



Aleš Maver

Rufinova cerkvena zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda

Povzetek: Prispevek obravnava Rufinovi knjigi dodatka k Evzebijevi *Cerkveni zgodovini* z vidika njune posredniške vloge med Cerkvijo na vzhodu in zahodu rimske države. Avtor poudarja, da je Rufin svojim bralcem na zahodu predstavil nekatere bistvene osebnosti in pojave vzhodnega krščanstva. Drugače kot kritična Hieronim in Orozij je v *Cerkveni zgodovini* ohranil kanonično vzhodno podobo cesarja Konstantina. V ospredje svojih prikazov boja proti arianstvu je postavil Atanazija in Bazilija iz Cezareje. Šele v zadnjem delu knjige se je z Ambrozijem in Teodozijem Velikim težišče njegove pripovedi premaknilo na zahod. Njegovo delo na tem področju je bilo izjemno pomembno, saj je arijanska kriza na mnogih ravneh prvič ločila krščanski vzhod in zahod, Rufin pa je svojim zahodnim bralcem ponudil svetle zglede vzhodne Cerkve. Mnogi prizori iz njegove *Cerkvene zgodovine* so dolga stoletja imeli trdno mesto v železnem repertoarju zahodnega vedenja o antičnem krščanstvu.

Ključne besede: Rufin iz Konkordije, cerkvena zgodovina, arianstvo, Konstantin Veliki, hagiografija

Summary: *Rufinus's Church history at the crossroads of East and West*

The paper discusses the two books of Rufinus' supplement to the History of the Church by Eusebius in the framework of their bridge building role between Churches in the East and West of the Roman Empire. The author stresses Rufinus' presentation of some crucial personalities and phenomena of the Eastern Christianity to a Western readership. Unlike the critical Jerome and Orosius he preserved a much more »canonical« Eastern depiction of the Emperor Constantine in his work. Furthermore, Athanasius and Basil of Caesarea are placed to the centre of his depiction of the struggle against Arianism whereas his focal point shifts towards West only towards the end of the second book with Ambrose and Theodosius the Great. His work in this area proved to be very important for Christian East and West were parted during his youth on many levels for the first time due to the Arian crisis. In this sensitive period Rufinus succeeded in his presenting of some bright examples of the Church from the East to his Western readership. Many scenes from his History of the Church had preserved

a firm place in the Western knowledge about the Ancient Christianity.

Keywords: *Rufinus of Concordia, church history, Aryanism, the Great hagiography*

Uvod

Naj bodo sicer mnenja o kakovosti in pomenu njegovega dela še tako deljena, Tiraniju Rufinu Konkordije (345–411/12) vsi priznavajo, da je opravil neprecenljivo delo pri posredovanju vzhodne teološke misli kristjanom na zahodu, ki so z izjemo afriških kolegov večinoma šele ubirali prve negotove korake v globine teološkega raziskovanja (Skeb 2002, 613, in Van Deun 2003, 166). Seveda je bilo pri tem zanj tako blagoslov kot prekletstvo predvsem delo, ki ga je posvetil Origenovim *Začetkom* (odlični zapis o »origenizmu« pri Sagadin 2010), ker je bil njegov tekmeč v polemiki Hieronim očitno precej uspešnejši, kar je vplivalo še na polpreteklo vrednotenje njegovega nekdanjega prijatelja iz Konkordije (Winkelman 1966, 101 in *passim*).

Kakor je povezovanje krščanskega vzhoda in zahoda značilno za njegovo prevajalsko in kompilatorsko prizadevanje, je nadvse vidno tudi v njegovem osrednjem samostojnem besedilu, v dveh knjigah dodatka k Evzebijevi *Cerkveni zgodovini*, ki jo je za zahodno bralstvo prevedel in priredil in ji tako omogočil pot v zahodnoevropski zgodnji srednji vek (Markus 1975, 14 s.).

I

»Vzhodna komponenta« je v *Cerkveni zgodovini* celo tako močna, da je sprožala vprašanja o stopnji Rufinove izvirnosti v njegovem dodatku. Porodila se je zamisel, da gre v velikem delu pravzaprav za prevod izgubljenе cerkvene zgodovine Gelazija iz Cezareje, ki pa je na podlagi novjših spoznanj, po katerih se je Gelazijevo delo zaključilo že z Arijevo smrtjo (Thelamon 1981, 18 ss., in zlasti Schamp 1987, 146-152), bolj ali manj presežena. Ravno tako je nenavadna raba latinsko pišočega Rufina pri poznejših grških cerkvenih zgodovinarjih, kar je precejšnja izjema, a gre na rovaš vloge zgodovinarja iz Konkordije kot enega prvih Evzebijevih nadaljevalcev sploh (Zecchini 1987, 31).

