapponeva un'altra, leggendola nel senso conveniente, collegandola con il filo della Tradizione. Così facevano Ambrogio, Zeno, Massimo, certamente Cromazio, Giovino, Eusebio, come sottolinea Girolamo nella lettera 7: "per vos ab urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est" (34).

Il panorama teologico aquileiese era ormai troppo angusto di fronte alle prospettive che si profilavano nella seconda metà di quel secolo IV. E' vero che ad Aquileia era già giunta l'opera di Tertulliano e di Cipriano e, quella di Ilario, Rufino l'aveva chiesta a Girolamo: ma era dall'Oriente che puntualmente giungevano le eresie. Non bastava il Vecchio e il Nuovo Testamento se non si conoscevano i metodi interpretativi maturati nelle grandi scuole di Antiochia e di Alessandria, e così le novità introdotte dall'astro del tempo, quell'Origene che, per aver scritto in greco, diventava doppiamente ermetico alla sapienza cristiana occidentale.

Appunto ad Antiochia andò Girolamo e ad Alessandria Rufino. Quest'ultimo, che più interessa, durante il suo lungo soggiorno orientale avrà sempre presenti due poli di interesse: l'ascetismo monastico o anacoretico e la teologia di Origene. Sono questi due grandi temi ad emergere dopo il suo ritorno, cosicché, in qualche modo, sono essi ad esprimere le tensioni ideali che lo avevano spinto a partire.

Per Rufino era troppo importante la posta in gioco per farne pubblicità. Non così invece... per Girolamo. Nelle lettere 4 e 5 a Fiorentino sembrava essere piuttosto nervoso non vedendo comparire Rufino. Si diceva che stesse per "venire dall'Egitto a Gerusalemme con la santa donna Melania..."; "Rufino non è ancora venuto... è già tanto che non lo vedo" (35). Ancora una volta era Girolamo a fornire

(34) CSEL, 54, p. 30.

(35) Ep. 4,2: CSEL, 54, p. 20: "Et quia frater Rufinus, qui cum sancta Melania ab Aegypto Hierosolymam venisse narratur, individua mihi germanitatis caritate connexus est..."; ep. 5, 2: CSEL, 54, p. 21: "Rufinus autem frater, ut scribis, necdum venit et, si venerit, non multo proderit desiderio meo, cum eum iam visurus non sim. Ita enim et ille a me longo intervallo separatus est...".

spiegazioni sul legame che Rufino aveva con Melania Seniore, anche se è Palladio ad informarci più precisamente su quest'ultima ⁽³⁶⁾.

“Melania tre volte beata fu spagnola di origine, e dunque romana. Figlia di Marcellino, il console, sposò un uomo che ricopriva un'alta carica... Divenuta vedova a ventidue anni, fu ritenuta degna dell'amore divino, e senza dire nulla a nessuno... navigò velocemente alla volta di Alessandria in compagnia di certi servitori e ancelle. Lì vendette i suoi beni e li convertì in monete d'oro, e quindi si adentrò nel monte della Nitria per incontrarvi i padri del deserto... Si trattene fra di loro per sei mesi, aggirandosi per il deserto e visitando tutti i santi”. La storia continua. Dopo che il prefetto di Alessandria esiliò in Palestina un gruppo di vescovi e presbiteri, Melania li seguì per aiutarli. Imprigionata a sua volta, venne subito rilasciata, data “la sua condizione di libera”, e tornati dall'esilio gli ecclesiastici, “fondò un monastero a Gerusalemme e vi rimase ventisette anni, dirigendo una comunità di cinquanta vergini. Con lei visse anche un uomo nobilissimo, a lei simile di carattere ed estremamente energico, Rufino di Aquileia in Italia, che in seguito fu ritenuto degno di diventare presbitero: di lui non si trovava fra gli uomini chi fosse più sapiente e più modesto”.

Occorre ritornare a quel “si dice” della lettera 4 di Girolamo sulla venuta di Rufino con Melania dall'Egitto a Gerusalemme. Se la persecuzione ricordata da Palladio va fatta risalire alla fine del 373, dopo la morte di Atanasio, Rufino poteva aver incontrato Melania poco prima, in Egitto, e così poteva essere nata la voce attraverso la notizia giunta a Girolamo che, appunto con Melania, Rufino intendeva proseguire per Gerusalemme ⁽³⁷⁾. Il “si dice” di Girolamo fa capire che i due si erano conosciuti almeno in Egitto, dal momento che più tardi, quando Melania si recò a Gerusalemme per la fondazione del monastero femminile, egli restava ad Alessandria per ragioni di studio. Dirà espressamente nella *Apologia contra Hieronymum*, II, 15, che alla scuola di Didimo il Cieco, “cattedratico in Sacra Scrittura”, rimase non trenta giorni, ma sei anni e dopo un qualche intervallo altri due ⁽³⁸⁾.

⁽³⁶⁾ MURPHY, p. 32 ss.; PALLADIO, *La storia lausiaca*, p. 221 ss.

⁽³⁷⁾ MURPHY, p. 36 ss.; RUFINO, *Storia della chiesa*, a cura di L. Dattrino, Roma 1986, II, 3, pp. 131-132.

