



UNIVERZA
V LJUBLJANI

FF

Filozofska
fakulteta

VELUT PISCICULI DUO:

Rufin in njegova *Cerkvena zgodovina*

1948

Matej Petrič



HISTORIA 42

ZNANSTVENA ZBIRKA

ODELKA ZA ZGODOVINO FILOZOFSKE FAKULTETE UNIVERZE V LJUBLJANI

Velut pisciculi duo:
Rufin in njegova *Cerkvena zgodovina*

Matej Petrič

Ljubljana 2025

VELUT PISCICULI DUO

Rufin in njegova *Cerkvena zgodovina*

Zbirka Historia; 42

ISSN 1408-3957 (Tiskana izd.) in ISSN 2712-388X (Spletna izd.)

Avtor: Matej Petrič

Urednik zbirke: Bojan Balkovec

Recenzenta: Aleš Maver, David Movrin

Lektura: Eva Vrtnjak

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Tehnično urejanje in prelom: Irena Hvala

Fotografija na naslovnici: Charles du Fresne du Cange: *Historia Byzantina duplici commentario illustrata* (1682)

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2025

Prva izdaja

Naklada: 150 izvodov

Cena: 23,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>

DOI: 10.4312/9789612975685

Katalogna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=230115843
ISBN 978-961-297-566-1

E-knjiga
COBISS.SI-ID 230181635
ISBN 978-961-297-568-5 (PDF)

Kazalo

Uvod	7
Pregled literature	13
Rufinovo življenje in delo	23
Viri	23
Rufinovo življenje	28
Rufinov pomen in usoda njegovih del	56
Evzebijeva <i>Cerkvena zgodovina</i>	67
Evzebij iz Cezareje	67
Kronika	69
Cerkvena zgodovina	70
Rufinova <i>Cerkvena zgodovina</i>	83
Kritična izdaja	83
Nastanek dela in njegov cilj	86
Rufinova metoda dela	102
Kratek pregled vsebine	106
Značilnosti dodatka	107
Rufinovi viri in avtorstvo dodatka	115
Viri, ki jih navaja Rufin	115
Vprašanje avtorstva dodatka	118
Viri, ki jih Rufin ne omenja	128
Menjave škofov in apostolsko nasledstvo	131
Biografsko zanimanje	135
Dela krščanskih avtorjev	135
Didim Slepi	137
Ambrozij	139
Judje	147
Pokristjanjevanje barbarov	153
Aksum	153
Iberija	159
Saraceni	162

Boj proti poganom	169
Pogani v 10. knjigi	169
Pogani v 11. knjigi	171
Zaključek	195
Nekaj besed za konec	197
Dodatek – podroben pregled vsebine Rufinovega dodatka	203
10. knjiga	203
11. knjiga	206
Summary	211
Viri	213
Literatura	219
Imensko kazalo	235

Rosae crassissimae eiusque bellissimis ocellis

Uvod

Pričujoča knjiga je posvečena Rufinu iz Akvileje (ok. 345–411) in njegovi *Cerkveni zgodovini*. Za Rufina lahko z veliko mero gotovosti trdimo, da danes, v začetku 21. stoletja, v nasprotju s številnimi njegovimi sodobniki 4. in zgodnjega 5. stoletja ni prisoten v zavesti splošne javnosti. Če že, se je v zgodovino zapisal kot Hieronimov nasprotnik, ki je na svojo nesrečo zagovarjal stališča, ki so za Cerkev že v času njegovega življenja postajala vse bolj sporna. Posledično ostaja Rufin do neke mere enigmatična figura, o čigar življenju in ustvarjanju obstajajo in ostajajo številne nerešljive in nerazjasnljive nejasnosti. Njegova osebna pisma, ki bi nam nudila vpogled v njegovo življenje, se niso ohranila. Uvodi, s katerimi je opremil večino svojih del, sicer vsebujejo nekaj koristnih drobcev o njegovem življenju, a ne ponujajo odgovorov na vsa ali celo na večino naših vprašanj.

Izmed virov, ki so jih napisali ljudje, ki so ga poznali, zavzemajo glavno mesto Hieronimovi spisi. Hieronim, čigar učenost in retorična spretnost sta tako neizpodbitni kot njegove bolj neprijetne osebne lastnosti, med katere spadata predvsem zamerljivost in srdita napadalnost, je zaslužen, da imamo o Rufinu danes precej izkrivljeno sliko napol heretika, vsekakor pa nekoga, ki je zagovarjal teološko oporečna stališča in ki si je upravičeno zaslužil grajo pravovernih kristjanov. Ob Rufinovi smrti na Siciliji leta 411 je Hieronim privoščljivo zapisal, da je trinakriška Hidra končno umrla.

Rufin seveda ni bil samo ali pa celo prvenstveno Hieronimov nasprotnik. Njegovo življenje, če nanj pogledamo z današnje perspektive, s katere se pretekla obdobja ne hote zdijo statična, počasna in morebiti celo dolgočasna, je bilo vsekakor vznemirljivo in polno najrazličnejšega dogajanja. Rojen je bil v Konkordiji, manjšem in ne preveč pomembnem mestecu nekje med rimsko Akvilejo in srednjeveškimi Benetkami. Šolal se je v Rimu, ki tedaj že ni bil več politični center moči zahodne polovice cesarstva, a je ostajal nesporna kulturna prestolnica, večno mesto, idejno središče rimske civilizacije. Po pridobljeni izobrazbi se je naselil v Akvileji, kjer je bil nekaj let del skupine predanih asketov pod vodstvom bodočega škofa Kromacija. Nato se je leta 373 preselil na drugi konec cesarstva – v Aleksandrijo, kjer je živel več let. Zatem je nekaj časa vodil samostan na Oljski gori v Jeruzalemu, se leta 397 vrnil v Rim ter nato bival predvsem

v Akvileji. Od tam se je nato ponovno preselil v Rim, od koder se je pred plenjenjem Alarikovih Gotov umikal proti jugu Italije in jim naposled ubežal na Sicilijo, kjer je dočakal svoj konec.

Njegovo življenje lahko razdelimo na dva dela – tistega pred vrnitvijo v Italijo iz vzhodnega cesarstva in tistega, ki zajema poslednja leta njegovega življenja (397–411). Ta je zaznamovala izjemna ustvarjalna delavnost, ko je z veliko vnemo začel prevajati najpomembnejša dela največjih grških cerkvenih avtorjev, od Origena do Bazilija, od Evzebija do Pamfila. Poleg prevodov je v tem obdobju napisal tudi svojo *Cerkveno zgodovino*.

Pričujoča knjiga je posvečena ravno slednji, natančneje dvema knjigama, ki ju je Rufin dodal svojemu latinskemu prevodu Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*.¹ Rufin sam je ti dve knjigi v povezavi z zgodbo iz evangelijev, v kateri je Jezus nahranil množico ljudi, poimenoval *pisciculi duo* – dve ribici, ki sta bili kot priloga k svetopisemskim hlebcom kruha, ki jih zanj predstavlja Evzebijovo delo. Rufinova *Cerkvena zgodovina* je nastala v prvih letih 5. stoletja in predstavlja prvo v latinščini napisano cerkveno zgodovino, ki se je zgledovala po istoimenskem delu Evzebija, s katerim je nastal nov cerkvenozgodovinski žanr. Vsebinsko gledano zajema Rufinovo delo zgodovino med letoma 325 in 395, natančneje med nicejskim koncilom in smrtjo cesarja Teodozija. V njej so predstavljeni dogodki iz celotnega cesarstva – torej tako vzhodne kot zahodne polovice, čeprav dogajanje na Vzhodu zavzema količinsko gledano precej večji delež –, nekaj pasusov pa je posvečenih tudi širjenju krščanstva zunaj rimskih meja.

To delo je do neke mere problematično, kar se je pokazalo že nekaj let po Rufinovi smrti, ko je grški zgodovinar Sokrat ugotovil, da vsebuje več kronoloških napak.² Čeprav je bilo v pozni antiki in srednjem veku zelo priljubljeno, saj je predstavljalo zgoščen in lahko dostopen latinski vir za dogodke 4. stoletja, ki je bilo ključno za triumf krščanstva nad poganstvom, se je v obdobju humanizma, ko se je v zahodni Evropi povečalo znanje stare grščine, hitro izkazalo, da je tisti del Rufinove *Cerkvene zgodovine*, ki je preveden iz grščine, preveden precej svobodno, zaradi česar je Rufin med zgodovinarji in izobraženo javnostjo izgubil na ugledu. Vse odtlej se dela drži bolj ali manj negativni sloves. V zgodnjem 20. stoletju se je pod resnim kritičnim pretresom znašel Rufinov dodatek k prevodu (torej predmet pričujoče knjige), za katerega je nemški filolog Anton Glas postavil zelo vplivno hipotezo, da gre v resnici za prevod sicer izgubljene v grščini napisane cerkvene zgodovine Gelazija iz Cezareje. Vprašanje avtorstva še danes ni v celoti zadovoljivo razrešeno.

1 V strokovnih publikacijah je občasno zaznati določeno terminološko nejasnost, saj se poimenovanje »Rufinova *Cerkvena zgodovina*« lahko nanaša zgolj na ti dve dodatni knjigi, včasih poimenovani tudi kot »Rufinov dodatek«, lahko pa se nanaša na celotno Rufinovo delo s tem naslovom, torej na devet knjig prevoda Evzebija in na dve knjigi dodatka. Delitev Rufinovega dela na dva kosa, kot jo nakazuje tudi ta terminološka fluidnost, sicer ne izhaja iz antike, temveč šele iz 16. stoletja.

2 Socr. *HE* 2 prol.

Razlogi, zaradi katerih se je danes vredno ukvarjati s tem delom, so številni. Vendarle gre za prvo v latinščini napisano cerkveno zgodovino, kar je že samo po sebi dovolj pomemben razlog. Poleg tega so dogodki, ki jih Rufin obravnava v svoji *Cerkveni zgodovini*, ključni za zgodovino krščanstva in obenem za politično in kulturno zgodovino 4. stoletja. Pomemben razlog je tudi to, da so se z Rufinovima dodatnima knjigama doslej ukvarjali le redki, še redkejši pa so ju obravnavali kot celoto, zaradi česar obstaja določena potreba po sintezi trenutnega stanja zgodovinskih in filoloških raziskav. Rufin in njegova zgodovina sta poleg tega zanimiva, ker sta živela in nastala v času velikih političnih, kulturnih in verskih prelomov, ki so zajeli rimsko cesarstvo v pozni antiki. Ko se je Rufin rodil, je bilo cesarstvo v veliki večini še vedno sestavljeno iz poganov, v času njegove smrti pa je bila vsaj elita večinsko že pokristjanjena.³ Njegova *Cerkvena zgodovina* ponuja vpogled v krščansko preteklost, v za to vero tako rekoč zlato 4. stoletje, ki se je začelo s Konstantinovo spreobrnitvijo in končalo s Teodozijevo prepovedjo poganskih kultov, hkrati pa je s svojo popolno osredotočenostjo na najbolj neverjetne zgodbe o čudežih, s postavljanjem krščanstva v prvi plan, ki mu je podrejeno vse ostalo – tudi, če hočemo, zgodovinska resnica –, prav tako znanilec konca antike in prihajajočega srednjega veka. Idejni temelji srednjeveške krščanske kulture, ki je na Zahodu preobrazila tisočletno rimsko kulturo in jo zamenjala z za antiko nepredstavljivo mero vraževerja ter popolno osredotočenostjo na vero, so prisotni tudi v Rufinovi *Cerkveni zgodovini*.

Prav tako je bil Rufin rojen v svet, kjer je bila moč rimske države nesporna. Menjaval so se cesarji, prihajalo je do uzurpacij in državljanskih vojn, a zdelo se je, da je cesarstvo uspešno opravilo z barbarsko nevarnostjo, ki mu je povzročala tolikšne preglavice v 3. stoletju. Že kmalu pa se je to drastično spremenilo z gotško naselitvijo v spodnjem Podonavju in bitko pri Adrianoplu, kjer so poleg vzhodnega cesarja Valensa padle tudi najboljše vzhodne enote rimske vojske. Cesarstvo se je vse odtlej spopadalo s problemom, ki je njegovo zahodno polovico naposled uničil v drugi polovici 5. stoletja. Rufin je še doživel Alarikovo zasedbo Rima. Simbolna prestolnica države, mesto, ki so ga nazadnje zasedli Kelti v zgodnji fazi rimske republike in ki ga je v 3. stoletju Avrelijan preventivno obdal z mogočnim obzidjem, je padlo. Kot priča znano Hieronimovo pismo,⁴ je bil šok velik, tudi za kristjane. Kljub temu *Cerkvena zgodovina*, napisana okrog leta 403, ne ponuja nekakšnega mileniarističnega pričakovanja skorajšnjega konca sveta in prihoda antikrista. Iz nje in iz njenih nepreštveni čudežnih zgodb veje predvsem brezmejni optimizem, da je Bog vedno na strani (pravovernih) kristjanov in da ti naposled vselej uspešno premagajo pogane in heretike.

3 O verskih prepričanjih navadnih ljudi je v tem času težko soditi, vendar pa je teza, da je bila večina Rimljanov tedaj že kristjanov, vsekakor problematična. Na vsak način so kristjani predstavljali večji odstotek celotnega prebivalstva predvsem v mestih in v dobro urbanizirani vzhodni polovici cesarstva.

4 Hier. Ep. 128.

Ključni cilj, ki smo si ga zadali v pričujoči knjigi, je analiza *Cerkvene zgodovine* skozi prizmo Evzebijevega istoimenskega dela. Svojo zgodovino je Rufin zasnoval v neposredni navezavi na Evzebijevo, kot njeno nadaljevanje oziroma, točneje, kot eno izmed obeh sestavin novega dela, ki je poleg Rufinovih dveh knjig obsegalo še latinski prevod Evzebijeve zgodovine. Ker nobena knjiga ne more obravnavane teme predstaviti v prav vseh pogledih, smo se tudi sami morali omejiti na nekatere značilnosti *Cerkvene zgodovini*.⁵ Ta je obravnavana prvenstveno skozi prizmo programatičnih točk, ki jih je kot glavne teme svoje zgodovine napovedal Evzebij in ki jim je Rufin docela sledil. Ker je za pravilno kritično vrednotenje Rufinovega dela slednje treba razumeti glede na čas in okolje, v katerih je nastalo, pričujoča knjiga vsebuje tudi krajšo Rufinovo biografijo ter umestitev *Cerkvene zgodovine* v njegov opus. Sledi poglavje, v katerem so obravnavane glavne značilnosti *Cerkvene zgodovine* Evzebija iz Cezareje, ki jih je – kot rečeno – Rufin prevzel tudi v svojem delu.

Jedro knjige je posvečeno vsebini Rufinove *Cerkvene zgodovine*. V njem bo tudi podrobneje predstavljena zgoraj nakazana problematika avtorstva, kar je pomembno tako za razumevanje intence, s katero je bilo delo napisano, kot za razumevanje, zakaj delo izkazuje določene tendence, ki vplivajo na predstavitev v njem opisanih dogodkov. Vsebina *Cerkvene zgodovine* bo obravnavana predvsem skozi prizmo kompozicije in strukturiranja obeh knjig, saj to ponuja uvid v namero, ki si jo je Rufin zadal pri pisanju, in v razloge za predstavitev dogajanja na način, kakršnega si je izbral. Četudi bodo posamezne teme obravnavane ločeno, se v strukturnem smislu prepletajo skozi obe knjigi Rufinove zgodovine in s tem sledijo Evzebijevi praksi. Ker v njej predstavljeni dogodki zajemajo daljše časovno obdobje, ki je bilo ključno za dokončno uveljavitev krščanstva in njegovo zmago nad poganstvom, ponujajo veliko možnosti za interpretacije in analize. Posledično vse teme in značilnosti Rufinove *Cerkvene zgodovine* niso mogle biti obravnavane, saj bi obseg knjige preveč narastel.

Med vidike, s katerimi se bom ukvarjal, sodijo vprašanje nastanka Rufinovega prevoda Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* in dodatka k njej, njegove metode dela ter splošnih značilnosti njegove zgodovine. Temu sledijo analize, kako je Rufin v njej obravnaval posamezne teme, ki jih je Evzebij v začetku svojega zgodovinskega dela napovedal kot ključne. V okviru analize Rufinovih tem bo pozornost običajno namenjena posameznim epizodam ali elementom, ki so še posebej značilni za določeno temo in omogočajo posplošitve o značilnostih posamezne teme ter posledično Rufinovega dodatka kot celote. Pri tem smo se omejili na Rufinovo uporabo Evzebijevega koncepta apostolskega nasledstva, njegovo zanimanje za biografije vidnih kristjanov in na prikaz trpljenja Judov. Največ prostora je namenjenega dvema ključnima temama Rufinovega dodatka,

5 Najpomembnejši temi, ki sta izpuščeni (krščanske herezije in s tem povezana splošna verska zgodovina 4. stoletja), sta bili že deležni obširne strokovne obravnave in ne manjka knjig ter člankov, h katerim se lahko obrne bralec, ki ga to zanima.

pokristjanjevanju barbarov in boju proti poganom znotraj cesarstva. Obe temi sta v primerjavi z Evzebijevim delom novost, ki jo je uvedel Rufin, in sta na nek način ena sama tema – boj proti poganom. Ti dve temi prav tako povezujeta obe knjigi *Cerkvene zgodovine*, pri čemer prvi poudarek leži na pokristjanjenju tujih poganov, boj proti »domačim poganom« pa zaseda bolj obrobno mesto, v drugi knjigi pa je razmerje obrnjeno in zavzema boj proti rimskim poganom osrednje mesto v celotni knjigi, pokristjanjenje tujih ljudstev pa je omejeno na krajši pasus o Saracenih.

Poleg tovrstnega pogleda na Rufinovo delo skozi evzebijevsko prizmo želi knjiga prav tako predstaviti, v kolikšni meri je Rufinova *Cerkvena zgodovina* verodostojen in posledično uporaben zgodovinski vir za preučevanje obdobja 325–395, ki ga vsebinsko pokriva. Obenem bo Rufinov opis poglobitnih dogodkov podvržen kritičnemu pretresu ob primerjavi s tem, kar danes vemo (oziroma mislimo, da vemo) o tedanjem dogajanju. Cilj knjige torej ni celovita zgodovinska predstavitev obravnavanega obdobja, niti ne komentar k Rufinovemu delu, čeprav ta v strokovni literaturi ostaja deziderat, saj krajše opombe, ki spremljajo sodobne prevode, daljšega filološko-zgodovinskega komentarja nikakor ne nadomeščajo. Ker je ukvarjanje z obdobjem pozne antike v drugi polovici 20. stoletja doživelo nesluten razcvet, so zgodovinarji in filologi v zadnjih letih prišli do številnih novih spoznanj ter hkrati spremenili pogled na mnoge dogodke iz 4. stoletja, zaradi česar pričujoča knjiga ponuja trenutnemu stanju raziskav primerno obravnavo Rufinove *Cerkvene zgodovine*.

Pregled literature

Znanstveno ukvarjanje z Rufinom in njegovimi deli se je, podobno kot velja za druge antične avtorje, začelo v obdobju humanizma.⁶ Eden prvih, ki se je obsežneje ukvarjal z njim, je bil vsestranski učenjak Erazem Rotterdamski, ki je Rufina obravnaval v svojem življenjepisu sv. Hieronima, napisanem za izdajo njegovih zbranih del, ki je leta 1516 izšla v Baslu pri slavnem tiskarju Johannu Frobnu.⁷ Erazem se je pri pisanju o Rufinu osredotočal skoraj izključno na origenistični spor,⁸ ki je izbruhnil v drugi polovici 4. stoletja in v katerega sta se zapletla tako Rufin kot njegov tedanji prijatelj Hieronim. Glavno Erazmovo zanimanje je usmerjeno v vprašanje Rufinove pravovernosti ter njegov moralni značaj – torej v oba vidika, ki v veliki meri določata ton starejše literature, vključno s prvo sodobno kritično Rufinovo biografijo, ki jo je napisal F. X. Murphy leta 1945. Erazem je Rufina predstavil negativno, saj je pri opisovanju dogodkov in origenističnega spora naslanjal predvsem na Hieronimov *Zagovor proti Rufinu*, ki ga je uporabljal dokaj nekritično.⁹

Konec 16. in v začetku 17. stoletja je italijanski zgodovinar Cezare Baronio pri pisanju svojega vélikega dela *Annales ecclesiastici* (1601) kot pomemben vir za leta 325–395 uporabljal tudi Rufina. V tistih delih, ki se navezujejo na origenistični spor in na odnos med Rufinom in Hieronimom, se Baronio prav kakor že Erazem zateka h čustvenim sodbam o Rufinovem značaju. Tako o prelomu, ki se je glede vprašanja primernosti uporabe Origenovih del zgodil med obema prijateljema, zapiše: »Nesrečni Rufin je svojemu

6 Pregledno starejšo literaturo do 2. svetovne vojne obravnava Murphy, *Rufinus*, ix–xviii.

7 Za Frobnia in njegovo sodelovanje z Erazmom glej Sebastiani, *Froben*, 39–82.

8 O tem glej spodaj.

9 Med drugim je Erazem o njem zapisal sledeče: *Acriter inuectus est in Ruffinum, sed ille commeruerat acriora. Hic haereseos crimen fortiter depellit; ille carnificem minitatur, et fictis flagitiis famam incessit ...* (»[Hieronim] je ostro nastopil proti Rufinu, ki pa si je bil zaslužil še hujše graje. Prvi [sc. Hieronim] je odločno odbil očitke o hereziji [sc. zaradi mladostnega prevajanja Origenovih del], drugi [sc. Rufin] pa mu je grozil z umorom in z izmišljenimi očitki napadel njegovo dobro ime ...«) Citirano po Murphy, *Rufinus*, xi, op. 8. Če ni drugače navedeno, so vsi prevodi v knjigi moji. Nedavno je v okviru zbirke *Opera omnia Desiderii Erasmi* izšla nova kritična izdaja Erazmovih življenjepisov cerkvenih očetov, ki vključuje tudi Hieronimov življenjepis: Rademaker idr., izd. *Textus ad patres ecclesiae*.

prijatelju obrnil hrbet ter nato prebegnil v sovražni tabor, od koder je divjal proti prijatelju in bratu ter se pokazal kakor oboroženega vojskovodjo sprevržencev, pri čemer ga ni gnal popolnoma noben drug razlog, kakor da bi ohranil nedotaknjene in razširjal Origenove zmote, ki so nasprotne katoliški resnici.«¹⁰

Približno istočasno z Baronijem je pri pisanju svojega dela *De emendatione temporum* (1598) Rufina semtertja uporabljal tudi J. J. Scaliger, ki je v skladu z antično tradicijo menil, da je bil Rufin avtor latinskega prevoda del Flavija Jožefa.¹¹ V 17. stoletju se je Rufinu nekoliko posvetil nizozemski učenjak Vossius (Gerrit Janszoon Vos), ki ga je z zgodovinskega vidika obravnaval v delu *De historicis latinis libri III* (1651).¹² Po začetnih pripombah, v katerih Vossius pokaže, da je bil Rufin v svojem času precej čislán (tudi sam ga imenuje *beatus pater*), se posveti Rufinovemu zgodovinskemu delu. O njegovem prevodu Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* je zapisal sledečo sodbo: »Tudi pri prevajanju Evzebija se je bil poslužil kar prevelike svobode. Dejansko njegovega prevoda ne bi mogli imenovati niti parafraza, temveč gre za posebno delo, v katerem pa je vseeno precej prepisanega od Evzebija. Poleg tega je mnoge reči dodal, številne izpustil, nemalo pa spremenil.«¹³

Zanimanje za Rufina se je med zgodovinarji in filologi nato povečalo v 18. stoletju. Tedaj so se pojavila prva daljša, kritično napisana znanstvena dela, ki so se v večji meri posvečala Rufinu. Zasluge za to sta imela zlasti dva italijanska cerkvena zgodovinarja, Giusto Fontanini (1666–1736) in Francesco Giovanni Bernardo Maria De Rubeis (1687–1775), ki sta se v svojih delih obširno ukvarjala z zgodovino krščanstva v Furlaniji, zlasti v Akvileji.

De Rubeis se je z Rufinom prvič podrobneje ukvarjal v delu *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis* (1740), v katerem je ponudil kritični kronološki pregled dogodkov, pomembnih za zgodovino krščanstva v Akvileji.¹⁴ Delo prinaša zgoščeno Rufinovo biografijo, v kateri so obravnavani vsi ključni vidiki njegovega življenja, od povratka z Vzhoda v Rim, njegovega dokončnega preloma z Origenom, do selitev v Akvilejo itd. Ker je to delo specifično povezano z Akvilejo, De Rubeis večji poudarek daje tamkajšnjemu škofu Kromaciju, ki ga je z Rufinom vezalo prijateljstvo. Za konec obravnava tudi še danes ne povsem razjasnjeno vprašanje, ali je imel Rufin povezave s pelagijanci.¹⁵

10 Baronius, *Annales ecclesiastici IV*, 679: *Rufinus infelix terga uertit amico; merensque transfuga in castris hostium, inde in amicum ac fratrem furens, prodit dux impiorum armatus, nulla prorsus alia causa compulsus, quam ut aduersantes Catholicae ueritati Origenis errores saluos seruet atque propugnet.*

11 Scaliger, *Opus de emendatione temporum*, 534 C.

12 Vossius, *De historicis Latinis libri III*. Rufin je obravnavan na str. 207–209.

13 Vossius, *De historicis latinis libri III*, 208: *In Eusebio quoque nimium profecto libertate in uertendo usus fuit. Sane Eusebiana translatio ne paraphrasis quidem dici possit: sed proprium opus, in quo tamen Eusebium plurimum exscripserit. Multa adeo addit, multa demit, multa mutat.*

14 De Rubeis, *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis*. Rufin je omenjen v poglavjih x–xiv, stolpci 89–132.

15 De Rubeis, *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis*, 128–131.

Najobširneje se je De Rubeis z Rufinom ukvarjal v knjigi *Dissertationes duae: Prima de Turrano, seu Tyrannio Rufino Monacho, & Presbytero: Altera de uetustis liturgicis aliisque sacris Ritibus, qui uigebant olim in aliquibus Forojuliensis prouinciae ecclesiis* (1754).¹⁶ V tem delu, ki predstavlja razširitev njegove predhodne obravnave Rufina v knjigi *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis*, je De Rubeis kritično pretresel dotedanje hipoteze o pravilnem zapisu Rufinovega imena, pri čemer je ovrgel številne trditve svojih predhodnikov ter med drugim na podlagi epigrafskih virov sklenil, da sta najverjetnejši obliki njegovega imena ti, ki stojita v naslovu njegovega dela, torej *Turranius* oziroma *Tyrranius Rufinus*. Poleg tega je De Rubeis v razpravo, ki je razdeljena na 20 poglavij, vključil tudi predstavitev Rufinovega življenja. V njej je izkazal veliko poznavanje virov in kritičnega duha pri obravnavi številnih vprašanj, izmed katerih nekatera še danes niso povsem razrešena – npr. pri problematiki odnosa med Melanijo Starejšo in Rufinom ter problemu njegovega rojstnega kraja (De Rubeis je pokazal, da se je rodil v Konkordiji, glede česar prej ni bilo konsenza). V *Dissertationes duae* se je De Rubeis ukvarjal tudi z drugimi zgodovinskimi problemi, npr. s kronologijo Atanazijevega življenja, zlasti z vprašanjem točne letnice njegove smrti (pogl. v in vi).¹⁷ Poslednjič se je nato k Rufinu na kratko vrnil še v delu *Dissertationes variae eruditionis* (1762), kjer je kritiziral Fontaninijevo interpretacijo nekega pasusa iz Rufinovega uvoda v *Cerkveno zgodovino* kot dokaz, da so Goti ob vpadu v severno Italijo s seboj prinesli tudi nekakšno nalezljivo bolezen, ki je pustošila okrog Akvileje.¹⁸

Glavno zgodnejše zgodovinopisno delo, ki je pomembno prispevalo k razumevanju življenja in dela Rufina ter pustilo velik pečat tudi v De Rubeisovih delih, so *Historiae literariae Aquilejensis libri V* izpod peresa Giusta Fontaninija, ki so posthumno izšle leta 1742. Večji del te knjige je posvečen prav Rufinu in prinaša prvo daljšo in celovito njemu posvečeno biografijo, ki je bila nato v 19. stoletju ponatisnjena v izdaji Rufinovih del v zbirki *Patrologia Latina*.¹⁹ Od 440 strani, kolikor jih obsega *Historia*, jih je Fontanini Rufinu posvetil kar 291 (str. 149–440). *Historia* je sicer razdeljena na 5 neenako dolgih knjig. Poleg Rufina, ki je obravnavan v 4. in 5. knjigi, je največ prostora namenjenega fragmentarno ohranjenemu rimskemu pesniku Korneliju Galu, za katerega je Fontanini zmotno mislil, da je bil rojen v Čedadu.²⁰ V povezavi z Rufinom je posredno pomembna 3. knjiga, ki je posvečena preučevanju najrazličnejših kronoloških in stvarnih podatkov, povezanih z akvilejskim škofom Fortunacijanom ter njegovim prezbitrom in poznejšim naslednikom Kromacijem. Obravnavo Rufina je Fontanini sicer razdelil na dva dela,

16 De Rubeis, *Dissertationes duae*. Prva, Rufinu posvečena razprava obsega strani 1–160.

17 De Rubeis, *Dissertationes duae*, poglavji v in vi (str. 28–41).

18 De Rubeis, *Dissertationes variae eruditionis*, 191.

19 D. Vallarsi in J.-P. Migne, izd. *Tyrannii Rufini Aquilejensis presbyteri opera omnia*. Pariz: Migne, 1849.

20 Fontanini, *Historiae literariae Aquilejensis libri V*, 1–62. Podlaga za njegovo domnevo je Hier. *Chron.* ed. Helm, 164, kjer je Gal označen kot *Foroiuliensis*.

ki zrcalita obe glavni obdobji njegovega življenja. V 4. knjigi so obravnavani vsi najpomembnejši z njim povezani vidiki, od vprašanja njegovega rojstnega kraja in bivanja na Vzhodu do povratka v Rim, 5. knjiga (*»De scriptis a Rufino editis«*) pa je posvečena predvsem njegovi prevajalski dejavnosti, podrobneje je obravnavan tudi origenistični spor. Fontanini izkazuje veliko mero erudicije in ponudi precej dobro utemeljenih popravkov predhodnih predstav o Rufinu,²¹ zato je njegova knjiga poleg publikacij De Rubeisa – čeprav so ta dela danes stara že več kot četrto tisočletja – še vedno do neke mere uporabna pri preučevanju Rufina in njegovih del.

V 19. stoletju se je zanimanje, ki je med zgodovinarji in filologi vladalo za Rufina, usmerilo v drugačne probleme. Po starejših izčrpnih obravnavah Rufinovega življenja se poskusi celovite kritične obravnave umaknejo ozko specializiranim študijem, ki so nastajale skupaj z razvojem zgodovinske in filološke vede. Leta 1838 je Ernst Julius Kimmel objavil prvo daljšo študijo, ki je ponudila poglobljeno analizo Rufinovega prevoda Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*.²² Kimmel se je v knjigi, ki je sicer njegova doktorska disertacija, s katero je zaključil študij teologije, posvetil predvsem primerjavi med grškim izvirnikom in latinskim prevodom ter na podlagi številnih primerov sistematično pokazal, kaj vse je Rufin izpustil ali dodal Evzebijevemu besedilu. Že zgoraj smo navedli kritiko, ki jo je Rufinovemu prevodu *Cerkvene zgodovine* namenil Vossius. Vse od humanizma naprej se je vztrajno krepilo prepričanje, da so poznoantični oziroma neklasični avtorji slabi, grški avtorji in njihova dela pa so začela uživati večji ugled kot latinska. Prav tako so pisci, ki so sami napisali neko delo, obveljali za bolj sposobne od (zgolj) prevajalcev. Zaradi vsega tega v 19. stoletju Rufin kot avtor prevoda Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* ni kotiral prav visoko pri ljudeh, ki so se ukvarjali z antiko.

Rufin je namreč ustvarjal v latinščini, poleg tega pa je bil pri tako rekoč vseh svojih ohranjenih delih zgolj prevajalec, ne avtor. Prav tako je bila *Cerkvena zgodovina* ohranjena v izvirni grški verziji, ki je s širjenjem znanja stare grščine med evropskimi izobraženci začela izpodrivati Rufinov prevod, katerega domnevne pomanjkljivosti so ob primerjavi obeh besedil postale zelo očitne. Da gre pri razlikah med grško in latinsko verzijo za *pomanjkljivosti*, za katere je kriv prevajalec, izhaja predvsem iz napačnih pričakovanj, povezanih z Rufinovim prevodom. Zlasti od 19. stoletja naprej je obveljalo, da je Rufinov prevod slab, ker ni filološko natančen in ker je Rufin na določenih mestih precej svobodno ravnal s svojo predlogo. Kimmel je tako 2. knjigo dela *De Rufino* v celoti posvetil vprašanju, v kolikšni meri je mogoče Rufinov prevod uporabiti za izboljšanje grškega besedila. Celotni ohranjeni Rufinov prevajalski opus kaže, da nikdar ni prevajal strogo filološko, temveč je svoje predloge vedno predeloval v skladu z lastnimi prevajalskimi cilji. Kakšni so ti bili v primeru *Cerkvene zgodovine*, bo obravnavano v

21 Pozitivno ga vrednosti tudi Murphy, *Rufinus*, xiii: »Fontanini does a competent study in solving a number of chronological as well as controversial problems to be met in the course of Rufinus' history.«

22 Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete libri duo*.

nadaljevanju. Kimmlovo delo prinaša tudi krajši Rufinov življenjepis,²³ pri čemer je zanimivo, da avtor – kot vse kaže – ni poznal Fontaninija, saj ga ne uvršča med pisce, ki so se pred njim ukvarjali z Rufinom.²⁴

Izmed knjig, ki so se Rufinu posvečale v 19. stoletju, je treba omeniti še knjigi Giuseppeja Marzuttinija (*De Turani Rufini presbyteri Aquilejensis fide et religione dissertatio*, iz leta 1835) in Petura Péturssona (*Symbolae ad fidem et studia Tyrannii Rufini presbyteri Aquilejensis illustranda, e scriptis ipsius petitae*, iz leta 1840). Oba se večinoma posvečata vprašanju Rufinove pravovernosti in ga nasploh obravnavata skozi versko obarvano prizmo. Na koncu slednjega dela Pétursson nekaj prostora nameni tudi Rufinovi *Cerkveni zgodovini*, tako delu, ki je prevod Evzebijja, kot obema knjigama dodatka.²⁵ Rufinova *Cerkvena zgodovina* je pri njem deležna mešanih ocen, ki pa niso povsem negativne. Četudi po Péturssonu drži, da je Evzebijev izvirnik mnogo boljši, pa vseeno meni, da »si Rufin vsekakor zasluži pohvalo zato, ker je Zahodu odklenil starodavne vire cerkvene zgodovine, ki jih ta prej ni dobro poznal, ter tako priskrbel potrebno gradivo za razlago krščanskega življenja in širjenje znanja o Cerkvi.«²⁶ V zvezi z dodatkom k prevodu Evzebijja Pétursson izpostavi Rufinovo površno uporabo virov, ki jih ta izrecno niti ne navaja, poleg tega po njegovem številni čudeži, ki jih vsebujeta obe knjigi dodatka, kažejo, da se je Rufin pri pisanju pogosto opiral na nezanesljive govornice.²⁷ Prav tako je kritično izpostavil Rufinove kronološke napake in občasno zamenjan vrstni red dogodkov.²⁸ Kljub vsemu stoji Pétursson na stališču, da se Rufinovega prevoda ne sme presojati po pravilih, ki veljajo za sodobne zgodovinarje in se jih v Rufinovem času nihče ni držal, ter izpostavi vzporednice s Hieronimovim prevodom in nadaljevanjem Evzebijjeve *Kronike*, kjer je Hieronim Evzebijjevo besedilo prav tako pogosto svobodno prevedel, mu kaj dodal ali odvzel.²⁹ Ob naštevanju pomanjkljivosti Rufinovega dodatka Pétursson tudi zapiše, da sta poznejša grška cerkvena zgodovinarja Sokrat in Sozomen laže pisala o istih dogodkih kot Rufin, saj je bila v njunem času to že relativno oddaljena preteklost, zaradi česar sta lahko enostavneje razločila vzroke in posledice posameznih dogodkov, medtem ko je Rufin pisal o sodobnih dogodkih, do katerih ni imel zgodovinske distance.³⁰

Na podlagi naštetih del lahko potegnemo nekaj zaključkov glede zgodnejših publikacij, v katerih nastopa Rufin. Učenjake, ki so se z njim ukvarjali, lahko grobo razdelimo

23 Kimmel, *De Rufino*, 50–75.

24 Kimmel, *De Rufino*, 51, op. 1.

25 Pétursson, *Symbolae ad fidem*, 92–100.

26 Pétursson, *Symbolae ad fidem*, 94: *Rufinus ideo certe laude dignus est, quod primaeuos historiae ecclesiasticae fontes occidenti parum notos reserauit, et ita quoque ad uitam christianam enucleandam ac fouendam et ad conscientiam ecclesiae explicandam nutrimenta suppeditauit.*

27 Pétursson, *Symbolae ad fidem*, 95.

28 Pétursson, *Symbolae ad fidem*, 96.

29 Pétursson, *Symbolae ad fidem*, 98. O teh vzporednicah bo več govora tudi v nadaljevanju.

30 Pétursson, *Symbolae ad fidem*, 99.

v dve skupini. V prvi so tisti, ki so v svojih delih veliko pozornosti posvečali origenističnemu sporu med Rufinom in Hieronimom. Jasno vidna je njihova želja, da bi z natančnim preučevanjem virov dognali, v kolikšni meri držijo očitki o prevajanju teološko sporne literature in simpatiziranju s heretikom Origenom, s čimer sta se v svojih delih obkladala Rufin in Hieronim. Čeprav so ti učenjaki obravnavali tudi splošna vprašanja, povezana z Rufinovo biografijo in njegovimi deli, je v vseh zgodnejših cerkvenozgodovinskih delih opazna tendenca presojanja Rufina glede na njegovo pravovernost v primerjavi s Hieronimom. Že v pozni antiki je obveljalo, da je bil glede vprašanja uporabe Origenovih del Hieronim teološko na pravi strani, Rufin pa na napačni, in v večini starejše literature se pojavljajo prizadevanja jasno pokazati na Rufinove teološke napake ter jih obsoditi, ali pa ga v določeni meri rehabilitirati in relativirati Hieronimove očitke.

V drugo skupino lahko štejemo tiste, ki so se posvetili predvsem filološki plati njegovih prevodov, upajoč, da bodo z natančno besedilno analizo lahko izboljšali ali rekonstruirali besedilo grških izvirnikov, ki so v številnih primerih izgubljeni. Poleg Scaligerja je vidnejši zgodnji predstavnik te smeri Kimmel, tovrstna usmeritev pa je dosegla svoj vrh v Schwartz-Mommsenovi izdaji grškega in latinskega besedila *Cerkvene zgodovine* v zgodnjem 20. stoletju,³¹ kjer ima grško besedilo jasno prednost pred latinskim, ki po večini služi le kot opora za rešitev problematičnih mest v grščini.

V 20. stoletju je bila napisana nova Rufinova biografija, ki je, čeprav je od njenega izida preteklo že kar nekaj desetletij, še vedno najboljša oziroma najbolj dostopna. Gre za doktorsko disertacijo *Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works*, ki jo je leta 1945 objavil F. X. Murphy. Murphyjevo delo ponuja dober in uravnotežen znanstveni prikaz Rufinovega življenja z upoštevanjem vseh relevantnih antičnih virov. Eden od Murphyjevih ciljev je bil tudi predstaviti Rufina z večjo naklonjenostjo, kot so to počeli drugi zgodovinarji in teologi, ki so mu zamerili spor s Hieronimom. To mu je sicer povsem uspelo, kljub veliki strokovnosti pa se vendarle ni otesel nekoliko versko obarvanega pogleda na Rufina in zlasti na spor s Hieronimom. Poleg standardnega opisa Rufinovega življenja od rojstva v Konkordiji do smrti na Siciliji Murphy podrobno obravnava nastanek Rufinovih ohranjenih literarnih del. Pomembno mesto v knjigi pričakovano zaseda origenistični spor, pri čemer Murphy dogodke kronološko natančno razdela vse od začetka spora v Palestini do dokončnega preloma s Hieronimom po Rufinovi vrnitvi v Italijo. Nekatere Murphyjeve ugotovitve so bile seveda presežene v novejši literaturi, kljub vsemu pa njegova biografija še danes ostaja nujno branje pri študiju Rufina.

V splošnem lahko zapišemo, da se v 20. in 21. stoletju pri obravnavi Rufina v strokovni literaturi nadaljujejo trendi iz 19. stoletja. Zgodovinarji in filologi se (z določenimi izjemami, kot je Murphyjeva biografija) ne posvečajo celoviti predstavitvi Rufinovega življenja in dela, pač pa se raje osredotočajo na posamezne ozko specializirane probleme

31 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius Werke. Zv. 2, Die Kirchengeschichte*.

in vprašanja. V tem času je o Rufinu izšlo več člankov in nekaj monografij, ki dopolnjujejo pretekla spoznanja – od kronologije njegovih poslednjih let³² do vprašanja, kdaj je bil krščen ali kakšne stike je imel z Melanijo v Egiptu, Palestini in Italiji, kakšne so bile njegove prevajalske strategije,³³ primerjave s Hieronimom³⁴ ipd. Med drugim je bil Rufin relativno nedavno, leta 2013, predmet mednarodnega kongresa v Italiji (*XII Convegno Internazionale di Studi promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto*) in prispevki s tega srečanja so izšli tudi v knjižni obliki.³⁵ Velik filološki dosežek zadnjih desetletij je Lardetov komentar k Hieronimovemu *Zagovoru proti Rufinu*, besedilo, ki je pomemben vir informacij o Rufinu.³⁶

Med novejšimi deli je zgolj peščica posvečenih poglavitno njegovemu dodatku k *Cerkveni zgodovini*. Nasploh je ukvarjanje s tem delom že vse od zgodnjega 20. stoletja zaznamoval spor o tem, ali je Rufin dodatni dve knjigi prevedel ali pa je bil sam njihov avtor.³⁷ Tudi v zadnjih desetletjih sta bila Rufinov prevod *Cerkvene zgodovine* in njegovo nadaljevanje deležna nekaj pozornosti. Philip Amidon je izdal prvi angleški prevod dodatka, pred nedavnim pa še prevod Rufinove celotne *Cerkvene zgodovine*, torej tudi dela, ki ga je prevedel iz grščine.³⁸ Najobsežnejšo monografijo, posvečeno Rufinovemu dodatku k Evzebijevi *Cerkveni zgodovini*,³⁹ je napisala francoska zgodovinarica Françoise Thelamon, ki je o Rufinu in njegovem dodatku objavila tudi več člankov.⁴⁰ Monografija *Paiens et Chrétiens* preučuje vidike Rufinovega dodatka, povezane z interakcijo med pogani in kristjani, ter je razdeljena na tri dele. V prvem avtorica preučuje pokristjanjenje raznih barbarskih ljudstev, v drugem delu Rufinovo predstavitev poganskega boja proti kristjanom v 4. stoletju, tretji del pa predstavlja analiza številnih čudežev, ki se pojavljajo v Rufinovem dodatku. Drugih tematik, npr. Rufinovega obširnega poročila o Atanaziju in njegovem boju proti arijancem, avtorica podrobneje ne obravnava. Prav tako Thelamonova dodatka ne obravnava kot nadaljevanja Evzebijeve zgodovine, temveč kot samostojno delo. Posledično je tematske in strukturne podrobnosti z Evzebijevim besedilom ne zanimajo. Pri svoji analizi Rufinovega besedila se Thelamonova docela zaveda

32 Hammond, »Last Ten Years«.

33 Lo Cicero, *Tradurre i Greci nel IV secolo*; Winkelmann, »Übersetzungstheorie«; Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*; Speyer, *Die literarische Fälschungen im Altertum*.