Vsaj na papirju sta prevod Evzebijevega ključnega besedila in njegovo nadaljevanje za čas med Nicejo in Teodozijevo smrtjo nastala bolj ali manj naključno. Kot pravi Rufin sam, se je svoji »dve ribici« odločil dodati »petim hlebom« *Cerkvene zgodovine* cezarejskega škofa (iz katere je skladno s svojo siceršnjo prevajalsko prakso zgolj povzel deseto knjigo,

kar obširno razlaga Christensen 1989): *Decimum vero vel undecimum librum nos conscripsimus partim ex maiorum traditionibus, partim ex his, quae nostra iam memoria comprehenderat et eos velut duos pisciculos supra scriptis panibus addidimus. [...] Continet autem omne opus res in ecclesias gestas a salvatoris ascensione et deinceps: nostri vero duo libelli a temporibus Constantini post persecutionem usque ad obitum Theodosii Augusti.*¹ Pobudo za celotni projekt naj bi dal oglejski škof Kromacij, ki naj bi v branju in premišljevanju preteklosti uzrl primerno zdravilo pred (pretirano) skrbjo zaradi vdora Alarihovih Zahodnih Gotov; slednji so 18. novembra 401 prestopili prag Benečije (Fedalto 1990, 107).

Niti večina sodobnih raziskovalcev (Thelamon 1981, Zecchini 1987 ali Fedalto 1990, navsezadnje tudi Rohrbacher 2002, 98) ni resneje podvomila ne o Kromacijevi odločilni pobudi ne o tem, da je res šele zahodnogotska nevarnost pisca iz Konkordije usmerila k prevajanju Evzebija in k pisanju lastnega dodatka v dveh knjigah. Vendar je treba po mojem mnenju upoštevati tudi opozorilo (Molè Ventura 1992, 7, 13, 20 in passim), da mu je bilo Kromacijevo *praeceptum* zgolj dobrodošel sprožilni moment za objavo v glavnem že z vzhoda prinesenega izdelka, na kar naj bi navsezadnje kazala relativno skromna zastopanost specifično »oglejskih« tem v delu. To seveda ne zmanjša, marveč prej okrepi izredno posredniško vlogo *Cerkvene zgodovine* za zahodne kristjane, saj so se jim kljub sorazmerno skromnemu obsegu odprla obzorja, o katerih poprej niso vedeli veliko ali raje sploh nič. Na zahodu se je sočasno uveljavila pozitivna in pozneje kanonizirana podoba nekaterih vodilnih krščanskih osebnosti z vzhoda, zlasti Atanazija in Bazilija iz Cezareje (Thelamon 1992, 178 in 185 s.).

Omenjeno je imelo velik pomen v času po Niceji, ko se je nakazovalo odpiranje prve večje zahodno-vzhodne razpoke v Cerkvi in so zahodnjaki po daljšem, tudi s teološkim neznanjem pogojenem oklevanju v glavnem odločno pristali v taboru nicejancev, medtem ko je bila na vzhodu paleta bolj pisana. Seveda se niti Rufin ni izognil opozorilu na to, da je »zlo« arijanstva prišlo od tam, kakor se vidi iz njegove predsta-

¹ Rufinus, *HE* 1, Prologus. Deseto ali enajsto knjigo pa smo napisali mi, deloma na podlagi izročil prednikov, deloma na podlagi tistega, kar je že bilo v našem spominu, in to kot dve ribici dodali že napisanim hlebcom. [...] Celotno delo obsega dogodke v cerkvah od Odrešenikovega vnebohoda naprej, naši dve knjižici pa od Konstantinovih časov po preganjanju do smrti cesarja Teodozija.

vitve dogodkov na sinodi v Ariminu leta 359 (o njej sami denimo Cedilnik 2004, 248 ss.). Tam je jasno, kdo je glavni krivec za nerazveseljivo podobo Cerkve:

Sed tali consilio gestum fuisse negotium rei exitus docuit. Illis namque de medio sublatis continuo synodus apud Ariminum congregatur. Ibi secundum ea, quae orientales apud Seleuciam composuerant, callidi homines et versuti simplices et inperitos occidentalium sacerdotes facile circumveniunt, hoc modo proponendo eis, quem magis colere et adorare vellent, homousion an Christum? Illisque virtutem verbi, quid homousion significaret, ignorantibus velut in fastidium quoddam et execrationem sermo deductus est, Christo se credere, non homousio confirmantibus. Sic multorum praeter paucos, qui scientes prolapsi sunt, animi decepti, contra ea, quae patres apud Nicaeam conscripserant, venientes, homousion quasi ignotum et ab scripturis alienum sermonem auferri de fidei expositione decernunt communionemque suam haereticorum societate commaculant. Ea tempestate facies ecclesiae foeda et admodum turpis; non enim sicut prius ab externis, sed a propriis vastabatur.²

Kljub temu Rufin ni preveč prizanesljiv do neukih in lahkovernih zahodnih škofov, ki se dajo ujeti v past, hkrati pa nikakor ne zapade v razpoloženje, kakršno je približno dve desetletji prej Hieronima spodbudilo, da je celo samega Konstantina zaradi njegove povezave z arijanstvom povsem degradiral, ko je v *Kroniki* podal naslednjo nerazveseljivo oznako na vzhodu izjemno cenjenega vladarja: *Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat a quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discor-*