⁽³⁸⁾ *Apologia contra Hieronymum*, II, 15: *Opera*, p. 93: “Caeterum iste, qui in

Se Rufino era giunto in Egitto nel 373, sarebbe ripartito per Gerusalemme non prima del 401, in quanto agli otto anni va aggiunto "intervallum aliquod". Quegli anni furono importanti per la sua formazione dottrinale; soprattutto, egli poté arricchire il suo bagaglio spirituale avvicinando gli asceti del deserto, di cui parla nei suoi scritti.

Nel 373 era però ad Alessandria, durante la persecuzione seguita alla morte di Atanasio e provocata dal vescovo ariano Lucio, che l'imperatore Valente aveva imposto per ristabilire l'arianesimo dopo la morte di Atanasio. Lo dice espressamente nella *Historia ecclesiastica*, II, 4: "Parlo di cose che ho visto personalmente, e riferisco gli atti e la vita di persone delle cui sofferenze io fui compagno" (39). In quell'occasione, il vescovo ariano si comportò peggio e con maggiore ferocia di quanti aveva sino allora ricordato. "Fin dal suo primo ingresso egli compì atti così gravi e così turpi..., quali non si ricordavano fossero stati compiuti nemmeno nelle persecuzioni dei pagani... Devastò gli eremitaggi e dichiarò guerra a quanti vi cercavano la pace. Si accinse ad assalire contemporaneamente tremila uomini, forse anche più, per tutta l'estensione dove sorgevano gli eremi, uomini sparsi in abitazioni lontane e solitarie" (40).

Della stessa persecuzione Rufino scriverà più tardi nella lettera a papa Anastasio: "Quamvis igitur fides nostra persecutionis haereticorum tempore, cum in sancta Alexandrina ecclesia degeremus, in carceribus et exiliis, quae pro fide inferebantur, probata sit, tamen, et nunc si qui est, qui vel temptare fidem nostram cupit vel audire vel discere, sciat quod de Trinitate ita credimus..." (41). Egli stesso, dunque, testimone e in qualche modo vittima della persecuzione, poté più tardi raccontare e forse estromesso dall'Egitto con gli ecclesiastici esiliati era associato a Melania in un possibile viaggio palestinese. Ad ogni modo, quando Melania, dopo i pietosi fatti narrati si fissò a Gerusalemme, Rufino rimase in Egitto.

tota vita sua non totos triginta dies Alexandriae, ubi erat Didymus, commoratus est... Ego, qui sex annis Dei causa demoratus sum, et iterum, post intervallum aliquod, aliis duobus, ubi erat Didymus, de quo tu solus te iactas, et ubi alii nihilominus illo non inferiores, quod tu ne facie quidem tenus nosti...".

(39) *Storia della chiesa*, II, 4: p. 133.

(40) *Storia della chiesa*, II, 3: p. 132.

(41) *Opera*, p. 25.

Quanto colpì Rufino di quella persecuzione non fu tanto la ferocia del vescovo ariano e della “schiera di cavalieri e di fanti, tutti armati, dopo aver scelto tribuni, capi e condottieri di guerra come se avesse dovuto dirigersi contro i barbari”, quanto l’atteggiamento degli eremiti, che di fronte agli aggressori “erano uomini che offrivano spontaneamente la loro testa alla spada, e null’altro dicevano, se non queste parole: «Amico, a che fine sei venuto?»” (42). Fu appunto quel modo di affrontare le difficoltà che lo colpì e probabilmente lo decise a non frapporre indugi per la sua formazione alla fede, di cui dirà più tardi nella seconda *Apologia*, 15, per difendersi: “... magis inter multos et praeclaros magistros diu moratus, nihil dignum eorum vel magisterio vel institutionibus habeam” (43).

Uno di questi maestri era Didimo il Cieco, del quale conserverà un grande ricordo, almeno sulla base della descrizione fattane nella *Historia ecclesiastica* (44): fu lui ad introdurlo nel pensiero e nelle opere di Origene. Didimo era “una lampada risplendente di luce divina... Egli, fin dai primi anni... rimasto privo della luce degli occhi... pregava continuamente... Associava tuttavia alle preghiere anche gli studi e l’impegno personale, e ricorreva a veglie continuate, senza interruzione, non però per leggere, ma per ascoltare”. La sua autorità era riconosciuta - conferma Rufino - “dal vescovo Atanasio e dagli altri uomini dotti”. Egli fu a quella scuola: “Noi tuttavia che, almeno in parte, fummo in grado di ascoltare alcuni insegnamenti dalla sua viva voce, oppure potemmo leggere quanto fu scritto da alcuni mentre parlava...”. Appunto dopo la lunga scuola di Didimo e di “altri, non inferiori a lui” (45), raggiunse gli “eremi magistri”, come li chiama, “quibus et adtentius et frequentius vacabamus, ubi Macharius, Antonii discipulus et Isidorus et Pambus, omnes amici Dei, qui nos haec docebant, quae ipsi a Deo discebant”.