34 Duval, »Rufin d'Aquilée émule de Jérôme de Stridon«.

35 Girolami, ur., *L'Oriente in Occidente*.

36 Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*.

37 To vprašanje bo podrobneje predstavljeno v nadaljevanju. Za splošno predstavitev v novejši literaturi glej Amidon, prev., *Church History*, XIII–XVII; idem, *History of the Church*, uvod; zlasti pa Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, XXIII–XXVIII.

38 Amidon, prev., *Church History*; Amidon, prev., *History of the Church*.

39 Natančneje knjigama 10 in 11, ki ju je dodal svojemu prevodu Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*.

40 Thelamon, *Paiens et Chrétiens au IV^e siècle*; eadem, »Les vaines illusions des Juifs«; eadem, »Sérapis et le baiser du soleil«; eadem, »Une oeuvre destinée«.

avtorjevih omejitvev, a na besedilo, ki je sicer polno neverjetnih čudežev, gleda s precejšnjo naklonjenostjo. Avtorica prav tako ne ponuja Rufinove biografije, saj ga kot avtorja postavlja v drugi plan, niti se ne posveča vprašanju avtorstva dodatka – na koncu kratke predstavitve tega problema jedrnato sklene, da za samo razumevanje dodatka vprašanje avtorstva ni bistveno, saj je besedilo, kot ga imamo pred seboj, v vsakem primeru rezultat Rufinovega dela.⁴¹ Ena najnovejših in gotovo najbolj svojstvenih knjig, ki je izšla o Rufinu, je *Life: The Natural History of the Early Christian Universe* izpod peresa C. M. China. Ta kratka knjiga, ki je deloma zgrajena na predstavitvi Rufinovega življenja, se prvenstveno posveča poznoantičnemu naravnemu svetu in človeškemu odnosu do njega ter je vsekakor vredna branja.

Rufinov dodatek je bil v zadnjih desetletjih obravnavan tudi v več člankih ali poglavjih v strokovnih publikacijah, ki pa se posvečajo zgolj nekaterim v njem predstavljenim temam, npr. uničenju aleksandrijskega Serapeja oziroma z njim povezanim problemom, npr. vprašanju avtorstva.⁴² Dodatek kot celota oziroma njegove splošne značilnosti so le redko obravnavane. Prav tako doslej k dodatku (ali pa tudi celotni Rufinovi *Cerkveni zgodovini*) še ni bil napisan zgodovinski in filološki komentar, ki v strokovni literaturi ostaja deziderat. Primer novejšega filološkega pristopa k Rufinovi *Cerkveni zgodovini* je monografija Torbena Christensena,⁴³ ki je analiziral, kako je Rufin prevedel, krajšal, spreminjal in dopolnjeval 8. in 9. knjigo Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, ki ju je v svojem prevodu združil v eno (9.) knjigo. Christensenovo delo je tudi edina novejša monografija, ki se loteva resnejše poglobljene analize Rufinovega ravnanja z grškim izvirnikom.

Rufin je obravnavan tudi v leksikalnih publikacijah, posvečenih antiki. Na tem mestu se bom omejil le na nekatere najvidnejše – na *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, *Prosopographie Chrétienne*, *Oxford Dictionary of Late Antiquity*, *Reallexikon für Antike und Christentum* ter na *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*.

Geslo v *Realencyklopädie*⁴⁴ je dokaj kratko (ima le 3,5 stolpcev) in vsebuje nekaj resnih pomanjkljivosti – predvsem je zelo šibko, kar se tiče kronologije, Rufinovo življenje je predstavljeno precej zgoščeno, zlasti origenistični spor je predstavljen zelo lakonično in pomanjkljivo. Največja odlika gesla je, da so precej podrobno naštet vsa Rufinova izvirna in prevedena dela. *Cerkvena zgodovina* je obravnavana zelo na kratko, geslo pa na splošno gledano danes ni več zares uporabno in je v številnih ozirih preseženo.

V *Prosopographie Chrétienne*⁴⁵ je Rufin deležen znatno bolj poglobljene obravnave, ki obsega kar 15 strani, od katerih jih je 6 posvečenih opombam. Predstavitev je izmed

41 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 21.

42 Za literaturo o tem glej spodaj.

43 Christensen, *Rufinus and the Historia ecclesiastica*.

44 Lietzmann, »Rufinus«, 1193–1196.

45 Pietri in Pietri, ur., *Prosopographie Chrétienne*, »Rufinus«, 1925–1940.

našteti najboljša ter vsebuje odlično kratko biografijo. Geslo je zelo kakovostno in upošteva vsa novejša dognanja.

V *Oxford Dictionary of Late Antiquity* je Rufinu od vseh treh del posvečenega najmanj prostora, le poldrugi stolpec.⁴⁶ Geslo je sicer čisto korektno, a vsebuje zgolj kratko biografijo in seznam njegovih del; posamezna sporna vprašanja niso obravnavana oziroma iz gesla sploh ni razvidno, da v Rufinovi biografiji obstajajo nejasnosti (npr. vprašanje izvirnosti *Cerkvene zgodovine* in *Opisa menihov*).

Najnovejšo leksikalno predstavitev Rufina ponuja Rajko Bratož v *Reallexikon für Antike und Christentum*.⁴⁷ Članek je v vsebinskem smislu razdeljen na dva dela, pri čemer je v prvem, daljšem, podana kratka Rufinova biografija in njegova literarna dejavnost po povratku v Italijo, v drugem pa je skiciran Rufin kot krščanski učenjak. Bratožev članek je dober opis Rufina na podlagi najnovejše literature, ki je tudi vseskozi navedena, in bo vsekakor predstavljal referenčno kratko besedilo za seznanitev z Rufinom ter temeljno literaturo o njem.

Izmed priročnikov najdaljše geslo ponuja *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*,⁴⁸ ki se razumljivo prvenstveno posveča Rufinovi literarni dejavnosti. Geslo je razdeljeno na 4 dele – *Biographie* (str. 536–542), *Das Werk* (str. 542–576), *Bedeutung* (str. 576–578) in *Tradition und Rezeption* (str. 578–579), ki prinašajo zelo dobro obravnavo Rufinovega življenja in dela vključno s citiranimi viri.

V slovenski literaturi se Rufin pojavlja predvsem v povezavi z bitko pri Frigidu, za katero je njegova *Cerkvena zgodovina* eden pomembnejših in zgodnejših virov. Pomemben je zlasti prispevek Rajka Bratoža »Bitka pri Frigidu v izročilu antičnih in srednjeveških avtorjev«. S *Cerkveno zgodovino* se je ukvarjal tudi Aleš Maver, »Rufinova cerkvena zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda«, nekaj prispevkov na to temo pa je izdal tudi avtor pričujoče knjige.⁴⁹

46 Nicholson, ur., *Oxford Dictionary of Late Antiquity*, »Rufinus«, 1310–1311.

47 Bratož, *Reallexikon für Antike und Christentum*, »Rufinus von Aquileia«, 231–246.

48 Herzon in Lebrecht Schmidt, ur., HLL, 6.2:536–579.

49 Petrič, »O virih Rufinove *Cerkvene zgodovine*«, idem., »Krščanski imperij in *Cerkvena zgodovina*«.

Rufinovo življenje in delo

Viri

Rufin iz Akvileje je eden pomembnejših in vidnejših latinskih cerkvenih piscev, ki so delovali v drugi polovici 4. in prvi polovici 5. stoletja.⁵⁰ V času, ko je na zahodu rimskega cesarstva znanje grščine postajalo vse bolj redko,⁵¹ je s svojo plodovito prevajalsko dejavnostjo zahodnemu krščanskemu občinstvu približal pomembna grška teološka dela,⁵² zaradi česar ga lahko postavimo ob bok Hieronimu, ki se je v zgodovino prav tako zapisal predvsem zaradi prevodov svetopisemskih knjig.⁵³ Kljub Rufinovi pomembnosti in razširjenosti njegovih del v antiki in srednjem veku je naše znanje o njem precej pomanjkljivo. V grobih orisih sicer lahko rekonstruiramo njegovo življenje, vendar pa nam ostajajo velike vrzeli, ki jih ni mogoče zapolniti.

Iz pozne antike in še zlasti 4. stoletja je ohranjenih precej več virov kot za starejša in mlajša obdobja rimske zgodovine, vendar je ravno za Rufina na voljo manj virov kot za njegove vidnejše sodobnike (Hieronim, Avguštín). Dve težavi, s katerimi se morajo zgodovinarji spopasti, je dejstvo, da Rufinova korespondenca danes ni več ohranjena, po drugi strani pa so viri, ki jih imamo na voljo, precej osredotočeni na origenistični spor, ki se je razvnel med njim in Hieronimom. Posledično nam večji del virov ponuja dober vpogled v določene vidike Rufinovega ustvarjanja, hkrati pa številne druge podrobnosti njegovega življenja ostajajo nejasne.

Vire, s pomočjo katerih je mogoče rekonstruirati Rufinovo življenje in ustvarjanje, lahko razdelimo v dve skupini. Prvo sestavljajo besedila, ki jih je bodisi kot prevajalec

50 Za Rufinovo življenje glej zlasti Murphy, *Rufinus*; Bratož, »Rufinus von Aquileia«; Pietri in Pietri, ur., *Prosopographie Chrétienne*, »Rufinus«; Lietzmann, »Rufinus«; Fedalto, »Elementi di una biografia«. Pomembne dopolnitve glede zadnjih let Rufinovega življenja prinaša Hammond, »Last Ten Years«.

51 Prim. npr. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 20–25.

52 Prim. Siegmund, *Überlieferung*, kjer so podrobneje obravnavani tudi Rufinovi prevodi.

53 Prim. Duval, »Rufin d'Aquilée émule de Jérôme de Stridon«.

bodisi kot izvirni avtor napisal Rufin, drugo pa dela ostalih avtorjev, izmed katerih so Rufina nekateri tudi osebno poznali.

Kar se tiče prve skupine virov, smo omejeni na Rufinove prologe k različnim njegovim prevodom in delom, zelo uporaben za rekonstrukcijo njegove biografije pa je tudi njegov *Zagovor proti Hieronimu*.⁵⁴ Slednje delo se osredotoča skoraj izključno na origenistično vprašanje ter njegov in Hieronimov odnos do Origena, torej ima zelo ozek tematski fokus, zaradi česar je kot biografski vir uporabno zgolj za določene vidike njegovega življenja in dela. Približno kronologijo Rufinovega literarnega ustvarjanja lahko rekonstruiramo na podlagi uvodov, ki jih je praviloma dodal svojim delom, pri čemer je datacija odvisna tudi od primerjave z drugimi viri, saj Rufin svojih uvodnih posvetil sam ne datira. Rufinova danes neohranjena pisma, ki bi bila za zgodovinarje izjemno pomemben vir, so v pozni antiki tudi po njegovi smrti vsaj deloma še vedno krožila med bralci, ni pa več mogoče reči, ali jih je v obliki urejene zbirke objavil sam ali pa jih je izdal kdo drug.⁵⁵

V drugi skupini piscev najpomembnejše mesto pripada Hieronimu, Rufinovemu sprva prijatelju, naposled pa odločnemu nasprotniku. Izmed njegovih del⁵⁶ so v povezavi z Rufinom najbolj uporabni podatki, ki jih prinaša njegov *Zagovor proti Rufinu*.⁵⁷ Delo obsega tri knjige; prvi dve sta bili napisani leta 401, tretja pa leta 402, ko je Hieronim v roke dobil Rufinov *Zagovor*. Nekaj dodatnih ugovorov, ki jih je nanj podal v obliki pisma, služi kot zadnja knjiga njegovega *Zagovora*.⁵⁸ V prvi knjigi se Hieronim predvsem otepa očitkov, da je bil tudi sam nekoč privrženec Origena (1.1–15), in brani svoje svetopisemske komentarje (1.15–29). V drugi knjigi napade Rufinov *Zagovor za Anastazija* in njegovo delo *De adulteratione librorum Origenis* ter opravičuje lastne prevode svetopisemskih knjig. Zaradi biografskih podatkov, ki jih prinaša, je pomembna 3. knjiga, ki je bila napisana poleti 402.⁵⁹ Nekaj podatkov o Rufinu vsebujejo tudi Hieronimova pisma in njegova *Kronika*, poleg teh pa še pisma Avgušтина,⁶⁰ Pavlina iz Nole ter Sidonija Apolarinara. Za čas Rufinovega bivanja na Vzhodu je uporabnih tudi nekaj mest iz Paladijevega dela *Historia Lausiaca*, kjer je Rufin omenjen v povezavi z aristokratinjo Melanijo.

54 Sagadin, prev., *Zagovor proti Rufinu*.

55 Da jih je bilo še po njegovi smrti ohranjenih precejšnje število in da so očitno krožila v objavljeni obliki, pri čemer so bila urejena po naslovnih, je mogoče izluščiti iz Gennad. *Vir. ill.* 17, kjer Genadij posebej omenja zbirko Rufinovih pisem, namenjeno Probi.

56 Za podrobnosti o Hieronimovih delih glej Herzon in Lebrecht Schmidt, ur., HLL, 6.2:122–293.

57 O *Zagovoru* glej Herzon in Lebrecht Schmidt, ur., HLL, 6.2:229–231; Lardet, izd., *Jérôme. Apologie contre Rufin*, 1*–145*, zlasti 64*–72*; idem, *Commentaire*, i–xxi.

58 O kronologiji glej Lardet, izd., *Jérôme. Apologie contre Rufin*, 64*–72*.

59 Herzon in Lebrecht Schmidt, ur., HLL, 6.2:230.

60 Iz Aug. *Ep.* 73 tako izvemo, da je bilo prijateljstvo Rufina in Hieronima splošno znano v rimskem svetu: *Multum dolui inter tam caras familiaresque personas, cunctis paene ecclesiis notissimo amicitiae uinculo copulatas, tantum malum exitisse discordiae.* (»Zelo me je prizadelo, da je med dvema tako dragima prijateljema, povezanimi z vezjo prijateljstva, za katero so vedela skoraj vsa krščanska občestva, vzniknilo tolikšno zlo nesloge.«)

Paladij se je rodil okrog leta 367 v maloazijski Galaciji.⁶¹ Okrog leta 387 ali 388 je postal menih in odpotoval v Egipt, kjer je bil dve leti učenec znanih asketov, nato pa se je odpravil v puščavo okrog Nitrije (nedaleč od Aleksandrije), kjer je tudi sam zaživel asketsko življenje. Leta 390/391 se je umaknil globlje v puščavo, kjer je nekaj časa bival z Makarijem Aleksandrijskim, nato pa s slavnim Evagrijem Pontskim.⁶² Leta 400 se je zaradi slabega zdravja vrnil v Aleksandrijo, od koder je odpotoval naprej v Palestino. Istega leta je postal škof v bitinski Helenopoli. Med Arkadijevim preganjanjem origenistov je v nemilost padel Janez Krizostom, ki je verjetno posvetil Paladija.⁶³ Slednji je bil v tem nemirnem času pregnan v Sieno v Zgornji Egipt, pozneje pa v Tebaido, kjer je nekaj let preživel med antinoopolitanskimi menihi. Od tam se je preselil v Jeruzalem, kjer je bival pri menihih na Oljski gori. Zatem se je ponovno preselil v Galacijo, kjer je postal škof v mestu Apsoni. Umrl je še pred Efeškim koncilom, ki je bil sklican leta 431.⁶⁴

Večdesetletno bivanje med egipčanskimi in palestinskimi menihi je dalo Paladiju dobro osnovo, na podlagi katere je leta 419 ali 420 napisal danes znano zbirko meniških biografij. Ker je bila posvečena konstantinopelskemu komorniku cesarja Teodozija II. Lavzu, je dobila ime Λαυσιακὴ ἱστορία (*Historia Lausiaca*).⁶⁵ To je poleg *Opisa egipčanskih menihov* (*Historia monachorum in Aegypto*), ki ga je v latinščino prevedel Rufin, Kasijanovih spisov in zbirke izrekov cerkvenih očetov najpomembnejši vir za zgodnje meniško življenje na Vzhodu. Vsako poglavje je posvečeno posameznemu asketu ali skupini asketov, med drugim sta dve posvečeni Melaniji Starejši.⁶⁶ Ker je bil Rufin nekaj časa povezan z njo, nekaj podrobnosti o njem omenja tudi Paladij.⁶⁷

Pomemben vir je tudi krajša biografija Rufina, ki jo je v svoje delo *De viris illustribus* vključil Genadij iz Marseillesa.⁶⁸ Ta avtor, o katerem ni veliko znanega, med drugim niti njegovo točno ime ali rojstni kraj, je bil prezbiter v Marseillesu in je v poznem 5. stoletju⁶⁹ napisal nadaljevanje Hieronimovega dela *O znamenitih možeh* – 135 poglavjem

61 Kritična izdaja *Historie Lausiace* z dobro obravnavo avtorja in komentarjem ostaja Butler, izd., *The Lausiaca history of Palladius*. Obstaja tudi novejša italijanska izdaja Mohrmann, Bartelink in Barchiesi, izd. in prev. *Palladio. La Storia Lausiaca*. O Paladijevem življenju glej Kurfess, »Palladios 5«, 203–204, in Butler, *The Lausiaca history of Palladius*, 1:1–3, ki skicira njegovo življenje do objave *Zgodbe za Lavza*.

62 Butler, izd., *The Lausiaca history of Palladius*, 1:2.

63 Ibid.

64 Kurfess, »Palladios 5«, 203.

65 V slovenščino je bila prevedena leta 2018: Hrovat, prev. *Zgodbe za Lavza*.

66 Pall. *Hist. Laus.* 46 in 54.

67 Pall. *Hist. Laus.* 46.

68 Zgoščene podatke o njem prinaša Pietri, »Gennadius von Marseilles«, 376–378.

69 Datum nastanka je mogoče približno ugotoviti zaradi tega, ker so v delu omenjene osebe, ki so bile dejavne v času cesarja Zenona, ki je umrl leta 491. Ta omemba (*Floruit (sc. Sidonius) eadem tempestate que Leo et Zeno Romanis imperabant*. »Ustvarjal (sc. Sidonij) je v času, ko so bili Rimljani pod oblastjo cesarjev Leona in Zenona.«) se sicer nahaja v dodatnem poglavju št. 98, ki ga ne prinašajo vsi rokopisi. Prim. Pietri, »Gennadius von Marseilles«, 376.

Hieronimovega dela je dodal 97 oziroma 98 novih⁷⁰ in v vsakem predstavil nekega znamenitega kristjana, med drugim tudi sebe.⁷¹ O tem delu je ohranjena tudi Kasiodorjeva ugodna sodba:

»Ko pa boš, skrbni bralec, izčrpal omenjene reči ter bo tvoj duh obžarjen z božansko lučjo, preberi knjigo svetega Hieronima *O znamenitih možeh*, v kateri je na kratko počastil ali omenil najrazličnejše očete in njihova dela. Zatem preberi drugo knjigo Genadija iz Masilije, ki je o cerkvenih piscih, ki jih je skrbno preučil, prav tako podal nadvse resnične sodbe.«⁷²

Genadij je bil poleg Klavdija Mamerta in Sidonija Apolarja predstavnik tako imenovane galske renesanse poznega 5. stoletja – časa, v katerem se je v Galiji okrepilo znanje grščine in helenistične kulture.⁷³ »Vélikí heleníst«⁷⁴ Genadij je sodeč po naslovih njegovih danes izgubljenih knjig dobro poznal teološke debate, ki so tedaj potekale v grškem delu cesarstva, poleg tega je moral za njihovo obravnavo tudi dobro znati grško. Na slednje kaže dejstvo, da v *Znamenitih možeh* navaja natančne podrobnosti o vrsti grških del, ki jih je očitno prebral v izvirnem jeziku. Njegove navedbe glede sirske literature po drugi strani kažejo, da je to poznal le iz druge roke.⁷⁵

Genadijevi *Znameniti možje* so že v najstarejših rokopisih ohranjeni kot neposredno nadaljevanje Hieronimovega istoimenskega dela,⁷⁶ kar je bilo elegantno zlasti zaradi dejstva, da Genadijevo delo nima nobenega uvoda, temveč se začne *in medias res* s prvo literarno biografijo nekega perzijskega škofa Jakoba. Delo je bilo napisano v več fazah in pozneje tudi dopolnjeno z raznimi noticami.⁷⁷ Rufinov življenjepis, oziroma bolje

70 O 98. poglavju glej prejšnjo opombo.

71 Gre za poglavje 97, ki prinaša nekaj dragocenih podatkov o njegovi literarni produkciji: *Ego Gennadius Massiliae presbyter scripsi aduersum omnes hereses libros octo et aduersus Nestorium libros quinque et aduersus Eutychen libros decem et aduersus Pelagium libros tres et tractatus de mille annis de apocalypsi Iohannis, et hoc opus, et epistolam de fide mea missam ad beatum Gelasium episcopum urbis Romae.* (»Jaz, Genadij, prezbiter iz Masilije, sem napisal osem knjig proti vsem herezijam, pet knjig proti Nestoriju, deset knjig proti Evtihenu, tri knjige proti Pelagiju, traktat o mileniju, delo o Janezovem Razodetju, tole delo ter tudi pismo o svoji veri, ki sem ga poslal blaženemu rimskemu škofu Gelaziju.«)

72 Cassiod. *Inst.* 1.17.2: *Sed cum te de memoratis rebus, diligens lector, expleueris, ingeniumque tuum diuina fuerit luce radiatum, lege librum de Viris illustribus sancti Hieronymi, ubi diuersos Patres atque opuscula eorum breuiter et honorauit et tetigit: deinde alterum Gennadii Massiliensis, qui idem de scriptoribus legis diuinae, quos studiose perquisiuerat, certissimus iudicauit.*

73 O tej renesansi glej Courcelle, *Late Latin Writers*, 236–262; Genadij je obravnavan na str. 236–238.

74 Courcelle, *Late Latin Writers*, 236.

75 Courcelle, *Late Latin Writers*, 237.

76 Bernoulli, izd., *Hieronimus und Gennadius. De viris illustribus*, xiv–xv. Že Kasiodor (*Inst.* 1.17.2) omenja, da je za svoj Vivarij dal skupaj vezati *Znamenite možje* Hieronima in Genadija, povezavo obeh del omenja tudi Izidor Seviljski (*Etym.* 6.6).

77 Pietri, »Gennadius von Marseilles«, 376–377.

rečeno pregled njegove literarne produkcije, je Genadij vključil v 17. poglavje. Njegov cilj pri pisanju ni bilo vključevanje biografskih podatkov, saj jih skoraj ne prinaša, temveč sestavljanje nekakšne literarne zgodovine.⁷⁸ Ker ponuja zgoščen vpogled v to, kaj so izobraženi kristjani konec 5. stoletja vedeli o Rufinu, hkrati pa njegov prikaz predstavlja temelj poznejšega vedenja o Rufinu, je 17. poglavje iz Genadija vredno citirati v celoti:⁷⁹

»Rufin, prezbiter v akvilejski cerkvi, nikakor ni bil nepomemben krščanski učenik ter je imel občutek za lepo prevajanje iz grščine v latinščino. Na koncu je Latincem omogočil branje zelo velikega dela grške literature – knjige Bazilija, škofa kapadoške Cezareje, nadvse lepobesednega Gregorija Nazianskega, *Spo- mine* rimskega škofa Klementa, *Cerkveno zgodovino* Evzebij, škofa palestinske Cezareje, Ksistove *Izreke*, Evagrijeve *Izreke*, delo mučenca Pamfila proti matematikom. Vsa dela navedenih, ki so prevedena v latinščino in opremljena z uvodi, je prevedel Rufin, tista dela, ki so brez uvoda, pa je prevedel kdo drug, ki uvoda ni želel napisati. Vsi latinski prevodi Origenovih del pa niso Rufinovi, saj je tudi Hieronim prevedel nekatera, ki imajo svoj uvod. Kot plod lastnega dela je v dobrobit Boga isti Rufin napisal razlago verskega obrazca, v primerjavi s katero se zdi, da drugi, ki so pisali o tem, niso podali dobre razlage. Prav tako je razpravljal o Jakobovem blagoslovu patriarhov v trojnem oziru – zgodovinskem, moralnem in mističnem. Napisal je številna pisma, ki spodbujajo k strahu pred Bogom; izmed njih posebno mesto zasedajo tista, ki jih je posvetil Probi. *Cerkveni zgodovini*, za katero smo rekli, da jo je napisal Evzebij, Rufin pa nato prevedel, je dodal deseto in enajsto knjigo. Tudi zoprniku svojih del je odgovoril v dveh knjigah, v katerih je trdil in dokazoval, da je sam deloval po Božji volji zaradi koristi za Cerkev in ob Gospodovi pomoči, nasprotnika pa da je k pisanju ugovora gnalo rivalstvo.«⁸⁰

78 Pietri, »Gennadius von Marseilles«, 377.

79 Pasusi iz Genadija so citirani po izdaji Bernoulli, izd., *Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus*.

80 Gennad. *Vir. ill.* 17: *Rufinus, Aquileiensis ecclesiae presbyter non minima pars doctorum ecclesiae, et in transferendo de graeco in latinum elegans ingenium habuit. Denique maximam partem Graecorum bibliothecae Latinis exhibuit, Basilii scilicet Caesariensis Cappadociae episcopi, Gregorii Nazanzeni eloquentissimi hominis, Clementis Romani cognitionum libros, Eusebii Caesariensis Palaestinae ecclesiasticam historiam Xysti sententias, Euagrii sententias Pamphili martyris aduersum mathematicos. Horum omnium quaecumque praemissis prologis a Latinis leguntur, a Rufino interpretata sunt, quae autem sine prologo ab alio translata sunt qui prologum facere noluit. Origenis autem non omnia, quia et Hieronymus transtulit aliquanta quae suo prologo discernuntur. Proprio autem labore, immo gratia dei dono exposuit idem Rufinus symbolum, ut in eius comparatione alii nec exposuisse credantur. Dissertuit et benedictionem Iacob super patriarchas tripliciter, id est historico, morali et mystico sensu. Scripsit epistolas ad timorem dei hortatorias multas inter quae praeminent illae, quas ad Probam dedit. Historiae etiam ecclesiasticae quam ab Eusebio scriptam et ab isto diximus interpretatam decimum et undecimum librum addidit. Sed et obrectatori opusculorum suorum respondit duobus uoluminibus arguens et conuincens se dei intuitu et ecclesiae utilitate auxiliante domino ingenium agitauiisse, illum uero aemulationis stimulo incitatum ad obloquium stilum uertisse.*

Genadijeva biografija ponuja pregled vseh njemu dostopnih Rufinovih del, iz česar lahko tudi razberemo, da so bila danes izgubljena Rufinova pisma v tem času še ohranjena.

Rufinovo življenje

Genadijev opis nam tako nudi nekakšno izhodiščno točko za Rufinovo biografijo, ki jo podajamo v nadaljevanju, saj iz njega izhaja, da je bil Rufin prezbitar pri akvilejski Cerkvi, da je veljal za zelo učenega (*non minima pars doctorum ecclesiae*), omenjena pa je tudi njegova velika literarna produkcija prevodov grških cerkvenih avtorjev, za katere Genadij zapiše, da so napisani v elegantnem jeziku (*elegans ingenium habuit*).

Ime

Na prve nejasnosti naletimo že pri Rufinovem imenu. Sistem osebnih imen, ki se je vzpostavil v času republike, po katerem so imeli rimski državljani tri imena (*tria nomina*) – *praenomen*, *nomen* in *cognomen*, v 4. stoletju ni več deloval oziroma se je že preobrazil.⁸¹ V tem obdobju tako naletimo na posameznike, ki so imeli več kot tri imena ali ki so poleg rednega imena nosili še *signum*, nekakšen vzdevek. V takih primerih je polno ime v pisnih virih le redko navedeno in ga je treba rekonstruirati s kombinacijo več besedil, ali pa je ohranjeno zgolj na kakšnem napisu, če gre za pomembnejšo osebo. Polno ime je lažje mogoče ugotoviti pri znanih osebah iz *posvetne* sfere, ki so bile aktivne na poznoantičnem političnem prizorišču. Istočasno je imelo veliko posameznikov lahko tudi manj kot tri imena, mnogo pa je primerov, ko polno ime določene osebe preprosto ni znano, oziroma ni čisto jasno, ali je imel nekdo v svojem imenu še kakšen dodaten element, ki se v virih ni ohranil.

Tovrsten primer osebe z nekoliko dvoumnim imenom predstavlja tudi Rufin. V antiki je bil splošno znan zgolj kot Rufin,⁸² kar med drugim izpričujejo tudi *incipiti* njegovih del. V njih se največkrat pojavlja kot *Rufinus*, *sanctus Rufinus*, *Rufinus presbyter*, *Rufinus Aquileiensis*, *Rufinus uir sanctus* ipd.⁸³ V antičnih besedilih sta zanj sicer izpričani dve imeni,⁸⁴ pri čemer glede prvega elementa viri niso enotni.⁸⁵ Sidonij Apolinar ga v nekem svojem pismu imenuje *Turranius Rufinus*,⁸⁶ v določenih *incipitih* pa je naveden

81 Cameron, »Antiquity of the Symmachi«.

82 Lietzmann, »Rufinus«, 1193.

83 Vse *incipite* poglavitnih rokopisov prinaša Simonetti v svoji izdaji Rufinovih del.

84 Sicer ni jasno, ali zato, ker je imel zgolj dve imeni, ali pa ker sta samo ti ohranjeni.

85 Za pregled različnih variant njegovega imena glej Lietzmann, »Rufinus«, 1193.

86 Sid. Apoll. Ep. 2.9.5: *Quos inter (mišljeni so scientiae uiri) Adamantius Origenes Turrano Rufino interpretatus sedulo fidei nostrae lectoribus inspiciebatur.* (»Izmed katerih (sc. učenih mož) imajo naši skrbni krščanski bralci na voljo Adamancija Origena, ki ga je prevedel Turanij Rufin.«)

kot *Tyrannus/Toranus Rufinus*.⁸⁷ Hieronim ga v svojem *Zagovoru*, najverjetneje posmehljivo in kot aluzijo na Apd 19,9, imenuje *Tyrannius (Rufinus)*.⁸⁸ Danes velja bolj kot ne splošen konsenz, da je pravilna oblika zapisa njegovega imena *Turranus/Tyrranius* ter da je *Tyrannius*, ki se tudi pojavlja v rokopisih in zatem v zgodnjih tiskih Rufinovih del (pr. v *incipitu* k *De benedictionibus patriarcharum* kot *Tyrannius Rufinus Aquileiensis presbyter*), posledica naslombe na omenjeno Hieronimovo besedno igro. Za slednje ime se danes odločajo le redki.⁸⁹

Rojstni kraj

Njegov rojstni kraj v virih ni nikjer neposredno omenjen, vendar iz nekega mesta v Hieronimovem *Zagovoru* izhaja, da Rufin prvotno ni bil iz Akvileje.⁹⁰ Njegovo točno rojstno mesto je mogoče določiti iz dveh opazk, ki ju prav tako prinaša Hieronim. V *Ep.* 5.2 namreč zapiše »Prav tako mi je iz domovine omenjenega Rufina neki starec Pavel pisal, da ima Rufin njegov kodeks s Tertulijanovimi deli, ki ga na vsak način želi dobiti nazaj.«⁹¹ V *Znamenitih možeh* Hieronim v poglavju o Tertulijanu prav tako omenja nekega Pavla: »Videl sem nekega starca Pavla iz Konkordije, mesta v Italiji, ...«⁹² Ker gre po vsej verjetnosti za isto osebo, lahko sklepamo, da se je Rufin rodil v Konkordiji, kar je danes splošno sprejeta hipoteza. Poleg tega na to aludira tudi Hieronim v neki svoji besedni igri: »Iz majhne in pretkane sloge (concordia) je v svet vzniknila silna nesloga (discordia).«⁹³

Konkordija, s polnim imenom *Concordia Sagittaria*, je bilo manjše mesto kakih 40 km zahodno od Akvileje (približno na pol poti med Trstom in Benetkami).⁹⁴ Ustanovljena je bila pred letom 27 pr. Kr. in je skozi vse rimsko obdobje stala v senci svoje večje sosedke Akvileje. Na pomenu je nekoliko pridobila šele v pozni antiki, ko se nekajkrat pojavi v literarnih virih – izpričano je, da se je v mestu mudil Fronto⁹⁵ in da je tu cesar Teodozij razglasil dva izmed zakonov, ki sta utrjevala krščansko prevlado v rimskem cesarstvu.⁹⁶ Ob

87 Lietzmann, »Rufinus«, 1193.

88 Hier. *Adv. Rufin.* 1.1: *et uestris et multorum litteris didici obiici mihi in schola Tyranni ...* (»Iz vajinih in mnogih tujih pisem sem izvedel, da mi v Tiranovi šoli očitajo, da ...«)

89 Kot primer lahko navedemo zadnjo kritično izdajo Rufinovih biografij egipčanskih menihov. Prim. Schulz-Flügel, izd., *Historia monachorum*.

90 Hier. *Adv. Rufin.* 2.2: *idcirco patria derelicta Aquileiae habitat*. »Zaradi česar je zatem, ko je zapustil domovino, bival v Akvileji.«

91 Hier. *Ep.* 5.2: *Scripsit mihi et quidem de patria supradicti Rufini Paulus senex Tertulliani suum codicem apud eum esse, quem uehementer repoposcit*.

92 Hier. *Vir. ill.* 53: *Vidi ego quendam Paulum Concordiae quod oppidum Italiae est, senem ...*

93 Hier. *Adv. Rufin.* 1.31: *de paruula subdolaque concordia magnam in mundo ortam esse discordiam*.

94 Za Konkordijo glej Ristow, »Concordia Sagittaria«, 389–401.

95 Fronto, *Ep.* 2.7.

96 *CTh.* 11.39.11 in 16.7.4.

koncu 4. stoletja se je Konkordija iz kmetijsko in trgovsko orientiranega mesta preobrazila v garnizijsko postojanko s pomembno vojaško manufakturo, na kar je vplivala bližina alpskih zapor in povečana grožnja, ki so jo barbari predstavljali Italiji. Tudi po uničenju, ki so ga v 5. stoletju doživela nekatera mesta v severni Italiji, in posledičnem zatonu Akvileje, je Konkordija ostala pomembno vojaško in gospodarsko mesto Ostrogotov in Langobardov. V 7. stoletju je mesto zaradi vojn in poplav doživelo upad prebivalstva in zaton.⁹⁷

Družina

O Rufinovi družini ni znanega tako rekoč ničesar. V ohranjenih delih sam Rufin svoje starše omenja le enkrat, v *Zagovoru za Anastazija*, in sicer v povezavi s svojim povratkom v Italijo: »Ker sem se k staršem vrnil po skoraj tridesetih letih, bi bilo zelo trdosrčno in nečloveško, če bi jih po tako poznem snidenju tako hitro zapustil.«⁹⁸ Po tem zapisu, ki se nanaša na leto 397,⁹⁹ bi lahko sklepali, da sta bila njegova starša tedaj še živa, vendar pa v pozni antiki izraz *parens* ni nujno označeval le staršev, temveč lahko tudi druge sorodnike ali celo prijatelje. Tako ni mogoče z gotovostjo trditi, koga je imel Rufin v mislih. Iz Hieronimovega *Zagovora*, ki je bil napisan nekaj let pozneje, izhaja, da so bili leta 401, ko je nastal *Zagovor za Anastazija*, njegovi starši že pokojni. Ko Hieronim komentira nekatere izjave iz Rufinovega *Zagovora za Anastazija*, namreč med drugim zapiše: »Sploh pa je smešna trditev, s katero razglaša, da se je po tridesetih letih vrnil k staršem. Nima ne očeta ne matere in staršev, ki jih je še žive zapustil v svoji mladosti, si sedaj želi mrtve videti na svoja stara leta. Razen če po vojaški in prostaški šegi s ‚starši‘ ne misli na svojce in sorodnike ...«¹⁰⁰ Ta Hieronimova izjava, s katero hoče pokazati, da Rufin laže, sicer izvira iz obdobja, ko je njegovo prijateljstvo z Rufinom že dokončno razpadlo in je bil do njega precej sovražno razpoložen, vendar tudi omemba iz nekega Hieronimovega pisma iz časa pred njunim dokončnim prelomom kaže, da se Rufin ni vrnil k svojim biološkim, temveč k *duhovnim* staršem: »Tvoj jezik kaže, da si se dolgo mudil v Rimu. Ne dvomim, da bi te hrepenenje po duhovnih starših privedlo nazaj domov, če ti odhoda ne bi branilo žalovanje za materjo, saj bi bolečino, ki si jo že daleč stran komajda zmogel prenašati, v domačih krajih še toliko bolj občutil.«¹⁰¹

97 Ristow, »Concordia Sagittaria«, 390.

98 Rufin. *Apol. ad Anast.* 1: *quoniam ipse post triginta fere annos parentibus redditus sum, et durum satis atque inhumanum erat, si tam cito desererem eos quos tam tarde reuiseram.*

99 Za datum Rufinove vrnitve v Italijo glej spodaj.

100 Hier. *Adv. Rufin.* 2.2: *illud uero ridiculum quod post triginta ad parentes reuersum se esse iactat, homo qui nec patrem habet nec matrem, et quos uiuentes iuuenis dereliquit, mortuos senex desiderat. Nisi forte parentes militari uulgarique sermone cognatos et adfines nominat ...*

101 Hier. *Ep.* 81.1: *Diu te Romae moratum sermo proprius indicauit nec dubio spiritalium parentum ad patriam reuocatum desiderio, quem matris ire luctus prohibebat, ne magis coram doleres, quod absens fere uix poteras.* To pismo je sicer naslovljeno na Rufina.

O gmotnem položaju Rufinove družine lahko samo sklepamo. Dejstvo, da je študiral v Rimu in se pozneje posvetil asketskemu življenju, kaže, da je najbrž izhajal vsaj iz zmerno premožne družine.¹⁰² Poleg tega ga Paladij imenuje ὁ εὐγενέστατος Ρουφῖνος (»nadvse plemeniti Rufin«), kar kaže, da je prihajal iz dobre družine,¹⁰³ ki je mogoče celo sodila med rimsko aristokracijo.¹⁰⁴ O njegovem dobrem premoženjskem stanju bi lahko pričala tudi opazka iz Hieronimovega *Zagovora*, ki pa je sicer polemično naravnana. Kot pravi Hieronim, je Rufin v nekem neohranjenem pismu trdil, da je Hieronim do Rufinovega nedokončanega prevoda *De principiis* prišel tako, da je podkupil njegovega tajnika. Ta očitek se zdi Hieronimu neresen in ga zavrne z besedami: »Te ni sram teh uvodnih besed? Jaz da sem z zlatom podkupil tvojega tajnika? Kdo pa je vendar tako bogat in mogočen, da bi si drznil v bogastvu tekmovati s Krezom in Darejem, pa se ne boji, da bo nenadoma naletel na Demarata in Krasa? Si postal že tako drzen, da svoje upe postavljaš v laži, da meniš, da te bodo slednje lahko obvarovale, da misliš, da ti moramo verjeti vse, kar si izmisliš?«¹⁰⁵ Glede na to, da Hieronim Rufina postavlja v isto vrsto s Krezom, Darejem, Demaratom in Krasom, ki so bili vsi znani po svojem velikem bogastvu, je zanimivo, da iz drugih virov ne izhaja, da bi bil Rufin posebej premožen. Vsekakor pa njegovo asketsko življenje, kupovanje knjig in dozdevno pomanjkanje drugih prihodkov napeljuje na misel, da je imel kar nekaj denarja, da si je vse to lahko privoščil.

Mladost

Kdaj točno se je rodil v Konkordiji, s katero pozneje kot kaže ni imel veliko stikov, ni mogoče ugotoviti, je pa mogoče postaviti vsaj približen datum. Na podlagi nekaterih Hieronimovih del¹⁰⁶ lahko sklepamo, da sta bila oba približno enako stara. Tako iz njegovega zgodnjega pisma Rufinu izhaja, da sta skupaj preživela mladost: »Ko bi mi le Gospod Jezus Kristus nepričakovano naklonil ..., kako bi se zdaj tesno oklenil tvojega vratu, prav kakor imaš ti navado početi, kako bi z ustnicami poljubljal tvoj obraz, ki se je z menoj zdaj motil zdaj bil moder!«¹⁰⁷ Ker je bilo pismo napisano kmalu po Rufinovem prihodu v Egipt, lahko sklepamo, da se nanaša na njuno mladost, saj se je Hieronim iz Akvileje na Vzhod odpravil že nekaj časa pred Rufinom. Prav tako lahko na podlagi istega pisma zaključimo, da je bil Bonoz, s katerim je Hieronim skupaj študiral v Rimu,

102 Murphy, *Rufinus*, 3–4.

103 Pall. *Hist. Laus.* 46. Glej tudi Butler, *Lausiac History*, 2:223–224, op. 87.

104 Fedalto, »Elementi di una biografia«, 22.

105 Hier. *Adv. Rufin.* 3.4: *Non te pudet proemii? Ego aure redimerem notarium tuum? Et quis tantus ac talis est ut audeat cum Croeso et Dario pugnare diuitiis, ut subitum Demaratum et Crassum non pertimescat? Usque adeone obdurasti frontem, ut mendacium ponas spem tuam et aestimes te protegi posse mendacio, et quicquid finxeris tibi credendum putes?* Prim. Lardetov komentar v *Commentaire*, 251–252, op. 461.

106 Prim. Hier. *Ep.* 3, *Adv. Rufin.* 3.3, 3.9.

107 Hier. *Ep.* 3.1: *O si mihi nunc dominus Iesus Christus ... repente concederet, quam ego nunc arte tua stringerem colla complexibus, quam illud os, quod mecum uel errauit aliquando uel sapuit, inpressis fingerem labiis!*

tudi tesen prijatelj Rufina in da so se torej vsi poznali še iz študijskih let. Bonoza namreč Hieronim imenuje »Tvoj Bonoz, pravzaprav moj oziroma bolj po pravici najin«,¹⁰⁸ »mladenič, skupaj z nama izobražen v svobodnih umetnostih«,¹⁰⁹ in ob koncu pisma ponovno »najin Bonoz«. ¹¹⁰

Točni datum Hieronimovega rojstva ni znan. Prosper iz Akvitanije ga v svoji Kroniki postavlja v leto 331,¹¹¹ čemur pa večina strokovne literature oporeka. Najpogostejše se danes njegovo rojstvo postavlja v leto 347,¹¹² obstajajo pa tudi primeri drugačne datacije.¹¹³ Če drži, da je bil Rufin Hieronimov vrstnik in da sta se oba istočasno šolala v Rimu ter datum Hieronimovega rojstva postavimo v leto 347, potem bi veljalo, da se je Rufin rodil približno takrat. V literaturi se najpogostejše pojavlja letnica 345, saj naj bi bil Rufin nekaj let starejši od Hieronima in naj bi celo prej zaključil svoj študij. To zaradi pomanjkanja otipljivih dokazov sicer ni povsem prepričljivo, a se je ta letnica vseeno uveljavila v strokovni literaturi.¹¹⁴

O Rufinovem šolanju ni znanega prav veliko. Ponudimo lahko le hipoteze, ki večinoma temeljijo na vzporednicah s Hieronimovim življenjem. Brati in pisati naj bi se naučil v Konkordiji.¹¹⁵ Po takšnem osnovnem izobraževanju so dečke v starosti 12–16 let učili gramatiki, ki so jim dali osnovno znanje o latinščini, predvsem pa z branjem klasičnih pesnikov in zgodovinarjev vpogled v rimsko visoko kulturo, poznavanje katere je bilo nepogrešljivo za izobražene ljudi z družbenega vrha.¹¹⁶

Po zaključku osnovnega izobraževanja se je odpravil na izpopolnjevanje v Rim, ki je kljub izgubi političnega pomena ostal kulturno središče zahodne polovice cesarstva. Tam se je najverjetneje spoprijateljil s Hieronimom, čeprav to ostaja domneva, saj nobeden od njiju ne prinaša podrobnejših informacij o tem, kdaj se je njuno prijateljstvo začelo. Dragocena je Hieronimova trditev: »Menim, da si kot deček bral Asprove komentarje k Vergiliju in Salustiju, Vulkacijeve k Ciceronovim govorom, Viktorinove k njegovim dialogom, ter komentarje mojega učitelja Donata k Terencijevim komedijam in Vergiliju ter komentarje drugih učenjakov k drugim avtorjem, zlasti k Plavtu, Lukreciju,

108 Hier. *Ep.* 3.4: *Bonus tuus, immo meus et, ut uerius dicam, noster.*

109 Hier. *Ep.* 3.4: *puer honestis saeculo nobiscum artibus institutus.*

110 Hier. *Ep.* 3.5: *quando aliquid de Bonosi nostri laude dicendum est.*

111 Prosper, *Epitome chroniconum*, v MGH *Chronica minora*, 1:451.

112 Hagendahl in Waszink, »Hieronimus«, 118.

113 Glej npr. Kelly, *Jerome*, ki sprejema Prosperjevo letnico 331. O njegovih ugovorih glede leta 347 glej *ibid.*, 337–339.