² Rufinus, *HE* 1, 22. A da je do zadeve prišlo s takšnim namenom, je pokazal njen izid. Takoj, ko so omenjene izrgali iz srede škofov, se je v Ariminu sešla sinoda. Tam so v skladu s tistim, kar so bili vzhodnjaki sklenili v Selevkiji, zvitni in premeteni možje zlahka omrežili preproste in neizkušene zahodnjake. Vprašali so jih namreč le, koga hočejo raje častiti in moliti, homousion ali Kristusa? In ker zahodnjaki niso poznali teže besede, tega, kaj pomeni homousion, se je ta izraz (zanje) spremenil v nekaj gnusnega in nesvetega, tako da so izjavili, da verjamejo Kristusu, ne pa homousiu. Tako so mnogi zapeljani z izjemo maloštevilnih, ki so zavestno odpadli, v nasprotju s tistim, kar so bili zapisali očetje v Niceji, sklenili homousion odstraniti iz veroizpovedi kot neznan in Svetemu pismu tuj izraz in so tako svoje občestvo omadeževali z bratenjem s heretiki. V tem trenutku je bil obraz Cerkve oduren in popolnoma sramoten. Niso je namreč – kakor prej – pustošili zunanji nasprotniki, marveč lastni ljudje.

dia.³ Pri tem je res treba upoštevati časovno razliko, saj so bili homooci, ko so nastajali Hieronimovi dodatki k Evzebijevi *Kroniki*, še precej bolj živa sila kot dvajset let pozneje. Hkrati ni moč reči, da jim Rufin kot priča Valensove verske politike, katere posledice je spoznaval ob sogovornikih v Egiptu in Siriji, pod arijanskim aleksandrijskim škofom Lucijem pa tudi na lastni koži (Rohrbacher 2002, 94), ne bi bil gorak. *Bellum haereticum* je celo naredil za eno od bistvenih tem svojega spisa (Thelamon 1987, 42).

Prav v kontekst slednje je postavljena skoraj celotna prva knjiga. Z njeno vzhodno perspektivo je treba najprej povezati z Evzebijevga in vzhodnega vidika nasploh dokaj »kanonično« podobo cesarja Konstantina (kot ugotavlja Rohrbacher 2002, 107; podrobno o tem Maver 2009, predvsem 165–168), kar bi sicer lahko šlo na rovaš uporabe izgubljene Gelezijeve cerkvene zgodovine, vendar ima zagotovo opraviti tudi z dolgotrajnim Rufinovim bivanjem na vzhodu.

Za zahodne kristjane je bila namreč v nasprotju z njim že zgodaj značilna dokajšnja skepsa do Konstantinove osebe, ki se je odrazila v dejstvu, da je bila med svetnike zahodne Cerkve prišteta samo njegova neproblematično pobožna mati Helena, ne pa cesar sam, in je bila nekako presežena šele s Silvestrovo legendo in ponarejeno *Konstantinovo darovnico* že globoko v srednjem veku (Christ 1993 in Fried 2006), četudi so recidivi v pozni antiki porojenega nezaupanja ostali. Očitno je slednje najbolj generiralo prav trdovratno povezovanje zmagovalca pri Milvijemskem mostu z arijanstvom, kot ga je ustoličil že omenjeni Hieronim in povzel avtor referenčne univerzalne zgodovine Orozij. V na prvi pogled sicer panegirično obarvanem Avguštinovem zapisu v *Božjem mestu* vrhu tega odzvanja zadržanost zaradi »posvetnosti« cesarjeve bilance (Maver 2009, 170 s.).

Rufin, ki piše nekako med Hieronimom in Orozijem, se čerem dvoma vse do Konstantinove smrti spretno izogiba in je zaslužen za standardizacijo naklonjenega prikaza pobudnika nicejskega koncila tudi na zahodu. Še v Flaubertovem romanu *Skušnjava svetega Antona* v zadnji četrtini

³ Hieronymus, *Chronicon* (ed. R. Helm) 234 a. Konstantin v zadnjem obdobju svojega življenja, potem ko ga je krstil nikomedejski škof Evzebij, zapade v arijanske nauke, zaradi katerih se vse v naš čas vlečejo plenjenja cerkva in nesloga po vsem svetu.

19. stoletja na veliko odmevajo, seveda v ironično vato zavite, scene iz Rufinove *Cerkvene zgodovine*, ki so po vsem videzu tedaj še sodile v železni repertoar védenja zahodnoevropskega intelektualca. Omenim naj le egiptovska Pafnucija, ki mu Konstantin pri Rufinu in pri Flaubertu poljublja med preganjanji iztaknjeno oko, in samega Antona, do katerega se vladar vede na moč spoštljivo. Za model »svete zgodovine« v različici zgodovinarja iz Konkordije pa je seveda, če sledimo Thelamonovi (Thelamon 1992, 173 in *passim*), odločilen trenutek, ko se izkaže, da laik Konstantin bolj kot nosilci apostolskega nasledstva skrbi za dobrobit Cerkve. Tako se v Konstantinovem nastopu na nicejskem koncilu mešata dva, vsaj na prvi pogled teže združljiva elementa, njegovo brezpogojno spoštovanje avtoritete škofov (ki jim po njegovem človek ne more soditi) in hkratna kritika njihove prepirljivosti. Rufin pravi takole:

At ille videns, quod per huiusmodi iurgia causa summi negotii frustratretur, diem certam statuit, qua unusquisque episcoporum, si quid caerimoniae habere videretur, deferret. Et cum resedisset, suscepit a singulis libellos. Quos simul omnes in sinu suo continens nec in eis quid contineretur aperiens ait ad episcopos: »Deus vos constituit sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a vobis recte iudicamur, vos autem non potestis ab hominibus iudicari. Propter quod dei solius inter vos expectate iudicium et vestra iurgia, quaecumque sunt, ad illud divinum reserventur examen. Vos etenim nobis a deo dati estis dii et conveniens non est, ut homo iudicet deos, sed ille solus de quo scriptum est: deus stetit in congregatione deorum, in medio autem deos discernit.«⁴

V kontekst Konstantinovih prizadevanj za pravovernost umesti cerkveni zgodovinar iz Konkordije še čudežno odkritje Kristusovega križa v Jeruzalemu, za katero je zaslužna cesarjeva mati Helena (1, 8). Z opisom,

⁴ Rufinus, *HE* 1, 2. Ker je [Konstantin, op. A. M.] videl, da spričo takšnih sporov razprava o najpomembnejši zadevi stoji, je določil poseben dan, na katerega naj bi mu vsak škof predložil svojo pritožbo, če bi se mu zdelo, da jo ima. In ko je sedel, je od posameznikov prejel spomenice. Medtem ko je vse držal v naročju, ne da bi razkril, kaj je zajeto v njih, je dejal škofom: »Bog vas je postavil za škofe in vam dal tudi oblast, da presoimate o nas, tako da je prav, da nam sodite, vam pa ne morejo soditi ljudje. Zaradi tega pričakujte sodbo Boga samega in vaši prepiri naj bodo, kakršni koli že so, pridržani Božji presoji. Od Boga ste nam bili namreč dani kot bogovi in ni primerno, da bi bogovom sodil človek, marveč le on sam, o katerem je pisano: *Bog je stal v zboru bogov, sredi bogov je sodil.*«

ki je prav tako postal kanoničen v zahodni Cerkvi, je potrjena pravilnost Konstantinove poti. Več kritik je Rufin požel za svoje nemara najbolj neposredno »loščenje« cesarjeve podobe, v okviru katerega je precej poljubno premeščal zgodovinske dogodke po časovni premici (kar sicer ni bilo tuje niti Oroziju). Da bi pod preprogo pometel »trčenje« med dvema svojih junakov, Konstantinom in Atanazijem, o katerem bo še govor, je sinodo v Tiru (zanjo gl. Cedilnik 2004, 50 ss.), po kateri je bil aleksandrijski škof prvič izgnan, z leta 335 prestavil v čas bolj problematičnega Kostancija II. (Inglebert 1996, 341). Obratno je ravnal ob opisovanju širjenja evangelija *extra fines*, zunaj meja rimske države, in slednje kot pozitivno dogajanje pripisal že obdobju Konstantinovega vladanja. Seveda kronološke akrobacije niso blagodejno vplivale na Rufinovo reputacijo zgodovinarja v novem veku (kot dobro pokaže npr. Van Deun 2003, 166).

Kljub vsem pozitivnim oznakam Konstantina Velikega ostane slednji tudi pri Rufinu, čeravno ne do te mere kot pri Oroziju, v Teodozijeви senci. Razliko med njima zlasti poudari prikaz dogodkov po smrti obeh vladarjev, kjer se v Konstantinovem primeru začnejo precejšnje težave (o tem podrobno Maver 2009, 81 s.), saj dobi vladarjevo oporoko v roke krivoverski arijanski duhovnik, ki na svojo stran pridobi tudi Konstantinovo sestro.⁵ A čeravno s tem na v glavnem v Evzebijevi maniri prikazanega cesarja pade nekaj sence, je verjetno treba upoštevati mnenje (Molè Ventura 1989, 234 ss.) o Rufinovem prizadevanju, da bi uspehe vladarjev prikazoval kot sad njihove lastne dejavnosti, ne prirojenih ali podedovanih lastnosti. V tem smislu velja tudi obratno: iz napak Konstantinovih potomcev ne bi smeli prehitro sklepati na njegove. Če je omenjeno res, postane Rufinov portret prvega krščanskega cesarja še bolj »vzhoden«.