Le stesse informazioni ripete nella *Historia ecclesiastica*, II, 8: “In quegli anni l’Egitto era fiorente non solo per uomini istruiti nella filosofia cristiana, ma anche per quelli i quali, dimorando nella vastità dei deserti, compivano miracoli come gli apostoli per la semplicità della loro vita e per la sincerità della loro anima. Tra di essi, coloro

(42) *Storia della chiesa*, II, 3: p. 132.

(43) *Opera*, p. 94.

(44) *Storia della chiesa*, II, 7: pp. 140-142.

(45) *Apologia*, II, 15: *Opera*, p. 94.

che noi stessi abbiamo veduto e dalle cui mani meritammo di essere benedetti, vi erano: Macario, nella parte superiore del deserto, e l'altro Macario, nella parte inferiore; Isidoro a Schete, Pambo in Celle, Mosè e Beniamino nella Nitria; Scirione, Elia e Paolo nell'Apeliota; l'altro Paolo in Foci; Pemene e Giuseppe in Pispiri, detta anche Monte di Antonio. Ma anche di molti altri, ugualmente santi, abbiamo sentito riferire, da persone credibili, che abitavano in varie parti dell'Egitto..."⁽⁴⁶⁾.

E' verosimile pensare che Rufino non ebbe solo un fugace incontro con loro, ma una certa frequentazione. La valle di Nitria poteva essere raggiunta in un giorno e mezzo di cammino da Alessandria e più a nord, ad un giorno e ad una notte di cammino, era situato Scete⁽⁴⁷⁾. Appunto in tali visite aveva coltivato la sua stima per l'anacoresi. Più tardi, verso il 404 - come ricorda Françoise Thélamon - tradusse la *Historia monachorum* e proprio in questo lavoro Rufino mirava all'edificazione dei lettori con il racconto di esempi fuori dal comune⁽⁴⁸⁾. I padri del deserto erano dei santi che col loro ascetismo uguagliavano profeti ed apostoli e ne erano prova i carismi di cui erano dotati. Non si parla qui di esempi attinti alla vita cenobitica, ma solamente della vita anacoretica, caratterizzata dalla separazione dal mondo per giungere alla conoscenza di se stessi, condizione necessaria per elevarsi verso Dio. Tale era lo stadio più elevato della vita spirituale quale si poteva conseguire nel deserto, lontani dai luoghi abitati. Anzi, l'ascesi progrediva nella misura in cui l'anacoreta si inoltrava nel deserto⁽⁴⁹⁾. La vita vi era particolarmente

⁽⁴⁶⁾ *Storia della chiesa*, II, 8: p. 142.

⁽⁴⁷⁾ MURPHY, p; 48, THÉLAMON, *Modèles de monachisme...*, p. 326; *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, ed. E. Schulz-Flügel, Berlin-New York 1990, 29, p. 369 ss. (PL, 21, col. 453); v. la figura del monaco Or, ricordato da A. QUACQUARELLI, *Lavoro ed asceti nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, (Quaderni di "Vetera christianorum", 18), Bari 1982, p. 121.

⁽⁴⁸⁾ F. THÉLAMON (*Modèles de monachisme...*, pp. 330-331) accetta la tesi di Festugière per il quale Rufino sarebbe il traduttore della *Historia monachorum*, opera che riferisce sul viaggio compiuto in Egitto da un piccolo gruppo di monaci del monastero del monte degli Ulivi nel 394/395. Rufino non avrebbe partecipato a tale viaggio e per motivi di edificazione dei lettori con il racconto di esempi fuori dal comune concernenti i Padri del deserto, verso il 404 avrebbe tradotto l'operetta dal greco in latino. Cfr. R. J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto* (Subsidia hagiographica, 53), Bruxelles 1971; J. C. GUY, *Le centre monastique de Scété au IVe et au début du Ve siècle*, Roma 1964.

⁽⁴⁹⁾ *Historia monachorum*, 1: p. 267 (PL, 21, col. 401) "ad effugienda vero pe-

dura e, come aveva spiegato Antonio, il deserto era popolato di demoni, dopo che l'asceta aveva già abbandonato casa, villaggio, beni, fuori del mondo e della cultura, vivendo in una cella, a contatto con la natura selvaggia, cibandosi di erbe, però diventato ricco di carismi straordinari, come si ricorda dall'asceta Apollo: "Opera enim magna erant ei, virtutes (che la Thélamon traduce con "carismi") multas signaque plurima et prodigia faciebat per eum Deus" (50).

L'anacoresi separava l'eremita dal mondo, ma nel deserto trovava Dio, che finalmente agiva attraverso di lui, attirando in tal modo altre persone. La gente era corsa per vedere Antonio, come Rufino da Alessandria si spingerà nella Nitria e a Scete per incontrare Macario, Isidoro, Pambo... Loro potevano discernere, consigliare, guarire, esorcizzare e quindi reintrodurre nella comunità cristiana gli ammalati, gli infermi nella propria fede o chi ancora era in cammino alla ricerca della verità.