114 Za kratko kritiko glej Murphy, *Rufinus*, 3, zlasti op. 8.

115 Fedalto, »Elementi di una biografia«, 23; Murphy, *Rufinus*, 8: »Concordia seems to have been a town of sufficient size to have supplied him with a competent 'first master'.«

116 Za razumevanje poznoantičnih gramatikov ostaja temeljno delo Kaster, *Guardians of Language*. Za izobraževalni sistem v grškem delu cesarstva prim. Cribiore, *Writing, Teachers, and Students*, ter eadem, *Gymnastics of the Mind*.

(Valeriju) Flaku, Perziju in Lukanu.«¹¹⁷ Iz nje po eni strani izhaja, da je bil Rufin v Rimu deležen lekcij iz standardnih avtorjev, ki so bili del kurikula v 4. stoletju, po drugi strani pa očitno ni bil Hieronimov sošolec. Slednji namreč Donata izrecno imenuje *praeceptor meus* (»moj učitelj«) in tudi njegove pogojne izjave o Rufinovi izobrazbi (*puto quod legeris*, »menim, da si bral«) nakazujejo, da nista bila v isti skupini učencev.¹¹⁸ Drugega o letih, ki jih je Rufin prebil v Rimu, ni znanega. Hieronim je Rim zapustil okrog leta 367 ali 368, ko se je odpravil v Trier,¹¹⁹ Rufin pa naj bi nekdanjo prestolnico zapustil približno v istem času.¹²⁰

Akvileja

Njune poti so se tedaj za nekaj časa razšle, saj je Hieronim skupaj z Bonozom ostal v Galiji,¹²¹ Rufin pa se je odpravil v Akvilejo. Še ko je bival v Rimu, je – kot vse kaže – razvil zanimanje za cerkvene avtorje, saj si je tedaj od Hieronima izposodil Hilarijev komentar k Psalmom in »zelo obširno knjigo o sinodah«.¹²² V Akvileji, velikem in živahnem trgovskem mestu z lego ob strateški prometnici, ki je povezovala severno Italijo s podonavskim prostorom, je delovala močna krščanska skupnost.¹²³ V 4. stoletju je bil eden njenih vidnejših voditeljev prezbiter in poznejši akvilejski škof Kromacij, pod čigar vodstvom je delovala skupina zagnanih krščanskih intelektualcev.¹²⁴ Tej skupini se je po odhodu iz Rima pridružil Rufin, ki je v tem času s Kromacijem skoval trajno prijateljstvo, ki ju je povezovalo še čez desetletja.¹²⁵ Njeni člani, med katere je po vrnitvi iz Galije spadal tudi Hieronim, so se tudi pod vplivom Atanazija, avtorja sicer zelo priljubljene biografije sv. Antona Puščavnika, ki se je po izgnanstvu iz Aleksandrije nekaj časa mudil v Akvileji, navduševali nad asketskim življenjem vzhodnih menihov.¹²⁶ Na usmeritev skupine je najverjetneje vplival tudi Evagrij iz Antiohije, ki se je zanimal za samostansko

117 Hier. *Adv. Rufin.* 1.16: *Puto quod puer legeris Aspri in Vergilium ac Sallustium commentarios, Vulcatii in orationes Ciceronis, Victorini in dialogos eius, et in Terentii comoedias praeceptoris mei Donati, aequae in Vergilium, et aliorum in alios, Plautum uidelicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum.*

118 Prim. tudi Murphy, *Rufinus*, 8–9.

119 Kelly, *Jerome*, 25–30.

120 Murphy, *Rufinus*, 19.

121 Hier. *Ep.* 3.5. Za krajši komentar glej Lardet, *Commentaire*, 158.

122 Hier. *Ep.* 5.2: *prolixum ualde de synodis librum.*

123 Za Akvilejo v poznem 4. stoletju glej Tavano, »Aquileia«; Bratož, »La chiesa aquileiese«; McEachnie, *Chromatius of Aquileia*, 19–41; Kelly, *Jerome*, 31–33; Murphy, *Rufinus*, 20–22.

124 Za Kromacija glej najnovejšo biografijo McEachnie, *Chromatius*.

125 Med sporom glede Origena se je Kromacij zavzel za konec javne diskusije med njim in Hieronimom. Rufin je njegov nasvet upošteval, Hieronim, ki je sicer prav tako zelo cenil svojega nekdanjega duhovnega učitelja – posvetil mu je namreč prevode nekaterih svetopisemskih knjig –, pa ne.

126 Murphy, *Rufinus*, 20–21. Njegovo delo *Življenje Antona* je imelo na tedanje krščanske kroge velik vpliv. Tako npr. Avguštin (*Conf.* 8.6) omenja, kako močan vtis je latinski prevod (končan okrog leta 370) napravil na tri člane dvorne birokracije, ki so ga prebrali v Trierju.

življenje, prevedel Atanazijevo Življenje Antona v latinščino ter gojil tesne stike z Akvilejo.¹²⁷ Pozneje je Hieronim v svoji *Kroniki* o tej skupini pri vnosu za leto 374 zapisal: »Akvilejski kleriki veljajo skorajda za zbor blaženih.«¹²⁸ Prav ta stik s krščansko skupnostjo, ki je bila prežeta s vzhodnjaškimi asketskimi tendencami, je vplival na Rufinovo odločitev, da zapusti Italijo in se odpravi na Vzhod.

V to obdobje spada tudi Rufinov krst, o katerem lahko iz virov izluščimo nekaj podatkov. Iz njegovega *Zagovora za Anastazija* izhaja, da je bil krščen v Akvileji: »Te nauke o ponovnem vstajenju so nam zaupali možje, ki so me krstili v akvilejski baziliki.«¹²⁹ Točna letnica sicer ni znana, lahko pa o njej sklepamo na podlagi drugih virov. V *Zagovoru proti Hieronimu* Rufin pravi:

»Kakor je vsem znano, sem bil jaz, ko sem bil pred skoraj tridesetimi leti že v samostanu, prerojen po milosti krsta in sem dobil znamenje vere od svetih mož Kromacija, Jovina ter Evzebija, treh nadvse slovečih in odličnih škofov v Božjih cerkvah. Eden izmed njih je bil tedaj prezbiter škofa blaženega spomina Valerijana, drugi arhidiakon, tretji pa je bil diakon in hkrati meni tudi oče ter nadvse učen v verskem obrazcu in veri.«¹³⁰

Ker je *Zagovor proti Hieronimu* nastal leta 400, bi to pomenilo, da je bil krščen okrog leta 369 ali 370.¹³¹ Danes se je uveljavilo nekoliko poznejše datiranje, ki Rufinov krst postavlja v leto 371–372.¹³² Vse tri osebe, ki jih Rufin omenja kot prisotne ob njegovem krstu, so v začetku 5. stoletja postale pomembni člani Cerkve – Kromacij, ki je bil v času Rufinovega krsta še akvilejski prezbiter pod škofom Valerijanom, je po njegovi smrti postal akvilejski škof, Jovin je postal škof v Padovi, Evzebijev škofovski sedež pa ni znan.¹³³ *Terminus ante quem* za Rufinov krst ponuja Hieronimovo pismo, najverjetneje iz leta 374,¹³⁴ v katerem o Rufinu pravi: »Pravkar se je umil, sedaj je čist in bel kakor sneg.«¹³⁵ To se lahko nanaša samo na njegov krst.

127 Murphy, *Rufinus*, 25–26.

128 Hier. *Chron.* ed. Helm, 247^f: *Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur.*

129 Rufin. *Apol. ad Anast.* 4: *Haec nobis de resurrectione tradita sunt ab his, a quibus sanctum baptisma in Aquileiensi ecclesia consecuti sumus.*

130 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.4: *Ego, sicut et ipse et omnes norunt, ante annos fere triginta in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium Iouinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis Dei episcopos, quorum alter tunc presbyter beatae memoriae Valeriani, alter archidiaconus, alter diaconus simulque pater mihi et doctor symboli ac fidei fuit.*

131 Murphy, *Rufinus*, 23.

132 Prim. Fedalto, »Elementi di una biografia«, 24; Bratož, »Rufinus«, 232.

133 Fedalto, »Elementi di una biografia«, 24.

134 Murphy, *Rufinus*, 23.

135 Hier. *Ep.* 4.2: *Ille modo lauit, mundus est et tamquam nix dealbatus.*

Kakšen je bil dejanski značaj te akvilejske skupine nad askezo navdušenih kristjanov, ni moč z gotovostjo reči. Četudi Rufin za ta čas čez desetletja pravi, da je bil »že v samostanu« (*in monasterio iam positus*),¹³⁶ gre tu gotovo za anahronistično prestavljanje njegovega poznejšega samostanskega življenja v starejše obdobje. Drugi viri namreč ne omenjajo, da je v Akvileji tedaj obstajal kakšen samostan. Pri tej skupini gre najverjetneje za posebno obliko asketskega življenja, v katerem so sodelovale tudi posvečene device.¹³⁷

Egipt

V nekaj letih se je ta mala skupina razkropila, saj je več njenih članov v želji po izkustvu pristnega meniškega življenja odšlo na Vzhod, v puščave Egipta in Sirije. Prvi je odšel Hieronim okrog leta 372,¹³⁸ Rufin mu je sledil približno leto pozneje.¹³⁹ V nasprotju s Hieronimom, ki je odšel v Antiohijo, se je Rufin odpravil v Egipt. Ob prihodu v Aleksandrijo je na lastne oči videl preganjanje katoliških duhovnikov in menihov, ki se je na pobudo aleksandrijskega arijanskega škofa Lucija začelo po Atanazijevi smrti maja leta 373.¹⁴⁰ Med preganjanjem je bil tudi sam prisiljen v beg, nekaj časa je bil celo zaprt.¹⁴¹ Škof Lucij je prav tako dal nekaj menihov in asketov izgnati na otok sredi Nilovih močvar,¹⁴² za kar Rufin trdi, da je doživel na lastne oči.¹⁴³ Hieronim Rufinove trditve, da je bil tudi sam žrtev protikatoliških pregonov, sicer odločno zavrača. O njegovi trditvi, da je moral v izgnanstvo in bil v zaporu, tako zapiše, da gre za laž,¹⁴⁴ a iz njegovega *Zagovora* prav tako izhaja, da so številni verjeli Rufinovim trditvam in da je imel pri njih status mučenca: »Po aleksandrijskem izgnanstvu in temačnih zaporih te vsi Origenovi privrženci imenujejo mučenec in apostol.«¹⁴⁵ To preganjanje omenja tudi Paladij v povezavi z Melanijo Starejšo, ki je, podobno kot Rufin, tedaj iz Rima prišla v Aleksandrijo.¹⁴⁶ Hieronim jo v *Ep.* 3 omenja skupaj z Rufinom in najbrž sta se

136 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.4.

137 Fedalto, »Elementi di una biografia«, 27–28.

138 Za letnico glej Kelly, *Jerome*, 36. Hieronim svojo pot v Sirijo omenja v *Ep.* 3. Iz tega pisma in iz *Ep.* 4.1, 14.1 ter 8 tudi izhaja, da so se za podoben korak odločili nekateri drugi člani akvilejske skupine.

139 Pietri in Pietri, ur., *Prosopographie Chrétienne*, 1925. Za njegov odhod se postavlja časovno okno med letoma 373 in 375.

140 O tem preganjanju glej Rufin. *HE* 11.2.

141 Rufin. *Apol. ad Anast.* 2: *fides nostra persecutionis haereticorum tempore, cum in sancta Alexandrina ecclesia degeremus, in carceribus et exiliis, quae pro fide inferebantur, probata sit.* (»Naša vera je bila v času heretičnega preganjanja, ko smo se mudili v sveti aleksandrijski cerkvi, preizkušena v zaporih in pregnanstvih, ki so zadela pravoverne.«)

142 Rufin. *HE* 11.4.

143 Rufin. *HE* 11.4: *Quae praesens uidi, loquor et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui.*

144 Hier. *Adv. Rufin.* 2.3. Rufinove trditve o preganjanju ironično omenja še v *Adv. Rufin.* 2.11 in 2.16.

145 Hier. *Adv. Rufin.* 3.26: *tu ... post alexandrinum exilium et tenebrosos carceres a cunctis Origenis sectatoribus martyr et apostolus nomineris.*

146 Pall. *Hist. Laus.* 46.

prvič srečala že v Egiptu v času preganjanja, a dokazov, ki bi kazali, da sta tedaj skupaj potovala po Egiptu, ni.¹⁴⁷

Rufin je v Egiptu bival osem let. Po prihodu v Egipt leta 373 je najprej tam ostal šest let.¹⁴⁸ V tem času je poglobljajl svoje teološko znanje ter bil nekaj let učenec slovitega Didima Slepega.¹⁴⁹ Živel ni le v Aleksandriji, temveč tudi pri puščavniških menihih v Nitriji, Keliji in Sketisu.¹⁵⁰ Prvi del njegovega bivanja v Egiptu se je zaključil leta 379, ko se je odpravil na krajše potovanje v Mezopotamijo in na območje Antiohije, Edese ter Kar, da bi se seznanil z življenjem tamkajšnjih menihov. Dolžina tega potovanja ni znana; Rufin v *Zagovoru proti Hieronimu* omenja le *aliquod interuallum*.¹⁵¹ Nato se je vrnil v Egipt, kjer je živel še dve leti.¹⁵² V tem času se je seznanil tudi z bodočim aleksandrijskim škofom Teofilom.¹⁵³

Za leta, ki jih je preživel v Egiptu, lahko rečemo, da so bila zanj formativna. Po življenju v Akvileji, kjer se je pod vplivom in mentorstvom Kromacija navdušil nad asketskim življenjem ter ga tudi sam začel živeti, se je v Egiptu prvič srečal s puščavniškimi menihi in dodobra spoznal njihovo življenje. Kljub svojim stališčem glede Origena si je Rufin pozneje v svojih delih vedno prizadeval za dogmatsko ortodoksno, na kar je gotovo vplivalo nasilno preganjanje nicejskih kristjanov, ki ga je doživel ob prihodu v Egipt in med katerim je tudi sam trpel. Čas, prebit v Egiptu, pa je bil poleg vsega slabega za Rufina pomemben zlasti v intelektualnem smislu. Šele med bivanjem v Egiptu se je dobro naučil grščine, ki je prej ni znal, kar je imelo izjemen vpliv na njegovo poznejše življenje. Brez nje ne bi mogel biti učenec Didima in Teofila ter se poglobiti v spise grških cerkvenih očetov. Prav tako mu je temeljito znanje grščine omogočilo poznejšo plodovito prevajalsko dejavnost.¹⁵⁴

Jeruzalem

Egipt je nato zapustil še drugič, tokrat dokončno. Odpravil se je v Jeruzalem, kjer je najpozneje leta 382 na Oljski gori, nedaleč od ženskega samostana Melanije Starejše, ustanovil samostan za moške.¹⁵⁵ O teh letih Rufinovega življenja ni veliko znanega,

147 Murphy, *Rufinus*, 32–44. O njunem srečanju glej ibid., 41; prim. tudi Fedalto, »Elementi di una biografia«, 30–33.

148 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 2.16: *Ego, qui sex annis Dei causa demoratus sum.* (»Jaz, ki sem zavoljo Boga šest let bival ...«)

149 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 2.15.

150 V tem obdobju je bil Egipt »dežela menihov«. Že pred koncem 4. stoletja naj bi samo v Oksirihu bivalo 30.000 menihov in nun. Glej Cameron, »Wandering Poets«, 472 in op. 16.

151 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 2.15. Obisk sicer omenja še v *HE* 10.37, in 11.8.

152 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 2.15: *aliis duobus (sc. annis).*

153 Hier. *Adv. Rufin.* 3.16, 18.

154 V *Apol. adv. Hier.* 2.9 o sebi in Hieronimu pravi: *Ante enim quam conuerteretur, mecum pariter et litteras graecas et linguam penitus ignorabat.*

155 Pietri in Pietri, ur., *Prosopographie Chrétienne*, 1926. Prim. Kelly, *Jerome*, 121, in Murphy, *Rufinus*, 52–56.

zato lahko o njegovi povezavi z Melanijo in o tem samostanu z gotovostjo zapišemo le malo svari. Melanija je sicer okrog leta 375 zapustila Aleksandrijo in se odpravila v Jeruzalem,¹⁵⁶ kjer je v nekaj letih vzpostavila ženski samostan na Oljski gori. Zahvaljujoč Paladiju vemo, da je v njem živelo 50 devic.¹⁵⁷ Rufin omenja svoj samostan tudi sam in iz te omembe izhaja, da so bili v njem številni bratje (ni pa jasno, koliko točno jih je bilo): »Za priče imamo lahko tudi nadvse številne brate, ki bivajo v mojih celicah na Oljski gori ...«¹⁵⁸ Ni znano, po katerem samostanskem pravilu je ta skupnost delovala, vendar je bilo samostansko življenje najbrž organizirano v skladu z nauki sv. Bazilija.¹⁵⁹ To je toliko bolj verjetno, ker je Rufin po povratku v Italijo prevedel Bazilijev *Asketikon*, ki vsebuje napotke za meniško življenje, in v uvodu zapisal željo, da bi se ta pravila širila po zahodnih samostanih. V tem primeru je bila samostanska skupnost cenobitska, moški in ženske so imeli ločene prostore, bogoslužje pa so opravljali v skupni cerkvi. V samostanu so se prav tako ukvarjali z ročnimi deli in pobirali prihodke od lastnega skriptorija. Znano je, da so Rufinovi menihi za Hieronima prepisali več Ciceronovih dialogov, ki jih je ta plačal po višji ceni od običajne.¹⁶⁰ V samostanu je imel Rufin tudi svojo šolo. Hieronim, ki je sicer tu gotovo preveč pristranski, je o njegovih pedagoških sposobnostih pustil precej žalostno sliko:

»Počasen kot kakšna želva je Krulež (Hieronimovo zaničljivo ime za Rufina) prišel govorit in po daljših presledkih komaj zmogel par besed, tako da bi si mislil, da se davi, ne pa predava. Ko je naposled na mizo, ki je bila postavljena v prostoru, odložil kup knjig, je namrščil obrvi, se namrdnil in z nagubanim čelom tlesknil z dvema prstkom, kar je bil znak za učence, da ga morajo poslušati. Nato je od sebe dajal same bedarije in govoril zoper posameznike, da bi si mislil, da gre za Longina, kritika in cenzorja rimske zgovornosti, ki lahko po lastni volji vsakogar vzame na piko in izključi iz senata učenjakov. Ko je tako zaslužil lep kupček denarja, je bil bolj priljuden na pojedinah.«¹⁶¹

156 Za datum glej Murphy, »Melania«. Datum temelji na predpostavki, da se je Melanija v Italijo vrnila leta 400. Pavlin iz Nole (*Ep.* 29) omenja, da se je vrnila po 25-letnem bivanju v Jeruzalemu.

157 Pall. *Hist. Laus.* 46.

158 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 2.11: *etiam testes quamplurimos fratrum habere possum, qui in meis cellulis manentes in monte Oliueti ...*

159 Silvas, »Passage of Basil's *Asketikon*«, 250.

160 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 2.11: *fratres ... qui in meis cellulis manentes, in monte Oliueti, quamplurimos ei Ciceronis dialogos descripserunt, quorum ego et quaterniones, cum scriberent, frequenter in manibus tenui et relegi, et quod mercedes multo largiores, quam pro aliis scripturis solent, ab isto eis darentur agnouit.*

161 Hier. *Ep.* 125.18: *testudineo Grunnius incedebat ad loquendum gradu et per intervalla quaedam uix pauca uerba capiebat, ut eum putares singultire, non proloqui. Et tamen, cum mensa posita librorum exposuisset struem, adducto supercilio contractisque naribus ac fronte rugata duobus digitulis cencepabat hoc signo ad audiendum discipulos prouocans. Tunc nugas meras fundere et aduersum singulos declamare; criticum diceret esse Longinum censoremque Romanae facundiae notare, quem uellet, et de senatu doctorum excludere. Hic bene nummatus plus placebat in prandiis.*

Omenimo naj, da sta se kljub tem poznejšim negativnim sodbam Hieronim in Pavla pri oblikovanju lastne samostanske skupnosti zgledovala ravno po dvojni skupnosti Melanije in Rufina.¹⁶²

V teh letih je tudi prvič vzniknil origenistični spor.¹⁶³ Origen,¹⁶⁴ učeni grški teolog, ki je deloval v prvi polovici 3. stoletja, je za seboj pustil številne spise, ki so bili za pravoverne kristjane v 4. stoletju v določenih ozirih sporni, zlasti glede vprašanja o odnosu med Bogom Očetom in Sinom ter glede vprašanja telesa, a so se jih kljub temu v 4. stoletju posluževali veliki cerkveni misleci – med njimi Bazilij, Gregor Nazianški in Atanazij.¹⁶⁵ Nad njim se je v mlajših letih navduševal tudi Hieronim, ki je prevedel 45 njegovih homilij.¹⁶⁶ Do odmevnega spora je prišlo, ker Origenovih »napak« vsi niso imeli za tako nepomembne oziroma niso odobravali branja del tega avtorja. Odnos cerkvenih očetov do Origena se je sicer skozi čas spreminjal in tudi obtožbe proti njegovim spisom so se spreminjale hkrati s spremembami v sočasnem krščanstvu.¹⁶⁷

Podrobnosti o tem, kako se je Rufin zapletel v origenistični spor, so nekolikant nejasne. Hieronim v svojem *Zagovoru* poroča, da je leta 393 njega in Rufina v Palestini obiskal neki Atarbij (o njem ni znanega drugega kot ime), ki je zahteval, da se javno odpovesta Origenu.¹⁶⁸ Hieronim, ki se je tedaj očitno že oddaljil od Origena, je ugodil Atarbijevemu zahtevku, Rufin pa ga ni želel niti sprejeti, čeprav se je po Hieronimu zavedal spornosti uporabe njegovih spisov. Iz Hieronimovega opisa tudi izhaja, da je Rufin že tedaj užival sloves bralca Origena, saj so se proti njemu obrnili tudi drugi. Pozneje je dosti večjo vlogo v sporu prevzel Epifanij iz Salamine, najbolj goreč nasprotnik Origena v drugi polovici 4. stoletja.¹⁶⁹

Rufin in jeruzalemski škof Janez sta se, brez dvoma zaradi vpliva njunega učitelja Didima Slepega, postavila na stališče, da lahko kristjani Origenova dela berejo in uporabljajo kljub teološki spornosti. Didim je namreč zagovarjal uporabo Origenovih del zaradi obilice informacij, ki so jih prinašala, kar je prenesel tudi na svoje učence. Na drugi strani je bil najvidnejši Origenov nasprotnik poleg Epifanija Hieronim. Spor med

162 Približno 10 let za Rufinom sta osnovala skupnost v Betlehemu. Prim. Murphy, *Rufinus*, 53. Za vzpostavitev samostana sta potrebovala tri leta (Hier. *Ep.* 108.14.)

163 Prva faza tega spora je dobro orisana v Murphy, *Rufinus*, 59–81. Za ta spor ostaja nepogrešljivo delo Clark, *Origenist Controversy*. V povezavi z Rufinom in Hieronimom glej tudi Jacobs, *Epiphanius of Cyprus*, passim.

164 O njem in njegovem nauku glej Heine, *Origen*; Fürst, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus*; Grafton in Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, zlasti str. 22–58; Ramelli, »Origen«, 245–266; Tzamalikos, *Origen*; Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*; Barnes, »Origen, Aquila, and Eusebius«.

165 Murphy, *Rufinus*, 67.

166 Hagendal in Waszink, »Hieronimus«, 122.

167 Clark, *Origenist Controversy*, 86.

168 Hier. *Adv. Rufin.* 3.33.

169 O njem glej Jacobs, *Epiphanius of Cyprus*; Schneemelcher, »Epiphanius«, 909–927; Louth, »Cyril of Jerusalem and Epiphanius«.

obema skupinama se je v nadaljevanju čedalje bolj zaostroval – med drugim sta Janez in Rufin Hieronima obtožila, da je namenoma napačno prevedel neko Epifanijevo pismo¹⁷⁰ – in se je končal šele leta 397 po posredovanju aleksandrijskega škofa Teofila in Melanije Starejše, ki naj bi tu odigrala veliko vlogo.¹⁷¹ Tedaj sta si Rufin in Hieronim v Jeruzalemu med velikonočno mašo javno segla v roke in tako ohranila prijateljstvo.¹⁷²

Vrnitev v Italijo – Rim

S tem se je zaključila prva izmed dveh neenako dolgih faz Rufinovega življenja. Kmalu po spravi s Hieronimom je namreč odšel v Italijo. Na Vzhod, v svoj jeruzalemski samostan, se ni več vrnil. Druga faza Rufinovega življenja je krajša, a ustvarjalno neprimerno bolj plodovita, ter traja od vrnitve v Italijo leta 397 do njegove smrti v letu 411/412. Poleg njegovih prevodov to fazo zaznamuje dokončen prelom s Hieronimom.

Rufin se je torej vrnil v Rim leta 397 – natančna datacija je mogoča na podlagi dveh mest iz Hieronimovih del. V *Zagovoru proti Rufinu* namreč pravi, da sta leto dni po Rufinovi plovbi na Zahod odšla iz Palestine tudi Pavlinijan in Evzebij.¹⁷³ V nekem drugem svojem delu¹⁷⁴ za Evzebija pravi, da je odšel v Rim *imminente iam Pascha* (»tik pred pasho«), in ker zgodovinarji ta dogodek datirajo v leto 398, iz tega sledi, da je Rufin Palestino zapustil leto poprej.¹⁷⁵ V Italijo je prišel na ladji ter se ob prihodu namenil obiskati svoje *parentes*.¹⁷⁶ O težavah pri razumevanju *parentes* v tem kontekstu je bilo govora že zgoraj. Če sprejmemo Hieronimovo trditev, da sta bila tedaj Rufinova starša že mrtva, ostaja možnost, da gre za druge sorodnike ali nemara tesne prijatelje (npr. Kromacij), ki so bili nekakšni duhovni starši, a zanesljivega odgovora glede tega ni mogoče podati. Takoj po prihodu v Rim je Rufin začel z literarnim ustvarjanjem. Okoliščine, ki so

170 Epifanijevo pismo je danes ohranjeno le v latinski verziji kot Hier. *Ep.* 51. Kot reakcijo na njune obtožbe, ki so dosegle tudi Rim, je Hieronim napisal *Ep.* 57, ki je sicer znano pod naslovom *Libellus de optimo genere interpretandi*. Pismo je v slovenščini na voljo v Movrin, *Fidus interpretis/Zvesti prevajalec*, 185–205, ter Lukman et al., prev., *Hieronim. Pisma*, 1:410429.

171 Za vlogo Melanije glej Pall. *Hist. Laus.* 46. Tam je omenjeno, da naj bil Melanija preprečila shizmo, ki je zadevala nekega Pavlina in štiristo drugih menihov. Pri tem Pavlinu bi lahko šlo za Hieronimovega brata Pavlinijana. Prim. Murphy, *Rufinus*, 78.

172 Hier. *Adv. Rufin.* 3.33. Hieronimove besede *immolato agno* kažejo, da je šlo za veliko noč (Prim. Kelly, *Jerome*, 209, op. 60). Da je bil pri tej spravi potreben precejšen napor, kaže Rufinova opazka iz *Apol. adv. Hier.* 2.37: *post pacem illam summo uix sudore reparatam*. (»Pozneje je bil mir z največjim naporom komajda vzpostavljen.«) O tej prvi fazi spora glej tudi Fedalto, »Elementi di una biografia«, 39–41.

173 Hier. *Adv. Rufin.* 3.24: *Quorum Vincentius multo tempore ante uos Romam uenit, Paulinianus et Eusebius post annum uestrae nauigationis profecti sunt*. »Izmed teh je Vincencij prišl v Rim mnogo pred vami, Pavlinijan in Evzebij pa sta se odpravila leto dni po vaši plovbi.«

174 Hier. *Comm. in Matth.* praef.

175 Murphy, *Rufinus*, 82. Prim. Fedalto, »Elementi di una biografia«, 38, ki o začetnem in končnem datumu Rufinovega bivanja v Jeruzalemu pravi: »le date non sono certissime ma la ricostruzione del Murphy potrà essere variata non di molto.«

176 Rufin. *Apol. ad Anast.* 1.

vodile do njegovega prvega prevoda, je pozneje opisal v *Zagovoru proti Hieronimu* in jih v nadaljevanju povzemamo.¹⁷⁷ V času njegovega odhoda iz Palestine je v Rimu izobražen aristokrat Makarij, o katerem sicer ni znanega tako rekoč ničesar, pisal neko delo proti astrologiji. Ko je bil v dvomih glede določenih vprašanj, povezanih z božjo previdnostjo, je v sanjah videl rešitev svoje zagate v ladji z Vzhoda. Ko je naslednji dan vstal in zjutraj premišljeval o svojih sanjah, je v пристanišče vplula ladja, s katero je potoval Rufin. Makarij je bil prepričan, da je prav on mož iz sanj, ki ga je poslal Bog,¹⁷⁸ zato se je nanj obrnil s prošnjo, naj mu povzame, kar je o vprašanju božje previdnosti zapisal véliki grški teolog Origen.¹⁷⁹ Rufin mu ni mogel ustreči in ga je napotil na Pamfilov *Zagovor Origena*.

Končni rezultat Makarijevih vztrajnih prošenj je bil prevod prve knjige Pamfilovega *Zagovora Origena* – Rufinov prvi prevod nasploh, oziroma vsaj prvi ohranjeni.¹⁸⁰ Iz značilnega uvoda, ki spremlja tako rekoč vse njegove prevode, je razvidno, da se je Rufin zavedal, da ga bodo Origenovi nasprotniki napadli zaradi prevoda.¹⁸¹ Iz previdnosti v uvodu zapiše tudi lastno afirmacijo nicejskega verskega obrazca ter v nekaj besedah oriše svoja prevajalska načela, ki jim je odtlej skoraj vedno sledil: teološko nesporne pasuse je prevedel brez sprememb, v sporne pasuse pa je vnesel določene spremembe oziroma jih je v celoti izpustil. Pamfilov *Zagovor* je tako predstavljen kot obramba Origenovega pojmovanja o sv. Trojici, o vstajenju in njegove kritike metensomatoze.¹⁸² K prevodu je Rufin dodal tudi svoje prvo ohranjeno samostojno delo, *Libellus de adulteratione librorum Origenis*, v katerem je trdil, da so za doktrinarna neskladja v Origenovih delih zaslužni njegovi nasprotniki, ki naj bi sporne pasuse namenoma vnašali v prepise njegovih del. Ker je pisal za latinsko publiko, ki obširnega znanja o grški literaturi ni imela, je Rufin v to knjižico dodal tudi podobne primere iz latinske književnosti.¹⁸³

Ni znano, koliko časa je Rufin potreboval za prevod. Ker vse kaže, da mu je to uspelo dokaj hitro po Makarijevi prošnji,¹⁸⁴ bi lahko sklepali, da je na pot na Zahod s

177 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.11.

178 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.11: *Quid porro Origenes, quem opinatissimum apud Graecos audierat, sentiret de talibus percantatur, breuiterque sibi eius de singulis quibuscumque sententias orat exponi.* »Sprasheval je, kakšno mnenje je o teh rečeh imel Origen, za katerega je slišal, da je najbolj učen izmed Grkov. Prosil je tudi, da mu na kratko razložim Origenove misli o vsaki izmed teh reči.«

179 Hieronim se je iz Rufinove zgodbe odkrito ponorčeval v *Adv. Rufin.* 3.32, kjer pravi, da je njegova ladja v Rim prišla reševat astrološka vprašanja, na koncu pa je povzročila razdor med kristjani. Tudi v *Ep.* 127.9 omeni, da je imel Rufinov prihod negativne posledice za kristjane v Rimu: *in hac tranquillitate et in domini servitute haeretica in his provinciis exorta tempestas cuncta turbavit ...* (»Med tako globokim mirom in tolikšno vdanostjo Bogu je heretični orkan, ki je vzniknil v teh provincah, pretresel prav vse.«)

180 Kritična izdaja z obsežnim komentarjem je Amacker in Junod, izd., *Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie*. Prvi zvezek obsega kritično izdajo in francoski prevod, drugi zvezek pa podroben komentar.

181 Rufin. *Apol. Orig.* praef.

182 Amacker in Junod, izd., *Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie*, 2:13.

183 Prim. Murphy, *Rufinus*, 87–88.

184 V uvodu v svoj naslednji prevod namreč pravi (Rufin. *Basil. Reg.* praef.): *Satis libenter, carissime frater Ursaci, aduentantes de partibus Orientis et desiderantes iam fratrum consueta consortia, monasterium tuum ingressi sumus ...*

seboj vzel tudi grške knjige. Vsekakor bi mu to omogočilo lažji dostop do del, ki jih je pozneje prevajal. Če drži domneva, da je izhajal iz premožne družine in da je bil tudi sam finančno dobro preskrbljen,¹⁸⁵ bi to pomenilo, da je imel večje možnosti nakupa lastnih knjig oziroma naročanja novih prepisov. Žal v nobenem uvodu ni pustil informacij o tem, ali je pri prevajanju neko delo že posedoval ali pa ga je moral poiskati v Italiji oziroma naročiti prepis pri svojih znancih z Vzhoda. V strokovni literaturi je danes sprejeta hipoteza Hammondove, po kateri je imel Rufin veliko knjižnico, ki je bila sprva sestavljena iz latinskih avtorjev, pozneje, v Aleksandriji, še zlasti pa v Jeruzalemu, kjer se je lahko posluževal Evzebijeve obširne knjižnice, pa je pridobil prepise številnih grških avtorjev.¹⁸⁶ Osnovno predstavo o knjigah, ki jih je Rufin imel v mlajših letih, si lahko ustvarimo iz Hieronimove *Ep.* 5, v kateri ta prosi svojega prijatelja Florencija, naj si od Rufina izposodi *Komentarje k Visoki pesmi* Reticija iz Autuna in Hilarijevi deli o sinodah ter psalmih, ki ju je za Rufina *manu sua* (»lastnoročno«) prepisal prav Hieronim. V času nastanka tega pisma, ki sodi v zgodnejše obdobje Rufinovega življenja, je imel slednji izposojen tudi kodeks s Tertulijanovimi deli, za katerega Hieronim v istem pismu piše, da si ga zdaj njegov lastnik in Rufinov rojak iz Konkordije Pavel želi nazaj.

Pinet

Po objavi Pamfilovega *Zagovora* je Rufin zapustil Rim in nekaj časa bival v samostanu v Pinetu pri tamkajšnjem opatu Urzaciju.¹⁸⁷ Točna lokacija Pineta ni znana. Nekdaj je bil v strokovni literaturi lociran v okolici Ravene, Murphy pa je zagovarjal stališče, da je samostan stal v bližini Tarracine, kakih osemdeset kilometrov južno od Rima.¹⁸⁸ Na Urzacijevo prošnjo je nato nastal drugi Rufinov prevod, in sicer prevod *Pravila* Bazilija iz Kapadokije.¹⁸⁹ Bazilijevo besedilo je nagovarjalo del latinskega bralstva, ki ga pooseblja krog, zbran okoli Melanije Starejše, Rufina in Pavlina iz Nole, zato je nekako logično, da je Rufin za Urzacija prevedel ravno tega avtorja. S tem prevodom je vsekakor želel vplivati na meniško življenje na latinskem Zahodu – iz njegovega uvoda namreč izhaja, da je želel, da Urzacij poskrbi za čim več prepisov, ki naj jih pošlje različnim latinskim samostanom, tako da bi *vsi samostani* sledili Bazilijevemu pravilu in ne kateremu drugemu.¹⁹⁰ Rufin je svoj namen delno dosegel, saj so Urzacij in njegovi menihi delo razširjali

(Prihajajoč z Vzhoda in željni že vajenega druženja z brati smo prav radi obiskali tvoj samostan, dragi brat Urzacij.), kar je mogoče razumeti, kot da je Rim zapustil relativno kmalu po prihodu.

185 Glej zgoraj.

186 Hammond, »A Product of Fith-Century Scriptorium I«, 368; Chin, »Translation as Origenism«, 621.

187 Murphy, *Rufinus*, 89–91.

188 Murphy, *Rufinus*, 90, op. 41. Z njim se strinja Silvas, »Passage of Basil's *Asketikon*«, 251–252.

189 Informacije o tem posreduje Rufin v uvodu k prevodu *Pravil sv. Bazilija*. Za Rufinovo prevajalsko tehniko pri tem delu glej Silvas, »Rufinus' Translation Techniques«.

190 Rufin. *Basil. Reg. praef.*

po Kampaniji, od koder izvira tudi najstarejši ohranjeni rokopis.¹⁹¹ Iz Kampanije se je v kratkem času prevod razširil tudi po vsej Italiji, Galiji in Hispaniji.¹⁹² Vseeno se njegov up, da bodo vsi zahodni samostani sledili Bazilijevemu pravilu, ni uresničil.¹⁹³ Dolžina Rufinovega bivanja v Pinetu ni znana, prav tako ni jasno, ali je prevod dovršil tam.

Ponovno v Rimu

V Rim se je vrnil pred veliko nočjo leta 398.¹⁹⁴ Tedaj se je na pobudo Makarija, s katerim je znova vzpostavil stik, lotil prevajanja Origenovega velikega dela *Περὶ ἀρχῶν/De principiis* (O počelih), ki je obsegalo štiri knjige.¹⁹⁵ Prevod je dovršil v dveh kosi: med velikonočnim postom je prevedel prvi dve knjigi, k čemur ga je Makarij vztrajno spodbujal s pogostimi obiski, po veliki noči pa je prevedel še ostali dve knjigi.¹⁹⁶ Prevod vsebuje tudi dva uvoda (pred 1. in 3. knjigo), v katerih je Rufin upravičeval svoj prevod s tem, da so v Rimu številni prosili razne učene može, naj jim prevedejo to delo, a se ga doslej ni še nihče lotil. Poleg tega je v uvodu k 1. knjigi naznanil, da je iz prevoda odstranil vse sporne izjave, zlasti o sveti Trojici. Za Origenove nasprotnike je bil že sam prevod zadosti moteč, da so se spravili na Rufina – ta je v obeh uvodih že sam nakazal, da se povsem zaveda, da bi imel zaradi tega prevoda lahko kakšne težave –, dokončen razkol s Hieronimom pa je povzročil Rufinov uvod k 1. knjigi. V njem je namreč obširno (sicer brez omembe njegovega imena) hvalil Hieronimovo ukvarjanje z Origenom in njegov prevod Origenovih *Homilij*.

Svoj prevod je torej Rufin upravičeval s tem, da je v Rimu obstajala potreba po prevodih Origenovih del, saj so bila slednja zaradi slabega znanja grščine nedostopna zahodni latinski publiki: »Vem, koliko bratov je v želji po boljšem poznavanju Svetega pisma prosilo nekatere izobražene može, ki so večji grščine, naj Origena porimljanijo in njegova dela poklonijo latinskim ušesom.¹⁹⁷ Med temi *eruditi uiri* je bil tudi neki

191 Silvas, »Passage of Basil's *Asketikon*«, 254.

192 Zelzer, izd., *Basili Regula a Rufino Latine versa*, x.

193 Silvas, »Passage of Basil's *Asketikon*«, 258–259. Nekatere novejšje publikacije, npr. Bratož, »Rufinus von Aquileia«, 233, sledijo alternativni dataciji Silvasove, »Passage of Basil's *Asketikon*«, 252, po kateri se je Rufin na plovbi z Vzhoda izkrcal v Puteolih, najprej obiskal Pinet in tam prevedel Bazilijevo *Pravilo* ter se šele nato odpravil v Rim, kjer je prevedel Pamfilov *Zagovor*. Težko je verjeti, da se je Rufin z vso prtljago in knjigami izkrcal v okolici Nepalja, se po cesti (to je bila v antiki najpočasnejša in najdražja oblika transporta blaga in ljudi) odpravil do Pineta, nato pa spet nekje vkrcal na ladjo in priplul v Rim. Take interpretacije ne podpirajo niti viri, saj iz Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.11 izhaja, da je Rufin priplul neposredno z Vzhoda (*navis eminus aduentare per pelagus* – »da se prek morja bliža ladja, ki plove od daleč«), ne da bi se vmes kje ustavil.

194 To je znano iz Rufinovih uvodov k *De principiis*.

195 Za slovenski prevod glej Sagadin in Kocjančič, prev. *Origen. O počelih*.

196 Glej oba Rufinova uvoda k prevodu.

197 Rufin. *Orig. Princ.* praef I: *Scio quamplurimos fratrum, scientiae Scripturarum desiderio prouocatos poposcisse ab aliquantibus eruditibus uiris et Graecarum litterarum peritis, ut Originem Romanum facerent et Latinis auribus eum donarent.* Ušesa so seveda omenjena zato, ker je v antiki obstajala praksa glasnega branja, kar je bilo do neke mere nujno že zato, ker se besedilo tako v latinščini kot v grščini v tem obdobju ni zapisovalo s presledki med besedami.

Rufinov *frater et collega*, ki je na Damazovo prošnjo dve Origenovi pridigi o *Visoki pesmi* prevedel s tolikšno spretnostjo, »da je pri vsakomur vzbudil željo po branju Origenovih del in natančnemu ukvarjanju z njimi« (*ut cuius legendi Origenem et avidissime perquirendi desiderium commouerat*). Isti neimenovani prevajalec je v uvodu v svoj prevod obljubil, da bo prevedel še številna druga Origenova dela, a se je, kot pravi Rufin, zadnje čase posvečal pisanju lastnih del in ne toliko prevajanju.¹⁹⁸ V uvodu v svoj prvi prevod kakega Origenovega dela je nato Rufin razglasil, da stopa po stopinjah tega anonimnega moža. Iz Rufinovega uvoda lahko prav tako razberemo, da so ga razni kristjani že ob prihodu v Rim spodbujali, naj se loti prevajanja Origena, a je tedaj zavrnil njihove prošnje, s svojimi vztrajnimi zahtevami pa ga je prepričal šele Makarij. V nadaljevanju Rufin opozori, da gre za teološko zahtevno delo, ki bo brez dvoma našlo svoje zoprnike (*calumniatores; peruersi et contentiosi homines*), a izrecno poudari, da se prevoda ni lotil zanje, temveč zato, da bi ljudje, ki želijo brati to Origenovo delo, od njega imeli kakšno korist.¹⁹⁹

Za njegove nasprotnike je bil posebej sporen uvod v 1. knjigo, v katerem je zelo pohvalil starejše prevode Origenovih del in sam sebe predstavil kot nekoga, ki stopa po stezi, ki jo je utrl plodovit prevajalec Origena, neimenovani *izobraženi mož*, v katerem so bralci že tedaj zlahka prepoznali prav Hieronima. Ko prevod *De principiis* še ni bil dokončan, je Evzebij iz Cremona,²⁰⁰ ki se je tedaj družil z Rufinom, pridobil osnutek besedila, ga skrivaj prepisal in izročil Hieronimovima prijateljema Pamahiju in Marceli. Rufinov osnutek prevoda je naposled v Betlehemu v svoje roke dobil tudi Hieronim. Ohranjeno je pismo, ki sta ga glede tega Hieronimu poslala Pamahij in Ocean.²⁰¹ V njem sta ga opozorila, da se mora odzvati na Rufinovo le napol prikrito hvalo, saj bo sicer sum origenizma padel tudi nanj. Pismo vsebuje tudi prošnjo, naj Hieronim pripravi dobesedni prevod *De principiis* in tako jasno pokaže, katere teološke napake, ki jih vsebuje Origenovo delo, je Rufin zakril.