II

Ob Konstantinu (in kasneje Teodoziju) imajo, kakor je bilo velikokrat opaženo (Thelamon 1992), v *Cerkevni zgodovini* skladno s pravili žanra bistveno vlogo škofje in menihi. V najsvetlejših barvah naslika Rufin tiste, ki se odlikujejo v spopadu z arijanstvom. Med njimi prvo knjigo dodatka v veliki meri obvladuje podoba aleksandrijskega škofa Atana-

⁵ Gl. Rufinus, *HE* 1, 12.

zija, kakor je bilo že nakazano. Da je Rufin v besedilu, namenjenem zahodnemu in, če je verjeti prologu, predvsem oglejskemu občinstvu, slednjega postavil v ospredje, ni presenetljivo. Aleksandrijska cerkev je bila vsaj do polovice petega stoletja, ko se je izoblikovala v tako rekoč glavno središče monofizitizma, z zahodno verjetno najbolj povezana od vseh grško govorečih. Kar velja zanjo v celoti, je zlasti res za Atanazija, k čemur so nenazadnje pripomogli čisto konkretni politični razlogi, saj se je lahko v spopadu s Konstancijem II. naslonil na njegovega brata Konstansa, zahodnega vladarja (Cedilnik 2004, 141 ss.). V tem okviru je dospel tudi v Oglej in navdušil tamkajšnje krščansko občestvo (Bratož 2010). Sočasno so bile zveze med Aleksandrijo in Oglejem pomembne že prej (Bratož 1986 in 1999). Tudi v tem okviru ni Atanazijeva bistvena vloga nič presenetljivega.

Za Rufinovo »sveto zgodovino« se *virtus Dei* (o obeh pojmih gl. zlasti Thelamon 1987) v njem kaže pravzaprav na dveh ravneh. Po eni strani je razvidna iz z njim povezanih čudežnih dogodkov, začeni že z njegovim poučevanjem vrstnikov med igro, v kateri je igral škofa, njegove v igri podeljene krste pa je aleksandrijski škof priznal za veljavne (Rufinus, *HE* 1, 15). Na drugi strani je Atanazij pokončni in neuklonljivi nasprotnik ne le arijanskih škofov, marveč tudi cesarjev. Kot rečeno, skuša zgodovinar iz Konkordije kar najbolj zmanjšati pomen napetosti med njim in Konstantinom. Nekoliko se za reševanje časti Konstantinove dinastije (čeprav precej manj) potruji še ob Konstanciju II., popolnoma enobarvno sliko pa predstavi ob soočenju Atanazija in cesarja Julijana.

Že Konstancij se je, čeravno mu Rufin milostno prizna, da je bil *natura et anima regio* (1, 16), a je povsem zapadel pod kvarni vpliv zvijačnih svetovalcev, v spopadu z Atanazijem precej opekel. Iz opisa njunega srečanja, do katerega pride po posredovanju zahodnega vladarja Konstansa, je jasno razvidno, da Konstancij ne zna uveljaviti svoje volje, kot jo je njegov oče Konstantin v Niceji. Kapitularati mora pred skrajnimi arijanci, ki niso pripravljeni sprejeti Atanazijevega predloga, da bi v zameno za eno cerkev v Aleksandriji – to naj bi po Konstancijevem predlogu prepustil njihovim sovernikom – eno antiohijsko prepustili nicejcem. Če se je Konstantin kljub svojim spoštovanja polnim besedam visoko dvigal nad škofe na prvem koncilu, je sedaj pravi Božji glasnik (ali »Božji mož«, če uporabimo terminologijo Thelamonove) v Rufinovi hagiografsko-historiografski optiki nedvomno aleksandrijski škof. S tem pa postane

tudi glasnik tistega krščanskega vzhoda, ki ga skuša Rufin v prvi vrsti predstaviti zahodnemu bralstvu na pragu 5. stoletja. Razlika med opisoma dogajanja v Niceji in antiohijskega srečanja Atanazija in Konstancija skoraj ne bi mogla večja:

Quibus [sc. Constantis, op. A. M.] scriptis perterritus Constantius, quod posse facere ea, quae minitabantur, conscius erat fratrem, simulata benignitate ultro venire ad se Athanasium iubet et levi increpatione perstrictum ad ecclesiam suam permittit ire securum. Admonitus tamen imperator ab impiis consiliariis: »Non est«, inquit, »magnum, Athanasi, quod episcopi poscunt de te, ut unam ex multis quae sunt apud Alexandriam ecclesiis concedas populis eorum, qui tibi communicare nolunt.« Tum ille deo sibi suggerente paratum in tempore consilium repperit. »Et quid est«, inquit, »imperator, quod poscenti tibi liceat denegari, qui potestatem omnium habes iubendi? Sed unum est quod oro.« [...]