Quella fu la prima esperienza del monachesimo egiziano che Rufino ebbe. Egli aveva conosciuto anche altrove la stessa forma di vita; lo ricorda espressamente nella *Historia ecclesiastica*, II, 8: "In quel periodo anche la Mesopotamia ebbe uomini nobili ed eminenti nello stesso tenore di vita: parecchi di essi avemmo modo di vederli presso Edessa e nelle regioni di Carre, e non pochi di loro potemmo anche ascoltare e rimanerne istruiti" (51). E il Murphy suppone che quest'ultimo viaggio, per incontrare altri anacoreti dello "stesso tenore di vita", possa essere avvenuto durante l'"intervallum aliquod" tra i primi sei anni e gli ultimi due passati in Egitto (52).

Però, quel modo di vita ascetica era troppo impegnativo: il più progredito, forse una vetta troppo alta e difficile per il pur virtuoso Rufino. Forse egli sentiva di non poter ambire ad una vita tanto impervia: eppure ci doveva essere, c'era un modo più... ragionevole di vivere, che somigliasse in una qualche misura alla disciplina aquileiese, il "chorus beatorum" ricordato da Girolamo, che gli era ormai lontano.

ricula lapsuum et conquirendam dei gratiam atque ipsius divinitatis evidentiorum notitiam capiendam plurimum prodest secretior conversatio et eremi interioris habitatio".

(50) THÉLAMON, *Modèles de monachisme...*, p. 349; *Historia monachorum*, 7: p. 286.

(51) *Storia della chiesa*, II, 8: p. 142.

(52) MURPHY, p. 50.

Fu durante quel viaggio in Mesopotamia, ipotizza il Murphy che, ad Antiochia o ad Edessa, può aver incontrato gli amici di Basilio di Cesarea e di Gregorio Nazianzeno⁽⁵³⁾. Certo è che nella *Historia ecclesiastica* egli manifesta una profonda ammirazione per ambedue e, come è noto, una volta tornato in Italia, di Basilio tradurrà le *Regole monastiche* per l'abate Ursacio del monastero del Pineto, senza escludere che nella fondazione di Gerusalemme egli abbia in qualche modo adottato quelle stesse norme.

Nella *Historia ecclesiastica*, II, 9, scrive: "La Cappadocia non fu meno feconda... al contrario, si può affermare che essa produsse per noi frutti più lieti Gregorio (di Nazianzo) e Basilio. Anch'essa dunque fece germogliare una messe assai lieta di molti santi... Ma quei due, più degli altri, come due prodotti di una stessa cultura... rifiusero al modo di due astri celesti... Erano nobili tutti e due, educati tutti e due ad Atene, insieme"⁽⁵⁴⁾. La storia continua: Gregorio convincerà Basilio, già dottore in cattedra, ad entrare con lui in monastero, dove "per tredici anni attesero allo studio dei soli libri della Sacra Scrittura: ne seguivano l'interpretazione, non chiedendo luce alla propria persuasione, ma solo agli scritti e all'autorità dei Padri", ed aggiunge "e solo di quelli ai quali la tradizione riconosceva d'aver ricevuto le norme dell'interpretazione per diretta successione apostolica". Una volta "sufficientemente istruiti nelle discipline divine, si direbbero per divina ispirazione a istruire i popoli, l'uno per un cammino, l'altro per un altro, tutti e due però per un'identica missione".

Con le connotazioni pastorali tipiche della chiesa aquileiese e con quanto s'è detto sin qui, Rufino si riconosceva in quegli atteggiamenti; la descrizione della loro vita ed operosità era più di una rievocazione biografica⁽⁵⁵⁾. Essa costituiva un programma di vita proiettato nel futuro dell'Occidente non ancora cristianizzato. "Basilio, percorrendo città e campagne, cominciò a spronare con le parole l'animo indifferente di quella gente, ben poco sollecita della speranza futura; procurava di infiammarla con la predicazione... Li persuase a raccogliersi insieme, a costruire dei monasteri, a trovare tempi adatti per il canto dei salmi e degli inni e per la preghiera, a prendersi cura dei poveri e a procurare ad essi abitazioni adatte, con

(53) MURPHY, p. 50.

(54) *Storia della chiesa*, p. 143.

(55) CSEL, 54, p. 29.

quanto era necessario per il vitto; creò istituti per l'educazione delle vergini, e rese a tutti la vita sobria e casta come un costume desiderabile. In breve tempo fu del tutto cambiata la faccia di quella provincia" (56).

Anche se Gregorio non si sentiva attratto per lo stesso genere di vita, tuttavia "coltivava la buona terra del proprio cuore con una cura continua e con incessanti esercizi, e così otteneva risultati molto maggiori in rapporto a se stesso di quanto Basilio li ottenesse in rapporto agli altri". "... L'uno insegnava ad avere misericordia per i peccatori e a richiamarli dal loro stato di colpa; l'altro insegnava, attraverso la grazia della parola di Dio, a prevenire le tendenze al peccato e a trattenere dal cadere chi non potesse essere sollevato dalla caduta se non con grande difficoltà..." (57).