Pismo je Hieronima spravilo v težek položaj. Po eni strani je hvala, ki mu jo je Rufin namenil v svojem uvodu, tudi brez omembe njegovega imena predstavljala nevarnost, da bo po objavi prevoda njegova javna podoba v Rimu in na Zahodu okrnjena, po drugi strani pa je vedel, da bo njegova reakcija negativno zadela Rufina. Kljub vsemu

198 Ibid.

199 Ibid.: »Tako velikega dela se ob Božji pomoči (zahvaljujoč vašim molitvam) nismo lotili, da bi nasprotnikom zaprli usta – cesar ni mogoče storiti, razen če ne bo Bog storil tudi tega –, temveč da bi ljudem, ki bi radi prišli do spoznanja o določenih rečeh, ponudili snovi za to.« (*Nobis interim tantus labor, si tamen orantibus uobis Deus iuuerit, idcirco susceptus est, non ut calumniosis os (quid fieri non potest, licet forte etiam hoc deus faciet) clauderemus, sed ut proficere ad scientiam rerum uolentibus materiam praeberemus.*)

200 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.20: *quippe qui (sc. Eusebius) usque ad illud tempus etiam uidere me et salutare et in oratione communicare solitus est ...* (»On (sc. Evzebij) me je namreč vse dotlej srečeval in pozdravljaj ter z menoj molil.«) V Rufinovem *Zagovoru* se Evzebijovo ime ne pojavlja, a je iz Hier. *Adv. Rufin.* 3.20 jasno, da gre zanj. Na tem mestu namreč Hieronim Rufina draži z besedami: *Vociferare et clamita per compita, per plateas: Non est, non est meus liber! Et si meus est, schedulas inemendatas Eusebius furto abstulit.* (»Le vpij in tuli po križiščih in po trgih: Ni moja, knjiga nikakor ni moja! Če pa že, mi je Evzebij ukradel nedokončan osnutek.«)

201 Hier. *Ep.* 83.

je dokončal svoj filološko natančen prevod *De principiis* ter ga poslal v Italijo skupaj z dvema pismoma: eno, ki je bilo spravljivejše, je bilo namenjeno Rufinu;²⁰² drugo, v katerem je bil do svojih »nasprotnikov«, ki jih ni imenoval z imenom (a je jasno, da je mislil na Rufina), dosti bolj kritičen, pa je poslal Pamahiju.²⁰³ Rufin, ki je v tem času Rim že zapustil in se je nastanil v Akvileji, pisma, namenjenega njemu, nikdar ni prejel. Ne le, da mu ga Hieronimovi prijatelji niso preposlali iz Rima, temveč so hkrati v Italiji začeli pravicato kampanjo proti njemu.²⁰⁴ Zanimivo se Hieronimov filološko dosti natančnejši prevod *De principiis* v nasprotju z Rufinovim ni ohranil, kar kaže, da je javnost bolj cenila Rufinovo prevajalsko metodo.²⁰⁵

V Rimu je Rufin stkal tesne vezi z nekaterimi člani italijanske aristokracije. Med svojim bivanjem v tem mestu se je najverjetneje spoznal s Pavlinom iz Nole, s katerim je ostal prijatelj še dolga leta.²⁰⁶ Vsekakor je Pavlin v poznejših pismih o njem govoril z naklonjenostjo. Tako ga na nekem mestu imenuje »Prezbiter Rufin, spremljevalec svete Melanije na njeni duhovni poti, ki je resnično svet in pobožno učen, zavoljo česar ga z menoj veže tesna naklonjenost.«²⁰⁷ Pavlin je bil sorodnik Melanije Starejše, s katero je Rufin več let preživel v Jeruzalemu. Hammondova je postavila hipotezo, da bi se oba moža lahko spoznala leta 400, ko se je Melanija vrnila v Italijo in je morebiti obiskala Pavlina ter mu priporočila svojega prijatelja.²⁰⁸ Vsekakor ni razloga – prav nasprotno lahko rečemo, da je to celo zelo verjetno –, da ne bi Melanija o Rufinu pisala Pavlinu že v času njunega skupnega vodenja samostana na Oljski gori. Poleg tega lahko predpostavljamo, da je Rufinu ob odhodu v Italijo zaupala kakšno pismo, da bi ga slednji potem posredoval Pavlinu, ali mu celo izročila priporočilno pismo, ki mu je nato odprlo pot do prijateljstva z njim. V pozni antiki tovrstne *epistulae commendaticiae*, ki so jih najmočnejši aristokrati pisali za svoje znance in jim tako odprli vrata do kakšne pomembne osebe, niso nobena redkost, kakor pričajo npr. Simahova pisma. Pavlin je poleg tega vsako leto šel iz Nole v Rim na praznik apostolov Petra in Pavla, ki je bil 29. junija, tako da bi se oba lahko srečala tudi v Rimu.²⁰⁹ Na vsak način Pavlin Rufina v že omenjenem pismu (*Ep.* 28), ki je bilo napisano leta 404, imenuje *frater unanimus*, z njim pa si je očitno tudi izmenjeval knjige.²¹⁰ O Rufinu

202 Hier. *Ep.* 81.

203 Hier. *Ep.* 84. Hieronim je pozneje v *Adv. Rufin.* 1.3, 1.12, 3.37–38 vztrajal, da to pismo ni merilo na Rufina.

204 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.21; Murphy, *Rufinus*, 111.

205 Nekaj fragmentov je ohranjenih zgolj v Hier. *Ep.* 124.

206 O njunem prijateljstvu glej Murphy, »Rufinus and Paulinus«.

207 Paul. *Ep.* 28.5: (*ipsam adnotationem ... direxi ad*) *Rufinum presbyterum, sanctae Melaniae spiritali uia comitem, uere sanctum et pie doctum et ob hoc intima mihi affectione coniunctum.*

208 Hammond, »Last Ten Years«, 381.

209 Murphy, *Rufinus*, 92, omenja to možnost; Hammond, »Last Ten Years«, 380–381, opozarja, da ne moremo z gotovostjo reči, da sta se oba srečala ali spoznala v tem času.

210 O letnici prim. Hammnod, »Last Ten Years«, 381. Iz vsebine pisma izhaja, da je bilo napisano po Rufinovem prevodu Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, torej vsekakor po letu 402.

in njegovi dejavnosti v Italiji je bil Pavlin obveščen tudi s strani Hieronima, ki mu je poslal pismo, v katerem je upravičeval svoj dobesedni prevod Origenovega *De principiis*.²¹¹ To pismo sicer lepo odraža Hieronimovo dvoličnost glede vprašanja primernosti Origenovih spisov – če je njihovemu branju javno nasprotoval pred ljudmi, ki v teoloških in literarnih vprašanjih niso bili pretirano razgledani (tako sta Pamahij in Ocean v pismu, v katerem sta Hieronima prosila za dobesedni prevod *De principiis*, sama omenila *tenuitatem ingenii nostri* oz. »najino skromno pamet«²¹²), je v pismu Pavlinu, ki je bil izobražen, razkril, da ga nikakor ne moti Origen kot tak, ampak zgolj njegove napake: »Ker poleg tega govorim z učenim možem, ki je izobražen tako v svetopisemskih knjigah kot v posvetnih delih, želim tvojo odličnost opomniti, naj ne misliš, da kot kak kmetavzarski pavliha grajam vse, kar je Origen napisal ... temveč da zavračam zgolj njegove napačne nauke.«²¹³

Iz Genadijeve biografije Rufina je jasno, da je Rufin prijateljeval tudi s Probo, za katero je napisal *epistolas ad timorem dei hortatorias* (»pisma, ki spodbujajo k strahu pred Bogom«).²¹⁴ Proba je izvirala iz družine Anicijev, ki so bili tedaj najmočnejša krščanska aristokratska družina v zahodni polovici cesarstva. Bila je vdova rimskega konzula in tudi nekateri njeni otroci so postali konzuli.²¹⁵ Omenili smo, da je Rufin več prevodov dovršil na prigovarjanje Makarija, ki mu je te prevode potem tudi posvetil, vendar pa o Makariju žal ni ničesar znanega. V tem času se je seznanil tudi z rimskim aristokratom Apronijanom in njegovo ženo Avito, ki je bila nečakinja Melanije Starejše. Murphy domneva, da je Rufin poznanstva v rimski krščanski družbi pridobil ravno prek Avite,²¹⁶ vsekakor pa se zdi, da je bilo ključno njegovo dolgoletno poznanstvo z Melanijo Starejšo. Na oba zakonca, za katera je po odhodu v Akvilejo prevedel vrsto del, je imel Rufin velik vpliv. Najverjetneje je Apronijan ravno zaradi njega postal katehumen,²¹⁷ oba zakonca pa sta po njegovem odhodu preuredila svoj zakon po strogih krščanskih zamislih in začela vzdržno živeti kot brat in sestra.²¹⁸ Za Apronijana Hammondova domneva, da je med Rufinovim bivanjem v Akvileji deloval kot njegov »literarni agent« v Rimu in skrbel za razširjanje njegovih del.²¹⁹

211 Hier. *Ep.* 85.

212 Hier. *Ep.* 83.

213 Hier. *Ep.* 85.4: *Praeterea, quia docto uiro loquor et tam diuinis scripturis quam saeculi litteris erudito, illud dignationem tuam admonitam uolo, ne me putes in modum rustici balatronis cuncta Origenis reprobare, quae scripsit ... sed tantum praua dogmata repudiare.*

214 Gennad. *Vir. ill.* 17.

215 Hammond, »Last Ten Years«, 379.

216 Murphy, *Rufinus*, 91.

217 Murphy, *Rufinus*, 91–92. Glej tudi Hammond, »Last Ten Years«, 379, 387.

218 Rufin. *Sent. Sext. praef.*: *Quia ergo, carissime fili Aproniane, religiosa filia mea, soror iam in Christo tua, poposcerat ...* (»Ker me je torej, najdražji sin Apronijan, moja verna hči in sedaj že tvoja sestra v Kristusu prosila ...«)

219 Hammond, »A Product of a Fifth-Century Scriptorium I«, 371.

Nasploh je iz poznejšega dogajanja mogoče razbrati, da si je Rufin v Rimu pridobil skupino privržencev, ki mu je nato pomagala pri obrambi pred Hieronimovimi napadi. Več mest iz Hieronimovega *Zagovora proti Rufinu* kaže, da so bili njegovi privrženci precej številčni: *Et uestris et multorum litteris didici obiici mihi in schola Tyranni* (1.1; »Iz vajinih in mnogih tujih pisem sem bil podučen, da mi je v Tiranovi šoli očitano«); *Obiciunt mihi sectatores eius* (1.6; »Njegovi pristaši mi očitajo«); *Pro eruditione qua polles inclytus συγγραφεὺς in Occidente laudaris, ita ut coryphaeum te omnes tuae partis nominent* (1.9; »Zaradi svoje izobrazbe si na Zahodu hvaljen kot znameniti pisec, tako da te vsi tvoji privrženci imenujejo prvak«); *Hucusque de criminibus, immo pro criminibus meis, quae in me quondam subdolos laudator ingressit et discipuli eius constantius arguunt* (2.1; »Doslej sem (odgovarjal) na očitke oziroma bolje branil svoje napake, ki mi jih je nekoč očitil zahrbtni hvalivec in ki mi jih neprestano oponašajo njegovi učenci«); *tu ... a cunctis Origenis sectatoribus martyr et apostolus nomineris* (3.26; »vsi Origenovi pristaši te imenujejo mučenca in apostola«). Vse kaže, da so imeli Rufinovi privrženci zveze po celotnem zahodnem cesarstvu, če gre seveda verjeti Hieronimu. Za spor med nekdanjima prijateljsoma so tako po zaslugi Rufinovih privržencev izvedeli ne le v Rimu, temveč po vsej Italiji in celo na dalmatinskih otokih, o tem so se ljudje pogovarjali na uličnih vogalih in trgih, o origenističnem sporu pa je po Hieronimu Rufin obvestil »cel svet« (*totum orbem*).²²⁰ Čeprav se na prvi pogled zdi, da gre za hiperbolično pretiravanje, to nikakor ni nujno. Ravno v tem obdobju je med prebivalci cesarstva kot vse kaže vladalo povečano zanimanje za s krščanstvom povezana vprašanja. Tako so se o sporu med Atanazijem in Georgijem pogovarjali po vsem Egiptu, o njem so izvedeli tudi v obmejnem območju, kot je cesar Konstancij II zapisal v pismu aksumskima sokraljema Ezanu in Sazanu, pa je vest o Atanazijevem izgonu iz Aleksandrije po Nilu navzdol pripotovala vse do njunega kraljestva.²²¹

Ponovno Akvileja

Rufin se je nato vrnil v Akvilejo, kjer se je njegova prevajalska dejavnost kljub vztrajnim napadom Hieronimovih privržencev nadaljevala. Kmalu po prihodu je za Apronijana prevedel nekaj govorov Gregorja Nazianskega. Naslednji prevod, ki je nastal v istem obdobju, je bilo osem Bazilijevih homilij. Gre za delo, ki se ga je Rufin lotil, ko je bil še v Rimu, končal pa ga je že v Akvileji. Ravno tako je bilo posvečeno Apronijanu in njegovi ženi.²²² Slednji je prevod kot vse kaže zelo ugajal, saj je Rufin svoj naslednji prevod,

220 Hier. *Adv. Rufin.* 3.3.

221 Athanas. *Apol. ad Const.* 30.3 in 31.5 (Athanasius Werke 2.8). Omenjeno v Letteney, *Christianization of Knowledge*, 73.

222 Murphy, *Rufinus*, 115–117, zlasti 117, op. 21, vrstni red obeh prevodov zamenja, a ima po mojem mnenju glede tega bolj prav Hammondova, »Last Ten Years«, 386–387 in tabela na str. 428–429.

Sekstove *Izreke*, dovršil prav na njeno željo.²²³ To delo je doživelo velik uspeh, o čemer priča njegova poznejša usoda, vendar je že kmalu naletelo na kritiko Hieronima, ki je Rufinu očital, da dejansko v originalu to ni delo papeža Seksta, temveč je njegov avtor neki pogan.²²⁴ *Izreki* so sestavljeni iz 451 kratkih etičnih in verskih aforizmov, pisanih v preprostem jeziku. V isto obdobje, natančneje v leta 399–401, sodi še nekaj Rufinovih del. Prvo je bil *Adamancij* oziroma Adamancijevih pet knjig proti heretikom. Rufin, ki je ta dialog prevedel kmalu po prihodu v Akvilejo,²²⁵ je zmotno menil, da je bil njegov avtor Origen, saj so slednjega že za časa njegovega življenja imenovali tudi Adamancij.²²⁶ Pobudo za prevod je dobil v bližini Padove med obiskom škofa Jovina, s katerim je bil prijatelj še iz časa svojega krsta. Časovno blizu stoji tudi naslednji prevod – prvi, ki ga je Rufin dovršil za svojega prijatelja Kromacija, s katerim je bil po selitvi v Akvilejo brez dvoma ponovno navezal osebni stik.²²⁷ Kromacij je želel dobiti prevod kakenga grškega dela, ki bi obravnavalo gradnjo tabernaklja, in je izbor kot vse kaže prepustil Rufinu. Delo, ki ga je slednji izbral, so bile Origenove *Homilije k Jozuetu*.²²⁸

Nekako v tem času se je Rufin znašel pod velikim pritiskom protiorigenistične strani v Italiji. Konec novembra leta 399 je umrl rimski škof Siricij, ki je bil Rufinu naklonjen in je zanj celo napisal priporočilno pismo, ko je ta iz Rima odšel v Akvilejo.²²⁹ Njegov naslednik Anastazij je bil Origenu precej manj naklonjen. Razpoloženje, ki je vladalo pod novim škofom, Hieronim opisuje v enem svojih pism,²³⁰ iz katerega izhaja, da je imela na Anastazija zelo velik vpliv Hieronimova prijateljica in podpornica Marcela. Sočasno so se dogodki razvijali tudi na Vzhodu. Spomladi leta 400 je aleksandrijski škof Teofil v Aleksandriji sklical sinodo, ki je obsodila origenizem, in cesar je obsodbo potrdil.²³¹ O sinodi in njenih sklepih je Teofil v pismu obvestil tudi Anastazija, ki je nato pod vplivom Teofilovega pisma in Marcele obsodil origenizem. O tem je obvestil milanskega škofa Simplicijana, ki ga je skupaj z ostalimi škofi iz severne Italije povabil, naj se pridruži obsodbi.²³² Pomembno vlogo pri tem naj bi po Murphyju²³³ igral tudi Evzebij iz Kremone, za katerega Rufin pravi (sicer ne omenja njegovega imena), da je bil poslan

223 Rufin. *Sent. Sext. praef.*

224 O delu, Rufinovem prevodu in Hieronimovi reakciji glej Chadwick, izd., *The Sentences of Sextus*, 117–137.

225 Hammond, »Last Ten Years«, 390–391; Murphy, *Rufinus*, 123–125.

226 Murphy, *Rufinus*, 124, op. 45. Buchheit, »Rufinus von Aquileia als Fälscher«, zlasti str. 319, meni, da je moral tudi Rufin vedeti, da Origen ni resnični avtor tega dela.

227 Prim. Hammond, »Last Ten Years«, 391. O tem prevodu glej še Murphy, *Rufinus*, 189–192.

228 Rufin. *Orig. Hom. super Iseum Nave praef.*

229 Hier. *Adv. Rufin.* 3.21, 24.

230 Hier. *Ep.* 127.10.

231 Murphy, *Rufinus*, 128.

232 Pismo je ohranjeno tudi v Hieronimovi korespondenci kot *Ep.* 95.

233 Murphy, *Rufinus*, 129.

nadenj kot specialist za javno obtoževanje,²³⁴ tako da herezije v Italiji ni bil več osumljen zgolj Origen, temveč tudi že sam Rufin. Pri tem je pomembno vlogo imel Hieronimov dobesedni prevod *De principiis*, ki so ga njegovi privrženci primerjali z Rufinovim in s tem opozarjali na Origenove napake, o sporu pa so bili obveščeni tako rekoč vsi.²³⁵

Vse večji pritisk je Rufina primoral v pisanje *Zagovora*, ki ga je leta 400 poslal škofu Anastaziju in v katerem je odgovoril na očitke nasprotnikov glede svoje pravovernosti. Hieronim pozneje Rufina v lastnem *Zagovoru* obtožuje, da si tedaj ni upal priti v Rim, da bi osebno odgovoril na očitke svojih nasprotnikov, temveč se je izgovarjal, da bi ga oziroma da ga je dolgo potovanje izmučilo.²³⁶ Učinek Rufinovega *Zagovora za Anastazija* ni znan,²³⁷ toda ker Hieronim o njem na široko razpravlja v drugi knjigi svojega *Zagovora proti Rufinu*, lahko sklepamo, da je Rufin z delom dosegel svoj namen. Anastazij je leta 401 poleg tega prejel pismo jeruzalemskega škofa Janeza, v katerem je slednji branil Rufina.²³⁸ V odgovoru na to pismo je Anastazij Rufina prepustil njegovi vesti, vendar je nasprotoval temu, da širi Origenova dela na Zahodu.

Omenili smo, da je Hieronim svoj filološko natančen prevod Origenovega dela *De principiis* v Italijo poslal skupaj z dvema pismoma. Tistega, ki je bilo namenjeno njemu (*Ep.* 81), Rufin ni prejel, drugo pismo (*Ep.* 84), ki je bilo namenjeno Pamahiju in je vsebovalo Hieronimove očitke proti neimenovanim nasprotnikom (med katerimi se je Rufin prepoznal), pa je krožilo v javnosti in mu ga je v Akvilejo lahko iz Rima preposlal njegov prijatelj Apronijan.²³⁹ Rufin je posledično menil, da za napadi nanj stoji prav Hieronim, zaradi česar je poleg *Zagovora za Anastazija*, ki je bil dejansko zgolj kratka deklaracija njegove vere, začel pripravljati daljši *Zagovor proti Hieronimu* v dveh knjigah, v katerem je podal obširen odgovor na napade svojih nasprotnikov. V svojem *Zagovoru* je Rufin spretno in neizprosno napadel Hieronima in njegovo dvoličnost glede vprašanja primernosti uporabe Origena za teološke potrebe, hkrati pa je odločno branil svojo prevajalsko metodo, v skladu s katero je iz Origenovih del odstranjeval teološko sporne pasuse. Hkrati je tudi opozarjal na dejstvo, da je Hieronim pri svojih prevodih Origena ravnal enako. *Zagovor proti Hieronimu* je sprva krožil le med Rufinovimi podporniki oziroma ni bil objavljen, a zdi se, da je bila njegova vsebina vseeno znana v mestih Italije.²⁴⁰ Jasno je, da je Rufin to delo napisal z velikim premislekom ter se z njim ukvarjal

234 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.19: *iste qui de monasterio Romam, quasi calumniandi peritissimus, missus est.* (»Tisti, ki je bil iz samostana poslan v Rim kot mojster obrekovanja.«)

235 Rufin. *Apol. adv. Hier.* 1.21.

236 Hier. *Adv. Rufin.* 2.2. Fraza *biennio Aquileiae sedens* (»dve leti ždi v Akvileji«) služi za datacijo Rufinovega *Zagovora za Anastazija* v drugo polovico leta 400.

237 Murphy, *Rufinus*, 136.

238 O tem glej Murphy, *Rufinus*, 136–137.

239 Hammond, »Last Ten Years«, 387.

240 Hier. *Adv. Rufin.* 1.4: *Sed aduersum libros illos qui per angulos garriunt et furtiua accusatione me mordent, cum editi fuerint et de tenebris ad lucem processerint, atque ad nos, uel studio fratrum, uel temeritate aemulorum, potuerint*

dlje časa – iz Hieronimovega odgovora nanj namreč izhaja, da je Rufin svoj *Zagovor* pred objavo pilil kar tri leta.²⁴¹ Sklepna tri poglavja druge knjige je napisal šele potem, ko je iz Rima prišel »neki brat« (*frater aliquis*) – nemara ga je poslal Apronijan²⁴² – in skupaj z njim prebiral *Zagovor* ter opozoril na nekatere konkretne očitke, ki so v Rimu krožili na njegov račun. *Zagovor proti Hieronimu* je Rufin posvetil svojemu rimskemu prijatelju Apronijanu.

Za obstoj tega dela je Hieronim izvedel od svojega brata Pavlinijana, ko se je ta leta 401 iz Italije vrnil v Betlehem. Pavlinijan sicer s seboj ni prinesel prepisa Rufinovega *Zagovora*, temveč si je zgolj zapomnil nekaj mest iz prve knjige in o njih podučil svojega brata.²⁴³ Čeprav Hieronim pred seboj ni imel Rufinovega *Zagovora* in je njegovo vsebino poznal le delno ter prek ustnega poročila, se je, še preden je Rufin besedilo javno objavil, odločil za preventivni napad nanj v obliki lastnega *Zagovora proti Rufinu*. V tem delu, ki je sprva prav tako obsegalo dve knjigi, je Hieronim Rufinove očitke vehementno zavrnil. Za Hieronimov *Zagovor* je nato Rufin izvedel, ko se je v Akvileji mudil neki trgovec, ki je imel s seboj prepis tega dela. Kako je Rufin navezal stik s tem trgovcem, ni jasno, vendar je jasno, da je bil njegov obisk v Akvileji kratkotrajen oziroma je Rufin za prepis *Zagovora* izvedel šele proti koncu trgovčevega postanka, saj mu je trgovec rokopis posodil za zgolj dva dneva, v katerih je Rufin lahko videl, kaj točno je proti njemu napisal Hieronim.²⁴⁴

Rezultat dvodnevnega hitrega branja je bilo pismo, ki ga je Rufin napisal Hieronimu in ki danes ni več ohranjeno.²⁴⁵ Kot lahko sklepamo iz tretje knjige Hieronimovega *Zagovora*, je bilo Rufinovo pismo precej ostro, med drugim naj bi mu celo grozil, da ga bo ubil.²⁴⁶ Na podlagi Hieronimovega besedila je seveda zelo težko soditi o vsebini Rufinovega pisma,²⁴⁷ saj Hieronim o tem pismu le poroča. Neposredno citira zgolj nekaj stavkov, poleg tega je njegov cilj čim bolj očrniti Rufina, ne pa objektivno poročilo o preteklih dogodkih. Iz dela Rufinovega pisma, ki ga Hieronim citira, je jasno, da je Rufin skupaj s pismom Hieronimu poslal tudi prepis svojega *Zagovora* proti njemu.²⁴⁸ Zraven

peruenire, respondere conabor. (»Toda na tisti dve knjigi, ki odmevata po hišnih vogalih in ki me glodata s skrivnimi obtožbami, bom poskusil odgovoriti, ko bosta izdani in iz sence dani na svetlo ter bosta lahko ali s pomočjo naših bratov ali zaradi nepremišljenosti naših nasprotnikov prišli v naše roke.«) Omemba, da Rufinovi podporniki o vsebini *Zagovora* kričijo po mestnih vogalih, kaže, da je bil Rufin po javnih napadih nase pripravljen tudi na javen odgovor, četudi je do formalne objave *Zagovora proti Hieronimu* preteklo še kar nekaj časa.

241 Hier. *Adv. Rufin.* 3.10: *Libri enim tui quos limasti per trienium.* (»Tvoji knjigi, ki si ju pilil tri leta.«)

242 Tako meni Hammondova v »Last Ten Years«, 388.

243 Hier. *Adv. Rufin.* 1.21.

244 Podrobnosti so jasne iz Hier. *Adv. Rufin.* 3.10, kjer med drugim Hieronim Rufina obtoži laži, saj da ni verjetno, da bi bil trgovec v Akvileji le dva dneva.

245 To pismo Hieronim omenja na več mestih v *Adv. Rufin.* 3.

246 Hier. *Adv. Rufin.* 3.1.

247 Prim. Murphy, *Rufinus*, 153, op. 62.

248 Hier. *Adv. Rufin.* 3.4.

je Rufin Hieronimu poslal še pismo, ki ga je napisal akvilejski škof Kromacij. Ta je posegel v spor, ko je Rufin v roke dobil Hieronimov *Zagovor*. Tedaj je Kromacij Rufina prepričal, naj se vzdrži nadaljnje javne polemike in naj Hieronimu odgovori zasebno.²⁴⁹ Hkrati je Kromacij Rufinu dal tudi pismo za Hieronima, v katerem ga je prepričeval, naj spora ne nadaljuje v javnosti.²⁵⁰ Hieronim naj bi bil pripravljen slediti Kromacijevi prošnji, a ga je zmotila grožnja s smrtjo v Rufinovem pismu, zato mu je odgovoril javno v obliki tretje knjige *Zagovora proti Rufinu*, ki se v literaturi pojavlja tudi pod imenom *Epistula aduersus Rufinum* (*Pismo proti Rufinu*). V njem je Rufina ponovno zelo ostro napadel v vseh točkah spora – zmotilo ga je, da je Rufin proti njemu napisal *Zagovor*, ne pa zasebnega pisma, kritiziral je njegove prevode Origena in še zlasti prevod *De principiis*, prav tako je kritiziral njegovo pismo in branil svoje lastne prevode Origena.

Vse kaže, da se je Rufin vzdržal nadaljnje javne polemike. V ta čas sodi še eno Rufinovo delo, v katerem se je ukvarjal z vprašanjem vere – spis *Expositio symboli*, ki je Rufinov komentar k akvilejskemu in rimskemu verskemu obrazcu in vsebuje podatke o apostolski tradiciji verskega obrazca.²⁵¹ Delo je posvečeno sicer neznanemu škofu Lavrenciju, ki se je na Rufina obrnil s prošnjo za neko delo o tej tematiki. Četudi se je Rufin čutil nezmožnega napisati takšno teološko delo in se je zavedal, da bo najverjetneje naletel na javno neodobravanje, se je lotil pisanja.²⁵² V istem obdobju, ko je origenistični spor v javnosti zelo odmeval – razkol med obema nekdanjima prijateljskima je obžaloval celo Avguštin v Afriki²⁵³ –, je Rufin za Apronijana in njegovo ženo Avito prevedel še eno Origenovo delo, *Homilije k psalmom* 36–38.²⁵⁴ V istem času, nemara še pred *Homilijami k psalmom*, je prevedel Origenove *Homilije k sodnikom*.²⁵⁵

Leta 402 so v severno Italijo vdrla Goti pod vodstvom Alarika. V času, ko so ti vznemirjali okolico Akvileje, se je na Rufina obrnil škof Kromacij in ga prosil, naj prevede Evzebijev *Cerkveno zgodovino*, da bi verniki ob branju o slavni preteklosti Cerkve pozabili na trenutne tegobe.²⁵⁶ Evzebij iz Cezareje je bil začetnik literarnega žanra, ki je

249 Murphy, *Rufinus*, 152.

250 Podrobnosti prinaša Hier. *Adv. Rufin*. 3.2.

251 Za delo glej Murphy, *Rufinus*, 179–185. V delu sicer ni zanesljivih opornih točk, ki bi omogočale njegovo točno datacijo. Murphy, *Rufinus*, 184–185, ga datira v leto 404, Hammondova, »Last Ten Years«, 389 in 428, pa v čas, ko je Rufin pisal oba *Zagovora*, torej v leta 400–401, saj vsa tri dela vsebujejo podobne pasuse o vstajenju mesa. Čeprav ne gre za prevod, *Expositio symboli* vseeno v večjem delu temelji na spisih Cirila Jeruzalemskega. Prim. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 98.

252 Rufin. *Symb.* 1.

253 Aug. *Ep.* 73.

254 To delo Murphy, *Rufinus*, 111, datira v leto 398, ko je bil Rufin še v Rimu, a ima glede datacije vsekakor bolj prav Hammondova, »Last Ten Years«, 387, saj lahko skozi vse tri prevode, ki jih je Rufin posvetil Apronijanu in Aviti, spremljamo njun napredek k vse bolj asketskemu življenju, kar omogoča natančnejšo določitev zaporedja prevodov.

255 Hammond, »Last Ten Years«, 394.

256 To je jasno iz Rufinovega uvoda k prevodu.

bil posvečen zgodovini krščanstva, in njegova v 10 knjig razdeljena *Cerkvena zgodovina*, ki je pokrivala obdobje od Kristusovega rojstva do leta 324, je neprecenljiva za raziskovanje zgodovine zgodnjega krščanstva, saj je pogosto edini ohranjeni vir za dogodke, ki jih opisuje. Rufin je delo prevedel in zadnji dve knjigi združil, potem pa je napisal še dodatek v dveh knjigah, ki sta pokrivali dogodke iz obdobja 325–395. S prevodom in nadaljevanjem *Cerkvene zgodovine* je tesno povezano še eno Rufinovo delo, sicer prav tako prevod, *Opis egiptovskih menihov* (*Historia monachorum in Aegypto*). V njem je opisano potovanje skupine menihov iz Rufinovega jeruzalemskega samostana po Egiptu med septembrom 394 in januarjem 395.²⁵⁷ To je eno izmed najbolj inovativnih krščanskih del iz 4. stoletja in ostaja nepogrešljiv vir za zgodovino egiptovskega puščavništva.²⁵⁸ Njegov avtor ni znan. V pozni antiki in srednjem veku je bilo pripisano Timoteju iz Aleksandrije, Paladiju in celo Hieronimu, najverjetnejši avtor pa je neki Anatolij iz Hispanije, bivši notar in menih v Rufinovem samostanu.²⁵⁹ V delu se kažejo vplivi krščanske literature, zlasti Svetega pisma in Atanazijevega Življenja sv. Antona Puščavnika.²⁶⁰

Historia monachorum (*historia* oziroma ἱστορία iz naslova v tem kontekstu ne pomeni zgodovine, pač pa »poizvedba«, »zgodba«) vsebuje kratke življenjepise dobrih 30 puščavnikov in opise čudežev, ki so jih ti izvedli. Od 19. stoletja naprej se je (podobno kot pri *Cerkveni zgodovini*) nabralo veliko teorij o njenem avtorstvu. Delo ima uvod kakor večina Rufinovih prevodov in slednjega za avtorja dela imenuje sam Hieronim,²⁶¹ a to omeni le zato, da lahko Rufina napade, da si je številne v tem delu opisane menihe preprosto izmislil ali pa jih prikazal kot podpornike Origena. Po drugi strani pa iz uvoda ni jasno, ali je Rufin res avtor, omenjeno je le, da je avtor delo napisal na prošnjo bratov iz jeruzalemskega samostana.²⁶² Genadij *Opisa menihov* v svojem katalogu Rufinovih del ne omenja. Poleg latinske je ohranjena tudi grška verzija besedila – Ἡ κατ' Αἰγυπτὸν μοναχῶν ἱστορία. Točen odnos med obema verzijama je bil dolgo predmet filološke diskusije, dokler ni ob izteku 19. stoletja Butler v svoji komentirani izdaji Paladija nedvoumno pokazal, da je primarni tekst grški in da je Rufinova latinska različica zgolj prevod, kar je danes v strokovni literaturi splošno sprejeto.²⁶³

Težava je tudi, da grško besedilo ni obstajalo v enotni obliki,²⁶⁴ saj je iz opisov egiptovskih menihov, ki jih je Sozomen vključil v svojo *Cerkveno zgodovino* (HE 1.13–14, 3.14 in 6.28–31) in pri pisanju katerih se je opiral na grško *Historio monachorum* ter

257 Za to delo glej Cain, prev., *Rufinus. Inquiry About the Monks*, 12–55.

258 Cain, prev., *Rufinus. Inquiry About the Monks*, 13.

259 Cain, prev., *Rufinus. Inquiry About the Monks*, 13, op. 53.

260 Cain, »Greek *Historia monachorum*«.

261 Hier. *Ep.* 133.3.

262 Rufin. *Hist. mon.* prol. 1–2.

263 Butler, izd., *Lausiac history*, 1:257–277.

264 Za splošne podrobnosti o Rufinovi grški predlogi glej Schulz-Flügel, izd., *Historia monachorum*, 3–31.

Paladijevo *Historio Lausiaco*, mogoče ugotoviti, da je imel Sozomen pred seboj verzijo *Opisa menihov*, ki je bila bolj kot danes ohranjenemu grškemu besedilu podobna Rufinovemu latinskemu prevodu.²⁶⁵ Rufinovo verzijo je treba datirati v leta 403–4, vsekakor za prevodom *Cerkvene zgodovine*, kot izhaja iz pasusa, ki stoji proti koncu *Opisa menihov*: »Toda, kot smo že dejali, pravijo, da je sveti Makarij izvedel tudi številne druge čudeže. Mnoge izmed njih bo bralec, ki ga to zanima, našel zapisane v enajsto knjigo *Cerkvene zgodovine*.«²⁶⁶ Hammondova poleg tega opozarja, da prevod *Opisa menihov* časovno sodi v obdobje, ko so se origenistični egiptovski menihi, ki jih je izgnal aleksandrijski škof Teofil, pritožili konstantinopelskemu škofu Janezu Krizostomu. Rufin naj bi torej s prevodom in širjenjem znanja o teh menihih poskušal pridobiti naklonjenost zahodne javnosti za njihovo stvar.²⁶⁷ Vsekakor je dejstvo, da je bilo delo napisano v Rufinovem samostanu in da izhaja iz njegovega kulturnega kroga. Delo je imelo predvsem vzgojni oziroma bodrilni smoter, saj naj bi opisi dogodkov iz življenja egiptovskih puščavnikov bralce odvrnili od posvetnega življenja in v njih podžgali vnemo do pobožnega življenja v samostanu.

Poznavanje zadnjih let Rufinovega življenja močno otežuje dejstvo, da po koncu najbolj srdite faze origenističnega spora Hieronim v svojih delih o njem ne prinaša več uporabnih podatkov. Poleg tega nekateri izmed zadnjih Rufinovih prevodov ne vsebujejo uvodov, zaradi česar je njihova datacija lahko le okvirna. Iz tega obdobja kaže tematsko sorodnost z *Opisom menihov* prevod nekaterih izrekov Evagrija Pontskega (sicer brez uvoda), prijatelja tako Rufina kot Melanije Starejše, ki ga je nekaj časa gostila v jeruzalemskem samostanu na Oljski gori.²⁶⁸ Evagrij je bil egiptovski menih in podobno kot Rufin origenist. Ker je Rufin že z *Opisom menihov* poskušal popularizirati egiptovsko asketsko življenje, ni čudno, da je prevedel tudi nekaj del svojega prijatelja Evagrija, za katera je iz že omenjenega Hieronimovega pisma (*Ep.* 133.3) jasno, da so jih množično brali na Zahodu. V letih 403–405 je dokončal še tri prevode Origenovih del – *Homilij b Genezi*, *Homilij k Eksodusu* in *Homilij k Levitiku* –, ki so prav tako brez uvoda. Pomanjkanje uvodov pri prevodih Origenovih del in izrekov Evagrija, ki je bil origenist, lahko pojasnimo z domnevo, da se je Rufin po razkolu s Hieronimom držal Kromacijevega nasveta, naj se vzdrži javne polemike, oziroma da so mu tudi drugi prijatelji svetovali, naj se pri teh prevodih osebno več ne izpostavlja.²⁶⁹

265 Bammel, »Problems of the *Historia monachorum*«, 102.

266 Rufin. *Hist. mon.* 29.5.5: *Sed et multa, ut diximus, alia de operibus sancti Macarii mirabilia feruntur, ex quibus nonnulla in undecimo libro ecclesiasticae historiae inserta qui requirat inueniet.* Makarij se pojavlja v Rufin. *HE* 11.4.

267 Hammond, »Last Ten Years«, 395.

268 Pall. *Hist. Laus.* 38.

269 Hammond, »Last Ten Years«, 397.

Pot na jug

Poseben problem predstavlja datum Rufinove selitve na jug. Znano je, da je v prvem desetletju 5. stoletja zapustil Akvilejo in nekaj časa živel v Rimu, nato pa šel na Sicilijo, kjer je tudi umrl. V starejši literaturi²⁷⁰ je prevladovala domneva, da sta na Rufinovo selitev vplivala dva dogodka: Kromacijeva smrt leta 407 in barbarsko ogrožanje severne Italije. Aprila 407 je vzhodni cesar Arkadij ukazal, da morajo biti obzidja ilirskih mest okrepljena, saj je grozilo, da bo prišlo do spopada z Alarikovimi Goti, ki jih je Stilihon izrabljal za slabitev vzhodne polovice cesarstva.²⁷¹ V tem času so severno Italijo ogrožali tudi barbari, ki so 31. decembra 406 v velikem številu prečkali Ren in začeli pustošiti po Galiji.²⁷² Domneva, da se je Rufin pred barbari, katerih vpad je doživel že leta 402 (prav to je bil povod za *Cerkveno zgodovino*), želel umakniti na jug, je torej razumljiva, poleg tega bi bil po Kromacijevi smrti manj navezan na Akvilejo. Hammondova je pozneje verjetnost te hipoteze precej učinkovito spodkopala. Kot je pravilno opozorila, je zaradi negotove datacije dogodkov iz zadnjih let Rufinovega življenja zelo težko reči, kdaj točno je zapustil Akvilejo.

Med gotiskim obleganjem leta 402 je bil brez dvoma prisoten v mestu. Na to kaže ne le njegov prevod *Cerkvene zgodovine*, ki se ga je tedaj lotil in najbrž tudi dokončal v Akvileji, temveč tudi Hieronimova nedvoumna izjava, da je bil Rufin med obleganjem v mestu.²⁷³ Če je za delo potreboval okoli dve leti, kot domneva Hammondova, in če je v tem času res živel v Akvileji, je mesto zapustil po letu 403.²⁷⁴ Po njenem mnenju za Rufinovo selitev ni bila odločilna Kromacijeva smrt leta 407, pač pa že smrt rimskega škofa Anastazija decembra 402. Nanj bi lahko vplivala tudi Melanija Starejša, ki se je tedaj iz Jeruzalema že vrnila v Rim, pa tudi vprašanje origenističnih menihov.²⁷⁵ Proti-origenistična gonja se je namreč konec 4. stoletja obrnila proti puščavniškim menihom iz egiptovske Nitrije. Najvidnejše izmed njih je aleksandrijski škof Teofil leta 399 izgnal iz Egipta, menihi pa so naposled končali v Konstantinoplu, kjer se je zanje zavzel škof Janez Krizostom. Ko je Teofilu na sinodi v Konstantinoplu presenetljivo uspelo odstaviti Krizostoma in je moral slednji leta 404 oditi v izgnanstvo, so se v njegovo podporo angažirali številni Rufinovi prijatelji.²⁷⁶ Hammondova prepričljivo domneva, da je Rufina na

270 Murphy, *Rufinus*, 201–202.

271 Sicer neohranjen Arkadijev zakon s temi napotki je delno ohranjen v *CTb*. 11.17.4 in 15.1.49. Za gotске premike glej Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 5:379–381 in 591–592.

272 Meier, *Völkerwanderung*, 376–377; Halsall, *Barbarian Migrations*, 210–212. Halsall predlaga zgodnejšo datacijo vpada, namreč 31. 12. 405, vendar je letnica 406, ki se pojavlja v virih, v literaturi sicer splošno sprejeta.

273 Hier. *Adv. Rufin*. 3.21.

274 Hammond, »Last Ten Years«, 373.

275 Hammond, »Last Ten Years«, 397. Za podrobnosti zgodbe nitrijskih menihov glej Hammond, »Last Ten Years«, 375–378, in Kelly, *Jerome*, 243–246, 259–263.

276 O njih glej Hammond, »Last Ten Years«, 376–377.

pot v Rim zvabilo tamkajšnje vzdušje, ki je bilo z »internacionalizacijo« Krizostomovega primera precej bolj naklonjeno origenizmu in s tem tudi Rufinovim literarnim naporom. Vsekakor je verjetna domneva Hammondove, da je Rufin sam odpotoval na jug že leta 403 ali 404 po dokončanju *Cerkvene zgodovine*, ali pa je v Rim morebiti pripotoval skupaj s škofom Kromacijem, ko se je slednji leta 405 udeležil sinode, ki je cesarja Honorija pozvala, naj se postavi na Krizostomovo stran.²⁷⁷ Posledično je treba Murphyjevo hipotezo, da se je Rufin na jug umaknil pred barbari po Kromacijevi smrti, šteti za preseženo oziroma vsekakor manj verjetno.