Cumque se omnia, quae vellet, quamvis essent difficilia, promitteret praestaturum, si hoc unum cederet libens, ait Athanasius: »Hoc est quod rogo, ut quia, etiam hic« [...] »sunt nostri populi, qui istis communicare nolunt, unam eis tenere concedatur ecclesiam.« Aequissimum sibi videri et valde praestandum laetus sponndit imperator. Sed cum rem detulisset ad eos, quorum consiliis utebatur, neque ibi se velle accipere ecclesiam neque hic dare respondent, quia plus sibi singuli quique quam absentibus consulebant.⁶

⁶ Rufinus, *HE* 1, 20. Ker je Konstancija to Konstansovo pismo prestrašilo, saj se je zavedal, da lahko brat naredi tisto, s čimer je grozil, je Atanaziju s hlinjeno prijaznostjo znova ukazal priti k sebi. Nato ga je zgolj blago pokaral in mu dovolil varno oditi v njegovo cerkev. A zaradi svarila brezbožnih svetovalcev mu je vendarle rekel: »Kar zahtevajo od tebe, Atanazij, škofje, ni velika stvar. Radi bi namreč, da eno izmed mnogih cerkva, ki so v Aleksandriji, odstopiš ljudem, ki nočejo biti v občestvu s teboj.« Tedaj je Atanazij, ki mu je svetoval sam Bog, našel trenutku primeren odgovor. Dejal je: »In kaj od tega, kar bi zahteval, bi bilo, cesar, dovoljeno odreči tebi, ki imaš oblast zapovedovanja vsem? A eno te prosim.«

In ko mu je Konstancij obljubil, da mu bo, če prostovoljno dovoli to eno stvar, izpolnil vse, kar bi želel, četudi bi bilo še tako težavno, je Atanazij rekel: »Kar prosim, je, da zaradi tega, ker so tudi tukaj naši ljudje, ki nočejo biti v občestvu z onimi, dovoliš, da dobijo eno cerkev.« Cesar je vesel slovesno obljubil, da se mu to zdi nadvse pravično in zelo koristno. A ko je stvar predložil tistim, s katerimi se je posvetoval, so odgovorili, da nočejo ne sprejeti cerkve tam ne je dati tukaj, ker jim je bilo bolj mar za njih same kakor za tiste, ki so bili daleč.

Konstancij ne ravna iz lastnega nagiba, niti ko sprejme aleksandrijskega škofa, saj ga k temu prisilijo bratove grožnje, niti ni zmožen uresničiti kompromisa, nad katerim je bil osebno navdušen in se je z obljubo zavezal, da ga bo upošteval. Atanzij po drugi strani po Božjem navdihu predlaga prav tisto, za kar se pozneje izkaže, da ohrani Aleksandrijo brez arijanskega bogoslužja.

A če je Rufin drugače kot Orozij, ki je *bellum haereticum* ob času razcveta arijanstva zapisal neposredno na Konstancijev rovaš (Maver 2009, 182–189), ob Konstanciju, kot je razvidno tudi iz odlomka, glavno krivdo za spodrseljaje vzhodnega cesarja iskal pri njegovih svetovalcih in malopridnih arijanskih duhovnikih in škofih, odpadejo ob v poganstvo »zablodelem« Julijanu skoraj vse ovire. To zgodovinarja celo nagne, da kot edini močno povzdigne njegovega naslednika Jovijana in njegov skoraj povsod drugod za polomijo razglašeni mir s Perziji leta 363 (o tem Thelamon 1981, 309 s., Zecchini 1987, 52, ali Molè Ventura 1989, 220 s.). V takšnih razmerah pridobi Atanzijevo poslanstvo samo še nove razsežnosti, saj je po Rufinovo tako rekoč sam nepremostljiva ovira za uspeh Julijanove politike: *Sed non erga Athanasium fictae philosophiae tenere imaginem potuit. Etenim cum velut taetri serpentes de cavernis terrae ebullientes ad eum processissent magorum, filosoforum, haruspicum augurumque manus profana, omnes pariter allegant nihil suis artibus successurum, nisi prius Athanasium velut horum omnium obstaculum sustulisset.*⁷ Pristaviti je seveda potrebno, da niti tukaj ne izostane povsem omemba zvijačnih svetovalcev kot izvora napačnih odločitev mladega vladarja.

Nekakšno drugo etapo spora med nicejci in arijanci (oziroma raje homojci) na odprti sceni v rimski državi po kratkotrajnem predahu pod Julijanom, ko stopijo v ospredje drugačne težave, in pod Jovijanom, ki vlada preprosto prekratek čas, da bi lahko njegova verska politika pridobila jasen profil (kar je v *Cerkveni zgodovini* po prejšnjih preizkušnjah dovolj za navdušeno oceno, drugod večinoma ne), pomeni na vzhodu vladanje cesarja Valensa, brata pogosto za v verskih zadevah najbolj razsvetljenega med vsemi vladarji po Konstantinu razglašane Valen-

⁷ Rufinus, *HE* 1, 34. A proti Atanziju [Julijan, op. A. M.] ni mogel ohraniti slepila lažne filozofije. Ko so se namreč k njemu kakor črne kače, ki se priplazijo iz votlin, zgrinjale brezbožne čete magov, filozofov, haruspikov in avgurov, so vsi enako dokazovali, da ne bodo dosegli ničesar, če prej ne odstrani Atanzija kakor ovire za vse med njimi.