Nel capitolo 9 del libro II, Rufino ammira gli aspetti diversi della spiritualità dell'uno e dell'altro, di Gregorio esclusivamente contemplativa, di Basilio che univa predicazione ed attività caritativa all'approfondimento personale della fede (58). Da notare che ambedue provenivano da un'ascesi intellettuale, che lo stesso Rufino praticava, e pur impegnati in campi diversi, rifluivano in quello che da allora in poi sarebbe stata la grande spiritualità del monachesimo basiliano. La sua completa struttura, quella delle 55 Grandi regole e delle 313 Piccole regole, che, come s'è detto, nel 397 avrebbe tradotto e in tal modo fatto conoscere in Occidente, o anche le omelie di Basilio e Gregorio che più tardi, ad Aquileia, avrebbe ugualmente tradotto, comportavano altri elementi, quali la componente cenobitica, considerata più equilibrata della vita anacoretica, dal momento che "la vita in comune con più fratelli comporta per diverse ragioni molti maggiori vantaggi della vita solitaria" (59).

La vita del cenobio infatti consente "l'aiuto vicendevole sul piano materiale, l'esercizio della carità fraterna, la direzione spirituale, l'osservanza di tutti i comandamenti di Cristo". Il lavoro materiale, la preghiera perpetua, l'amore del prossimo, la cura dei poveri, degli

(56) *Storia della chiesa*, p. 144.

(57) *Storia della chiesa*, p. 145.

(58) THÉLAMON, *Modèles de monachisme...*, p. 332.

(59) THÉLAMON, *Modèles de monachisme...*, pp. 328 ss., 336; BASILIUS, *Regulae fusiùs tractatae*, 7, 1: PG, 31, col. 928: "Vitam quae simul cum pluribus agitur ad multa utiliore esse scio"; sugli aspetti integrativi della vita in comune, cfr. QUACQUARELLI, *Lavoro e asceti...*, pp. 45, 128.

ammalati, dei pellegrini, con castità, povertà, obbedienza, avvicina quanto Rufino farà conoscere in Occidente a ciò che aveva visto praticare in Oriente e che forse egli stesso aveva attuato nella lunga esperienza gerosolimitana.

Palladio aveva detto bene di quella fondazione; di Rufino e di Melania che ricevevano quanti “venivano a Gerusalemme a scopo di preghiera, vescovi e monaci e vergini, e tutti i visitatori, mantenuti a proprie spese”, edificandoli. Non solo non davano scandalo, soggiungeva Palladio, ma composero lo scisma di Paolino, compiuto da circa quattrocento monaci, ed “insieme operarono per persuadere ogni eretico che negava lo Spirito” per ricondurlo in seno alla chiesa, aiutando nel contempo il clero palestinese con doni e cibo ⁽⁶⁰⁾. Non scrive però se Rufino era già stato ordinato presbitero e come tale potesse fungere anche per il servizio liturgico della comunità ⁽⁶¹⁾.

3. Rufino rimase a Gerusalemme con ogni probabilità dal 380 al 397; le date non sono certissime ma la ricostruzione del Murphy potrà essere variata non di molto. Si può pensare che nel silenzio di quegli anni - almeno quello delle fonti - Rufino abbia dovuto “costruirsi” una spiritualità nuova di tipo monastico. Se è vero che il modello aquileiese (il gruppo di Cromazio) non era tale e se l'anacoresi egiziana era troppo impegnativa, non resta che pensare ad un orientamento di tipo basiliano, quello che appunto venne condensato nella traduzione effettuata per l'abate Ursacio del monastero del Pineto ⁽⁶²⁾.

Col ritorno in Italia, iniziava l'ultima fase della vita di Rufino, quella che si conosce meglio, una volta che fu costretto a difendersi dalla accuse del vecchio amico Girolamo. Il periodo italiano comprende una sosta nel monastero del Pineto, di cui resta una confer-

⁽⁶⁰⁾ PALLADIO, *La storia lausiaca*, p. 225.

⁽⁶¹⁾ La *Chronica per extensum descripta aa. 46-1280 d.C.*, del doge cronista Andrea Dandolo del secolo XIV (a cura di E. Pastorello, *Rerum italicarum scriptores*, XII, I, Bologna 1938, pp. 45-46), ricorda “Ruphinus civis et clericus aquileiensis, a Valeriano episcopo fidem edoctus, celo fidey et sciencie, Ierusalem ivit, et, piis operibus intentus, etiam divinarum Scripturarum factus est doctor et dignus interpretator, posteaque repatrians, huius ecclesie factus est presbiter”; quel “factus est presbiter” si potrebbe anche intendere come ordinato sacerdote ad Aquileia, ma, in tal caso, resterebbe da appurare la provenienza dell'informazione.

⁽⁶²⁾ BASILIUS, *Regula ad monachos*: PL, 103, coll. 483-554; cfr. *Opera*, p. 241.

ma diretta, e dove, durante la quaresima del 408, soggiornò e vi scrisse il libro II del *De benedictionibus patriarcharum* ⁽⁶³⁾. Non si conosce esattamente dove poteva trovarsi il monastero, sulla costa tirrenica tra Roma e Napoli, vicino a Terracina, come si propende a credere ⁽⁶⁴⁾.