Po prihodu v Rim je Rufin nadaljeval s prevajanjem. V tem času so nastali prevodi Origenovih *Homilij h Genezi*, *k Eksodusu* in *k Levitiku*, vsi brez uvodov. Prvo delo, ki ponovno vsebuje uvod, je prevod Origenovih *Homilij k Pismu Rimljanom*, ki je bil okrog leta 406²⁷⁸ dovršen za nekega Heraklija (Eraklija). Delo poleg uvoda vsebuje tudi epilog, katerega najpomembnejša značilnost je katalog Rufinovih del, ki služi za vsaj okvirno datacijo prevodov ter njihovo umestitev v pravilno kronološko zaporedje.²⁷⁹

Naslednji Rufinov prevod so bili Klementovi *Spomini*. To delo, ki v izvirniku obsega deset knjig, naj bi vsebovalo spomine Klementa I., rimskega škofa iz 1. stoletja, na potovanja z apostolom Pavlom. Delo ni pristno, vendar Rufin o njegovi avtentičnosti ni dvomil. Prevod je posvetil škofu Gaudenciju iz Brescie; pobudo zanj je, kot izhaja iz uvoda, že nekaj let prej dala Silvija,²⁸⁰ ki pa je bila ob izidu dela (okrog leta 407) že mrtva. Gre za svakinjo Flavija Rufina, ki je bil leta 392 konzul in nato pretorijanski prefekt Vzhoda med 392 in 395, ko je umrl.²⁸¹ Naslednje delo, ki omogoča spremljanje Rufinovih dejavnosti v letih 406–408, so *Benedictiones patriarcharum*. Tokrat se Rufin ni odločil za prevod kakega grškega dela, temveč je napisal nekaj izvirnega. Besedilo je razdeljeno na dve knjigi. Na začetku vsake namesto uvoda stoji pismo Pavlina iz Nole, ki je Rufina prosil za pomoč pri nekaterih teoloških vprašanjih. Obe knjigi imata obliko daljšega pisemskega odgovora na ta vprašanja,²⁸² pri čemer je bila prva knjiga napisana po jeseni leta 406, druga pa pred veliko nočjo 408.²⁸³ Po končanju prve knjige se je Rufin iz Rima preselil v samostan v Pinetu, kjer je nastala druga knjiga. V tem obdobju se je namenil vrniti nazaj na Vzhod, najbrž v svoj jeruzalemski samostan – Pavlin v pismu, ki uvaja 2. knjigo, izraža željo, da se bo Rufin na potovanju ustavil pri njem v Noli.²⁸⁴ Na koncu do potovanja ni prišlo.

277 Hammnod, »Last Ten Years«, 377–378.

278 Hammond, »A Product of a Fifth-Century Scriptorium I«, 372.

279 Rufin. *Orig. in Rom.* epil.

280 Zanj glej Hunt, »St. Silvia«.

281 Hunt, »St. Silvia«, 352.

282 Če gre dejansko za pismi, je to vse, kar je danes ostalo od Rufinove korespondence, razen par drobcev iz Hieronimovih del.

283 Hammond, »Last Ten Years«, 412.

284 Rufin. *Patr.* 2.1.

V drugi polovici leta 408 je Rufin skupaj s Pinijanom in Melanijo Mlajšo pred Alarikovimi Goti zbežal na Sicilijo.²⁸⁵ Iz zadnjih let njegovega življenja so ohranjeni še trije prevodi Origenovih del – prevodi *Komentarja k Visoki pesmi*, *Komentarja k Prvi Samuelovi knjigi* (oba sta brez uvoda) in *Homilij k Numerom* (4. Mojzesovi knjigi). Ta ima uvod, ki razkriva Rufinovo pretresenost zaradi barbarskih vpadov:

»Toda za izpolnitev obljube čas ni bil zgolj neprimeren, kot pravi, temveč naravnost pretresljiv. Kakšno mesto ima lahko književnost tam, kjer se ljudje bojijo sovražnega orožja, kjer lahko vidiš opustošena mesta in polja, kjer moraš bežati prek morskih ožin in niti izgnanstvo ni brez strahu? Pred našimi očmi (in tudi ti si jih videl) so bili barbari, ki so zažgali mesto Regij in pred katerimi nas je branila le nadvse tesna ožina, ki ločuje Italijo od sicilske zemlje. Kakšna varnost bi torej lahko obstajala v teh okoliščinah, ki bi omogočala pisanje in še zlasti prevajanje, kjer ne gre toliko za zapisovanje lastnih misli kot za predstavljane tujih? Pa vendar, če je kakšno noč moja dušo pretresal manjši strah pred barbarskim uničenjem in sem imel na voljo vsaj malček miru za delo, sem kakor za tolažbo pred vsem slabim in olajšanje naporov zaradi selitve ...«²⁸⁶

Naposled so Goti 24. avgusta 410 pod Alarikovim vodstvom zavzeli Rim, čemur je sledilo tridnevno ropanje. S plenom, h kateremu je spadala tudi Honorijeva sestra Gala Placidija, so mesto nato zapustili in se odpravili na jug. V Regiju so poskušali z ladjevjem prečkati Mesinsko ožino in se izkrcati na Sicilijo, a je ladje uničil vihar. Goti so nato Regij požgali, kar je Rufin opazoval prek Mesinske ožine, in se umaknili nazaj na sever.²⁸⁷ Prevod komentarja k *Numerom* oziroma vsaj dokončanje prevoda je treba umestiti za te dogodke, torej v pozno leto 410. Prevod je Rufin posvetil pinetskemu opatu Urzaciju, pri katerem je bival, preden je pobegnil na Sicilijo. Pri delu mu je pomagal mladi tajnik (kar ponovno kaže na njegovo dobro premoženjsko stanje), ki je besedilo po nareku zapisoval in za katerega je Urzacija menil, da dela prepočasi.²⁸⁸ Že v epilogu k prevodu *Komentarja k Pismu Rimljanom* je Rufin napovedal, da se bo lotil tudi prevoda Origenovega

285 Hammond, »Last Ten Years«, 412, op. 2.

286 Rufin. *Orig. Hom. super Numeros* praef.: *Sed reddendae pollicitationi non tempestium, ut ille ait, sed tempestuosum nobis tempus ac turbidum fuit. Quis enim ibi stilo locus est, ubi hostilia tela metuuntur, ubi in oculis est urbium agrorumque uastatio, ubi fugitur per marina discrimina et ne ipsa quidem absque metu habentur exilia? In conspectu etenim, ut uidebas etiam ipse, nostro barbarus, qui Regini oppidi miscebat incendia, angustissimo a nobis freto, quod Italiae solum Siculo dirimit, arcebatur. In his ergo positus quae esse ad scribendum securitas potuit et praecipue ad interpretandum, ubi non ita proprios expedire sensus ut alienos aptare proponitur? Tamen si qua nox animos minore metu hostilis concussit excidit et breue saltem lucubrandi otium dedit, quasi ad solamen malorum leuandaque peregrinationis gratia ...*

287 Cameron in Garnsey, ur., *Cambridge Ancient History*, 13:127.

288 Rufin. *Orig. Hom. super Numeros* praef.: *te quoque ipso in quamplurimis iuuantem Ursaci, nostri laborem, dum nimis cupidus pueruli notarii tardum putas ministerium.*

komentarja k *Deuteronomiju*, in to namero je ponovil tudi v uvodu k *Numerom*. Poleg tega je Pinijan od njega prosil še drugih prevodov, morebiti komentarja k *Visoki pesmi* in k prvi *Samuelovi knjigi*. Prevod komentarja k *Deuteronomiju* danes ni več ohranjen, vendar ga je Rufin očitno dokončal, saj ga Kasiodor omenja v *Inst.* 1.1.9.

Iz uvoda k *Numerom* je jasno, da je Rufinu vse bolj nagajalo zdravje, saj je postajal slaboviden. Kakšne bojazni, da bo z novimi prevodi Origena naletel na neodobranje, iz uvoda ni zaznati. Epilog, v katerem Urzacija in Pinijana spodbuja, naj molita, da bo spet zavladal mir in da bodo bralci lahko uživali sadove njegovih prevodov, kaže, da je v tem času vsaj za prebivalce Italije bolj pomembna kot vprašanje origenizma postala vojna proti Alariku, ki je pustošil po polotoku. Leta 411 je Hieronim v uvodu k svojemu *Komentarju k Ezekijelu* navdušeno poročal o Rufinovi smrti,²⁸⁹ iz česar vidimo, da je Rufinu po komentarju k *Numerom* uspelo na hitro prevesti še homilije k *Deuteronomiju*, med prevajanjem Origenovega komentarja k *Visoki pesmi* pa je umrl. Hieronimov zapis tako omogoča zanesljivo datacijo smrti v leto 411.

Rufinov pomen in usoda njegovih del

Rufin je bil poleg Hieronima, Avgušтина in Ambrozija iz Milana eden najpomembnejših poznoantičnih krščanskih avtorjev. S svojim delovanjem je poskrbel za posredovanje grške cerkvene kulture na latinski Zahod.²⁹⁰ Izvirnih del je napisal le malo – *Zagovor proti Hieronimu* v dveh knjigah, *Expositio symboli* v prav tako dveh knjigah, *De adulatione librorum Origenis*, ki je dejansko daljši epilog k prevodu Pamfilovega *Zagovora*, ter dve knjigi *De benedictionibus patriarcharum*. Nasproti tem stoji okrog 190 prevedenih knjig in homilij, med katerimi prevladujejo Origenova dela.²⁹¹ Prav Rufin je zaslužen, da je zahodni svet velik del Origenovih spisov lahko bral v latinskem prevodu, saj količinsko njegovi prevodi Origena močno prednjačijo pred Hieronimovimi prevodi istega avtorja.²⁹² Njegov literarni molk, ki zajema čas pred povratkom v Rim leta 397, je na

289 Hier. *In Ezech.* prol.: »Toda ker ti to neutrudno zahtevaš od mene in se je gromozanska rana (sc. oplenitev Rima) že malo zarasla ter Škorpion leži v trinakrijski zemlji med Enkeladom in Porfirionom, in ker je mnogoglava Hidra vendarle prenehala sikati proti nam ter imamo končno na voljo čas, ki ga lahko porabimo ne za odgovarjanje nakanam heretikov, temveč za razlago Svetega pisma ...« (*Verum quia et tu (sc. Eustochium) indesinenter hoc flagitas et magno uulneri cicatrix paulatim obducitur, Scorpiusque inter Enceladum et Porphyriomem Trinacriae humo premitur et Hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessavit, datumque tempus quo non haereticorum respondere insidiis sed scripturarum expositioni incumbere debeamus ...*) Komentar k Ezekijelu je Hieronim prekinil leta 410, ko je izvedel za gotško oplenitev Rima, in ga nadaljeval šele leta 411, ko je tudi napisal uvod. V svojih delih je Rufina sicer pogosto obkladal z žaljivimi vzdevki, kot so *grunnius*, *scorpio* in *hydra*, ter ga skupaj z njegovimi pristaši omenjal tudi po njegovi smrti, za kar glej Cavallera, *Saint Jerome* zv. 1, 1. del, »Note S«, str. 131–135. Prim. tudi Hammond, »Last Ten Years«, 406–412.

290 O tem glej pregleden članek Girolami, »Rufino e la mediazione culturale«, in Siegmund, *Die Überlieferung*, passim. Prim. Courcelle, *Late Latin Writers*, 142: »He revealed to the West a host of works of the first order.«

291 Za številke glej Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 98.

292 Girolami, »Rufino e la mediazione culturale«, 11.

prvi pogled presenetljiv, če ga primerjamo z njegovo poznejšo prevajalsko vneto,²⁹³ a moramo imeti v mislih, da si je gotovo dopisoval s prijatelji v Italiji, predvsem s Kromacijem, in vsaj sprva tudi s Hieronimom, vendar njegova pisma niso ohranjena. To je bil čas, ko je osebno spoznal asketsko življenje in bil deležen arijanskega preganjanja. Še pomembnejša za njegov poznejši razvoj so bila leta, ki jih je preživel v Egiptu in zatem v Jeruzalemu, ključna za pridobitev poglobljenega znanja grščine, ki mu je po vrnitvi v latinsko govoreče okolje omogočala, da je Zahodu posredoval grško teološko misel.

Ob vsem tem se nam Rufin v svojem delovanju kaže kot svojevrsten posnemovalec Hieronima. Oba je družilo dolgoletno prijateljstvo, ki sta ga začela med študijem v Rimu. Veselje do potovanja je Rufinu nemara vzbudil prav Hieronim, ki je po koncu študija za nekaj let odpotoval v Galijo. Ko se je v želji po izkustvu vzhodnega asketskega življenja odpravil na Vzhod v Antiohijo, mu je čez nekaj časa sledil Rufin, ki pa si je za cilj izbral Egipt. Pozneje sta se oba naselila v Sveti deželi – Rufin v Jeruzalemu, Hieronim pa v Betlehemu –, kjer sta oba imela samostana, pri čemer se je Hieronim pri vodenju svojega zgledoval po Rufinu. Oba sta izhajala iz premožnih družin in imela veliki knjižnici, vendar Hieronim v nasprotju z Rufinom kaže večje nagnjenje k citiranju poganskih klasičnih avtorjev.²⁹⁴ Pozneje se je Rufin vrnil na Zahod in tam populariziral predvsem Origena, ki ga je že pred njim navdušeno prevajal Hieronim, ta pa je na koncu ostal na Vzhodu (čeprav se je vmes za nekaj časa preselil v Konstantinopol in Rim). Če je Hieronim spisal vrsto komentarjev k svetopisemskim knjigam in se pri tem pogosto opiral tudi na Origena, česar javno ni priznaval, je Rufin prevedel vrsto Origenovih komentarjev, in to pod avtorjevim imenom. Hieronim je s svojim delom *O znamenitih možeh* in z nekaterimi življenjepisi menihov, zlasti Življenjem Hilariona, latinski javnosti dal biografije pomembnih krščanskih osebnosti. Rufin je to na neki način posnemal s prevodom *Opisa menihov*, ki vsebuje anekdote iz življenja egiptovskih asketskih menihov, ter z njihovimi opisi v *Cerkveni zgodovini*. Tudi pri prevodu slednje se je Rufin zgledoval pri Hieronimu. Ta se je nekaj let prej odločil prevesti Evzebijevo *Kroniko*, delo, ki je bilo vsekakor bolj znanstveno naravnano in suhoparno pisano. Izvirno besedilo je pri tem predelal ter delo nadaljeval s podatki do leta 378, to je do rimskega poraza proti Gotom v bitki pri Adrianoplu.²⁹⁵ Rufin si je na cerkvenozgodovinskem področju, kjer tedaj ni bilo velike izbire, izbral Evzebijevo *Cerkveno zgodovino*, ki jo je prav tako predelal in nadaljeval ne le do bitke pri Adrianoplu, temveč do Teodozijeve smrti leta 395. S področja samostanskega življenja je Rufin prevedel Bazilijevo *Pravilo*, Hieronim pa pozneje Pahomijevo. Odločilno vlogo pri zagotavljanju Hieronimove slave so zatem

293 Duval, »Rufin émule de Jérôme«, 166.

294 Kljub temu je Rufin v svoje prevode Origena in Gregorja Nazianškega vpletel vergiljske reminiscence. Prim. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 96. Za odnos obeh avtorjev do poganskih klasikov glej tudi Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*.

295 Za Hieronimovo *Kroniko* glej npr. Burgess in Kulikowski, *Mosaics of Time*, 1:126–131; Kelly, *Jerome*, 72–75.

imela njegova številna pisma in na tem področju mu Rufin ni mogel konkurirati. Oba sta tudi uživala podporo močnih aristokratskih krogov v Rimu. Hieronima je podpirala rodbina Cejonijcev (*gens Caeionia*), h kateri je spadala Marcela, Rufin pa je poleg rodbine Melanije Starejše prek svojega poznanstva s Probo užival naklonjenost Anicijev (*gens Anicia*) in Turcijev (*gens Turcia*), h katerim je spadal Makarij – mož, za katerega je Rufin prevedel Origenov *De principiis* in ki je bil morebiti rimski vikar v letih 409–410.²⁹⁶

Usoda Rufinovih del je bila strokovno dobro obdelana šele po drugi svetovni vojni. Nekaj stavkov, ki jih vprašanju Rufinovih bralcev posveča Murphy, ponuja le zelo osnovno sliko in poleg tega temelji na stanju raziskav pred drugo svetovno vojno.²⁹⁷ Hammondova se je v seriji treh člankov lotila fizičnega, rokopisnega vidika preoddaje Rufinovih del.²⁹⁸ Njeni članki so sicer v veliki meri spekulativni v svojih zaključkih, a ponujajo koristen vpogled v problematiko rokopisne preoddaje tega avtorja. Sistematičnega pregleda zgodovine preoddaje vseh Rufinovih del – tako izvirnih kot prevodov – se je nato lotil Walter Dunphy v izčrpnem članku, ki pa žal ne pokriva celotnega srednjega veka, temveč zgolj obdobje do 9. stoletja.²⁹⁹ Usodo Rufinovih del kmalu po njegovi smrti posredno obravnava tudi Courcelle.³⁰⁰ Sistematična študija, ki bi obravnavala preoddajo in razširjenost Rufinovih del skozi celoten srednji vek, ostaja deziderat. Sledeča predstavitev temelji na delu navedenih avtorjev; usoda Rufinove *Cerkvene zgodovine* bo posebej predstavljena na koncu tega poglavja.

V času svojega življenja in po njem je Rufina poznalo in citiralo kar nekaj vidnih poznoantičnih avtorjev. Omenili smo že, da je Hieronim poznal njegov prevod Origenovega dela *De principiis* in Sekstovih *Izrekov*. Bral je tudi *Opis menihov* in vsaj poznal *Izreke* Evagrija Pontskega.³⁰¹ Rufinova dela je prav tako poznal Avguštin, ki je njegov prevod Origenovih *Homilij h Genezi* uporabil pri pisanju treh lastnih del.³⁰² V *De civitate Dei* poleg tega citira Origenovo delo *De principiis*, a je uporabil danes izgubljen Hieronimov prevod, ki je bil bolj dobeseden od Rufinovega.³⁰³ Prebral je tudi prevod *Homilij* Gregorja Nazianskega, ki ga je večkrat citiral.³⁰⁴

296 O tej domnevi glej Girolami, »Rufino e la mediazione culturale«, 13, op. 5. Za datum Makarijevega vikarstva glej Chastagnol, *La Préfecture urbaine*, 465.

297 Murphy, *Rufinus*, 222–225.

298 Hammond, »A Product of Fifth-Century Scriptorium I«; eadem, »Products of Fifth-Century Scriptoria III«; eadem, »Products of Fifth-Century Scriptoria«.

299 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«.

300 Courcelle, *Late Latin Writers*.

301 Za citate glej zgoraj pri obravnavi omenjenih del.

302 Prevod je uporabil za *Civ.* 15.27, *In Quat. in Hept.* 1.4 ter *Gen. ad litt.* 2.2. Prim. Courcelle, *Late Latin Writers*, 199, op. 13.

303 Aug. *Civ.* 11.23. Prim. Courcelle, *Late Latin Writers*, 199.

304 Aug. *C. Iulian.* 1.5.15, 23.7; *C. Iulian. op. imperf.* 1.67, 69, 70; *Persev.* 19.49. Prim. Courcelle, *Late Latin Writers*, 203.

Rufinova dela je poznal tudi njegov sodobnik Kasijan, učenec Evagrija Pontskega in eden izmed menihov, ki so med protiorigenističnim preganjanjem v prvem desetletju 5. stoletja zbežali iz Egipta. Od Rufina je prejel Origenove *Homilije h Genezi* in *Eksodusu*,³⁰⁵ poleg tega je njegovo delo *De symbolo* citiral v svojem spisu *De incarnatione Domini*, kjer je o avtorju zapisal: »Tudi Rufin, krščanski filozof, ki nikakor ni zanemarljiv učenjak Cerkve, ...«³⁰⁶ V istem delu je citiral še Rufinov prevod homilij Gregorja Nazańskega.³⁰⁷ Kasijanov prijatelj Evherij, menih z Lérinsa, francoskega otoka v Sredozemskem morju, kamor so se v začetku 5. stoletja naselili asketski menihi, ter naslovnik drugega dela Kasijanovih *Pogovorov* (*Conlationes*), je poznal Rufinov prevod Klementovih *Spominov* (*Recognitiones*).³⁰⁸ Evherijev tovariš Vincent iz Lérinsa je v nekem svojem delu omenil tezo, da naj bi Origenove spise pokvaril interpolator in tako njihovega avtorja prikazal kot heretika, kar napeljuje na misel, da je poznal Rufinovo delo *De adulteratione librorum Origenis*.³⁰⁹ Rufina je prav tako bral Favst iz Rieza, ki je nekaj časa bival med lérinskimi menihi – in sicer njegov prevod Origenovega *De principiis*.³¹⁰

Rimski senator Kasiodor, ki je pod Goti leta 514 postal *consul ordinarius* ter v letih 523–527 *magistrer officiorum*, je v svojem samostanu Vivariju (*monasterium Viuariense*) zbral več Rufinovih del.³¹¹ Samostan je hranil prepise njegovih prevodov Origenovih homilij h *Genezi*, *Eksodusu*, *Levitiku*, *Numerom*, *Deuteronomiju*, *Jozuetu*, *Sodnikom* in *Ruti*,³¹² prevod Origenovega komentarja k *Visoki pesmi*,³¹³ prevod Origenovega komentarja k *Pismu Rimljanom*,³¹⁴ in tudi latinski prevod Flavija Jožefa, za katerega že tedaj ni bilo znano, kdo je njegov avtor. Kasiodor kot možne kandidate omenja Hieronima, Rufina in Ambrozija.³¹⁵ Avtorja prevoda stroka doslej še ni identificirala, a je bil tradicionalno pripisan Rufinu.³¹⁶ Kasiodor poleg tega v *Inst.* 2.3.6 skoraj dobesedno navaja iz Rufinovega prevoda Origenovega *Komentarja k Visoki pesmi*.³¹⁷

305 Hammond, »Last Ten Years«, 398, op. 4.

306 Cass. *C. Nest.* 7.27: *Rufinus quoque, Christianae philosophiae uir, haud contemnenda ecclesiasticorum doctorum portio ...*

307 Cass. *C. Nest.* 7.28. Prim. Courcelle, *Late Latin Writers*, 228, op. 21.

308 Courcelle, *Late Latin Writers*, 231, citirano mesto je v op. 48.

309 Courcelle, *Late Latin Writers*, 233–234.

310 Courcelle, *Late Latin Writers*, 235.

311 Za oris njegovega življenja in dela glej Bürgens, izd., *Cassiodor. Institutiones*, 1: 9–31.

312 Cassiod. *Inst.* 1.1.9.

313 Cassiod. *Inst.* 1.5.4.

314 Cassiod. *Inst.* 1.8.12.

315 Cassiod. *Inst.* 1.17.1.

316 Prim. Bader, izd. *Josephus Latinus. De bello Iudaico*, 9–12. Specifično za *Vojno proti Judom* je Otto Zwierlein, *Das Bellus Iudaicum des Ambrosius*, nedavno dokazal, da gre pri tem prevodu za mladostno delo poznejšega milanskega škofa Ambrozija. V srednjem veku se je kot njegov avtor omenjal Hegesip in delo še danes povezujejo z njim.

317 Rufin. *Orig. in cant.* prol.

Sidonij Apolinar je v poznem 5. stoletju v nekem svojem pismu med navajanjem učenih krščanskih mož omenil tudi Origena oziroma Adamancija, ki je bil na voljo v Rufinovih prevodih, za katere Sidonij pravi, da so po jezikovni kvaliteti enaki Apulejevim in Ciceronovim.³¹⁸ Omenili smo že, da v svojem delu *De viris illustribus* Rufina obravnava Genadij iz Marseillesa. Ker navaja tudi njegova neohranjena pisma, lahko sklepamo, da jih je poznal, če jih že ni bral. V 6. stoletju je Rufina poznal Venancij Fortunat, čigar kratko delce *Expositio symboli* ni – četudi Venancij sam tega ne priznava – nič drugega kot okrajšana verzija Rufinovega istoimenskega dela.³¹⁹ Rufinov uvod k prevodu Origenovega *Komentarja k Pismu Rimljanom* je uporabljen v Jordanesovem uvodu *Gotske zgodovine*.³²⁰ V zgodnjem srednjem veku uporabo Rufina zasledimo še pri nekaterih avtorjih.³²¹ Med njimi so Gildas, Fortunat iz Poitiersa, neznani avtor dela *Liber monstorum*, Gregor iz Toursa in Benedikt iz Nursije, ki se je pri pisanju svojega samostanskega pravila opiral na Rufinov prevod Bazilijevega *Pravila*. Konec 6. stoletja Janez Diakon v svojem *Expositum in Heptateuchum* večkrat citira Rufina, a ga ima zmotno za avtorja dela *De fide*.³²² Nekajkrat omeni celo drugo knjigo *De fide*, toda to delo, ki je ohranjeno, obsega le eno knjigo. »Druga knjiga« je v resnici istoimensko delo Gregorja iz Elvire, ki je v srednjem veku v rokopisih krožilo kot delo Gregorja Nazianskega, Rufin pa se je pojavljal kot prevajalec tega dela.³²³ V 7. stoletju je v svoje delo *De viris illustribus* Rufina vključil Izidor Seviljski, ki pa omenja le njegovo delo *De benedictionibus patriarcharum*. Prav to delo je Izidor uporabil tudi pri pisanju svoje *Expositio in Vetus testamentum*, vendar pa v Izidorjevem uvodu med viri, ki jih je uporabljal, Rufin ni naveden.³²⁴ Rufinovo *Expositio symboli* je poznal tudi Tomaž Akvinski, vendar pa je bil v njegovem rokopisu kot avtor naveden papež Leon.³²⁵ Aldhelm je v 7. stoletju pri pisanju dela *De virginitate* uporabil Rufinov prevod homilij Gregorja Nazianskega in Bazilijevega *Pravila*, poleg tega je poznal Klementove *Spomine* in *Expositio symboli*.³²⁶ V 9. stoletju je verdunski opat Smaragd sestavil izbor homilij, v katerega je vključil tudi številne Origenove v Rufinovem prevodu. V istem času je Sedulij Škot bral Rufinove prevode Bazilija in Origena, poznal in citiral je *Opis menihov*, Klementove *Spomine* ter Klementovo *Pismo*.³²⁷

318 Sid. Apoll. *Ep.* 2.9.

319 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 106.

320 Hammond, »Products of Fifth-Century scriptoria III«, 450.

321 O tem glej Murphy, *Rufinus*, 224–225.

322 To delo je pripisano nekemu Rufinu iz Sirije, ki pa ni ista oseba kot Rufin iz Akvileje.

323 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 101–102.

324 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 109.

325 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 98.

326 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 125–126.

327 Za ta avtorja glej Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 128–133.

Ob zaključku srednjega veka, natančneje v prvi polovici 15. stoletja, je kratko notico o Rufinu v svoje enciklopedično delo *Scriptorum illustrium Latinae linguae libri XVIII* vključil tudi italijanski humanist Sicco Polentone, in sicer na začetku 10. knjige v življenjepis Marka Tulija Cicerona. Rufin se tu pojavlja v povezavi s Hieronimom, čigar omemba je dala Polentoneju povod za vključitev Rufina: »Rufinu, akvilejskemu prezbitru, vsekakor učenemu možu, ki pa je bil sovražnik njegove (sc. Hieronimove) časti in imena, je zatem, ko je z zdrabo prelomil prisego, naš Hieronim odgovoril z besedami prerokov, da sanjam ne gre verjeti. Oba sta namreč o tem napisala knjige. Prvi je natančno zbral mnoge reči, ki jih je očitel drugemu, ta pa je nadvse skrbno s sebe spral vsakršno krivdo njegovih očitkov.«³²⁸ Prisega, ki jo Polentone omenja, je seveda dejanje sprave med Rufinom in Hieronimom tik preden je prvi zapustil Palestino in odšel v Italijo.

Na poznejše sodbe o Rufinu in branost njegovih del je imel pomemben vpliv t. i. *Gelazijev dekret* (*Decretum Gelasianum*), ponaredek iz 7. stoletja, ki naj bi ga sestavil papež Gelazij (492–496). Vprašanje točnega avtorstva tega dela je zapleteno.³²⁹ Besedilo je sestavljeno iz več odsekov, od katerih naj bi bil vsaj del pristen in naj bi izviral iz 4. stoletja,³³⁰ besedilo pa mogoče izvira iz Galije.³³¹ V 5. odseku dekreta so našteje sporne knjige, ki naj jih kristjani ne berejo ali uporabljajo. Med drugimi avtorji je naveden tudi Rufin:

»Prav tako je nadvse veren mož Rufin izdal mnogo knjig o cerkvenih zadevah, številne pa je tudi prevedel. Toda ker ga je častitljivi Hieronim grajal glede prevelike svojevoljnosti pri pisanju, je naša sodba o njem takšna, kot vemo, da je menil omenjeni blaženi Hieronim. In to ne le o Rufinu, temveč o vseh, ki jih je ta mož pogosto omenjal zaradi njihove vneme do Boga in grajal zaradi nevestne vere.«³³²

Od 7. stoletja naprej je Rufin z »uradnim« papeškim dekretom tako postal nekoliko sumljiv avtor, ki ga zaradi spora s Hieronimom ni več priporočljivo brati. Gelazijev dekret Rufinovih del izrecno ne uvršča med knjige, ki se jih ne sme brati, vendar je že sam Rufinov antagonizem s svetim Hieronimom, ki ga omenja dekret, za katerega so

328 *Scriptorum illustrium Latinae linguae libri XVIII* 269.2–8: *Ruffino autem, Aquileiensi presbytero, docto sane viro sed bonoris eius (sc. Hieronymi) ac nominis inimico, uiolatumque ab eo iuramentum per contumeliam increpanti respondit Hieronymus noster prophetarum e sententia somniis non credendum esse. Ista nanque de re scripsit uterque libros. Ille quidem accurate quae obiceret isti collegit multa; hic uero diligentia grandi obiecta illius grauissime diluit.* Citirano po Ullmanovi izdaji.

329 Za literaturo glej Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 94.

330 Schwartz, »Zum Decretum Gelasianum«.

331 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 96.

332 *Decretum Gelasianum* 5 (str. 44–45 v Dobschützovi izdaji): *Item Rufinus uir religiosissimus plurimos ecclesiastici operis edidit libros, nonnullas etiam scripturas interpretatus est; sed quoniam uenerabilis Hieronimus eum in aliquibus de arbitrii libertate notauit, illa sentimus quae praedictum beatus Hieronimus sentire cognoscimus; et non solum de Rufino, sed etiam de uniuersis quos uir saepius memoratus zelo dei et fidei religione reprehendit.*

v srednjem veku menili, da je pristno delo papeža Gelazija, poskrbel, da je na Rufinova dela padla senca neprimernosti.³³³ Poleg tega se je Rufin s svojim odkritim origenizmom gibal na meji herezije, za kristjane pa je bila sporna tudi njegova močna asociacija s pelagijanstvom. Čeprav sam ni bil pelagijanec, se je gibal v istih krogih kot Pelagij in s svojimi prevodi Origena vplival na njegovo misel, poleg tega pa so učenjaki vse do 17. stoletja menili, da je bil pelagijanec Rufin, sicer neki sirski menih, ista oseba kot Rufin iz Akvileje.³³⁴

Analiza rokopisov njegovih del, ki jo je opravil Dunphy in jo povzemamo v nadaljevanju,³³⁵ tako kaže, da je imel Gelazijev dekret močan vpliv na bralce Rufinovih del. Ta so sicer še naprej krožila po latinskem Zahodu, saj so po dokončnem upadu znanja grščine v srednjem veku predstavljala eno redkih sredstev za poznavanje pomembnih grških cerkvenih avtorjev, vendar je v večini primerov Rufinovo avtorstvo v rokopisih zamolčano. Obstoj velikega števila rokopisov, ki vsebujejo Rufinova izvirna dela in prevode, torej ne pomeni, da je bil v srednjem veku Rufin cenjen (ali celo poznan) kot avtor in prevajalec.

Izmed njegovih izvirnih del *De adulteratione librorum Origenis* v rokopisih vedno nastopa skupaj s prevodom *De principiis* in v preoddaji ni ohranjeno kot samostojno delo. *Zagovor za Anastazija* prav tako ne nastopa samostojno, temveč skupaj s Hieronimovimi protiorigenističnimi deli. *Zagovor proti Hieronimu* je v rokopisih skoraj vedno prepisan skupaj s Hieronimovim *Zagovorom proti Rufinu*. *Expositio symboli* nastopa kot samostojno delo, ki so ga brali in navajali tudi ugledni galski avtorji (Genadij iz Marseillesa, Venancij Fortunat, Sidonij Apolinar); to bi po Dunphyjevi hipotezi lahko namigovala na to, da se je arhetip poznejših rokopisov nahajal v Galiji.³³⁶ To je bilo edino Rufinovo izvirno delo, ki je imelo v srednjem veku širok krog bralcev, saj je predstavljalo najboljši komentar nicejskega verskega obrazca,³³⁷ vendar pa je bilo pozneje pripisano drugim avtorjem in je v zgodnjih tiskanih izdajah predstavljeno kot Hieronimovo ali Ciprijanovo delo. *De benedictionibus patriarcharum* se je ohranil zgolj v dveh rokopisih. Omenili smo, da je besedilo bral Izidor Seviljski, del tega besedila pa je bil v rokopisih spremenjen v homilijo in dodan k Rufinovemu prevodu Origenovih *Homilij h Genezi*.

Tudi v rokopisih svojih prevodnih del Rufin večkrat ni naveden kot avtor. V nekaterih rokopisih Bazilijevega *Pravila* je sicer označen kot *sanctus Rufinus presbyter*, torej kot svetnik, čeprav to nikoli ni postal. *Adamantii disputationes* so ohranjene v enem samem poznem rokopisu iz 12. stoletja, v katerem je kot avtor naveden Rufin. Prevod Origenovega *Komentarja k Pismu Rimljanom* vsebuje dva uvoda – poleg Rufinovega tudi

333 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 96.

334 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 97–98. O identiteti tega glej Dunphy, »Rufinus the Syrian«.

335 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«.

336 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 107.

337 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 108.

izvirnega Origenovega, pri čemer je zato, da so bralci lahko razumeli, zakaj ima delo dva uvoda, Rufin v rokopisih jasno naveden kot avtor prvega uvoda. Pri *Opisu menihov* se v rokopisih pojavlja vrsta avtorjev, Rufin pa je naveden v enem samem rokopisu iz 11. stoletja, ki je nastal na področju Monte Cassina. V rokopisih Origenovih komentarjev k posameznim svetopisemskim knjigam je ime prevajalca praviloma izpuščeno, ko pa je navedeno, je avtorstvo večkrat pripisano Hieronimu kot Rufinu. V slednjem primeru dela v rokopisih nastopajo skupaj s Hieronimovimi prevodi.³³⁸ Sekstovi *Izreki* so – čeprav so v *Gelazijevem dekretu* obsojeni kot heretično delo – uživali številčno bralstvo. Rufin se v rokopisih tega prevoda včasih pojavlja ne le kot prevajalec, temveč tudi kot izvirni avtor, pri čemer delo nastopa tudi pod imenom *Enchiridion/Inchiridion Rufini*.

Na podlagi svoje analize je Dunphy prišel do sklepa, da o Rufinu v srednjem veku ni bilo znanega skoraj ničesar. Njegovo ime se je pojavljalo v *incipitih* in *explicitih* njegovih del in prevodov, vendar pa je malo dokazov, da so zelo številni rokopisi teh del nastali zato, ker bi v srednjem veku ljudje Rufina cenili kot pisca. Izmed njegovih izvirnih del se jih je večina v rokopisih ohranila skupaj s Hieronimovimi protiorigenističnimi spisi in služila kot referenčni material, ki je omogočal vpogled v teze, proti katerim je pisal Hieronim.³³⁹ Njegovi prevodi so po drugi strani pogosto nastopali pod imeni izvirnih grških avtorjev, ali pa so bili včasih pripisani Hieronimu. V senci slednjega je Rufin do neke mere stal že v svojem času in na neki način stoji še danes. Po smrti je bil znan predvsem kot Hieronimov nasprotnik, ki se je zapletel najprej v origenijanstvo, nato pa še v pelagijanski spor – proti obema tokoma v krščanstvu se je Hieronim odločno boril. Hieronim je imel že v času svojega življenja, nenazadnje tudi zaradi prevoda Svetega pisma, status vrhunskega teologa in njegov ugled je bil nato skozi srednji vek zelo velik. Vrh je doživel leta 1295, ko ga je papež Bonifacij uradno razglasil za enega izmed štirih velikih latinskih doktorjev katoliške Cerkve, pri čemer je Hieronim dobil najbolj eminenten naziv – *doctor maximus*.³⁴⁰

Kar se tiče Rufinove *Cerkvene zgodovine*, je kmalu po izidu imela širok krog bralcev. Kot je omenjeno v poglavju o Rufinovih virih, sta bili že v 5. stoletju oziroma najpozneje v času nastanka druge redakcije *Kronike* Georgija Meniha obe knjigi Rufinovega dodatka v celoti prevedeni v grščino, in ta prevod je krožil v grškem svetu. Že prej so obe knjigi dodatka uporabljali drugi grški cerkveni zgodovinarji, ki so znali latinsko, ali pa so ju uporabljali prek svojih predhodnikov, ki so ju deloma vključili v svoje zgodovine.³⁴¹ Obširno sta v svojih *Cerkvenih zgodovinah* obe knjigi dodatka uporabljala tako Sokrat

338 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 114–115.

339 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 133.

340 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 135.

341 Za pregled grške uporabe Rufinovega dela glej Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclvii–cclix.

kot Sozomen.³⁴² Čeprav je zaradi zmede, ki v virih vlada glede Rufina, Gelazija iz Ceza-reje in psevd-Gelazija, težko vedno natančno reči, kaj je poznejšim avtorjem služilo kot vir za določene podatke in ali so Rufinovo zgodovino res poznali, je vseeno nedvoumno dejstvo, da je že v nekaj letih po izidu to latinsko besedilo krožilo po grškem svetu in bilo tudi brano, kar je precej nenavadno, saj se latinska besedila v pozni antiki niso prav pogosto prevajala v grščino.

Tudi na Zahodu je Rufinova *Cerkvena zgodovina* (in sicer kot celota, ne zgolj njen dodatek) uživala veliko priljubljenost, v srednjem veku pa je zaradi neznanja grščine in posledične nedostopnosti Evzebijevga izvirnika postala skoraj nepogrešljivo referenčno delo, ki je služilo kot vir znanja o krščanski preteklosti.³⁴³ Čeprav je bilo v zadnjih letih v strokovni javnosti nekaj več zanimanja za recepcijo tega dela v pozni antiki in v srednjem veku, zlasti za slednje obdobje še vedno manjka daljša študija recepcije Rufinovih del, zato lahko v nadaljevanju ponudimo zgolj pregled avtorjev, ki so poznali njegovo *Cerkveno zgodovino*.³⁴⁴

Rufinov prevod se je že v prvih letih 5. stoletja hitro razširil po latinskem Zahodu, med njegovimi bralci pa so bili najvidnejši krščanski avtorji tega obdobja. Že leta 404 je Rufinov prijatelj Pavlin iz Nole na neko prošnjo Sulpicija Severa odgovoril, da je njegova zgodovinska vprašanja posredoval Rufinu, ki je za to po Pavlinu usposobljen predvsem zaradi svojega znanja grščine in poznavanja poganskih piscev.³⁴⁵ Poleg tega lahko domnevamo, da je Rufina (četudi Pavlin tega ne izrecno omenja) priporočalo njegovo delo na Evzebijevi *Cerkveni zgodovini*, s katerim je bil Pavlin gotovo seznanjen, tudi če prevod tedaj še ni izšel.³⁴⁶ V istem času je v svojem *Komentarju k Visoki pesmi* Rufinovo delo verjetno uporabil Aponij,³⁴⁷ prvi avtor, za katerega lahko nedvoumno ugotovimo, da je poznal Rufinovo zgodovino, pa je Avguštin.³⁴⁸ V *Božji državi* je to delo večkrat služilo kot vir Avguštinovih informacij – v *Civ.* 5.26, ki je posvečen Teodoziju, je Avguštin iz Rufina prevzel Gracijanovo izbiro Teodozija za Valensovega naslednika, opis uzurpacije Magna Maksima, opis smrti Valentinijana II., Teodozijevo posvetovanje z egiptovskim menihom Janezom pred bitko pri Frigidu in sam opis

342 Pregled njunih virov po posameznih poglavjih strnjeno ponuja Van Nuffelen, *Une héritage*, 455–497.

343 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 114. Prim. Beatrice, »Da Rufin à Cassiodore«, 241.

344 Poleg Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, glej še Beatrice, »Da Rufin à Cassiodore«; Duval, »L'Éloge de Théodose«; idem, »Saint Augustine et les persécutions«; ter idem, »Un nouveau lecteur probable«.

345 Paul. *Ep.* 28.5. Za datum pisma glej Beatrice, »De Rufin à Cassiodore«, 241.

346 Vsekakor Pavlin Rufinovega prevoda ali celo Evzebijevga dela v pismu izrecno ne omenja, iz česar bi se dalo sklepati, da leta 404 prevod *Cerkvene zgodovine* uradno še ni izšel. V nasprotnem primeru bi bilo nenavadno, da Pavlin tega ni omenil oziroma da ni Sulpicija Severa napotil neposredno k uporabi tega dela.

347 Beatrice, »De Rufin à Cassiodore«, 242.

348 To je ugotovil že Mommsen v Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclvi, a je omenil le dve mesti pri Avguštinu, ki kažeta na poznavanje Rufina. Izčrpnje se je temu posvetil Courcelle, *Late Latin Writers*, 200–201; za novejšo obravnavo glej Beatrice, »De Rufin à Cassiodore«, 242–245. Prim. tudi Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 24.

bitke ter nekaj drugih elementov.³⁴⁹ V 18. knjigi *Božje države* se prav tako kaže uporaba Rufina pri opisu preganjanja, ki so ga v drugi polovici 4. stoletja sprožili arijanci in cesar Julijan.³⁵⁰ Rufinovo delo je imel Avguštín pred seboj verjetno tudi pri pisanju spisa *De divinatione daemonum*, kjer omenja uničenje Serapeja, ki ga je Rufin obširno popisal v drugi knjigi dodatka. Pri spisu *De cura pro mortuis gerenda* je v poglavju 6.8 za opis lyonskih mučencev uporabil *Cerkveno zgodovino* (HE 5.1), kakor tudi v svojem delu *De haeresibus*, kjer je iz Rufina (HE 6.38 in 5.13) prevzel podatke o ebionitih in Markijonu. Zadnje Avguštínovo delo, ki kaže vplive *Cerkvene zgodovine*, so *Retractationes* 2.7.3, kjer Avguštín omenja pismo, ki ga je Julij Afričan poslal Aristidu in ki ga je lahko prebral v HE 1.7.

Po Avguštínu je bil zelo verjetni bralec Rufina tudi Quodvultdeus,³⁵¹ ki je v svojem delu med drugim pisal o Serapeju. Kot smo videli, Genadij iz Marseillesa v biografski notici o Rufinu omenja njegov prevod Evzebijeve zgodovine in obe dodatni knjigi.³⁵² Zgodovina vandalskih preganjanj, ki jo je napisal Viktor iz Vite, kaže, da je avtor poznal Rufinovo delo,³⁵³ kakor velja tudi za Prosperja Tirona in njegovo *Kroniko*.³⁵⁴ Med poznejšimi poznoantičnimi Rufinovimi bralci so zanesljivo še Vincent z Lérinsa, ki je v delu *Commonitorium primum* biografske podatke o Origenu pridobil prav pri Rufinu,³⁵⁵ Gregor iz Toursa, ki je *Cerkveno zgodovino* uporabil tako v svoji *Zgodovini Frankov* (1.29–29 – HE 4.6.4, 4.15.32, 5.1.29 in *Hist. Franc.* 9.15 – HE 10.14) kot v delih *Liber in gloria martyrum* (20 – HE 7.18) ter *Liber vitae patrum* (6.1 – HE 5.1). Pri Gregorju iz Toursa se pokaže problem, ki je podobno kot druga Rufinova dela pestil tudi *Cerkveno zgodovino*. Izmed 92 rokopisov, ki jih je med pripravo svoje kritične izdaje poznal Mommsen, večina namreč nima točnih podatkov o naslovu tega dela, prav tako v večini primerov ni omenjeno, da je njegov izvirni avtor Evzebij. Prevod je v nekaterih rokopisih celo pripisan Hieronimu, v zgolj enem rokopisu pa je kot avtor prevoda naveden Rufin.³⁵⁶ Tudi Gregor iz Toursa Rufina ne navaja vedno kot svoj vir ali kot avtorja prevoda in dodatka. *Cerkveno zgodovino* sta za Gregorjem nato uporabila še Izidor v *Kroniki*³⁵⁷ ter Beda Častitljivi v svoji *Kroniki*.³⁵⁸

349 Duval, »L'éloge de Théodose dans la Cité de Dieu«.

350 Duval, »Saint Augustine et les persécutions«.

351 Duval, »Un nouveau lecteur probable«.

352 Gennad. *Vir. ill.* 17.

353 Vict. Vit. *Hist. pers. Afr. prov.* 3.61.

354 MGH *Chronica minora*, 1:619.

355 Courcelle, *Late Latin Writers*, 233.

356 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclix–cclx.