tinijana I. (tako recimo Demandt 2007, 143). Njegovo obdobje je med bivanjem v Egiptu, Siriji in Palestini na lastni koži doživel Rufin sam (Fedalto 1990, predvsem 75 ss.). O dejanski intenzivnosti cesarjevih ukrepov proti nicejcem se mnenja sodobnih raziskovalcev sicer razhajajo (recimo Errington 2005, 348–353), vendar so na katoliško skupnost nedvomno vplivali travmatično. Vsekakor v zadostni meri, da Rufin v *Cerkveni zgodovini* izriše novo črno-belo dvojico, kakršne smo že srečali ob Atanaziju in njegovih nasprotnikih in kakršna je poznejša dvojica Ambrozij – Justina. Če negativno stran tokrat predstavlja krivoverski cesar Valens, je na pozitivni naslednja vzhodna cerkvena osebnost, ki jo Rufin tako rekoč »kanonizira« za zahodno rabo. Gre za Bazilija iz Cezareje, postavljenega sicer ob bok svojemu prijatelju Gregorju iz Nazianza. In če je za povzdig junaka Atanazija uporabil starozavežno pripoved o mladem Samuelu, avtor *Cerkvene zgodovine* ob Baziliju poseže po dvojici prerok Natan – kralj David (Thelamon 1992, 192). Bazilijeva veličina je podčrtana s tem, da se Valens kot njegov nasprotnik v stiski obrne nanj (s čimer je nemara postavljen nad Konstancija II., ki je v odnosu do Atanazija zmožel nastopati le *simulata benevolentia*). Podobno kakor svetopisemski vzor sicer Bazilij grešnemu cesarju ne reši otroka, kljub temu pa ga ta ne pošlje v izgnanstvo, kot mu je bilo namenjeno:

Igitur Basilius non multo post Caesareae Cappadociae episcopus, cum a Valente in exilium pro fide cogeretur, exhibitus ad tribunal praefecti terroribusque, ut illi moris est potestati, et minis maximis agi coepit, et ni praeceptis principis oboediret, interitum sibi iam iamque speraret impendere. Tum ille intrepidus et absque ulla animi perturbatione haec sibi minitanti praefecto respondisse fertur: »Atque utinam aliquid mihi esset digni muneris, quod offerrem huic, qui maturius Basiliium de nodo follis huius absolveret«. Cumque daretur ei nox, quae erat media, ad spatium deliberandi, respondisse denuo perhibetur: »Ego crastino ipse ero, qui nunc, tu te utinam non mutares«. Et illa quidem nocte uxor imperatoris velut tortoribus tradita cruciatur, filius vero, qui eis erat unicus, extinctus paternae impietatis creditur exsoluisse supplicia. Ita ante lucem missi, qui rogarent Basiliium, ut precibus suis intercederet pro eis, ne etiam ipsi et quidem multo iustius similiter interirent. Sic accidit, ut cum omnes catholi-

*cos expulerit Valens, Basilius usque ad vitae exitum intemerato communionis sacramento in ecclesia perduraret.*⁸

III

Ob naštetih zgledih je lepo razvidno, kako je Rufin s svojo vzhodno izkušnjo po vrnitvi na zahod leta 397 postal bistveni graditelj mostov med krščanskimi izročili obeh delov cesarstva, ki so se v času arijanske krize prvič pomembneje razšla. Zato je prevlada »vzhodnih tem«, med katere moramo uvrstiti tudi Rufinovo poseganje izven meja rimske države, v *Cerkveni zgodovini* še toliko pomembnejša. Bolj »zahodne« vsebine in predvsem zahodne osebnosti stopijo v ospredje šele, ko je govor o sodobnosti bralcev *Cerkvene zgodovine*, in ko nastopita idealni cesar Teodozij in milanski škof Ambrozij, ki pa, kot je ugotavljal že Zecchini (1987, 39–50), ni deležen tolikšne zgodovinarjeve naklonjenosti kot denimo Atanazij (ali Teodozij). S tem, ko je Rufinovo delo, prosto po Duvalu, postalo »zgodovinski brevir Zahoda« (Molè Ventura 1992, predvsem 54), je opravilo – skupaj z njegovim prevodom Evzebija – izjemno pomembno posredniško poslanstvo.

8 Rufinus, *HE* 2, 9. Malo zatem je bil Bazilij, škof Cezareje v Kapadokiji, ko ga je Valens zaradi njegove vere hotel poslati v izgnanstvo, pripeljan pred prefektov sodni stol. Prefekt ga je, kakor je temu oblastniku lastno, začel strašiti, mu obilno groziti in pretiti, da se lahko, če ne bo ubogal cesarjevih zapovedi, kmalu nadeja pogube. Tedaj je Bazilij prefektu, ki mu je grozil, menda neustraheno in povsem ravnodušno odgovoril: »O da bi imel kakšno primerno darilo, da bi ga dal tistemu, ki bi Bazilija predčasno odvezal vezi tega telesa.« In ko so mu ponudili naslednjo noč kot čas za premislek, je po pripovedovanju znova odvrnil: »Jutri bom isti kot sedaj, pa tudi zate upam, da se ne boš spremenil.« Tisto noč pa je cesarica trpela muke, kakor da bi jo izročili mučiteljem, medtem ko je sin, ki je bil njun edinec, s svojo smrtjo, kot verjamemo, pretrpel kazen za očetovo brezbožnost. Tako so še pred zoro poslali k Baziliju poslance, da bi ga prosili, naj s svojimi molitvami posreduje zanj, da ne bi podobno – sicer precej bolj upravičeno – umrla še onadva. Zaradi tega se je zgodilo, da je Bazilij vse do konca življenja vztrajal v svoji Cerkvi v neoskrunjenem občestvu, čeprav je Valens sicer izgnal vse katoličane.