A questo punto si fece più acuto il contrasto con Girolamo, cominciato peraltro già a Gerusalemme a motivo della questione origenista. Più che lo svolgersi dei fatti già conosciuti o lo scontro dei caratteri o le possibili invidie tra studiosi, sia pure ecclesiastici, è importante evidenziare il problema del rapporto tra teologia ed ortodossia, o, se si vuole, quanto oggi si chiamerebbe la problematica dello sviluppo del dogma, che si complicava con il compito che Rufino sentiva, e al quale veniva stimolato da più parti, di trasmettere in Occidente il pensiero teologico orientale, traducendone i testi più significativi.

La chiesa magisteriale ha sempre dovuto vigilare per mantenere inalterato il deposito rivelato ("depositum fidei"), ma come la lingua ed i concetti usati dalla società e dai pensatori si sviluppano continuamente, ecco che chi ha il compito di approfondire il dato rivelato può usare espressioni o concetti non esistenti nella Sacra Scrittura ma in armonia con essa. Così aveva dovuto fare Origene. Sviluppo come approfondimento del dato rilevato, avrebbe detto più tardi Vincenzo di Lerino, e non come accrescimento estraneo ad esso. Sviluppo endogeno ed organico, come avrebbe scritto molto più tardi John Henry Newman, proprio a proposito dei Padri del secolo IV.

Se però lo sviluppo comportava l'alterazione o l'adulterazione del dato rilevato, qui cominciavano i problemi seri, perché la teolo-

⁽⁶³⁾ "Satis libenter, charissime frater Ursaci, advertentes de partibus Orientis et desiderantes iam fratrum consueta consortia, monasterium tuum ingressi sumus, quod superpositum angusto arenosi tramitis dorso hinc atque hinc passivi et incerti maris unda circumluit; rara tantummodo latentes locos eminus arguit pinus, ex qua et Pineti clarum nomen saeculum dedit": *Opera*, p. 241; "Quia autem Quadragesimae diebus, in monasterio Pineti positus, haec rescripsi ad te, etiam fratribus qui aderant, ineptias meas celare non potui...": a Paolino nella prefazione al libro II *De benedictionibus patriarcharum*: *Opera*, p. 204.

⁽⁶⁴⁾ *Monasticon Italiae*, I. *Roma e Lazio*, a cura di F. Caraffa (Centro storico benedettino italiano, 1), Cesena 1981, n. 249, pp. 179-180; G. SPINELLI, *Insedimenti monastici nel territorio dell'antica diocesi di Jesolo*, in *Studi Jesolani* (AAAd, XXVII), Udine 1985, pp. 147-161: 149; J. FILIASI, *Memorie storiche de' Veneti primi e secondi*, II, Padova 1811 (2a ed.), pp. 302-304.

gia diventava eresia, e il teologo non in linea col "depositum fidei" sancito dai concili o dai vescovi, scismatico e, se contrario alla verità di fede, eretico.

La questione scoppiò a Gerusalemme ancora nel 393, quando il vescovo di quella città, Giovanni, difensore di Origene e degli origenisti, si scontrò con Epifanio, vescovo di Salamina in Cipro. Didimo il Cieco era un sincero ammiratore di Origene e così, in Asia minore, Basilio e Gregorio di Nazianzo, a loro volta maestri di Rufino; Apollinare cominciò ad attaccare Origene ed altrettanto Epifanio, mentre a Gerusalemme Rufino e lo stesso Girolamo lo accettavano, non nascondendo peraltro i pericoli di interpolazioni estranee all'autore, insinuate nelle sue opere ⁽⁶⁵⁾. Nel 393, un certo Atarbio chiese ad ambedue di rigettare l'origenismo, cosa che Girolamo fece subito, a differenza di Rufino. A questo punto entrava in scena il vescovo di Salamina, Epifanio, e nasceva lo scontro con quello di Gerusalemme, Giovanni, al cui lato si schierava Rufino. Questa prima fase delle vicende si concluse nel 397, nella chiesa della Resurrezione, quando, dopo la celebrazione dei sacri misteri, Girolamo, Rufino e forse lo stesso vescovo Giovanni si strinsero la mano in segno di riconciliazione ⁽⁶⁶⁾.

Col ritorno di Rufino in Occidente nella primavera del 397, ricominciarono i contrasti con Girolamo. Un certo Macario aveva chiesto di tradurre le opere di Origene a Rufino, che cominciò alla fine dello stesso anno col primo libro della *Apologia pro Origene*, scritta da Panfilo di Cesarea, prete e martire, nella quale l'autore dimostrava che numerosi testi di Origene dicevano il contrario degli errori rimproveratigli. Molti di tali passi provenivano dal *Peri archon* (*De principijs*), che Rufino tradusse nel corso dell'anno successivo. Una copia di quest'ultima versione, sottratta da Eusebio di Cremona, un monaco del gruppo di Girolamo, fu portata a Roma e fu imposto a Girolamo di farne una nuova traduzione "per mostrare quanto infedele era Rufino e quanto eretico era Origene. Fra i due ricominciò una guerra di libelli" ⁽⁶⁷⁾.