357 Za uporabo *Cerkvene zgodovine* glej Mommsenove ugotovitve v MGH *Chronica minora*, 2:395.

358 MGH *Chronica minora*, 3:228. Po Mommsenu (*Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclvii, op. 3) je Beda Rufina uporabil tudi v delu *De temporum ratione* 1.28.

Pozneje je v 6. stoletju Rufinovo zgodovino poznal Kasiodor, ki jo je vključil v knjižnico Vivarija,³⁵⁹ izrecno pa jo omenja tudi v *Trodelni zgodovini* (*Hist.* 3.4.5). V srednjem veku jo je v delu *De virginitate* 27 uporabljal Aldhelm za podatke o Gregorju Nazianškem in Baziliju iz Kapadokije, ki jih je dopolnil s podatki iz Rufinovega uvoda k prevodu Gregorjevih homilij.³⁶⁰ Freculph iz Lisieuxa je v 9. stoletju pri pisanju svoje *Zgodovine* prav tako uporabljal Rufinovo delo, čeprav kot njegovega avtorja omenja Evzebij.³⁶¹ V istem obdobju je v komentarjih k Matejevemu evangeliju Rufina uporabil tudi Sedulij Škot.³⁶² Za obdobje od poznega 9. stoletja do prvih tiskanih izdaj pregled uporabe Rufinove verzije cerkvene zgodovine še ni bil opravljen, so pa raziskovalci enotnega mnenja, da je bila pomemben vir za starejšo krščansko zgodovino. Kot zanimivost naj na koncu omenimo, da je besedilo sklepov nicejskega koncila, ki je bilo vključeno v latinske kanonske zbirke, prevzeto prav iz Rufinovega dodatka.³⁶³

359 Cassiod. *Inst.* 1.17.1.

360 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 125.

361 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 129.

362 Dunphy, »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages«, 128–133.

363 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclvii.

Evzebijeva *Cerkvena zgodovina*

Pri pregledu Rufinovega literarnega ustvarjanja smo videli, da je prevedel oziroma deloma sam napisal tudi dve zgodovinsko-biografski deli – *Opis menihov* in *Cerkveno zgodovino*. Za pravilno razumevanje Rufinovega prevoda in nadaljevanja Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* se moramo ozreti nazaj proti Evzebiju in njegovi *Cerkveni zgodovini*, zato bo v nadaljevanju najprej na kratko predstavljeno njegovo življenje in literarno ustvarjanje, nato pa še grška *Cerkvena zgodovina*.

Evzebij iz Cezareje

Če velja Herodot za *očeta zgodovine*, lahko rečemo, da je Evzebij iz Cezareje *oče cerkvene zgodovine*.³⁶⁴ Datum in kraj njegovega rojstva nista znana, a je na podlagi podatkov iz *Cerkvene zgodovine* mogoče reči, da se je rodil med letoma 259 in 265,³⁶⁵ v literaturi se običajno pojavlja letnica 260. Prav tako se zdi verjetno, da se je rodil prav v Cezareji, kjer je bil pozneje škof.³⁶⁶ O njegovi družini in zgodnji izobrazbi ni znanega ničesar. Med izobraževanjem se je najverjetneje naučil latinsko – pozneje je v svojih delih nekajkrat izkazal znanje tega jezika, ko je določena besedila prevedel v grščino.³⁶⁷ Med poganskim preganjanjem, ki je cesarstvo zajelo leta 303, je odpotoval iz Cezareje in obiskal Jeruzalem, Tir, Laodicejo ter Egipt, nemara je bil tudi v Arabiji, Edesi in Antiohiji.³⁶⁸ Po

364 Za predstavitev njegovega življenja in dela glej zlasti Johnson, *Eusebius*; Bardy in Périchon, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, 4:9–135; Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 13–85; Morlet, »Eusèbe de Césarée: biographie, chronologie, profil intellectuel«; Hollerich, *Making Christian History*; Moreau, »Eusebius von Caesarea«; Louth, »Eusebius«; Schott, prev., *Eusebius. History of the Church*, 3–16; Wallace-Hadrill, »Eusebius von Caesarea«; Carraker, *Library of Eusebius of Caesarea*, 37–45, prinaša zgoščeno kronologijo Evzebijevega življenja in literarnega ustvarjanja; določene vidike njegovega literarnega ustvarjanja prinašata Grafton in Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 133–245; glej tudi Ulrich, »Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber«.

365 Za rekonstrukcijo datuma glej Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 17.

366 Moreau, »Eusebius«, 1053. Za Cezarejo glej Patrich, »Caesarea in the Time of Eusebius«.

367 Prim. Euseb. *HE* 4.8.8, 8.17.11. Carraker, *Library of Eusebius of Caesarea*, 18.

368 Za obisk teh krajev in mesta iz Evzebijevih del, kjer je to omenjeno, glej Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 21, ter Bardy in Périchon, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, 4:31–32.

Galerijevem tolerančnem ediktu iz leta 311 se je naposled vrnil v Cezarejo.

Ni mogoče z gotovostjo zapisati, kdaj je postal cezarejski škof.³⁶⁹ Običajna je domneva, da je ta položaj nastopil v letih 313–314³⁷⁰ in že kot škof naj bi imel svoj govor ob posvetitvi tirske bazilike,³⁷¹ kar se je zgodilo okrog leta 315. Corke-Webster v svoji monografiji o Evzebiju opozarja na težave, povezane s to domnevo, saj samega govora ni mogoče zanesljivo datirati, poleg tega tudi ni gotovo, da je Evzebij govoril kot škof in ne kot še vedno prezbiter.³⁷² Njegovo vodenje cezarejske Cerkve je sicer močno zaznamovala arijanska kriza, do katere je prišlo, ko je Arij v začetku 4. stoletja začel učiti, da Kristus ni nastal istočasno z Bogom Očetom, temveč ga je Bog Oče ustvaril šele pozneje in da zato ni iste narave kot on. Na nicejskem koncilu leta 325 je Evzebij kljub naklonjenosti do Arija in njegovih nauk sprejel kompromisno formulo, zanj najpomembnejši izplen koncila pa je bilo srečanje s cesarjem Konstantinom, ki ga je Evzebij na svojo stran pridobil z učenostjo in retoričnimi sposobnostmi.³⁷³

Po nicejskem koncilu se je kljub podpisu kompromisne rešitve, za katero je celo trdil, da ustreza njegovemu lastnemu verskemu obrazcu, ki ga je uporabljal v Cezareji,³⁷⁴ zapletel v spor s pristaši nicejskega verskega obrazca in nato poskušal vidnejše izmed njih pregnati z njihovih položajev.³⁷⁵ Umrl je nedolgo za cesarjem Konstantinom. Sokrat (*HE* 2.4) njegovo smrt datira med Atanazijevo vrnitev v Aleksandrijo leta 337 in smrt Konstancija II. v letu 340. Na sinodi v Antiohiji leta 341 je kot njegov naslednik izpričan Akacij.³⁷⁶ Čeprav je sam sebe predstavil kot tesnega prijatelja cesarja Konstantina, je Barnes prepričljivo pokazal, da se je s cesarjem srečal zgolj štirikrat (v Niceji 325, Nikomediji 327, Konstantinoplu 335 in ponovno v Konstantinoplu leta 337).³⁷⁷ Poleg tega je njuna ohranjena korespondenca precej skopa, več cesarjevih pisem, ki jih Evzebij predstavi kot zasebna, pa je bilo javnih okrožnic.³⁷⁸ Resnično zasebnih pisem je bilo malo oziroma jih je le malo ohranjenih.³⁷⁹

369 Za oris tega problema glej Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 21–22.

370 Morlet, »Eusèbe«, 8–9; Moreau, »Eusebius«, 1056 omenja letnici 313 in 315.

371 Ta govor je ohranjen v Euseb. *HE* 10.4.2–72. Za govor glej Schott, *Eusebius of Caesarea. History of the Church*, 453–455.

372 Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 22.

373 Moreau, »Eusebius«, 1058–1059.

374 Theod. *HE* 1.12; Socr. *HE* 1.8; Anon. *Cyz.* 2.35.

375 Za zgoščen prikaz tedanjega dogajanja glej Moreau, »Eusebius«, 1059–1060.

376 V sirskem martirologiju je Evzebij naveden 30. maja. Če je to dan njegove smrti, je nemara verjetneje, da gre za leto 339 kot pa 340. Prim. Morlet, »Eusèbe«, 12, op. 77.

377 Barnes, *Constantine and Eusebius*, 266–267. Njegove ugotovitve povzema Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 24.

378 Euseb. *VC* 2.45–46, 3.51–52.

379 Glej Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 24–25 z navedenimi mesti.

Kronika

Evzebij je napisal številna dela, ki pa se niso ohranila v celoti.³⁸⁰ Poleg mnogih eksegetskih besedil je napisal tudi nekaj del, ki so pomemben vir za cerkveno zgodovino – *Kroniko*, *Cerkveno zgodovino*, delo *O palestinskih mučencih* ter *Življenje Konstantina*.

Kronika je Evzebijeva prvo zgodovinsko delo.³⁸¹ Sestavljena je bila iz dveh delov oziroma dveh ločenih knjig: prvi del je vseboval izvlečke iz grških in tujih zgodovinskih del, drugi pa kratke notice iz zgodovine Kaldejcev, Asircev, Hebrejcev, Egipčanov, Grkov in Rimljanov. V prvi knjigi, ki jo je pravilneje treba imenovati *Kronografija*, je Evzebij zbral material za svetovno zgodovino od Abrahama naprej, pri čemer se je zgledoval po starejših krščanskih kronografih, kot je bil Julij Afričan.³⁸² Ime *Kronika* oziroma Χρονικοί κανόνες je delo dobilo zaradi strukture druge knjige, v kateri so na posameznih straneh stale vzporedne tabele s podatki o dinastijah prej naštetih narodov, od Abrahama (2016 pr. Kr.) do Evzebijevega časa (325).³⁸³ To je omogočalo sinhron kronološki pregled svetovnih dogodkov, ki so bili v rokopisih razporejeni tako, da je ena vrstica vsebovala dogodke, ki so se sočasno dogodili pri različnih ljudstvih. Obenem je jasna razdelitev na stolpce omogočala enostaven diahron pregled zgodovine posameznih narodov. Dinastičnim podatkom je Evzebij dodal tudi jedrnate zgodovinske opombe o rojstvih in smrtih pomembnih oseb, tako vladarjev kot npr. piscev in filozofov.³⁸⁴

Delo je danes v celoti ohranjeno zgolj v armenskem prevodu, pri čemer prevod druge knjige, torej *Kronike*, temelji na poenostavljeni grški verziji iz 5. stoletja in je ohranjen v zgolj enem rokopisu. Od grškega originala je ostalo nekaj fragmentov, v celoti pa je ohranjena Hieronimova latinska predelava in nadaljevanje *Kronike*. Obstajata tudi dva sirska povzetka *Kronike*. Na slabo ohranjenost grškega besedila *Kronike* je gotovo vplivalo dejstvo, da je bilo delo zapleteno, novi prepisi pa posledično dragi. Poleg tega so številni poznejši grški cerkveni zgodovinarji zavračali Evzebijev pogled na kronološka vprašanja (npr. štetje let od Abrahama naprej), zaradi česar najbrž *Kronike* v nespremenjeni izvorni obliki v 5. stoletju že ni več bilo mogoče najti.³⁸⁵ Na Evzebija so pri pisanju sicer vplivali starejši pisci kronoloških del, kot so bili Flavij Jožef, Tacijan, Klement, Julij Afričan in Just iz Tiberiade, ki jih v svojem delu vse tudi omenja. Poleg tega je kronološko strukturo *Kronike* zasnoval po zgledu del starejših apologetov, in ker je bil glavni namen krščanske kronografije ravno apologetika, ima slednja tudi v Evzebijevem delu veliko vlogo.³⁸⁶

380 Za njegova dela glej med drugim Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden*, 29–56.

381 Za *Kroniko* glej zlasti Andrei, »Canons chronologiques«; Burgess in Kulikowski, *Mosaics of Time*, 1:119–126; Hollerich, *Making Christian History*, 22–28; Johnson, *Eusebius*, 86–89; Grafton in Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 133–177; ter Louth, »Eusebius«, 270.

382 Burgess, »Jerome Explained«, 8.

383 Prim. Andrei, »Canons chronologiques«, 38–41.

384 Hollerich, *Making Christian History*, 23–24; Louth, »Eusebius«, 270.

385 Burgess in Kulikowski, *Mosaics of Time*, 1:125–126.

386 Burgess in Kulikowski, *Mosaics of Time*, 1:119–120.

To po vsebinski plati sicer precej suhoparno delo ni pomembno le zato, ker predstavlja prvi Evzebijev ekskurz na historiografsko področje, temveč ker mu je dalo dobro kronološko podlago, s pomočjo katere je nato lahko napisal svojo *Cerkveno zgodovino*.³⁸⁷ *Kroniko* je po dokončanju sicer večkrat predelal. Prva izdaja najbrž izvira iz leta 311, zadnja različica pa je bila napisana leta 325, pri čemer je delo ponovno rahlo predelal tudi leto zatem.³⁸⁸ *Kronika* je imela izrazito apologetski značaj in je bila namenjena tako kristjanom kot poganom,³⁸⁹ saj se je Evzebij namenil dokazati, da je bilo judovstvo, v katerem je koreninilo krščanstvo, znatno starejše in s tem boljše od rimskega poganstva. *Kronika* je imela izjemen vpliv na cerkvene zgodovinarje in je predstavljala osnovo za vse poznejše pozno-antične in srednjeveške kronike. Poleg tega je še danes zelo uporaben vir, saj pogosto edina omogoča kolikor toliko zanesljivo datacijo številnih antičnih dogodkov.

Cerkvena zgodovina

Uvod

Delo, po katerem je danes Evzebij najbolj znan, je prav *Cerkvena zgodovina*. V njej ni želel predstaviti celotnega razvoja krščanstva od Kristusa do svojega časa, temveč predvsem zbrati dokumente, ki so bili pomembni za zgodovino Cerkve.³⁹⁰ Iz *Cerkvene zgodovine* 1.1.6 izhaja, da je bila napisana po *Kroniki*; slednjo je Evzebij uporabil kot vir, vendar je med pisanjem deloma popravil kronologijo in opis dogodkov, kot ju prinaša v *Kroniki*. Kljub temu po zaključku *Cerkvene zgodovine* omenjenih sprememb ni vnesel tudi v besedilo same *Kronike*, morebiti, ker bi imel s tem preveč dela.³⁹¹ V navedenem pasusu Evzebij še pravi, da namerava v *Cerkveni zgodovini* celoviteje predstaviti to, kar je bilo v *Kroniki* le na kratko orisano, torej iz suhoparnih kronološkihotic ustvariti daljšo prozno pripoved, ki delno pokriva isto obdobje, vendar pa se v nasprotju s *Kroniko* osredotoča na krščansko zgodovino rimskega cesarstva.³⁹²

Programatično je vsebino svojega dela Evzebij deklariral na samem začetku.³⁹³ Zadal si je opisati apostolsko nasledstvo (Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχάς) od Kristusovih časov do sodobnosti. Prav opis menjav škofov v Rimu, Aleksandriji, Jeruzalemu in

387 Hollerich, *Making Christian History*, 23.

388 Za različne izdaje glej Andrei, »Canons chronologiques«, 41–59 in Burgess, »Dates and Editions«. Da je delo po prvi izdaji nadaljeval, je jasno že iz tega, da Hieronim v svojem prevodu (*Chron.* ed. Helm 231¹) po notici o Konstantinovih vicenalijskih zapisih *Huc usque historiam scribit Eusebius Pamphili martyris contubernalis*. (»Do sem je svojo zgodovino napisal Evzebij, tovariš mučenca Pamfila.«)

389 Burgess, »Jerome Explained«, 7.

390 Moreau, »Eusebius«, 1071.

391 Burgess, »Dates and Editions«, 482.

392 Euseb. *HE* 1.1.6.

393 Euseb. *HE* 1.1.1–2.

Antiohiji (za antično krščanstvo nadvse pomembnih mestih) predstavlja osnovo, okrog katere je Evzebij zgradil svojo zgodovino.³⁹⁴ V njej so prav tako obravnavani pomembni dogodki v razvoju cerkvenih skupnosti in njenih voditeljev. Vidno vlogo je namenil here- tikom, ljudem, ki so zaradi zgrešene želje po novotarijah zagrešili napake in uvajali lažne nauke (ψευδώνυμος γνῶσις). Med ključnimi temami svojega dela Evzebij izpostavlja tudi usodo Judov doletela po umoru Kristusa, ki ga slednji niso prepoznali kot odrešenika. Zadnja večja tema, ki je bila Evzebiju zaradi Dioklecijanovega vélikega preganjanja kri- stjanov tudi osebno blizu,³⁹⁵ je, kolikokrat in kdaj so pogani napadli božanski logos (ὁ θεῖος λόγος) ter mučeništva, s katerimi so goreči kristjani dokazali moč svoje vere. Potem ko je v svoji *Kroniki* postavil kronološke temelje preučevanja zgodovine, zlasti poganske, se je v *Cerkveni zgodovini* odkrito namenil pokazati superiornost krščanstva nad poganstvom.³⁹⁶

Pri pisanju je zasledoval drugačna načela kot predhodni poganski zgodovinarji, npr. Tukidid ali Tacit. Svoje delo je sicer želel utemeljiti na avtentičnih dokumentih in torej podati objektivno podobo razvoja krščanstva, vendar je podobno kot v svoji *Praeparatio evangelica* predvsem želel zbrati izvirna besedila, ki so pričala o zgodovinskem razvoju, ter jih nato s pomočjo kratkih pojasnil kontekstualizirati.³⁹⁷ Dejansko gre zbirko citiranih besedil, ki jih je Evzebij želel, kot sam pravi, povezati v enotno telo.³⁹⁸ *Cerkvena zgodovina* je posledično posebna, ker vsebuje veliko količino citiranih besedil, pri čemer Evzebij dosledno navaja svoje vire, vendar besedilo bolj kot na koherentno stekano blago spominja na krpanko.³⁹⁹ Skozi delo se kaže tendenca, po kateri se njegova objektivnost in pronicljivost manjša, ko opisuje dogodke, ki so kronološko bliže njegovemu času.⁴⁰⁰

Pregled vsebine

Vsebinsko je delo razdeljeno na 10. knjig, pregled njihove vsebine ponujamo v nadaljevanju. V **1. knjigi** Evzebij po programski naznanitvi svojih ciljev ponudi povzetek kristološkega vprašanja in se trudi pokazati, da krščanstvo ni neka nova vera, kot trdijo Judje in pogani. Zatem se posveti obravnavi Kristusovih prednikov v evangelijih in opiše njegovo življenje vse do križanja in ponovnega vstajenja. Knjiga vsebuje tudi nekajotic o Ponciju Pilatu ter judovskih duhovnikih v Kristusovem času, zaključuje pa se s kratkim opisom širitve krščanstva na Vzhod zunaj okvirjev rimske države. Kronološko izvzemši prvi, teološki del, pokriva obdobje približno med letoma 1 in 30.⁴⁰¹

394 Louth, »Eusebius«, 270.

395 Tedaj je mučeniške smrti umrl tudi njegov učitelj Pamfil.

396 Moreau, »Eusebius«, 1072.

397 Moreau, »Eusebius«, 1071–1072.

398 Euseb. *HE* 1.1.4.

399 Letteney, *Christianization of Knowledge*, 95.

400 Moreau, »Eusebius«, 1071–1072.

401 Leta, ki jih zajemajo posamezne knjige, navajam po Schott, prev. *Eusebius. History of the Church*.

2. knjiga zasleduje usodo Judov po Kristusovi smrti. Opisano je, kaj se je zgodilo z njegovimi apostoli, Evzebij omenja Petrov nastop v Rimu, posebno pozornost nameni začetkom krščanske askeze v Rimu. Večkrat omenja pomembnega judovskega avtorja Filona Aleksandrijskega, prav tako je opisana prva herezija, katere avtor je čarodej Simon.⁴⁰² Knjiga se zaključi z opisom Neronovega preganjanja kristjanov – za tega vladarja Evzebij pravi, da je bil tako pokvarjen, da v tem delu vseh njegovih nečednosti ne more popisati⁴⁰³ – ter z razmerami, ki so med Judi vladale pred izbruhom judovske vojne. Knjiga torej kronološko zajema leta od približno 30 do 66.

3. knjiga se začena z razdelitvijo sveta na več področji, na katerih so apostoli pridigali novo vero. Knjiga prinaša opis prvih apostolskih nasledstev v Rimu in Jeruzalemu. Evzebij nadaljuje svoje zanimanje za Jude med judovsko vojno in za nesreče, ki so jih zadele. Če je v prejšnji knjigi pokazal zanimanje za Filona, prinaša 3. knjiga kratko skico Flavija Jožefa, najverjetneje najbolj znanega antičnega judovskega avtorja, in njegovih del.⁴⁰⁴ Kar se tiče herezij, se ukvarja s čarovnikom Menandrom, ebioniti, Cerintom in Nikolajem. Knjiga prav tako prinaša novo temo, ki je Evzebij na začetku *Cerkvene zgodovine* ni napovedal – vprašanje pristnosti posameznih novozaveznih del in vprašanje oblikovanja novozaveznega kanona.⁴⁰⁵ Knjiga pokriva obdobje od judovske vojne približno do konca Trajanove vladavine, torej leta 66–117.

4. knjiga se začne s predstavitvijo rimskih in aleksandrijskih škofov v času Trajanove vladavine in nato vključuje podatke iz časa Hadrijana, Antonina Pija in Vera. Ponovno so opisane nesreče judovskega ljudstva vključno z dvema judovskima uporoma, ki so ju Rimljani zadušili.⁴⁰⁶ Posebno poglavje je posvečeno Hegesipu, čigar delo *Hypomnematata* je Evzebij uporabljal pri pisanju *Cerkvene zgodovine*.⁴⁰⁷ Na področju mučeništva, ene izmed Evzebijevih glavnih tem, najvidnejše mesto v knjigi zaseda Polikarp iz Smirne. Ponovno so opisani glavni heretiki, med njimi Valentin in Markijon. Knjiga zajema leta 115–ok. 177.

5. knjiga se začena v sedemnajstem letu vladavine Marka Avrelija⁴⁰⁸ in se prvenstveno posveča številnim mučencem tega obdobja ter menjavam škofov. Omenjeni so čudeži, npr. da je Bog vojski Marka Avrelija, ki se je pripravljala na boj s Sarmati in Germani ter trpela sušo, zaradi molitev kristjanov poslal dež ter jim omogočil zmago.⁴⁰⁹

402 Euseb. *HE* 2.13.6.

403 Euseb. *HE* 2.25.1–2.

404 Euseb. *HE* 3.9.

405 To temo Evzebij načne v *HE* 3.3, kjer se posveti vprašanju pristnosti ohranjenih pisem apostola Petra. Prav tako napove, da bo v svojem delu v nadaljevanju zabeležil, kateri cerkveni pisec je pri svojem delu uporabljal kakšno sporno ali nepristno delo in kaj pravi o teh delih (*HE* 3.3.3).

406 Euseb. *HE* 4.2.1–5, 4.6.1–4.

407 Schott, prev., *Eusebius. History of the Church*, 170–171.

408 Za kronološke probleme, povezane s tem navedkom, glej Schott, prev., *Eusebius. History of the Church*, 224, op. 1.

409 Euseb. *HE* 5.5.1–7.

Posebno poglavje v tej knjigi je Evzebij namenil Klementu Aleksandrijskemu.⁴¹⁰ Med opisom herezij pripada frigijski posebno mesto. Knjiga zajema leta 177–201.

V **6. knjigi** vidno vlogo igra Aleksandrija ter dva z njo povezana kristjana. Prvi je učenjak Origen, ki ga Evzebij sporadično omenja skozi celotno knjigo, pri čemer ne predstavi le njegovega življenja, ki je bilo od mladosti posvečeno askezi, temveč tudi njegove učence in spise, s katerimi se je ta teolog ukvarjal. Za natančen seznam Origenovih del Evzebij bralce napotuje na svoje neohranjeno delo *Življenje Pamfila*, v katerem je predstavil seznam Origenovih del, ki ga je sestavil Pamfil.⁴¹¹ Druga vidnejša aleksandrijska osebnost je škof Dionizij. Ponovno so omenjene nekatere herezije, Evzebij pa tudi opiše nekaj škofovskih menjav, ki so bile posledica Decijevega preganjanja. Knjiga približno pokriva leta 203–251.

7. knjiga zajema leta med Decijevim koncem in začetkom Dioklecijanovega preganjanja, torej 251–303. Pomembno vlogo imajo opisi raznih herezij, npr. manihejcev, sabelijancev in novacijanov. Izmed cesarjev poznega 3. stoletja Evzebij tako Gala (251–253) kot Valerijana (253–260) označi za preganjalca. 7. knjiga sicer popisuje obdobje vrhunca krize 3. stoletja, ki so jo zaznamovali številni barbarski vdori in več rimskih uzurpacij. V tem času Rim tudi ni več nadzoroval dveh velikih in pomembnih področji cesarstva, čemur pa Evzebij ne posveča tako rekoč nobene pozornosti. »Palmirskega kraljestva« in Zenobije tako sploh ne omenja.⁴¹²

8. knjiga zajema obdobje Dioklecijanovega preganjanja med letoma 303 in 311, torej ima precej ožji časovni okvir. Narativ se posveča izključno vzhodni polovici cesarstva.

Časovni horizont **9. knjige** je še bolj zamejen, saj obravnava le dogodke med letom 311 in Konstantinovo zmago v bitki pri Milvijskem mostu oktobra 312. Pri opisu bitke⁴¹³ Evzebij ne omeni vizije kristograma, ki naj bi jo Konstantin imel pred bojem.

10. knjiga ne vsebuje konsistentne zgodovinske pripovedi. Opisuje dogodke med letom 313 in Konstantinovo zmago nad Licinijem leta 324. Večji del knjige zavzema Evzebijev govor ob posvetitvi nove bazilike v Tiru.⁴¹⁴ Evzebij pri tem svoje avtorstvo zamolči in zapiše le, da je imel govor »nekdo« (τις). Ta knjiga prinaša tudi besedilo t. i. milanskega edikta,⁴¹⁵ ob koncu knjige pa Evzebij citira pet Konstantinovih pisem, ki so pomembna za zgodovino donatistične shizme.⁴¹⁶ Knjiga se zaključi z opisom Licinijevega spletkarjenja proti Konstantinu, njegovega napada na kristjane ter porazu proti

410 Euseb. *HE* 5.11.

411 Euseb. *HE* 6.32.3.

412 Schott, prev., *Eusebius. History of the Church*, 338–339.

413 Euseb. *HE* 9.9.

414 Euseb. *HE* 10.4.

415 Euseb. *HE* 10.5.1–14.

416 Euseb. *HE* 10.5.15–10.7. Kratek povzetek njihove vsebine prinaša Schott, prev., *Eusebius. History of the Church*, 458.

Konstantinu. Licinij je prikazan izrazito negativno – Evzebij (*HE* 10.8.2) ga imenuje φιλοπόνηρος δαίμων, »demon, ki ljubi zlo« –, knjiga pa ima ob zaključku laskav opis Konstantinovega sina Krispa, ki so ga v še vedno ne povsem pojasnjenih okoliščinah po očetovem naročilu pozneje likvidirali.

Vprašanje izdaje

Podobno kot *Kronika* je imela tudi *Cerkvena zgodovina* več redakcij.⁴¹⁷ Verzija, ki je danes ohranjena, je nastala med letoma 324 in 326. *Terminus post quem* predstavlja Konstantinova zmaga nad Licinijem, ki je omenjena v 10. knjigi, *terminus ante quem* pa likvidacija Krispa, ki je na koncu 10. knjige še vedno prikazan v ugodni luči, kar pomeni, da je bil v času zadnje redakcije še vedno živ.⁴¹⁸ Na obstoj drugih, starejših izdaj dela kaže dejstvo, da je Konstantinov sovladar Licinij, ki je v končnem besedilu predstavljen skrajno negativno, v nekaterih rokopisih predstavljen v pozitivni luči. To pomeni, da je Evzebij po Licinijevem padcu revidiral določene pasuse v zadnjih treh knjigah ali jih izbrisal. Hipotez o datumu in obsegu prve izdaje je sicer več. Najpogostejše se omenja, da je nastala (1.) okrog leta 303, še pred Dioklecijanovim velikim preganjanjem, in vključevala le prvih sedem knjig; (2.) okrog leta 311 in se zaključila z 8. knjigo; ali (3.) okrog leta 313/14 in se končala z 9. knjigo.⁴¹⁹ Burgess meni, da ni verjetno, da bi prva izdaja nastala pred letom 313/14, saj vseh prvih sedem knjig vsebuje več referenc na dogodke po letu 303 oziroma na dela, ki jih je Evzebij napisal po tem datumu,⁴²⁰ po drugi strani pa Evzebij nikjer ne omenja del, ki so nastala po letu 313.⁴²¹

Vsebinsko gledano lahko *Cerkveno zgodovino* razdelimo na dva ali tri dele: knjige 1–7 se precej razlikujejo od knjig 8–10, pri čemer zadnja, 10. knjiga ponovno predstavlja posebnost. V prvih sedmih knjigah, v katerih je opisano 303-letno obdobje pred Dioklecijanovim velikim preganjanjem, ki je postavilo krščanstvo pred najhujšo preizkušnjo, se je Evzebij bolj ali manj dosledno držal programa, ki ga je naznanil na začetku dela. Če zanimanje za nesreče, ki so zadele Jude, po zadušitvi protirimskih uporov usahne, pa te knjige kontinuirano sledijo konceptualnemu okvirju *Cerkvene zgodovine* – v vseh

417 Temeljna analiza vprašanja izdaj *Cerkvene zgodovine* ostaja Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Die Kirchengeschichte*, 3:xvlii–lxi. Za novejši prikaz stanja vprašanja glej Louth, »Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*«; Burgess, »Dates and Editions«; Neri, »Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique*«; Cassin idr., »La question des éditions de l'*Histoire ecclésiastique*«.

418 Sirska verzija npr. ne omenja Krispa, kar pomeni, da je nastala po letu 326. Prim. Louth, »Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*«, 112.

419 Burgess, »Dates and Editions«, 483.

420 Euseb. *HE* 1.2.27 omenja Evzebijovo delo *Eclogae prophetae*, ki je bilo napisano 303/312; *HE* 6.32.3 in 7.32.25 omenja njegovo Življenje Pamfila, ki je bilo napisano 310/311 (Pamfil je umrl med Dioklecijanovim preganjanjem); pri obravnavi Origena, ki zavzema pomembno mesto v 6. knjigi, Evzebij trikrat omeni Pamfilov *Zagovor Origena* (*HE* 6.23.4, 33.4, 36.4), ki je nastal šele 308/310.

421 Burgess, »Dates and Editions«, 384–486.

Evzebij natančno popiše apostolsko nasledstvo v Rimu, Aleksandriji, Antiohiji in Jeruzalemu. Po 7. knjigi se to precej spremeni. Ta knjiga se namreč zaključí s kratkim epilogom, v katerem Evzebij naznani, da bo po opisu apostolskega nasledstva od Kristusovega rojstva do uničenja molilnic zdaj opisal može, ki so se v njegovem času izkazali kot branilci krščanstva.⁴²²

Osma knjiga na začetku vsebuje krajši uvod, ki bolj kot ne ponovi to, kar je Evzebij zapisal v epilogu prejšnje knjige. V knjigah 8–10 je torej Evzebij opisal obdobje sodobne zgodovine, ki je zajemalo zgolj okrog 21 let. S premikom avtorjevega fokusa iz preteklosti v sedanjost se korenito spremeni tudi program, naznanjen v 1. knjigi. Apostolskih nasledstev Evzebij več ne omenja oziroma so menjave škofov predstavljene nesistematično in le sporadično.⁴²³ 8. knjiga prinaša opis preganjanj in trpljenja številnih mučencev, ki so umrli za svojo vero, in brez dvoma pomeni kulminacijo Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*. 9. knjiga, s katero se je najverjetneje zaključila prva izdaja, prikazuje triumf Cerkve nad sovražniki – zmago prvega krščanskega cesarja Konstantina nad Maksencijem in nato skupno vlado Konstantina in Licinija, ki je podpirala krščanstvo.

Prva izdaja je torej imela dvodelno strukturo – prvih 7 knjig je opisovalo dogodke do konca Dioklecijanovega preganjanja, 8. in 9. knjiga pa sodobni čas zmagovite vere. Dejstvo, da je v tako koncipiranem besedilu 7. knjiga hkrati zadnja knjiga prvega dela, bi lahko razložilo, zakaj vsebuje poseben krajši uvod (po čemer se razlikuje od prejšnjih knjig), v katerem je Evzebij naznanil, da se bo pri pisanju te knjige opiral na spise Dionizija Aleksandrijskega.⁴²⁴ Glede dvodelne strukture prve izdaje Burgess poleg tega opozarja na dejstvo, da prvih sedem knjig, ki opisujejo apostolsko nasledstvo, po številu ustreza sedmim dnevom stvarjenja, 8. in 9. knjiga pa kot rečeno predstavljata najhujšo preizkušnjo in zmagoslavje te vere.⁴²⁵ 10. knjiga je bila prvotni izdaji kot dodatek pridružena pozneje in je posebej posvečena tirkemu škofu Pavlinu.⁴²⁶ Ta knjiga se od prejšnjih dveh razlikuje do te mere, da lahko rečemo, da je v končni verziji delo z njo dobilo trodelno obliko.

Omenjeno je bilo, da so prav razlike v rokopisih pri pasusih, ki se nanašajo na obravnavo Licinija, tiste, ki napeljujejo na domnevo, da je nekdanj obstajalo več različnih izdaj *Cerkvene zgodovine* in da ta, ki zdaj velja kot dokončna, ni hkrati tudi izvirno prva. Razlike so namreč tolikšne, da ne moremo govoriti o napakah prepisovalcev, temveč lahko iz njih jasno razberemo Evzebijev namen, da se prilagodi novim političnim okoliščinam, ki so nastopile, ko je bilo delo že napisano in izdano. Eduard Schwartz je v svoji monumentalni izdaji Evzebijeve zgodovine postuliral obstoj vsaj štirih izdaj, objavljenih

422 Euseb. *HE* 7.32.32.

423 Louth, »Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*«, 115.

424 Euseb. *HE* 7 prol.; prim. Louth, »Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*«, 123.

425 Burgess, »Dates and Editions«, 499.

426 Euseb. *HE* 10.1.2.

po letu 324,⁴²⁷ novejšje raziskave pa so do njegovih hipotez zadržane.⁴²⁸ Nemara si je, bolje kot govoriti o več različnih izdajah, nastajanje *Cerkvene zgodovine* treba predstavljati kot kontinuiran proces, v katerem je Evzebij po izvorni izdaji besedilo nenehno dopolnjeval in spreminjal vse do končne oblike.⁴²⁹

Viri

Pri pisanju se je opiral na raznovrstne vire. Mednje sodijo *Judovska vojna* Flavija Jožefa, ki jo je uporabil pri pisanju 2. in 3. knjige, starejši krščanski kompilatorji, kot npr. Hegesip, starejši krščanski teologi, katerih dela Evzebij pogosto navaja, pisma različnih škofov, zlasti Dionizija iz Aleksandrije, opis Origenovega življenja iz 6. knjige pa najbrž temelji na Pamfilovem *Zagovoru Origena*. Pri pisanju o mučencih se je opiral na zbirko zapisov o mučencih, ki jo je sam sestavil.⁴³⁰ Številni dokumenti, ki so citirani v *Cerkveni zgodovini*, drugje niso več ohranjeni. V primerih neodvisno ohranjenih besedil se Evzebijevi citati izkažejo za zanesljive.⁴³¹ 9. in 10. knjiga, ki obravnavata avtorju časovno bližje dogodke, kažeta odklon od predhodnega nepristranskega in z originalnimi dokumenti podprtega načina pisanja zgodovine. Obe zadnji knjigi sta vsebinsko gledano pravcata slavospeva Konstantinu, pisana v bombastičnem jeziku. Tukaj se je poprej objektivni Evzebij zatekel celo k poneverjanju dokumentov.⁴³²

Četudi Evzebij ni stopal po neuhajeni poti, predstavlja njegova *Cerkvena zgodovina* zanimiv *novum*. Evzebij se je odvrnil od poganske visoke zgodovine, ki je popisovala politične in vojaške dogodke, ter ustvaril novo zvrst, cerkveno zgodovino, ki se je posvečala zgolj dogodkom, pomembnim za krščanstvo. Kristjane je dojemal kot posebno nacijo,⁴³³ zato bi lahko rekli, da je pisal zgodovino krščanske države v državi. Namesto barbarskih sovražnikov, ki jih je opisovala poganska historiografija, se pri njem pojavljajo cesarji-preganjanci, namesto uzurpatorjev heretiki, ki s svojimi doktrinarnimi napakami delijo in slabijo krščansko skupnost.

Biografsko zanimanje

Poleg *Cerkvene zgodovine*, ki vseskozi kaže močno zanimanje za biografijo, biografske elemente vsebujejo tudi druga Evzebijeva dela. Po njegovem začetnem ukvarjanju z

427 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:xlvi–lxi.

428 O tem glej Neri, »Les éditions de *l'Histoire ecclésiastique*« in Cassin idr., »La question des éditions de *l'Histoire ecclésiastique*«.

429 Diskrepance v rokopisih so obravnavane v Cassin idr., »La question des éditions de *l'Histoire ecclésiastique*«, 187–196.

430 Euseb. *HE* 4.15.47, 5 prol. 2, 5.21.2–5.

431 Louth, »Eusebius«, 271.

432 Moreau, »Eusebius«, 1072.

433 Momigliano, *Razprave iz historiografije*, 2:157.

zgodovino v *Kroniki* najbrž prav spis *O palestinskih mučencih* s svojimi biografijami mučencev predstavlja most, prek katerega je iz suhoparnih podatkov, ki jih je zbral v *Kroniki*, lahko napisal v narativnem oziru znatno zahtevnejšo *Cerkveno zgodovino*.⁴³⁴ Zaradi močnega naslanjanja na biografijo, ki se kaže v Evzebijevi odločitvi, da bo zgodovino krščanstva predstavil skozi vrsto karakternih skic, je Corke-Webster v svoji nedavni knjigi zgradbo *Cerkvene zgodovine* primerjal z biserno ogrlico, ki se razteza skozi tristoletno obdobje.⁴³⁵

Za biografijo je sicer v Evzebijevem času med izobraženci in bralci spet vladalo povečano zanimanje. Evzebijevo delo lahko primerjamo z deli dveh avtorjev, pri katerih se odražajo intelektualnih tokovi, ki so vplivali na biografski žanr v tem času – Diogena Laertskega in Filostrata.⁴³⁶ Prvi je v prvi polovici 3. stoletja napisal monumentalno delo *Življenje in misli velikih filozofov*, v katerem je predstavil serijo biografij največjih antičnih filozofov.⁴³⁷ V nasprotju z Evzebijem, ki je *Cerkveno zgodovino* vsebinsko pripeljal do neposredne sodobnosti, se je Diogen Laertskega ustavil v prvi polovici 1. stoletja po Kr. V svojem delu je tako kot pozneje Evzebij pokazal zanimanje za – sicer filozofske, ne teološke – kontroverze, za vprašanje ortodoksije v smislu ohranjanja izvirnega nauka znotraj določene filozofske šole, prav tako je obravnaval nasledstvo filozofov. Poleg tega se je pri pisanju opiral na večje število virov, ki jih je pogosto citiral in podobno kot Evzebij razpravljal o njihovi pristnosti in zanesljivosti. Vsa ta zanimanja izkazuje tudi Evzebij, s to razliko, da je zanj najpomembnejša vera.

Diogen se v svojem delu za življenje filozofov ni zanimal zato, ker bi bili ti zanj nekakšni zgledni posamezniki, katerih življenjsko pot bi bilo treba v vsem posnemati, medtem ko se je Evzebij na biografije številnih kristjanov osredotočil ravno zato, da bi jih pokazal kot ljudi, ki jih je zaradi njihove predanosti krščanski veri vsekakor vredno posnemati. Nenazadnje so številni med njimi svojo gorečo pripadnost veri pokazali s tem, da so bili pripravljeni umreti zanje, ker so verjeli, da je edina pravilna pot v življenju ravno krščanska. Razlika med Evzebijevim konceptom krščanske biografije in Diogenovim poganskim spisom (ter večino antične biografske literature) je nenazadnje tudi ta, da je Evzebij zaradi osredotočenosti na versko sfero iz svojih biografskih predstavitev odstranil tako rekoč vse posvetne elemente. Posledico te usmeritve je smotrno karikiriral Momigliano, ki je zapisal, da v nasprotju s poganskim filozofom Zenonom za kristjana Klementa Aleksandrijskega ne bomo nikoli vedeli, ali se je rad grel na soncu in jedel zelene fige.⁴³⁸

434 Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 74.

435 Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 74.

436 Sledeče misli temeljijo na Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 74–78.

437 V slovenščini je delo izšlo pred nekaj leti – Borak, Pobežin in Hriberšek, prev. *Diogen Laertskega. Življenja in misli*.