Reference

- Bratož, Rajko.** 1986. *Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 1999. *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino. Fra Aquileia e Poetovio*. Udine-Gorizia: Istituto Pio Paschini.
- — —. 2010. La basilica di Aquileia nelle fonti letterarie dal IV al VII secolo. CUSCITO, Giuseppe (ur.), LEHMANN, Tomas (ur.). *La basilica di Aquileia: storia, archeologia ed arte : Geschichte, Archäologie und Kunst : [atti della XL Settimana di Studi Aquileiesi, 7-9 maggio 2009]*. *Antichità Altoadriatiche* LXIX. 19–66.
- Cedilnik, Alenka.** 2004. *Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim. Balkansko-podonavski prostor v poročilih Atanazija, Hilarija, Sokrata Šolastika, Sozomena, Teodoreta in Filostorgija*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Christ, Karl.** 1993. Althistorische Bemerkungen zum Constitutum Constantini. *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. K. Dietz – D. Hennig – H. Kaletsch (ed.). Würzburg: Seminar für Alte Geschichte. 595–608.
- Christensen, Torben.** 1989. *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, lib. VIII–IX, of Eusebius*. Copenhagen: Munksgaard.
- Demandt, Alexander.** 2007. *Die Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, Handbuch der Altertumswissenschaft III.6. München: C. H. Beck.²
- Errington, Robert Malcolm.** 2005. Valens. *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian*. M. Clauss (ed.). München: C. H. Beck.³ 348–353.
- Fedalto, Giorgio.** 1990. *Rufino di Concordia tra Oriente e Occidente*. Roma: Città nuova.
- — —. 1992. Rufino di Concordia. Elementi di una biografia. Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. *Antichità Altoadriatiche* XXXIX. 19–44.
- Fried, Johannes.** 2006. *Donation of Constantine and Constitutum Constantini. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

- Inglebert, Hervé.** 1996. *Les Romains Chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*. Collection des Études Augustiniennes, Serie Antiquité 145. Pariz (Paris): Institut d'Études Augustiniennes.
- Markus, Robert A.** 1975. Church History and Early Church Historians. *Studies in Church History* 11. *The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*. D. Baker (ed.). Cambridge: CUP. 1–17.
- Maver, Aleš.** 2009. *Religiosi et profani principes. Rimski cesarji od Avgusta do Teodozija v latinskem krščanskem zgodovinopisju 4. in 5. stoletja*. Maribor: Zgodovinsko društvo dr. Franca Kovačiča.
- Molè Ventura, Concetta.** 1989. Teologia politica e successione dinastica nella *Historia Ecclesiastica* di Rufino d'Aquileia. *Studi tardoantichi* VI: 201–243.
- — —. 1992. *Principi fanciulli. Legittimismo costituzionale e storiografia Cristiana nella tarda Antichità*. Catania: Edizioni del Prisma.
- Rohrbacher, David.** 2002. *The Historians of Late Antiquity*. London-New York: Routledge.
- Sagadin, Neža.** 2010. Honorifica contumelia. Hieronim. *Zagovor proti Rufinu*. Ljubljana: KUD Logos. 309–451.
- Schamp, Jacques.** 1987. The Lost Ecclesiastical History of Gelasius of Caesarea (CPG, 3521): Towards a Reconsideration. *The Patristic and Byzantine Review* 6:146–152.
- Skeb, Matthias.** 2002. Rufin von Aquileia/Concordia. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. S. Döpp – W. Geerlings (ed.). 612–615. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Thelamon, Françoise.** 1981. *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*. Pariz (Paris): Études Augustiniennes.
- — —. 1987. Rufin historien de son temps. Rufino di Concordia e il suo tempo I. *Antichità Altoadriatiche* XXXI. 41–59.
- — —. 1992. Apôtres et prophètes de notre temps. Les évêques et les moines présentés comme apôtres et prophètes contemporains dans l'Histoire Ecclésiastique de Rufin. Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. *Antichità Altoadriatiche* XXXIX. 171–198.

- Van Deun, Peter.** 2003. The Church Historians after Eusebius. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century*. G. Marasco (ed.). Leiden-Boston: Brill. 151–176.
- Winkelman, Friedhelm.** 1966. Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia. *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen Literatur und Kunst*. 1965, 3. Berlin: Akademie-Verlag.
- Zecchini, Giuseppe.** 1987. Barbari e Romani in Rufino di Concordia. Rufino di Concordia e il suo tempo II. *Antichità Altoadriatiche XXXI*. 29–60.