⁽⁶⁵⁾ MURPHY, pp. 59 ss., 65 ss.

⁽⁶⁶⁾ MURPHY, p. 81, Girolamo, *Apologia*, III, 24: SC, 303, p. 280: "Pacem dedimus, non haeresim suscepimus. Iunximus dexteras: abeuntes prosecuti sumus, ut vos essetis catholici, non ut nos essemus haeretici".

⁽⁶⁷⁾ H. CROUZEL, *Rufino traduttore del "Peri archon" di Origene*, in *Rufino di Concordia e il suo tempo*, I (AAAd, XXXI), Udine 1987, pp. 29-39:29-30.

I dettagli della contesa non sono stati riferiti da Rufino, ma sono stati ricostruiti sulla base delle fonti. Essi fanno parte delle lotte per l'ortodossia che funestano la cristianità non meno di quelle con l'eterodossia. Nella lontana Africa perfino Agostino se ne era interessato: "Quis denique amicus non formidetur quasi futurus inimicus, si potuit inter Hieronymum et Rufinum hoc, quod plangimus exoriri? o misera et miseranda condicio! o infida in voluntatibus amicorum scientia praesentium, ubi nulla est praescientia futurorum!" (68).

La questione non si chiuse neppure con la morte di Rufino, fuggito da Aquileia per le invasioni dei Goti ed arrivato fino in Sicilia, dal momento che Girolamo imperversò sul suo conto anche più tardi.

Dove stà propriamente il nocciolo del dissenso? E' comunemente noto che il pensiero di Origene contiene degli aspetti problematici, ma come confermava recentemente un esperto di tale teologia, mentre da un lato Origene nutrì i Padri del IV secolo greci e latini, diventando in tal modo un patrimonio comune del pensiero cristiano, d'altro lato certi aspetti delle sue speculazioni, specialmente del *Peri archon* scatenarono delle feroci opposizioni. La maggior parte di tali accuse - egli sostiene - non resiste però ad uno studio completo dell'opera, salvo che per l'ipotesi della preesistenza delle anime che non poteva essere considerata come eretica, dal momento che, al riguardo, il solo insegnamento della chiesa era la creazione dell'anima da parte di Dio (69).

Le accuse dunque, secondo il Crouzel, non tenevano conto dello sviluppo del progresso teologico maturato specialmente con la crisi ariana. "I detrattori di Origene hanno mancato di comprensione filosofica e teologica, e di senso storico. Essi non hanno avvertito il cambiamento di mentalità che separava la chiesa minoritaria e spesso perseguitata del secolo III dalla chiesa trionfante della loro epoca... Essi non hanno avuto coscienza del progresso dottrinale provo-

(68) AGOSTINO, ep. 73, 3: CSEL, 34,2, pp. 270-271.

(69) H. CROUZEL, *Origène*, Dictionnaire de spiritualité, XI, Paris 1982, coll. 933-961: 955; cfr. anche G. FRITZ, *Origenisme*, Dictionnaire de théologie catholique, XII, Paris 1933, coll. 1565-1588; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, 2 voll., Louvain 1932; H. CROUZEL, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes?*, "Bulletin de littérature ecclésiastique", LXXVI (1975), pp. 161-186, 241-260; H. DANIELOU, *Origène*, Dictionnaire de la Bible. Supplément, IV, Paris 1960, coll. 884-908; P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.

cato dalla reazione all'arianesimo in rapporto alla concisa regola di fede del secolo III esposta nella prefazione al trattato *De principiis*; non di più per l'evoluzione del vocabolario, ed essi comprendevano i termini utilizzati dall'alessandrino nel senso molto più preciso che essi avevano preso nel secolo IV".

Leggendo dunque Origene alla luce dell'origenismo del loro tempo, senza fare uno studio sistematico di tutta l'opera, potevano fondare le loro accuse su passi separati dal loro contesto. Neppure intendevano che lo scopo di Origene era quello di dare risposta alle principali questioni del suo tempo, che erano quelle della filosofia, per evitare che tali risposte fossero cercate nelle sette gnostiche. Quanto Origene andava scrivendo a modo di ricerca (γυμναστικῶς) essi lo intendevano come tesi di dottrina (δογματικῶς) ⁽⁷⁰⁾.

Rufino si rendeva conto di tutto ciò, tant'è vero che nel prologo alla traduzione del *Peri archon* enunciava i criteri che egli aveva seguito: "Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de Trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus, adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus ⁽⁷¹⁾."

Qui appunto sta tutto Rufino. Egli era convinto che diversi passi di Origene erano stati interpolati e snaturati dagli eretici. Più recentemente, sempre il Crouzel osservava che il problema era più complesso: si trattava di quanto noi appunto oggi chiamiamo "il senso storico e lo sviluppo del dogma", che sono "nozioni relativamente moderne" ⁽⁷²⁾. "La mescolanza in Origene, particolarmente sulla questione della Trinità, di testi ortodossi e di testi di parvenza eterodossa per il postniceno Rufino significa che Origene è ortodosso su questo punto, ma che non si ripresenta ancora l'argomento come l'arianesimo aveva costretto la Chiesa a porlo al concilio di Nicea"

⁽⁷⁰⁾ CROUZEL, *Origène*, col. 955.