438 Momigliano, *Razprave iz historiografije*, 2:158.

Drugi vidnejši poganski biograf je Flavij Filostrat, ki je v sredini 3. stoletja napisal *Življenja sofistov* v dveh knjigah. V njiju je predstavil serijo grških intelektualcev, ki so se tako kot filozofi odlikovali po svojih retoričnih sposobnostih in dobrem obvladovanju jezika. Podobno kot Diogena so tudi Filostrata zanimale poklicne veščine oseb, ki jih je predstavljal, a v nasprotju z Diogenom ne obravnava zgolj oseb iz davne preteklosti, temveč narativ nadaljuje vse do svojega časa, v čemer mu je pozneje podoben Evzebij. Prav tako se je Filostrat v *Življenjih sofistov* namenil pokazati superiornost lastne šole, zato je v njih pomembno mesto namenjeno dolgi biografiji njenega najvidnejšega predstavnika Heroda Atika. V *Cerkveni zgodovini* je ista tendenca razvidna v obravnavi Origena in njegove šole, s katero je bil prek svojega učitelja Pamfila posredno povezan tudi Evzebij. Tako v 6. knjigi osrednjo vlogo zaseda prav Origen, ki mu je posvečen večji del knjige.⁴³⁹ Kljub Momiglianovi izjavi o pomanjkanju anekdotičnih elementov pri Evzebiju ima 6. knjiga ravno zaradi zelo obširne obravnave Origena svojstven značaj. Biografija Origena poleg tega vsebuje več podrobnosti in anekdot kot vse ostale v prvih sedmih knjigah, ki obravnavajo čas pred velikim preganjanjem.⁴⁴⁰

Podobnost s Filostratovimi biografijami Evzebij kaže tudi v tem, da ga ni zanimala zgolj poklicna sposobnost predstavljenih oseb, ampak tudi njihov značaj. Cilj Filostratovega dela je bil prikazati, kakšen je sofističen človek, zaradi česar bralcem ni poskušal podati le biografskihotic o svojih protagonistih, temveč jim ponuditi tudi vpogled v njihove vrline in šibkosti.⁴⁴¹ Corke-Webster opozarja, da je glede Evzebijeve koncepcije krščanske biografije potrebno pogledati pogosto spregledan pasus v 1. knjigi *Cerkvene zgodovine*,⁴⁴² v katerem je Evzebij glede imena »kristjan« zapisal, da se krščanski mož (ὁ Χριστιανὸς ἄνθρωπος) zaradi poznavanja Kristusa in njegovih naukov odlikuje po samonadzoru, pravičnosti, potrpežljivosti v življenju, možati vrlini ter v priznavanju, da je nad vsem le en Bog.⁴⁴³ S koncipiranjem *Cerkvene zgodovine* kot serije idealiziranih biografij kristjanov, ki so se odlikovali po skromnem, vrlem in pobožnem življenju ter so bolj kot

439 Origeno so posvečena poglavja 1–6, 8, 14–19, 21, 23–28, 30, 32–33, 36–39 in 46.

440 Louth, »Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*«, 121–122. Med drugim vsebuje anekdoto, da je Origen mučniški smrti ob svojem očetu ubežal, ker je mati skrila njegove obleke, ter da naj bi svoje rokopise poganskih avtorjev prodal za štiri obole na dan, od česar je potem živel (*HE* 6.3.9). Slednja Evzebijeva trditev je nekoliko nejasna, a zdi se, da je mišljeno, da naj bi mu kupci teh rokopisov kupnino izplačevali v obrokih, tako da bi vsak dan imel le malo denarja za preživetje. Prav tako ni iz Evzebijevega besedila razvidno, za katera dela točno gre. Evzebij prodajo klasičnih del postavlja v kontekst Origenovega pedagoškega delovanja, ko je kot gramatik učil mlade dečke, nato pa se mu ta posvetni poklic ni zdel več skladen s krščanskim naukom, zaradi česar je prodal svoje poganske knjige. Na podlagi Evzebijevega opisa bi si sicer lahko mislili, da je prodal vsa tovrstna dela (mednje so gotovo sodili Iliada in Odiseja, Evripidove tragedije in Demostenovi govori), vendar pa je njegova poznejša knjižnica v Cezareji vsebovala tudi poganska dela, ki jih je s seboj verjetno pripeljal iz Aleksandrije. Vprašljivo je torej, ali je res prodal vse tovrstne rokopise. Prim Schott, prev., *Eusebius of Caesarea. History of the Church*, 286, op. 21.

441 Philost. *VS* praef.

442 Za diskusijo tega pasusa glej Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 76–77.

443 Euseb. *HE* 1.4.7.

na posvetne reči gledali proti onostranstvu, je Evzebij bralstvu ponudil podobo krščanskih intelektualcev kot odličnih ljudi, ki izkazujejo vse najpomembnejše rimske vrline – *iustitiam, uirtutem, clementiam* in *pietatem*, pri čemer Evzebij na prvo mesto postavlja modrost oziroma iz nje izhajajoč nadzor nad samim seboj. Ključna pri promociji teh vrlin pri predstavljenih posameznikih ni bila več poganska kultura, temveč krščanstvo, saj po Evzebiju vse odlike predstavljenih mož izhajajo iz njihovega poznavanja Kristusa in njegovega nauka.

Podobno kot je Filostrat v svojem delu poskušal pokazati, da je treba sofiste soditi po njihovih veščinah in značaju, je tudi Evzebij opredelil vodilne in prominentne kristjane kot može, ki jih odlikuje njihova moralna in intelektualna avtoriteta. Po njegovem mnenju so kristjane odlikovale tipične rimske vrline, pri čemer je v *Cerkveni zgodovini* želel pokazati, da so slednji te vrline posedovali že od vsega začetka zaradi svoje vere. V tem ga Corke-Weber v zanimivi vzporednici primerja z Dionizijem Halikarnaškim in Flavijem Jožefom ter njunima nacionalnima zgodovinama.⁴⁴⁴ Dionizij se je v svojih *Rimskih starožitnostih* namenil grškim bralcem predstaviti, kako je rimska dominacija sredozemskega prostora naravna posledica rimske moralne superiornosti, ki jo je ta narod izkazoval od samega začetka in se tako dvigal nad ostale. Flavij Jožef je na drugi strani v svojih *Judovskih starožitnostih* želel pokazati, v kakšnih vrlinah in pobožnosti so bili Judje vzgajani od svojih začetkov. Retorika intelektualne in moralne avtoritete, ki se je Evzebij poslužuje skozi svojo *Cerkveno zgodovino*, plega tega odraža tipične strategije, ki so jih posamezniki uporabljali v političnem življenju rimskega cesarstva. V tem obdobju so bili za doseganja avtoritete v javnosti nadvse pomembni moralni standardi, ki so jih izkazovali rimski politiki. Ključen pri promociji ali onemogočanju političnega udejstvovanja je bil izkaz ravno tistih vrlin, ki jih za svoje kristjane prilašča Evzebij. Rečemo lahko, da s poudarjanjem vrlin svojih krščanskih protagonistov bralcem sporoča, da so ti boljši kot njihovi nekrščanski sodržavljani.⁴⁴⁵

Značilnosti Cerkvene zgodovine

Evzebij je torej ustvaril nov historiografski žanr. Ker je njegovo delo uživalo veliko slavo, je *Cerkvena zgodovina* predstavljala izhodiščno točko za vse ostale poznoantične krščanske zgodovinarje. Zaradi omenjenih posebnosti, ki so jih bolj ali manj prevzeli tudi Evzebijevi nasledniki, krščanski zgodovinarji niso nikoli ponudili kakšne reinterpretacije koncepta vojaško-politične zgodovine, ki je sodila v domeno poganskih piscev, temveč so se primarno posvečali religiozni sferi. Posledično se s triumfom krščanstva ni več nadaljevala tradicija historiografije, ki je temeljila na delih Herodota, Tukidida ali Tacita.⁴⁴⁶

444 Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 78–79.

445 Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 77–79.

446 Momigliano, *Razprave iz historiografije*, 2:156.

V Evzebijevem delu glavno gonilo zgodovinskega razvoja predstavlja božja previdnost, v čemer je podoben Flaviju Jožefu. Pregarjanja, ki so jim bili kristjani izpostavljeni, so se zgodila po božji volji, kot kazen za notranjo neslogo in herezije v krščanski skupnosti.⁴⁴⁷ Dejstva, da se je od opisov političnih in vojaških bojev zavestno preusmeril k verskim bojem za dušo, se Evzebij jasno zaveda, saj ravno to poudarja v prologu k 5. knjigi. Kot zapiše, bi drugi zgodovinski pisci pisali o vojaških zmagah, trofejah, sposobnih generalih in možatih vojaki, ki so pobili veliko število ljudi za svoje otroke, domovino ali za kakšne druge koristi, sam pa bo opisal nadvse mirne vojne, ki so se bile za duševni mir, ter tiste, ki so se v teh vojnah odlikovali z možatim pogumom v boju za resnico, ne pa za domovino, ter se odlikovali v boju za Boga, ne pa za ljubljene sorodnike; opisal bo skratka boje »atletov pobožnosti«.⁴⁴⁸

Še ena novost v Evzebijevi zgodovini je menjava usode, ki je kot koncept zgodovinskih sprememb pomembno prisotna v poganski historiografiji, z božjo previdnostjo. To ni zgolj pokristjanjeni grški poganski koncept zgodovine, temveč nov način dojemanja odnosa med človekom in nadnaravnim. Četudi tako v poganski kakor v novi krščanski historiografiji koncept usode/božje previdnosti ne izključuje človekove svobodne volje in njegovih dejanj, ki vplivajo na zgodovino, pa je pri krščanskih avtorjih spremenjena vzročnost med človekovimi dobrimi ali slabimi dejanji ter božjim maščevanjem. Bog je namreč pravičen in s svojo previdnostjo ključno usmerja zgodovinski razvoj, zato je vsa krščanska zgodovina posledica božjega načrta, po katerem Bog vodi in vzdržuje krščansko skupnost. Ko kristjane zadenejo nesreče, je to zato, ker Bog dovoli hudiču, da preizkuša ali kaznuje njegovo skupnost, pri čemer je cilj takih dogodkov vseskozi urešničenje božjega načrta.⁴⁴⁹ Evzebijeva vera v moč božje previdnosti oziroma božanskega logosa, kot ga imenuje, ki usmerja vse ostalo od začetka sveta, je tako močna, da lahko rečemo, da je bila to zanj osnovna teorija, na podlagi katere je osnoval svoje delo in zbral snovi zanj.⁴⁵⁰ Za Evzebija v zgodovinskem dogajanju posledično nič ni nerazumljivega ali nedoumljivega. Če božanski logos usmerja vse, potem je ob osredotočenju na ta logos mogoče prepoznati in razložiti vsako zgodovinsko dogajanje. V skladu s tem ob začetku zgodovinskega opisa, na katerega bralca povabi kot na potovanje, prosi Boga in Jezusa, naj mu pomagata zapisati resnico.⁴⁵¹

Pri pisanju je bil Evzebij selektiven, saj je jasno, da vsega materiala, ki ga je zbral, v besedilo na koncu ni vključil. Večkrat je izpustil kakšen dogodek ali osebo, ki je sicer poznana iz drugih virov in ki za zgodovino krščanstva ni nepomembna. Tako npr. ne zapiše podrobnosti o nemirih, ki so pretresli krščansko skupnost v Korintu in jih je poznal

447 Prinzivalli, »Le genre historiographique«, 95.

448 Euseb. *HE* 5 prol. 3–4.

449 Prinzivalli, »Le genre historiographique«, 100.

450 Ulrich, »Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber«, 286.

451 Euseb. *HE* 1.5.1.

iz Hegesipa ter nekega pisma Klementa Aleksandrijskega.⁴⁵² Na nekem mestu prav tako omenja, da je pismo korintskega škofa Dionzija Lakedajmonce pozivalo k enotnosti in miru, kar nakazuje, da je tamkajšnja skupnost doživela nekakšen pretres, o katerem pa Evzebij molči.⁴⁵³ Podobnih primerov je sicer še nekaj.⁴⁵⁴ Kot je bilo omenjeno, ga politični dogodki niti ne zanimajo. Izjemi sta preganjanje, ki je bilo posledica cesarske politike, in trpljenje Judov po Jezusovi smrti, ki je doseglo vrh v dokončnem rimskem obračunu z upornimi Judi pod Vespazijanom in Hadrijanom.⁴⁵⁵ Opisi usode Judov so apologetske narave in z njimi želi Evzebij pokazati, da je njihovo trpljenje božja kazen za Jezusovo smrt ter da so zdaj kristjani Jude zamenjali kot izvoljeno ljudstvo. Podobno lahko rečemo za poznejše opise Konstantinovih zmag nad Maksencijem in Licinijem, kjer se ponovno pokaže, da Bog podpira pravično stran in kaznuje nasprotnike svoje vere.

Nasploh lahko ugotovimo, da so kristjani za svojo versko gorečnost nagrajeni če že ne v tem življenju, pa vsaj po smrti, pogani in Judje pa so zaradi svojega nasprotovanja krščanstvu deležni samih slabih stvari. V *Cerkveni zgodovini* Evzebij prav tako ponudi podobo Cerkve, po kateri je slednja kljub preganjanju in vzniku herezij ostala zvesta svojemu nauku. Kot pravi, so bile mahinacije proti krščanski resnici nemudoma zatrte, herezije, ki so se pojavljale, so se prelile v čudne oblike in naposled propadle, sijaj edine prave vesoljne Cerkve pa je pridobival na veličini in obsegu ter vedno ostal enak.⁴⁵⁶ Prikaz uspešne obrambe Cerkve pred zunanjimi in notranjimi sovražniki ter njena nezadržna rast predstavljata vodilni princip, ki je Evzebija usmerjal pri pisanju *Cerkvene zgodovine*.⁴⁵⁷ Ta rast je nato triumfalno kulminirala v Konstantinovem času, ko je cesarstvu zavladal prvi krščanski cesar Konstantin.

V zvezi s samim naslovom dela, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, je njegov urednik Schwartz izrecno poudaril, da se ἱστορία ne nanaša na nekakšno zgodovino kristjanov in da torej Evzebij ni imel namena predstaviti razvoja krščanske cerkve, saj v tem smislu krščanski avtorji niso mogli tekmovati s posvetnimi zgodovinarji.⁴⁵⁸ Cerkev je bila namreč dojeta kot nekaj, kar ne pripada temu svetu. Ἱστορία torej v Evzebijevem primeru pomeni zbirko dokumentov, ki se nanašajo na krščanstvo. Glede te hipoteze lahko rečemo, da sicer drži, da je imela v antiki ἱστορία širši pomen kot le »zgodovina«, vendar pa je vseeno problematična Schwartzeva trditev, da v delu, kjer je natančno popisani razvoj krščanske cerkve skozi prvih tristo let, Evzebij ni nameraval popisati zgodovine te iste Cerkve. Vsebinsko gledano je delo razdeljeno na deset knjig, ki se razlikujejo tako po

452 Euseb. HE 3.16.

453 Euseb. HE 4.23.2.

454 Zanje glej Prinzivalli, »Le genre historiographique«, 107–108.

455 Schwartz, »Eusebios 24«, 1399.

456 Euseb. HE 4.7.13.

457 Adler, »Early Christian Historiography«, 593.

458 Schwartz, »Eusebios 24«, 1395–1396.

fizičnem kot kronološkem obsegu. V vseh rokopisih na začetku vsake knjige stoji seznam poglavij.⁴⁵⁹ Četudi v *Cerkveni zgodovini* v nekaterih rokopisih naslovi poglavij kažejo znake pisarskih intervencij in torej ne odražajo več svoje prvotne oblike,⁴⁶⁰ se zdi, da izvirajo že od Evzebijja. Tako seznam vsebine kot razdelitev knjig na poglavja sta namreč značilna tudi za druga njegova dela, npr. za *Praeparatio evangelica*, *Demonstratio evangelica* in *Vita Constantini*. Ta dela ravno tako kot *Cerkvena zgodovina* odražajo avtorjevo zanimanje za zgodovino krščanstva, poleg tega pogosto vsebujejo citirane dokumente. V večini rokopisov so naslovi posameznih poglavij opremljeni s številkami, ki se ponavljajo ob robu glavnega besedila. Na ta način so bralci imeli osnovno kazalo vsebine, kar jim je skupaj z oštevilčenjem poglavij omogočalo, da so izbrano poglavje lažje našli tudi v samem besedilu.

Rokopisi

V materialnem oziru je *Cerkvena zgodovina* dobro ohranjeno besedilo, saj še danes obstaja kopica srednjeveških rokopisov.⁴⁶¹ Schwartzovo vrednotenje posameznih rokopisov, ki ga je še leta 1999 Winkelmann pohvalil,⁴⁶² je v zadnjem času nekoliko spremenila Cassinova sistematična analiza posameznih rokopisov. Med splošnimi značilnostmi rokopisov naj omenimo, da so bili rokopisi *A*, *T* in *E*, ki so najboljši in so nastali med 9. in 11. stoletjem, prepisani v konstantinopelskih skriptorijih. Vsi ti kot dodatek po koncu 8. knjige vsebujejo Evzebijjevo delo *O palestinskih mučencih*. *A* je v 17. stoletju pridobil kardinal Mazarin, minister v času Ludvika XIII. in Ludvika XIV., leta 1668 pa je postal del francoske kraljeve knjižnice. *T* je ob koncu 15. ali v začetku 16. stoletja prišel v Firence v Medičejsko knjižnico. Ta hrani tudi rokopis *E*, o zgodovini katerega pa kaj več kot to, da je bil prepisan za nekega meniha Efrema, ni mogoče reči.⁴⁶³ Prvo tiskano izdajo je grško besedilo nato dočakalo šele leta 1544, ko ga je v Parizu natisnil Robert Estienne (Stephanus), prvo pravo kolikor toliko kritično izdajo pa je leta 1659 oskrbel Henri de Valois. V njej je grško besedilo natisnjeno vzporedno z latinskim prevodom, izdaja pa vsebuje uporabne opombe. Zadnja in še danes temeljna kritična izdaja je Schwartzeva iz let 1903–1909.⁴⁶⁴

459 O vprašanju poglavij glej zlasti Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cxlvii–cliii; Bardy in Périchon, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, 4:110–113; Junod, »Description sommaire«, 114.

460 Izvirno verzijo poglavij prinašata zgolj rokopisa *AT* ter latinski in sirski prevod dela. Prim. Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3: cxlix.

461 Glede rokopisov in zgodovine preoddaje glej Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:xviii–cxlvii; Bardy in Périchon, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, 4:121–135; Cassin, »Tradition manuscrite grecque«; Hölzerich, *Making Christian History*, 48–52.

462 Winkelmann, »Geleitwort zum Nachdruck der Edition«.

463 Za podroben pregled grških rokopisov glej Cassin, »Tradition manuscrite grecque«.

464 O najpomembnejših izdajah osnovne podatke prinaša Bardy in Périchon, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, 4:134–135.

Rufinova *Cerkvena zgodovina*

Kritična izdaja

Latinsko besedilo Rufinove *Cerkvene zgodovine* vse do prvih let 20. stoletja ni bilo na voljo v resni kritični izdaji. Zanj je končno poskrbel sloviti filolog in zgodovinar Theodor Mommsen. Rufinovo besedilo je uredil za grško-latinsko izdajo Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, ki je v seriji »Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte«, ki jo je izdajala Berlinska akademija, izšla med letoma 1903 in 1909. O ozadju nastanka Mommsenove izdaje je Eduard Schwartz, urednik Evzebijevega grškega besedila, zapisal nekaj besed v svojem *Wissenschaftlicher Lebenslauf*:

»Še iz Rostocka sem Berlinski akademiji poslal natančen načrt za izdajo Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, ki pa je bil zavržen. Hernack, ki je imel pri Mommsenu velik vpliv, si pri svoji izdaji grških cerkvenih ni želel pomoči, kar pa seveda ni bilo odkrito rečeno. Zame in, kar je pomembnejše, za samo izdajo je bil srečen slučaj, da se tedaj ni uresničila. Sirski prevod dela namreč še ni bil natisnjen in z Rufinom bi že zaradi silne množice rokopisov nikoli ne opravil. Položaj se je spremenil z Willamowitzzevim prihodom v Berlin in vstopom v Komisijo za izdajo cerkvenih očetov. Dosegel je namreč, da so bili vključeni kompetentni filologi in da mi je bila dodeljena Evzebijeva *Cerkvena zgodovina*. Mommsen je prevzel revizijo Rufinovega besedila, ki sicer ne ponuja vpogleda v zgodovino preoddaje, vseeno pa prinaša toliko zanesljivo besedilo, da sem ga lahko uporabljal za kontrolo pri urejanju grškega besedila.«⁴⁶⁵

465 Schwartz, *Gesammelte Schriften*, 2:6: »Ich hatte schon von Rostock aus der Berliner Akademie einen detaillierten Plan zur Ausgabe von Eusebius' Kirchengeschichte eingereicht; er wurde abgewiesen, weil Harnack, der Mommsens Ohr hatte, für die von ihm geplante Ausgabe der griechischen Kirchenväter philologische Mitarbeit nicht wünschte, was natürlich nicht offen gesagt wurde. An und für sich war es für mich und, was wichtiger ist, für die Ausgabe ein Glück, daß sie damals nicht zustande kam; die syrische Übersetzung war noch nicht gedruckt und mit Rufin wäre ich allein bei der riesigen Fülle der Handschriften nicht fertig geworden. Die Situation änderte

To še danes ostaja standardna kritična izdaja Rufinovega besedila, vendar ima, kot nakazujejo že Schwartzeve pravkar citirane besede iz leta 1932, nekatere resne pomanjkljivosti. Za Mommsena Rufinova verzija Evzebijevega besedila ni imela samostojne vrednosti. Njeno izdajo je upravičevalo zgolj dejstvo, da je bila pomembna za recepcijo Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* na srednjeveškem Zahodu ter da ni imela zanesljive kritične izdaje.⁴⁶⁶ Majhna vrednost, ki jo je Mommsen pripisoval Rufinu, je privedla do določenih uredniških odločitev, zaradi katerih njegova izdaja ni najboljša. Skupno je Mommsen naštel 92 rokopisov Rufinovega besedila,⁴⁶⁷ ki pa so večinoma poznosrednjeveški, zato je pri konstituciji besedila uporabil le 4: *P* (Vaticanus Palatinus 822, saec. IX); *O* (rokopis iz pariške Nacionalne biblioteke, saec. IX/X); *N* (Notre-Dame 932, saec. VIII); *F* (Freisingen 6375, saec. IX/X). Izmed teh imajo vsi razen *P*-ja v besedilu večje ali manjše lakune, zanimivo pa Mommsen *P* imenuje najstarejši rokopis, čeprav je po njegovi dataciji *N* stoletje starejši. Te rokopise je tudi sam pregledal, ostalih 88 pa ne. Kot pravi, vsi rokopisi niso bili sistematično pregledani, ker jih je preveč.⁴⁶⁸ Namesto tega so on ali njegovi prijatelji (tu je Mommsen dokaj nejasen) izvedli poskusne kolacije večine rokopisov, vendar pa rezultatov pri urejanju besedila nato ni uporabil. Čeprav je torej uporabil le 4 rokopise, se je odločil, da bo pri Rufinovem prevodu Evzebijaja, torej pri prvih 9 knjigah, latinsko besedilo opremil zgolj z močno okrnjenim kritičnim aparatom; malo bolj polnega imata le obe knjigi Rufinovega dodatka. Kot je dejal v zvezi s to odločitvijo: »Četudi se v besedilni kritiki žal ni mogoče izogniti obilici podatkov, pa si tega, kar si lahko dovolimo pri Evzebiju, ne smemo privoščiti tudi pri njegovem slabem prevajalcu Rufinu.«⁴⁶⁹

Ker sta tako Schwartz kot Mommsen menila, da si glavno mesto v njuni izdaji zasluži Evzebijovo grško besedilo, je temu podrejena tudi grafična podoba izdaje. Obe besedili sta natisnjeni vzporedno, pri čemer je grško besedilo postavljeno na sodih straneh, latinsko pa na lihih. Predstavitev latinskega besedila je pri tem zelo problematična, saj ni v celoti kontinuirano natisnjeno. Rufin sam je svoje besedilo zasnoval sledeče:

1. uvod k celotnemu delu,
2. prevod Evzebijeve zgodovine,
3. notica o dodatku,
4. dodatek.

sich, als Wilamowitz nach Berlin kam und in die Kirchenväterkommission eintrat; er setzte durch, daß Philologen von Fach zugezogen wurden und ich die Kirchengeschichte des Eusebius zugewiesen erhielt. Mommsen übernahm eine Revision des Rufintextes, die zwar kein Bild der Überlieferung gibt, aber doch einen so weit gesicherten Text, daß ich ihn zur Kontrolle des griechischen Textes gebrauchen konnte.«

466 Mommsen, »Vorläufige Bemerkungen«, v Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, zv. I.

467 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:ccliii–cclvi.

468 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclix.

469 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclix: »Wenn in der Wortkritik die Spreu leider unvermeidlich ist, so darf, was man bei Eusebius selbst sich gefallen läßt, auf seinen schlechten Übersetzer Rufin nicht übertragen werden.«

Ker sta Schwartz in Mommsen dala prednost grškemu besedilu, je bilo treba Rufinovo razporeditev korenito spremeniti. V njuni izdaji je torej besedilo predstavljeno sledeče:

1. grško besedilo knjig I–X in latinski prevod,
2. grško besedilo Evzebijevega dela *O palestinskih mučencih*,
3. Rufinov uvod k latinskemu prevodu,
4. Rufinov življenjepis Gregorja Tavmaturga,
5. Rufinova notica o dodatku,
6. Rufinov dodatek.

To jasno kaže, da urednika nista zgolj zamenjala vrstnega reda posameznih elementov Rufinovega besedila, pač pa sta ga tudi umetno razbila, ko sta njegov dostavek o Gregorju Tavmaturgu (Rufin. *HE* 7.28.2) izločila iz latinskega besedila, saj ni imel vzporednice v grškem, ter ga natisnila šele za Rufinovim uvodom. Taka predstavitev besedila je nekatere nepazljive bralce celo napeljala k misli, da je Rufin Tavmaturgovo življenje vključil v svojo 9. knjigo, saj se takoj za njim začne 10. knjiga *Cerkvene zgodovine*!⁴⁷⁰ Ker je bilo latinsko besedilo natisnjeno vzporedno z grškim predvsem kot pomoč pri besedilni kritiki, je to v primeru 9. in 10. Evzebijeve knjige, ki ju je Rufin okrajšal in združil v enotno 9. knjigo, privedlo do bizarne situacije, ko so deli besedila, ki ga je Rufin vzel iz Evzebijeve 10. knjige, natisnjeni vzporedno z njo in imajo isto numeracijo kot grško besedilo. To pomeni, da ima v kritični izdaji Rufinovo besedilo dve 10. knjigi – prvič v obliki delnega prevoda Evzebijeve 10. knjige (ki je pri Rufinu dejansko sodil v 9. knjigo) in nato kot prva knjiga Rufinovega dodatka –, poleg tega pa je zaradi take numeracije latinskega besedila na prvi pogled videti, kot da v njem manjkajo določeni paragrafi. Za ilustracijo naj navedemo zgolj en primer. V kritični izdaji se numeracija latinske 9. knjige konča s paragrafom 9.11.8. Ker je Rufin pasuse, ki jih je prevzel iz Evzebijeve 10. knjige, vključil v svojo 9. knjigo, bi ti paragrafi morali biti oštevilčeni od 9.12 naprej. Namesto tega je prvi naslednji latinski paragraf označen kot 10.1.7, ker gre za prevod tega poglavja grške 10. knjige. Schwartzu in Mommsenu je šlo predvsem za to, da sta lahko Rufinovo latinsko besedilo natisnila zraven grškega, zato numeracija latinskih pasusov vseskozi sledi grškim. Ker je Rufin zlasti v 10. knjigi številne pasuse črtal, je pogled v kritično izdajo za nepazljivega bralca sprva zelo konfuzen. V 10. knjigi so latinski paragrafi tako numerirani: 1.7–8, 2.1–2, 3.1–4, 4.1, 8.2–11, 8.14, 8.17, 8.15, 8.12–13, 9.1, 9.6 in na koncu 9.8.⁴⁷¹

470 Tako izrecno pravi Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 98 in 102, podobno se lahko razbere iz Murphy, *Rufinus*, 159.

471 Tako konfuzno numeracijo je moral v svojem prevodu Rufinove *Cerkvene zgodovine* prevzeti tudi Amidon.

Na nezadostnost kritične izdaje nenazadnje kaže tudi delitev zadnjega, 3. zvezka, v katerem sta Schwartz in Mommsen objavila svoja uvoda v kritično izdajo. Če Schwartzev del obsega strani xvii–ccxlviii, je Mommsen Rufinu namenil precej manj prostora – zgolj strani ccli–cclxviii. Poleg tega je Mommsen med tiskom 2. zvezka, ki vsebuje Rufinov dodatek, umrl, zaradi česar njegov uvod v 3. zvezku, ki je bil sicer do njegove smrti že zaključen, ni popoln odraz njegove kritične izdaje. Pri urejanju besedila dodatka je tako Mommsen uporabil tudi rokopis *L* (Kapiteljska knjižnica v Lucci 490), ki v uvodu sploh ni omenjen.⁴⁷² Po izidu kritične izdaje obravnava, ki jo je bilo deležno Rufinovo besedilo, ni zadovoljila vseh članov Berlinske akademije, niti vseh filologov, ki so jo uporabljali.⁴⁷³

Najnovejši pregled rokopisov Rufinovega latinskega besedila ponujata Laetitia Ciccolini in Caroline Hammond.⁴⁷⁴ Čeprav je Mommsen v svoji izdaji naštel 92 rokopisov, se je izkazalo, da vseh ohranjenih rokopisov ni poznal. Ciccolinijeva je identificirala kar 16 zgodnjih rokopisov, ki so nastali v karolinškem obdobju, a jih Mommsen pri svoji izdaji ni upošteval.⁴⁷⁵ Poleg tega je bil po objavi Mommsenove izdaje odkrit tudi pomemben krajši fragment dodatka, ki izvira iz 7. stoletja.⁴⁷⁶ Omenjene pomanjkljivosti pomenijo, da je potrebna nova kritična izdaja latinskega besedila, ki bi upoštevala vse relevantne ohranjene rokopise in fragmente ter Rufinovo besedilo obravnavala kot samostojen tekst in ne kot pripomoček za razumevanje Evzebijeve grške zgodovine. Françoise Thelamon pripravlja novo kritično izdajo za serijo »Sources Chrésiennes«, a doslej še ni izšel noben zvezek.

Nastanek dela in njegov cilj

O nastanku in namenu Rufinovega dela je najzgovornejši njegov prolog, ki ga navajamo v celoti:

472 Schwartz, »Vorbemerkungen zum zweiten Teile«, v Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, zv. 2. Za rokopis *L*, ki izvira z začetka ix. stoletja, glej Ciccolini in Morlet, »La version latine de l'*Histoire ecclésiastique*«, 249 in Hammond, »Das neue Rufinfragment«, 500–501.

473 Winkelmann, »Geleitwort zum Nachdruck der Edition«, v Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, zv. 1.

474 Hammond, »Das neue Rufinfragment«; Ciccolini in Morlet, »La version latine de l'*Histoire ecclésiastique*«, 243–256.

475 Ciccolini in Morlet, »La version latine de l'*Histoire ecclésiastique*«, 250–252.

476 Skupaj je znanih 6 fragmentov latinskega besedila, pri čemer je ta novi fragment (pri Ciccolinijevi in Morletu ima zaporedno številko 6 v katalogu rokopisov) edini, ki prinaša besedilo dodatka. Glede kraja nastanka obstaja več hipotez. V katalogu dražbene hiše Sotheby's, ki je fragment prodala leta 1988, je navedeno, da rokopis izvira iz Anglije; po drugi hipotezi je irski; Hammond, »Das neue Rufinfragment«, zagovarja tezo, da je rokopis nastal v italijanskem Bobbiu.

»Pravijo, da imajo poklicani zdravniki, kadar vidijo, da mestom ali celotnim pokrajinam grozijo nalezljive bolezni, navado priskrbeti kakšno zdravilo ali krepčilni napitek, da bi se s tem oboroženi ljudje lahko branili pred grozečo pogubo. Ker tudi ti, častitljivi oče Kromacij, v času, ko so razbite obrambne zapore Italije in je v deželo pod vodstvom vojskovodje Alariha vdrla smrtonosna bolezen Gotov ter po dolgem in počez uničevala polja, živino in ljudi, hočeš nek lek ter za ljudi, ki ti jih je v varstvo zaupal Bog, iščeš zdravila pred smrtonosno pogubo, s pomočjo katerega bi bolne ume ljudi od misli na naraščajoče zlo lahko zaposlil s čim boljšim, zahtevaš od mene, naj v latinščino prevedem cerkveno zgodovino, ki jo je v grščini napisal nadvse učeni mož Evzebij iz Cezareje, upajoč, da bi njeno branje tako prevzelo duha poslušalcev, ki bi željno hoteli izvedeti, kaj vse se je v preteklosti zgodilo, da bi nekako pozabili na trenutno zlo. Medtem ko sem se želel opravičiti in izogniti temu delu, ker se nisem čutil dovolj zmožnega, ker sem mislil, da besedilu ne bom kos, ker sem v vseh teh letih pozabil latinsko, mi je prišlo na misel, da nam tega nisi naročil brez nekakšne povezave z apostolsko tradicijo nauka. Kajti tudi ko so bili nekoč ljudje lačni v puščavi in je Gospod rekel apostolom ‚Dajte jim jesti‘, se je eden izmed apostolov po imenu Filip zavedal, da bo znamenje božanske vrline toliko odličnejše, če bo izpolnjeno s pomočjo tistih, ki so najmanjši. Zato se ni poslužil kruha, ki je bil shranjen v apostolskih bisagah, temveč je dejal, da je tam mali deček, ki ima pet hlebcev kruha in dve ribi. Da bi sredi pomanjkanja in obupa božanska moč postala jasnejša, ga je celo sramežljivo opravičil, rekoč ‚Toda kaj so te malenkosti pri tolikšni množici ljudi?‘ Vedoč torej, da izhajaš iz istih disciplin, sem se domislil, da si se, ko si videl, da je čas za nahranjenje množic, po Filipovem zgledu obrnil na dečka, ki naj ponudi podvojenih pet hlebcev kruha, kakor jih je prejel, za izpolnitev tolikšne evangelske skrivnosti pa naj jim doda tudi dve ribici, ki ju je ujel z lastnim delom. Lotil sem se torej po najboljših zmožnostih izpolniti tvojo zahtevo v gotovi zavesti, da bo veljava naročnika opravičila krivdo naše nezmožnosti. Vedeti je treba, da vsebuje deseta knjiga tega grškega dela le malo zgodovinskih dogodkov in se večinoma posveča slavnim traktatom škofov, ki nič ne pripomorejo k poznavanju zgodovine, zato smo izpustili, kar se nam je zdelo odveč, in zgodovinske podatke, ki jih vsebuje, povezali z deveto knjigo, s katero smo zaključili prevod Evzebijevega besedila. Deseto in enajsto knjigo pa smo napisali sami, deloma po poročilih starih in deloma po lastnem spominu, ter ju zgoraj zapisanim hlebcom kruha pridali kakor dve ribici. Če ti bosta ugajali in bosta imeli tvoj blagoslov, ne dvomim, da bosta zadovoljili množico. Celotno delo sicer vsebuje stvari, ki so se godile v Cerkvi, od Rešiteljevega

vnebohoda naprej, naši dve knjižici pa dogodke od Konstantinovih časov po koncu preganjanja vse do smrti cesarja Teodozija.«⁴⁷⁷

V uvodu sta pojasnjena tako ozadje nastanka dela kot namen, ki naj bi ga delo doseglo. Svojo *Cerkveno zgodovino* je Rufin napisal na prošnjo Kromacija, ki mu je delo tudi posvečeno. Na tem mestu naj omenimo, da so si v pozni antiki avtorji pri pisanju svojih del pogosto izposojali tuje uvodne besede, kar pa ni nujno pomenilo, da so s tem kazali tudi spoštovanje do izvirnega avtorja.⁴⁷⁸ Rufinove uvodne besede o zdravniku si je tako pozneje, nemara v obdobju vandske vladavine v Afriki,⁴⁷⁹ izposodil avtor Psevdoorigenovega komentarja k Jobu, ki je svoje delo začel z besedami:

»Poklicani zdravniki imajo navado, da ko pridejo k bolniku in ugotovijo, za čem trpi, prepoznano bolezen zdravijo s tem, kar je nujno ali pa potrebno za zdravljenje. Za bolnika ne odredijo nobenega zdravljenja, preden v celoti ne doženejo, za čem boleha, da se ne bi zdelo, da namesto očesa zdravijo uho, ali pa da bi se odkrilo, da namesto roke zdravijo glavo.«⁴⁸⁰

477 Rufin. *HE* praef. *Petitorum dicunt esse medicorum, ubi imminere urbibus uel regionibus generales uiderint morbos, prouidere aliquod medicamenti uel poculi genus, quo praemuniti homines ab imminente defendantur exitio. Quod tu quoque, uenerande pater Chromati, medicinae exequens genus tempore, quo diruptis Italiae claustris Alarico duce Gothorum se pestifer morbus infudit et agros armenta uiros longe lateque uastauit, populis tibi a deo commisis feralis exitiū aliquod remedium quaerens, per quod aegrae mentes ab ingruentis mali cogitatione subtractae melioribus occupatae studiis tenerentur, iniungis mihi ut ecclesiasticam historiam, quam uir eruditissimus Eusebius Caesariensis Graeco sermone conscripserat, in Latinum uerterem, cuius lectione animus audientium uinctus, dum notitiam rerum gestarum audiuisset, obliuionem quodammodo malorum quae gererentur acciperet. A quo ego opere cum excusare me uellem utpote inferior et impar et qui in tam multis annis usum Latini sermonis amiserim, consideravi, quod non absque aliquo apostolicae institutionis ordine nobis ista praeciperes. Nam et cum dominus aliquando, esurientibus in deserto auditorum turbis, dixisset ad apostolos »date eis uos manducare«, Philippus unus ex apostolis intellegens eo magis splendescere diuinae uirtutis insignia, si minimorum quorumque ministeriis expererentur, non protulit panes apostolicae reconditos perae, sed puerulum adesse dicit habentem quinque panes et duos pisces: quem uerecunde excusans adiecit »sed haec quid sunt ad tantos?«, quo magis in angustiis opibus et desperatis clara fieret diuina potentia. Sciens ergo ex illis te quoque descendere disciplinis, recordatus quod Philippi fortassis exemplo, ubi pascendi turbas tempus uidisti, puerulum subrogaueris, qui panes quidem quinque duplicatos, sicut acceperat, adhiberet, ad explendum tantum euangelicum sacramentum proprio labore captos adderet etiam pisciculos duos, adgressus sum exsequi, ut potui, quod praeceperas, certus, quod excusabit imperitiae nostrae culpas praecipientis auctoritas. Sciendum sane est, quod decimus liber huius operis in Graeco, quoniam perparum erat in rebus gestis, reliqua omnia in episcoporum panegyricis tractatibus nihil ad scientiam rerum conferentibus occupatus, omissis quae uidebantur superflua, historiae si quid habuit, nono coniunximus libro et in ipso Eusebii narrationi dedimus finem. Decimum uero uel undecimum librum nos conscripsimus partim ex maiorum traditionibus, partim ex his, quae nostra iam memoria comprehenderat et eos uelut duos pisciculos supra scriptis panibus addidimus. Quos si tu uel probaueris uel benedixeris, pro certo confidam, quod sufficient turbis. Continet autem omne opus res in ecclesia gestas a saluatoris ascensione et deinceps: nostri uero duo libelli a temporibus Constantini post persecutionem usque ad obitum Theodosii Augusti.*

478 Janson, *Latin Prose Prefaces*, 156.

479 Merrills in Miles, *Vandals*, 297, op. 130.

480 Ps. Orig. *In Iob*. Prologus interpretis (PG 17, 371): *petitorum mos est medicorum, ut, cum ad infirmum introierint et qualitatem passionis agnouerint, ea, quae necessaria uel apta sunt curae, agnitae adhibeant passioni nec ante pro infirmo aliquam ordinant curam, quam in integro eius agnouerint causam, ne pro oculo aurem uideantur curare aut pro manu capiti reperiantur medicinam conferre.*

Gre za delo neznanega avtorja z arijanskimi tendencami, pri čemer ni povsem jasno, ali je latinska verzija prevod grškega dela, ali pa je bilo delo že izvirno napisano v latinščini.⁴⁸¹

V pregledu Rufinovega življenja in ustvarjanja smo videli, da je bil Kromacij njegov dober prijatelj, ki je imel nanj vpliv, vse odkar je Rufin po končanem šolanju prišel v Akvilejo in postal član skupine asketsko usmerjenih kristjanov. Od skupno 29 znanih del je Rufin Kromaciju posvetil dve – poleg *Cerkvene zgodovine* je bil prvi njegov prevod zanj Origenov komentar k Jozuetu. Uvoda obeh del zaznamuje afiniteta do alegoričnosti, kot je opozoril že Murphy.⁴⁸² Za primerjavo obeh uvodov si je treba поблиže pogledati tudi tistega h komentarju k Jozuetu:

»V *Svetem pismu* stoji, da je ob gradnji tabernaklja vsak prispeval po svojih zmožnostih: mogočniki in voditelji ljudi zlato, srebro in drage kamne, drugi bron in les, ki pa ni trohnel, nekateri raznovrsten škrlat in platno, spet drugi lan, ki bi prav tako bil uporaben za oblačila svečnikov in talar vrhovnega svečenika. Nekateri bolj revni so prinesli rdeče obarvane kože in kozjo dlako ter niso bili zavrnjeni. Pravijo namreč, da je tistega Becalela Bog zato napolnil z vso modrostjo, da bi razumel, da je vsaka izmed teh reči primerna za nekaj in da ne bi odbil ničesar, kar so ljudje predano ponujali. Ker zdaj tudi ti, vedno častitljivi mi oče Kromacij, od nas zahtevaš in nam naročaš, naj iz obilnih grških zakladov prispevamo nekaj h gradnji božjega tabernaklja, sem po svojih ubogih zmožnostih zate iz grščine v latinščino prestavil šestindvajset krajših govorov, ki jih je na stara leta Adamancij brez priprav držal v cerkvi o Jozuetovi knjigi. Ti, Becalel naših časov, presodi, četudi delo, ki ga ponujamo, ne vsebuje čistega zlata, ki bi ga uporabili za oltar, niti srebra, iz katerega bi bili postavki stebrov ali ki bi krasil njihove kapitole, če v njem ni mogoče najti nobenega izmed tistih kamnov, ki bi vstavljeni v naprsno ploščo krasili vaš škofovski razum, ki se zaveda božanskega – vsaj poglej, če je v to delo vtkanega kaj purpura in kraljevskega okrasja, ali pa škrlata in mistične krvi, če kaj posnema čistost platna in vzdržljivost lanu ter če vsebuje kaj vrednega za svečeniška ogrinjala. Nato poglej, če pri nas najdeš kakšne rdeče obarvane kože, izraz našega sramežljivega lica, naposled pa poišči, če najdeš vsaj kozjo dlako, s katero zakrivamo svoje uboštvo ali pa se čistimo krivde, če nas je slučajno zadela. Vse to je torej odvisno od tvoje sodbe. Če delo vsebuje kaj, kar lahko ugaja, je to zasluga avtorja. Menimo namreč, da ne bi bilo prav tega, kar je pripravilo tuje delo, ukrasti in si prisvojiti za našo slavo. Če te bo okorni jezik razdražil, pripiši to meni oziroma,

481 Za kratek komentar o tem uvodu in delu glej Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 312–314.

482 Murphy, *Rufinus*, 190.

če smem reči s tvojim dovoljenjem, kar sebi, ki od neukih pričakuješ delo, ki bi moralo biti zaupano učenjakom.«⁴⁸³

Prevod Origenovih homilij k Jozuetu je torej prvi prevod, ki ga je Rufin ustvaril za Kromacija. Nastal je kmalu po njegovi vrnitvi v Akvilejo, okrog leta 399/400. Kot izhaja iz uvoda, mu je Kromacij naročil, naj iz grščine prevede kaj, »kar bi prispevalo h gradnji božjega tabernaklja« (*ad aedificationem et consturctionem diuini tabernaculi*), skratka da naj prevede neko delo, ki bi pripomoglo k razumevanju Svetega pisma in okrepilo vero. Rufina je to naročilo v povezavi s Kromacijevo afiniteto do alegorije spomnilo na zgodbo o gradnji tabernaklja iz 2 Mz 35, ko so Judje za potrebe gradnje nosili raznovrstne stvari, od dragih kovin in kamnov ter šklrata do rdeče obarvanih ovnovih kož in kozje dlake. Najpomembnejšo vlogo pri gradnji je Bog zaupal Becalelu, ki ga je »napolnil z Božjim duhom, razumnostjo in vrednostjo za vsakršno delo ... In dal mu je v srce dar poučevanja.«⁴⁸⁴ Za Rufina je Kromacij novodobni Becalel, ki mu je Gospod zaupal utrjevanje vere in poučevanje. Poleg tega je Kromacij lahko predstavljen kot novi Becalel tudi zaradi lastnih sakralnih gradenj – v času njegovega škofovanja je bila v Akvileji predelana in povečana apostolska bazilika (*basilica apostolorum*),⁴⁸⁵ v Konkordiji je bila zgrajena nova bazilika, ob posvetitvi katere je imel Kromacij govor, v to obdobje pa sodi tudi gradnja več drugih manjših cerkva.⁴⁸⁶ Becalel je tabernakelj zgradil iz materiala, ki so ga prinesli drugi. Analogno z njim tudi Kromacij svoje poslanstvo izvršuje s pomočjo tujega materiala, ki mu ga je v primeru homilij k Jozuetu priskrbel Rufin.