⁽⁷¹⁾ *Opera*, p. 246.

⁽⁷²⁾ CROUZEL, *Rufino traduttore...*, p. 30.

(⁷³). Rufino si rendeva conto del problema, per cui “toglierà ciò che fa difficoltà rispetto alla fede, passerà sotto silenzio quanto è in contraddizione con altre asserzioni ortodosse dell'autore riguardo alla Trinità, perché ciò viene da interpolazioni eretiche...aggiungerà dunque spiegazioni che verranno da altre opere dell'Alessandrino. Ma non apporterà alcuna cosa del suo...”. Così per quanto riguarda il grosso problema della preesistenza delle anime. Essa “rimane integra nella tradizione rufiniana... la Chiesa non aveva ancora, all'epoca di Rufino, un insegnamento preciso sull'origine delle anime, salvo il fatto che le anime sono create da Dio, sia direttamente... sia indirettamente.. Tuttavia le dottrine sulla preesistenza delle anime e della risurrezione del corpo secondo Origene erano già attaccate alla fine del terzo secolo e all'inizio del quarto” (⁷⁴).

Il Crouzel considera la traduzione di Rufino piuttosto una parafrasi che una traduzione propriamente detta, senza preoccuparsi della fedeltà letterale: egli spiegava “più abbondantemente di Origene”, cercando “lodevolmente di essere capito dai suoi lettori romani”. Rufino aveva la vera preoccupazione di salvare l'autore, Origene, ma soprattutto di conservare la dottrina rivelata che nello stadio concettuale di Origene era espressa in un modo imperfetto rispetto a quello più evoluto del secolo successivo. Non era forse scritto nel Prologo del *Peri archon*: “... poiché l'insegnamento ecclesiastico si conserva, trasmesso dagli apostoli in poi secondo l'ordine della successione legittima, rimanendo fino ai giorni nostri nelle chiese, si deve accettare come articolo di fede solo ciò che non si allontana in nulla dalla tradizione ecclesiastica e apostolica”? (⁷⁵).

Ricostruito il personaggio nel quadro dei suoi problemi e del suo tempo, dovrebbero esserne rivisti anche la valutazione e il rilievo nell'ambito degli studi patristici, ma anche dell'ascesi cristiana. Dimostratesi infondate le accuse di eterodossia mosse contro di lui e ridimensionato il suo origenismo, dopo sedici secoli sarebbe forse troppo acclamarlo come santo? Conoscendo meglio fatti e persone,

(⁷³) CROUZEL, *Rufino traduttore...*, p. 31.

(⁷⁴) CROUZEL, *Rufino traduttore...*, p. 32.

(⁷⁵) *De principiis*, edd. H. CROUZEL-M. SIMONETTI, (SC, 252), Paris 1978, p. 78: “servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione”.

valutando e considerando più obiettivamente accuse e giudizi, non è detto che, uscendo dall'oscurità, possa essere additato e collocato tra i grandi Padri del IV secolo, tenuto anche presente che non si nota in lui l'acredine che invece Girolamo gli ha riservato ⁽⁷⁶⁾.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. "Decretalis de recipiendis et non recipiendis libris, qui scriptus est a Gelasio papa cum LXX viris eruditissimis episcopis in sede apostolica urbis Romae", a. 495-496: "Item Rufinus vir religiosus plurimos ecclesiastici operis edidit libros, nonnullas etiam scripturas interpretatus est. Sed quoniam venerabilis Hieronymus eum in aliquibus de arbitrii libertate notavit, illa sentimus, quae beatum praedictum Hieronymum sentire cognoscimus; et non solum de Rufino, sed etiam de universis, quos vir sepius memoratus zelo Dei et fidei religione reprehendit", in *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, ed. A. THIEL, I, Brunnsbergae 1868, Gelasii ep. XLII, 3, p. 460. Le riserve del *Decretum Gelasianum* sembrano così fondate sul solo giudizio di Girolamo. Anche se l'autore viene ritenuto essere degli inizi del secolo VI, il testo ha fatto scuola (cfr. G. BARDY, *Gelase (décret de)*, Supplement du dictionnaire de la Bible", III (1938), coll. 579-590; cfr. MURPHY, p. 223). Dal momento che Girolamo era riconosciuto per i suoi indiscutibili meriti anche da parte di Agostino ("de illo autem sancto presbytero qui, secundum gratiam quae data est ei, sic in ecclesia laboravit ut eruditionem catholicam multum a latina lingua multis et necessariis litteris adiuvaret..."), *Contra Iulianum*, II, 36: PL, 44, coll. 699-700: cfr. Y. M. DUVAL, *Pélagé est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393?*, "Revue d'histoire ecclésiastique", LXXV (1980), pp. 525-557: 541-542), attraverso l'autorità di tali fonti l'opinione sul conto di Rufino è rimasta a sfidare i secoli.