483 Rufin. Orig. in Iesum Nave praef.: In diuinis uoluminibus refertur, quod ad constructionem tabernaculi unusquisque pro uiribus obtulerit: potentes quidem et principes populi aurum argentum lapides pretiosos, alii aera et ligna, sed inputribilia, quidam etiam coccum purpuram byssum; et linum alii, uestibus haec quoque sacerdotum et stolae pontificis profutura. Pauperiores autem quique etiam pelles rubras offerentes et pilos caprarum, non respuuntur. Idcirco namque Beselehel ille repletus esse dicitur omni sapientia a Deo, ut intellegens singula haec quibus usibus apta sint, nihil ex offerentium deuotione repudiet. Quia ergo et tu, o mihi semper uenerabilis pater Chromati, iniungis et praecipis nobis, ut aliquid ad aedificationem et constructionem diuini tabernaculi ex Graecorum opibus et copiis conferamus, oratiunculas uiginti et sex in Iesum Naue, quas ex tempore in ecclesia perorauit Adamantius senex, ex graeco Latine tibi pro uirium mearum paruitate disserui. Tui sane nostri temporis Beselehelis iudicii sit in his, quae offerimus, etiamsi nihil inuenitur auri puri, quod ad altare proficiat, nec argenti, quod columnarum bases efficiat aut capita decoret, si nullus ex his in illis lapidibus inueniri potest, qui logio insertus pontificale uestrum et diuinorum conscium pectus exornet, at certe perspicere, si uel purpurae aliquid in his et regii decoris aut coci et mystici cruoris intextitur; si quid puritatem byssi imitetur et fortitudinem lini et dignum aliquid habeat sacerdotalibus indumentis; postremo si uel rubras apud nos pelles, uerecundiam frontis inuenias; ad ultimum certe si caprarum reperiās pilos, quibus uel penuriam nostram tegamus aut, si quas incurrimus culpas, paenitendo purgemus. Totum ergo hoc de tuo iudicio pendeat. Si quid sane est, quod placere potest, hoc sit auctoris; neque enim, quae aliis labore parata sunt, diripere et nostrae laudi applicare iustum putamus. Si uero uim sensuum oratio inculti sermonis exasperat, hoc uel mihi uel, ut cum tui uenia dixerim, tibi ipsi reputato, qui opus, quod eruditis deberet iniungi, expetis ab indoctis.

484 2 Mz 35,30–34.

485 Cracco Ruggini, »Cromazio e gli Ebrei«, 355, op. 5.

486 Za Kromacijevo gradbeniško dejavnost glej McEachnie, *Chromatius of Aquileia*, 54–55 in Sotinel, *Identité civique*, 217–222.

Svojemu doprinosu Rufin zavestno postavlja majhno vrednost. Kot pravi, bo moral Kromacij sam presoditi, koliko je prevod vreden. Že v začetku zanika, da bi bil primerljiv z zlatom, srebrom ali dragimi kamni, ki so omenjeni v Eksodusu, toda Kromacija prosi, naj pogleda, če je tu moč najti vsaj kak škrlat ali tančico ter kaj drugega, primernega za duhovnike. Če bo Kromacij ugotovil, da je Rufin prinesel le rdeče barvane ovnove kože ali celo zgolj kozjo dlako, se Rufin opravičuje, ker je za to kriva njegova *penuria*, skratka neizbrušena latinščina. Nenazadnje je pri gradnji tabernaklja prišla prav tudi kozja dlaka, zato je ne gre kar tako zavreči. Isto zgodbo je nekaj let prej uporabil že Hieronim v enem izmed svojih svetopisemskih prologov. Tudi slednji jo je uporabil za prošnjo bralcu, naj mu odpusti, če s prevodom ne bo zadovoljen:

»Ker je temu tako, te prosim, bralec, da ne misliš, da moje delo predstavlja grajo starih prevodov. Za Božji tabernakelj vsak prispeva po svojih zmožnostih: eni zlato, srebro in drage kamne, drugi platno, škrlat in svilo. Nam se bo dobro godilo, če bomo prinesli kože in kozjo dlako. Tudi apostol namreč meni, da so naši sicer bolj zaničevanja vredni darovi zelo potrebni, zaradi česar celotno krasoto tabernaklja in prek njegovih posameznih različic okras trenutne in bodoče Cerkve prekrivajo kože in odeje, stkane iz kozjih dlak, ter tako ščitijo pred sončno pripeko, zamakanjem zaradi dežja in pred drugimi škodljivimi rečmi.«⁴⁸⁷

Četudi ima nekaj na prvi pogled majhno vrednost, ima vendarle svojo korist in ni nepotrebno. Omenili smo, da je Rufin v svojem literarnem ustvarjanju na nek način sledil nekdanjemu prijatelju Hieronimu in z njim poskušal tekmovati – ne sicer na področju izvirne literarne produkcije, temveč s prevodi. Za Rufinov uvod k Origenovim homilijam k Jozuetu lahko rečemo, da se brez dvoma navezuje na Hieronimov uvod h *Knjigi kraljev*.⁴⁸⁸ Oba avtorja svoja prevoda upravičujeta z zgodbo o gradnji tabernaklja, v smislu, da ima tudi delo, ki ne dosega najvišjih standardov, vendarle svojo vrednost in korist. Pri obeh uvodih pa sta razvidni tudi dve razliki. Rufin jasno zapiše, da ga bo v primeru, če bo Kromacij ugotovil, da je njegov slog slab in da je torej prinesel le ovnove kože ali kozjo dlako, sram, za kar se bo poskušal odkupiti s kesanjem. Po drugi strani je Hieronim dovolj samozavesten, da ne dopušča možnosti, da bi bila njegova latinščina nezadostna.

487 Hier. *Prol. in libro Regum* (izdaja *Biblia sacra vulgata*, vrstice 58–65): *Quae cum ita se habeant, obsecro te lector, ne laborem meum reprehensionem aestimes antiquorum. In tabernaculum Dei offert unusquisque quod potest: alii aurum et argentum et lapides pretiosos, alii byssum et purpuram, coccum offerunt et hyacinthum; nobiscum bene agetur, si obtulerimus pelles et caprarum pilos. Et tamen Apostolus contemptibilia nostra magis necessaria iudicat. Unde et tota illa tabernaculi pulchritudo et per singulas species Ecclesiae praesentis futuraeque distinctio pellibus tegitur et ciliciis, ardoremque solis et iniuriam imbrium et quae uiliora sunt prohibent.*

488 Hieronim je svoj prolog napisal v letih 391–392, torej ga je Rufin brez dvoma poznal. Za datum glej Canellis, izd., *Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible*, 322, op. 1. Za nekoliko drugačne datacije tega prologa, ki so jih predlagali drugi avtorji, ki pa se kljub temu umeščajo še pred Rufinov prevod Origenovih homilij, glej ibid., 97.

Pomembna je zlasti naslednja razlika, ki po mojem mnenju nedvoumno kaže, da se je Rufin v svojem uvodu navezoval na Hieronima in ga tudi neposredno kritiziral. Za komentar k Jozuetu Rufin namreč jasno pravi, da gre za Origenovo delo in da so torej tudi vse odlike dela nedvoumno Origenove, za napake pa je kriv prevajalec, torej on sam. Rufin se tudi jasno upre skušnjavi, da bi komentar predstavil pod svojim imenom in tako pobral zasluge za tuje delo (»Menimo namreč, da ne bi bilo prav tega, kar je pripravilo tuje delo, ukrasti in si prisvojiti za našo slavo.«). Hieronim nasprotno v svojem prologu takoj za zgoraj citiranim pasusom zapiše presenetljiv stavek: »Torej preberi najprej mojega Samuela in Knjigo kraljev; namenoma pravim ‚mojega‘ – karkoli smo se s pogostim prevajanjem in skrbnim popravljanjem naučili in kar zdaj posedujemo, je namreč naše.«⁴⁸⁹ Hieronimovo stališče je bilo torej, da je to, kar je skrbno prevedel in zavzeto popravil (slednje se nanaša na njegovo prizadevanje za prevod svetopisemskih knjig iz izvirnega jezika, tudi iz hebrejščine, in za popravek raznih nepravilnosti, ki so obstajale v prejšnjih latinskih različicah), na koncu povsem jasno njegovo lastno delo in da ima s tem tudi vse zasluge za uspešnost prevoda.

Tovrstno prakso je Hieronim pokazal tudi pri Origenovih delih. Sam je namreč tudi po izbruhu origenističnega spora v Palestini, ko se je jasno postavil v protiorigenistični tabor in nasproti Rufinu, vseeno še vedno bral in pri sestavljanju svojih svetopisemskih komentarjev uporabljal Origenove spise, končno delo pa nato objavil izključno pod svojim imenom in tako pobral vse zasluge in hvalo. Rufin je nasprotno ravno v uvodu v svoj prevod Origenovega komentarja k Jozuetu izkoristil priložnost za kritiko tovrstnega početja (sicer brez omembe Hieronimovega imena, kot že pri prevodu *De principiis*) ter se jasno postavil na stališče, da ni prav prevesti tujega dela in potem končni izdelek pod svojim imenom predstaviti kot lastno delo. Pri tem je imel brez dvoma v mislih Hieronima, na kar kažejo omenjeni elementi iz uvoda. To kritiko Hieronimovega ravnanja je nato približno v istem času še okrepil v svojem *Zagovoru proti Hieronimu*.⁴⁹⁰ Če lahko po Hieronimu izvirni avtorski status ali avtorski namen določenega dela pozneje preide na nekoga drugega, ki citira izvirnega avtorja, Rufin to Hieronimovo prepričanje nadgradi s tezo, da potemtakem v primeru Origena, ki je bil po Hieronimu heretik, prevajanje tega avtorja na prevajalca prenese status heretika, torej je Hieronim z uporabo Origena, ki jo je poleg tega še zanikal, v skladu s svojim prepričanjem o avtorstvu na neki način obsodil samega sebe.⁴⁹¹ Rufin je torej stal na stališču, da je izvirno avtorstvo nekega dela pomembno, zaradi česar pri prevajanju nikdar

489 Hier. *Prol. in libro Regum* (izdaja *Biblia sacra vulgata*, vrstice 65–67): *Lege ergo primum Samubel et Malachim meum; meum, inquam, meum: quicquid enim crebrius uertendo et emendando sollicitius et didicimus et tenemus, nostrum est.*

490 V *Apol. adv. Hier.* 1.22–42 navaja primere, ko je Origen v svojih delih citiral ali parafraziral Origena, v 2.13–22 pa navaja mesta, kjer je Hieronim hvalil Origena.

491 Chin, »Rufinus and Alexandrian Afterlives«, 626.

ni želel sebe navesti kot avtorja kakega sicer tujega dela. K implikacijam, ki jih to ima za vprašanje Rufinovega avtorstva dodatka k *Cerkveni zgodovini*, se bomo v nadaljevanju vrnili pri obravnavi virov za to delo.

Če Rufin v primeru komentarja k *Jozuetu* neposrednega povoda za Kromacijevo naročilo prevoda ne navaja – iz uvoda celo izhaja, da Kromacij ni specifično zahteval tega dela ali sploh kakšnega Origenovega dela, temveč je izbor opravil kar sam Rufin –, to ne drži v naslednjem in zadnjem delu, ki ga je dokončal za Kromacija. V uvodu k *Cerkveni zgodovini* jasno zapiše, kaj je Kromacija napeljalo k naročilu dela. Kromacij se je na Rufina obrnil v času, ko so Goti čez alpske zapore vdrli v severno Italijo in uničevali polja ter pobijali živino in ljudi. To nam tudi omogoča relativno precizno datacijo dela. V prvem desetletju 5. stoletja je sever Italije doživel tri barbarske vdore. Goti so vdrli leta 401 in 408, leta 405 pa je v Italijo vdrla skupina germanskih barbarov pod vodstvom Radagajsa. Vpad, ki ga je omenil Rufin, je prvi izmed naštetih – Kromacij je namreč umrl leta 407, zato zadnji vdor ne pride v poštev, Radagajsovi barbari pa niso bili Goti. Gotski vpad poleg tega omenja tudi Hieronim v *Zagovoru proti Rufinu*, ki je bil napisan relativno hitro po prvem Alarikovem vdoru.

Gotski vpad iz leta 401 je bil posledica politične situacije, ki je nastala po smrti Teodozija leta 395.⁴⁹² Tedaj sta cesarstvu zavladata njegova sinova Honorij (na Zahodu) in Arkadij (na Vzhodu). Stilihon, rimski general barbarskega porekla, ki je služil na zahodnemu dvoru, je trdil, da mu je Teodozij zaupal v varstvo oba svoja sinova,⁴⁹³ s čimer je želel razširiti svoj vpliv na vzhodno polovico cesarstva. Predvsem je hotel razširiti Honorijevo vplivno območje in od Arkadija izsiliti predajo traške in makedonske dieceze, kar bi zelo oslabilo vpliv Konstantinopla na Balkanskem polotoku, ki je bil ključen za zagotavljanje varnosti vzhodne prestolnice. Posledično je med obema dvoroma vladala velika nezaupljivost. Te napetosti so relativno uspešno začeli izkoriščati Goti, ki so bili po sporazumu s Teodozijem iz leta 382 naseljeni v Trakiji. K temu so jih spodbudili tudi nedavni dogodki, ko je Teodozij med kampanjo proti uzurpatorju Evgeniju rekrutiral večje število gotskih federatov, ki jih je potem prepustil smrti v bitki pri Frigidu. Orozij je pozneje v svoji zgodovini, ki je nastala po gotskem plenjenju Rima, zapisal, da je Teodozij pri Frigidu dosegel dve zmagi – nad uzurpatorjem in nad gotskimi zavezniki⁴⁹⁴ –, kar odraža značilno vzvišen rimski odnos do barbarov. Goti so po Teodozijevo smrti pod vodstvom Alarika poskušali od vzhodnega dvora izpogajati izboljšanje svojega položaja, kar jim ni uspelo, zato so začeli s plenjenjem.

492 O tem glej Jones, *Later Roman Empire*, 182–184; Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 318–322; Heather, *Goths*, 138–151.

493 To omenjajo tudi sočasni avtorji, a so do neke mere pristranski, saj prihajajo z Zahoda in imajo povezave z dvorom: Amb. *De ob. Theod.* 5; Claud. *In Rufin.* 2.4–6, *De III cos. Hon.* 157–158, *De IV cos. Hon.* 430–433, *De cos. Stil.* 2.53–60. Na Vzhodu to pozneje omenjata Olymp. 2 in Zos. 5.4.

494 Oros. *Hist.* 7.35.19.

Po nekaj letih je Alarik svojo pozornost preusmeril proti Italiji, kjer si je obetal, da bi od Stilihona lahko izposloval kakšne ugodnosti zase in za svoje Gote. Ko je bil Stilihon skupaj z zahodno vojsko zaposlen v Reciji, kjer se je boril proti uporabi nekih rimskih federatov (najbrž Markomanov in Vandalov),⁴⁹⁵ je Alarik leta 401 prek Julijskih Alp vdrl v severno Italijo. Glavni vir za ta prvi gotski vdor v Italijo sta dve pesnitvi Klavdijana, latinskega pesnika grškega porekla, ki je na Honorijevem dvoru deloval kot cesarski propagandist – *De bello Getico* in *Panegyricus de VI consulatu Honorii Augusti*.⁴⁹⁶ Viri prinašajo dva datuma gotskega vpada, 18. november⁴⁹⁷ in 23. avgust,⁴⁹⁸ vendar pa Klavdijanove besede, da so Goti za vpad izkoristili zimski čas, izključujejo poletni datum.⁴⁹⁹ Klavdijan omenja, da je na začetku vpada prišlo do *nefas, Alpinum pudorem ter deploratum Timauro uulnus*.⁵⁰⁰ Rimski zaporni sistem v Julijskih Alpah je očitno odpovedal, kar omenja tudi Rufin v svojem uvodu (*diruptis Italiae claustris*), in to je Gotom omogočilo vstop v območje severne Italije. Rana, ki so jo po Klavdijanu Goti prizadejali Timavu, kaže, da je na tem področju najbrž prišlo do bitke z rimskimi silami. Zatem so se Goti približali Akvileji in začeli z obleganjem.⁵⁰¹ Starejša literatura omenja, da so Goti zavzeli Akvilejo, česar pa viri ne potrjujejo;⁵⁰² prav tako ni jasno, ali so Goti sploh nameravali zavzeti Akvilejo.

Hieronim omenja, da se je Rufin med obleganjem nahajal v Akvileji,⁵⁰³ vendar Goti očitno niso razpolagali s primerno opremo za zavzetje dobro utrjenega mesta, zato so se omejili na ropanje okolice.⁵⁰⁴ V mislih je tudi treba imeti, da omenjeni Hieronimov pasus ne služi objektivnemu opisu razmer v Akvileji, pač pa je njegova poanta ta, da se je Rufin tedaj tako bal priti v Rim, kjer bi zaradi origenističnega spora o njegovi pravovernosti lahko presojali rimski škof in drugi, da je raje trpel barbarsko obleganje, kot da bi javno predstavil svoje nazore. Omemba obleganja (*obsidio*) v tem kontekstu lahko preprosto služi tudi dramatizaciji nevarnosti, ki ji je bilo mesto izpostavljeno, s čimer želi Hieronim pokazati, da je Rufin raje tvegala grozovito smrt, kot pa odgovarjal na očitke

495 Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 319.

496 Za analizo teh dveh pesnitev glej Cameron, *Claudian*, 180–188.

497 *Fasti Vindobonenses priores*, ad a. 401 (MGH *Chronica minora*, 1:299).

498 *Additamenta Prosperi Hauniensis* (MGH *Chronica minora*, 1:299).

499 Claud. *De IV cos. Hon.* 444–445.

500 Claud. *De bello Get.* 560–563.

501 O tem specifično glej Duval, »Aquilée sur la route des invasions«, 275–280; Sotinel, *Indentité civique*, 235–237; Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 320–321.

502 Med drugim je tako menil Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 5:329. Ibid., 5:572 je *deploratumque Timauro uulnus* (»obžalovanja vredna rana, ki je bila zadana Timavu«) razumel kot zavzetje Akvileje, v podkrepitev česar navaja Claud. *De bello Get.* 213–215.

503 Hier. *Adv. Rufin.* 3.21: »In tako bežiš pred sodbo Rima, da raje trpiš barbarsko obleganje, kot pa sodbo mirnega mesta.« (*et tantum romanae urbis iudicium fugis ut magis obsidionem barbaricam quam pacatae urbis uelis sententiam sustinere*).

504 Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 320.

protiorigenistov. Proti tezi o pravem obleganju oziroma o popolni blokadi mesta govori tudi dejstvo, da je Rufin prav v času, ko naj bi bila Akvileja pod gotsko blokado, od nekega trgovca, ki je priplul z Vzhoda, dobil prvi dve knjigi Hieronimovega *Zagovora proti Rufinu*.⁵⁰⁵ Hieronim omenja, da je neverjetno, da bi se trgovec v Akvileji ustavil le za dva dni, vendar to ne bi bilo čudno, če so v tem času Goti dejansko plenili po mestni okolici in je trgovec hotel ustvariti dobiček v kriznih časih, ne da bi se po nepotrebnem predolgo izpostavil barbarski grožnji. Vsekakor Rufin sam obleganja Akvileje v prologu k *Cerkveni zgodovini* ne omenja, niti nanj ne namiguje. Zatem so se Goti premaknili proti Milanu, ki je bil kot sedež zahodnega dvora najbrž njihov glavni cilj.⁵⁰⁶ Po neuspešnem obleganju Milana so rimske sile Gote najprej porazile pri Polentiji v prvih mesecih leta 402,⁵⁰⁷ zatem pa je Alarik doživel še hujši poraz poleti istega leta pri Veroni,⁵⁰⁸ čemur je sledil gotski umik iz Italije na vzhod.

Obdobje gotске blokade oziroma obleganja Akvileje je za mesto predstavljalo težaven čas, poln strahu in negotovosti. Goti, ki so s seboj pripeljali tudi ženske, otroke in stare, so verjetno šteli kakih 50.000 mož in so bili prisiljeni živeti od plenjenja po deželi.⁵⁰⁹ Rufin v uvodu ponudi dramatično sliko, kako so se pod Alarikom Goti kakor kakšna kuga, *pestifer morbus*, razširili v severno Italijo in *longe lateque* pustošili po podeželju, kradli živino ter lovili ljudi, kar je Rufin označil kot *ferale exitium* za akvilejske kristjane. To je tudi edino mesto, iz katerega izhaja, da so Goti ogrožali Akvilejo. Rufin namreč izrecno pravi *populis tibi a deo commissis feralis extii*, torej gre za ljudi, ki so bili v Kromacijevi škofiji, saj se v uvodu obrača na Kromacija, ki mu je delo posvečeno. Za predstavitev ozadja dogodkov, ki so privedli do prevoda *Cerkvene zgodovine*, Rufin uporabi dve primerjavi. Najprej Gote primerja s smrtonosno kužno boleznijo, torej položaj primerja z medicinskim primerom pojava kakšne bolezni. Kot pravi, med ljudmi velja mnenje (*dicunt*), da morajo v trenutkih, ko nalezljive bolezni (*generales morbi*) grozijo mestom ali celo celotnim pokrajinam, poklicani zdravniki ljudem, ki jim grozi skorajšnja smrt (*imminens exitium*), ponuditi kakšno zdravilo ali zdravilni napitek, ki bi jih okrepil pred to boleznijo. V tej primeri Rufin dvakrat ponovi štiri stvari – dvakrat je omenjeno, da gre pri Gotih za bolezen (*generales morbi* in *pestifer morbus*), dvakrat zapiše, da morajo zdravniki priskrbeti zdravilo (*aliquod medicamenti uel poculi genus; aliquod remedium*), dvakrat omenja, da je bolezen okužila ljudi in podeželje (*se pestifer morbus infudit; aegrae mentes*), dvakrat pa tudi trdi, da gre za smrtonosno bolezen (*imminens exitium; feralis exitium*).

Akvileji torej po Rufinu grozi smrtonosna bolezen. V trenutku, ko je strah že okužil misli meščanov (lahko si predstavljamo, da sta v mestu vladali stiska in zmeda, poleg tega

505 Hier. *Adv. Rufin.* 3.10. Da to ni združljivo z obleganjem, omenja že Sotinel, *Identité civique*, 236.

506 Sotinel, *Identité civique*, 235.

507 Claud. *De bello Get.* 580–647.

508 Claud. *De IV cos. Hon.* 178–264.

509 Za število glej Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 320–321.

so se v dobro utrjeno naselje pred barbari zatekli tudi okoliški prebivalci, ki so najbrž težko dobili primerno nastanitev, kar je vse povečevalo negotovost lokalne skupnosti), se je Kromacij, ki je iskal način, kako bi potolažil in ozdravil svojo krščansko skupnost, obrnil na Rufina kot na zdravnika ter mu ukazal,⁵¹⁰ naj kot zdravnik ukrepa. Rufin specifično navede, da mu tokrat Kromacij ni prepustil izbora dela, ki naj ga prevede, temveč mu je specifično zaupal nalogo prevoda Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*.⁵¹¹ Branje oziroma boljše poslušanje o slavni krščanski preteklosti naj bi bolne misli prestrašenih ljudi odvrnilo od trenutne nevarnosti k boljšim zadevam (*melioria studia*).

Rufin uporabi formulacijo »duh poslušalcev« (*animus audientium*), ki se je nanašala na prakso glasnega branja, ki je bila splošno razširjena v pozni antiki.⁵¹² Prav tako moramo imeti v mislih, da se je v 5. stoletju še ohranjala praksa javnih recitacij literarnih del, ki jo je med Rimljani v Avgustovem času uvedel Azinij Polion.⁵¹³ Brez večjih težav si torej lahko predstavljamo, da so se iste skupine ljudi, ki so o origenističnem sporu željno razpravljale po ulicah in trgih, rade volje udeležile javnega branja odlomkov iz *Cerkvene zgodovine*. Ravno s takšnim razširjanjem dela med množice bi Kromacij najlažje dosegel zastavljeni cilj pomiritve krščanske množice, pa tudi Rufin z uporabo zgodbe o Filipu v uvodu sam omenja množico. Vsekakor bi delo najhitreje doseglo čim širši krog ljudi prav z javnim branjem, saj bi izdelava večjega števila prepisov – sploh v času, ko lahko domnevamo, da je gotško divjanje vplivalo tudi na materialno blagostanje ljudi – zahtevala precej časa in denarja. V zvezi s slednjim se je treba spomniti, da so bili pergamentni kodeksi, ki so se s širjenjem krščanstva v 4. stoletju dokončno uveljavili kot standardna oblika zapisovanja del, precej dragi in dostopni le redkim. Tudi zato lahko sklepamo, da so se tovrstna dela v krščanski skupnosti brala v okviru večjih skupin, ki so lahko poslušale vsebino dela.

Tezo, da ukvarjanje z literaturo ponuja duši uteho v času barbarskega pustošenja, je Rufin nekaj let pozneje ponovil v uvodu k prevodu Origenovega komentarja k *Numerom*. Poleg tega moramo reči, da Kromacijeva reakcija na gotski vdor, ko je ljudi tudi v svojih pridigah⁵¹⁴ pozival, naj zaupajo Bogu, ki da jih bo rešil pred barbari, ni bila edinstvena. V istem času Alarikovega vpada je škof Maksim prebivalce Turina poskušal bodriti in

510 Podobno kot v uvodu k Origenovemu komentarju k Jozuetu Rufin tudi tu v zvezi s Kromacijevim naročilom uporablja glagole: *exequens*; *iniungis mihi*; *praeceperas*.

511 V luči Rufinovih jasnih besed *iniungis mihi ut ecclesiasticam historiam, quam ... Eusebius ... conscripserat, in Latinum uerterem*, je presenetljiva Rohrbacherjeva trditev (*Historians of late antiquity*, 102), da iz prologa ne izhaja, da se je Kromacij nanj obrnil s prošnjo, naj prevede točno to delo.

512 Nekaj let prej je bil po Avguštinovih besedah (*Conf.* 6.3) Ambrozij s svojim tihim branjem prava atrakcija v Milanu.

513 Sánchez Vendramini, »The Audience of Ammianus«, 248. Najpogostejši sta bili dve vrsti recitacij – v manjšem krogu prijateljev in pred večjim občinstvom. V primeru *Cerkvene zgodovine* si gotovo lahko predstavljamo branje dela pred večjim številom ljudi.

514 Chrom. *Sermo* 16.

jim zaman dopovedoval, naj zaupajo Bogu.⁵¹⁵ Vsekakor pa je bila novost Kromacijeva domislica, da bi za potrebe duševne pomoči dal prevesti kakšno zgodovinsko delo.⁵¹⁶

Kakor v uvodu v prvi prevod za Kromacija je Rufin tudi tokrat poudaril, da nalogi najbrž ne bo kos – sprva je želel Kromacijev naročilo celo zavrniti, saj da je v dolgih letih bivanja na Vzhodu pozabil latinsko. Tu gre za standardni topos v tovrstnih besedilih, kjer avtorji pogosto omalovažujejo svoj slog, vedoč, da je v resnici njihova latinščina zelo dobra. Prevod in nadaljevanje *Cerkvene zgodovine* je po šteju Hammondove Rufinovo 16. delo, pri čemer je dodatek k Evzebiju njegovo 5. izvirno delo, zato je težko verjeti, da bi Rufin s tezo o slabem znanju latinščine mislil resno ali da bi iskreno pričakoval, da mu bo kdo verjel.⁵¹⁷ Rufin torej pravi, da se mu je zdelo nemogoče uresničiti Kromacijev zahtevo. Tedaj se je spomnil na epizodo iz Janezovega evangelija (Jn 6, 5–9), ki se je zgodila, ko je bil Jezus z apostoli blizu Galilejskega jezera. Ko se je z učenci povzpел na bližnjo goro in videl, da mu je sledila večja množica ljudi (navedeno je število 5000), je velel Filipu, naj jih nahrani. Ko ta ni vedel, kaj storiti, je pristopil Andrej in omenil, da ima neki deček pet hlebcev kruha in dve ribi, s katerimi so nato nahranili vse ljudi. Rufin je zgodbo deloma dopolnil in spremenil, Andreja je povsem črtal in tako pri njem Filip opozori na dečka s hrano.

Rufin torej v uvodu samega sebe postavlja v dvojno vlogo. Po eni strani je zdravnik, ki ga je za zdravljenje mesta poklical Kromacij, po drugi strani pa oba primerja s svetopisemskimi osebami. Bog je namreč Kromaciju zaupal skrb za krščansko občestvo (*populi a deo tibi commissi*), zato mora skrbeti tudi za njihovo zdravje. Analogno s svetopisemsko zgodbo, v kateri je Bog Filipu zaupal nalogo nahranjenja ljudi, ki pa ji sam ni bil kos in je moral poklicati dečka s hrano, zdaj tudi Kromacij sam ne more izpolniti Božjega naročila, torej skrbeti za svojo čredo, temveč je poklical dečka – Rufina –, ki bi mu pri tem pomagal. V tej točki Rufin kaže podobnost s prakso, ki je sicer znana iz antičnih panegirikov. V njih lahko avtor trdi, da je sam po sebi nezmožen izpolniti zadano nalogo, da pa prisotnost cesarja v avtorju povzroči spremembo, ki mu omogoči končanje dela. Prav tako Rufin sam ni sposoben opraviti dela, a je zaradi Božje milosti, ki je prihajala prek Kromacija (v krščanskih besedilih je cesarja zamenjal Bog, ki v avtorju spodbudi spremembo), doživel spremembo in delo uspešno končal.⁵¹⁸

V uvodu je prav tako preciziral svojo prevajalsko metodo in jo povezal z omenjeno priliko o Filipu in dečku. V Janezovem evangeliju piše, da so bili ljudje nahranjeni s petimi hlebci in dvema ribama. Rufin se na to naveže in s hlebci napelje na Evzebijevu *Cerkveno zgodovino* – njenih 10 knjig primerja z dvakrat po petimi hlebci. Ker je v 10. knjigi, ki jo v glavnem zaseda Evzebijev panegirik ob posvetitvi tirske bazilike, našel

515 Courcelle, *Histoire littéraire*, 33.

516 Thelamon, »Un oeuvre destinée«, 261.

517 Hammond, »Last Ten Years«, 428–429.

518 Janson, *Latin Prose Prefaces*, 120–123.

premalo zgodovinske snovi, je večino te knjige črtal in jo združil z deveto knjigo. Temu je dodal dodatek v dveh knjigah, ki obsega obdobje med nicejskim koncilom in Teodozijevo smrtjo (325–395). Delo tako obsega 11 knjig, pri čemer Evzebijev besedilo zavzema knjige 1–9, knjigi 10–11 pa sta Rufinovi. Svojemu dodatku Rufin v primerjavi z izvirnikom ni postavljaj velike vrednosti. Če je bila *Cerkvena zgodovina* delo »nadvse učenega moža Evzebija« (*uir eruditissimi Eusebii*), podobno krepkim hlebcom kruha, sta bili obe knjigi njegovega dodatka *uelut duo pisciculi*, torej dve ubogi ribici. Glavna jed je v tem primeru povsem jasno Evzebij, Rufinov dodatek pa je prav to – dodatek. Marti je pronicljivo opozoril, da je ta odnos med količinsko manjšim in kakovostno slabšim deležem, ki ga v latinski *Cerkveni zgodovini* obsegata njegovi dve lastni knjigi nasproti Evzebijevim desetim oziroma devetim knjigam, mogoče preslikati tudi na Rufinov literarni opus kot celoto. Izvirnih del je napisal neprimerno manj, kot je ustvaril prevodov, poleg tega vsebina njegovih lastnih del ni tako tehtna kot vsebina prevedenih grških spisov. Kljub temu imajo njegovi prevodi koristno funkcijo – v primeru *Cerkvene zgodovine* je prevajalec hkrati *medicus*, ki zdravi bolne duše.⁵¹⁹

Primerjava prologov obeh del, ki ju je Rufin prevedel za Kromacija, pokaže nekaj zanimivosti. V obeh se je zaradi Kromacijevega zanimanja za alegorijo – da je bilo to Rufinu dobro znano, kažejo Rufinove zgoraj citirane besede, ki jih je zapisal v uvodu k *Cerkveni zgodovini* – poslužil zgodb iz Svetega pisma. V prvem prevodu se je navezal na starozavezno zgodbo o gradnji tabernaklja. Kromacij je zanj novi Becalel, ki gradi ne le dejanskih božjih hiš (omenjena je bila Kromacijeva graditeljska dejavnost), pač pa tudi metaforično božjo hišo, torej utrjuje krščansko vero. Rufin je analogno z zgodbo iz *Eksodusa* eden izmed preprostih ljudi, ki so Becalelu in njegovim pomočnikom prinesli material, najsi bo ta še tako skromen, iz katerega je potem nastal tabernakelj. V primeru *Cerkvene zgodovine* Rufin izbere zgodbo iz Nove zaveze. Kakor je Filip lačne Jude nahranil s pomočjo nekega dečka, tako lahko zdaj tudi Kromacij pomaga svoji čredi z navidezno majhno pomočjo Rufina. Če mu je s prvim prevodom pomagal graditi vero, mu je z drugim pomagal pri duhovni oskrbi številnih vernikov. V obeh uvodih Rufin izraža dvom v svoje jezikovne sposobnosti, zaradi katerih je zanj končno delo posledično le malo vredno, razen če ne bo Kromacij presodil drugače. V obeh tudi jasno definira, kdo je izvirni avtor dela. Pri *Homilijah k Jozuetu* se upre skušnjavi, da bi se (kot je to počel Hieronim v svojih komentarjih) podpisal kot edini avtor končnega dela, pri *Cerkveni zgodovini* pa jasno loči prevod Evzebijevega dela od lastnega izdelka.

Namen prevoda in nadaljevanja *Cerkvene zgodovine* sta v uvodu jasno zapisana. Glavni cilj je tolažba vernikov, ki jih vznemirja gotski vdor. Ni znano, koliko časa je Rufin potreboval za delo, niti se v strokovni literaturi prav veliko ljudi s tem vprašanjem ni ukvarjalo, če že, pa zgolj bežno, saj smo omejeni na skope informacije iz uvoda.

519 Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 98.

Hammondova je špekulirala – po mojem mnenju upravičeno –, da bi lahko prevajanje trajalo kaki dve leti, torej bi bilo končano v drugi polovici leta 403, preden se je Rufin iz Akvileje ponovno preselil v Rim.⁵²⁰ Vsekakor lahko rečemo, da je bilo delo dokončano, ko so bili barbari že pregnani iz severne Italije in je torej neposredna nevarnost minila. Teza, da je Rufin z delom začel še pred gotskim vdorom in da ga je v tem času lahko tako rekoč že dokončane potegnili iz rokava ter da torej *Cerkvena zgodovina* ni bila izbrana specifično v skladu s Kromacijevimi željami, pač pa je bila slučajno izdana kot nekaj, kar je Rufin prevedel na zalogo, se mi ne zdi preveč verjetna.⁵²¹ Iz uvoda namreč nedvoumno izhaja, da je Kromacij Evzebijovo zgodovino namenoma izbral prav v času gotskega vpada. Vsekakor pa je upravičena domneva, da je bila Evzebijeva zgodovina med številnimi grškimi knjigami, ki jih je Rufin pripeljal s seboj z Vzhoda, in da je imel torej v času Kromacijevega naročila pri sebi že izvod, ki ga je začel prevajati.⁵²²

Ostane torej vprašanje, kdo točno je spadal med bralstvo oziroma poslušalstvo, ki mu je bilo delo namenjeno. V strokovni literaturi to vprašanje ni bilo deležno pretirane pozornosti. Večinoma je le povzeta Rufinova trditev, da je delo ustvaril za akvilejske kristjane, brez analize, kako je to strukturno in vsebinsko vplivalo na delo. Nekateri so po drugi strani menili, da kljub drugačnemu zapisu iz prologa Rufinovo delo ni bilo namenjeno specifično za Kromacijeve vernike.⁵²³ Thelamonova, ki se je doslej edina resno lotila tega vprašanja, je prišla do zanimivih zaključkov, ki jih povzemamo v nadaljevanju.⁵²⁴ Četudi je bilo delo že kmalu po objavi zelo brano v latinskem delu cesarstva in pozneje tudi v grškem, kar kaže, da je bilo privlačno za širše krščansko bralstvo, pa pregled vsebine razkrije, da vsebuje določene teme, ki so bile tedaj zanimive za akvilejske kristjane, ter da je imel Rufin pri pisanju v mislih specifično akvilejsko občinstvo. Dolg opis Serapeja in njegovega uničenja, ki zavzema velik kos 11. knjige, je najbrž nastal zaradi tesnih vezi med Akvilejo in Aleksandrijo ter je bil posledica zanimanja akvilejske publike za te dogodke. Kot pravi Rufin, ko se obrača na svoje bralce: »Mislim, da so že vsi slišali za Serapisov tempelj v Aleksandriji; številni so ga tudi videli na lastne oči.«⁵²⁵ To predpostavlja ne le, da so bralci slišali za Serapej, ampak da so ga številni na potovanjih v Egipt tudi osebno videli.

Da je imel Rufin prvenstveno v mislih akvilejsko publiko, prav tako kaže pozornost, ki jo je posvetil bitki pri Frigidu, do katere je prišlo nedaleč od Akvileje, zaradi česar je njen opis gotovo še posebej zanimal lokalno prebivalstvo. Ko je bila leta 388 v Kaliniku uničena sinagoga, je to najbrž naletelo na resonanco med akvilejsko publiko, saj je

520 Hammond, »Last Ten Years«, 373.

521 Tako npr. meni Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 102.

522 Thelamon, »Un oeuvre destinée«, 259.

523 Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 102.

524 Thelamon, »Un oeuvre destinée«. Za nasprotno mnenje glej npr. Maver, »Rufinova cerkvena zgodovina«, 62.

525 Rufin. *HE* 11.23: *Serapis apud Alexandriam templum auditum quidem omnibus puto, plerisque uero etiam notum.*

nekaj let prej v Akvileji prav tako pogorela sinagoga.⁵²⁶ Manko te zgodbe v Rufinovem dodatku Thelamonova pojasnjuje z domnevo, da naj Rufin ne bi želel preveč poudariti nesloge med zanj zglednim krščanskim cesarjem Teodozijem in škofom Ambrozijem, ki je bil v Akvileji zelo cenjen.⁵²⁷ Na to, da je bila *Cerkvena zgodovina* prvenstveno namenjena akvilejski publiki, po mnenju Thelamonove kaže tudi dejstvo, da je tako veliko prostora posvečenega dogodkom z Vzhoda, saj naj bi Rufin bralcem želel predstaviti stvari in osebe, ki jih niso poznali, sam pa je bil po drugi strani z njimi vsaj delno tudi osebno seznanjen. Temu so namenjeni tudi dolgi opisi pokristjanjenja Etiopije, Gruzije in Saracenov ter uničenja egiptovskega poganstva – njihov eksotičen značaj je bil nadvse primeren za dviganje duha pri zahodnih bralcih, ki so bili soočeni z barbarsko invazijo. Namesto podivjanih gotskih barbarov, ki pustošijo po deželi, je Rufin bralcem predstavil podobo vzhodnih barbarov, ki so postali kristjani (in v nasprotju z arijanskimi Goti so ti barbari postali katoliki).

O tem, kateri skupini kristjanov – laikom ali teologom – je bila Rufinova *Cerkvena zgodovina* namenjena, lahko sklepamo na podlagi uvoda in same vsebine. Ob koncu uvoda Rufin zapiše, da je prepričan, da bo s Kromacijevim blagoslovom delo zadostilo potrebam množice, *sufficiat turbis*. To se sicer navezuje na zgodbo o apostolu Filipu, ki je pomagal nahraniti množico Judov, vendar pa lahko rečemo, da z uporabo tega specifičnega izraza (in to v pluralu) Rufin predvideva, da bo imelo njegovo delo širok krog bralcev/poslušalcev tudi iz nižjih družbenih slojev. Nenazadnje je Kromacij želel, da bi imeli s tem delom uteho ljudje, ki so trpeli zaradi barbarov, zato bi bilo nenavadno, če bi bilo delo prvenstveno namenjeno majhnemu krogu krščanske elite. Vsebina njegovega dodatka to tezo še potrjuje. Polna je anekdotičnih zgodbic in najrazličnejših čudežev, s teološkimi problemi, ki so tedaj pretresali krščansko skupnost, pa se Rufin le površno ukvarja. To tudi kaže, da je pričakoval, da njegovih bralcev ne bo zanimala strokovna obravnava teh vprašanj, pač pa jih prikaže zelo poenostavljeno.⁵²⁸ Tako lahko rečemo, da sta bila njegova *Cerkvena zgodovina* oziroma njegov dodatek namenjena predvsem akvilejskim kristjanom, sicer pa vsem latinsko govorečim kristjanom iz vseh družbenih slojev.⁵²⁹

526 Na ta dogodek v povezavi s Kalinikom namiguje Ambrozij v *Ep.* 1a extra collectionem (v literaturi je to pismo večkrat citirano kot *Ep.* 40, vendar gre tu za staro mavristično oštevilčenje).

527 V primeru Rufina je njegovo čislanje Ambrozija poleg laskave predstavitve v *Cerkveni zgodovini* razvidno še iz *Apol. adv. Hier.* 2.26 in 2.47, kjer Ambrozija imenuje »vreden vsega občudovanja« (*omni admiratione dignus*) in »sveti mož« (*sanctus uir*).

528 Dejansko zahodni kristjani nikoli niso kazali enake mere zanimanja za tedaj pereča teološka vprašanja kot njihovi vzhodni vrstniki. Tako je bil na Zahodu tudi nicejski verski obrazec, ki je igral ključno vlogo v teoloških diskusijah od svojega sprejetja naprej, bolj ali manj neznan še v šestdesetih letih 4. stoletja. Prim. Letteney, *Christianization of Knowledge*, 73, 154. Poznali ga niso niti nekateri najvidnejši latinski teologi tega časa, kot je razvidno iz *Hil. Syn.* 91. Po Drinkwaterju, »Battle of Mursa«, 61 je zavedanje o trinitarnem sporu na zahod prodrlo po uničenju upora uzurpatorja Magnencija leta 353.

529 Prim. Thelamon, »Un oeuvre destinée«, 269.

Za konec se posvetimo še vprašanju, zakaj sploh Evzebijeva *Cerkvena zgodovina*? Vsekakor bi si Rufin oziroma Kromacij lahko izbrala kakšno drugo besedilo za prevajanje. Gotovo je ključno vlogo odigralo Rufinovo tekmovanje s Hieronimom na literarnem področju. Omenjeno je že bilo, da pri pregledu literarnega ustvarjanja obeh mož v oči padejo določene vzporednice in podobnosti. Na področju cerkvene zgodovine tako Hieronima kot Rufina družijo dejstva, da sta se oba lotila prevajanja Evzebija iz Cezareje. Hieronim je tu Rufina prehitel, saj je že okrog leta 380 med svojim bivanjem v Konstantinoplu prevedel Evzebijevo *Kroniko*. Njegova verzija ni bila zgolj navaden prevod. Šlo je za priredbo, pri kateri je Hieronim številne notice izbrisal, dodal veliko podatkov iz rimske zgodovine, ki so pri Evzebiju manjkali, poleg tega pa je delo tudi nadaljeval.⁵³⁰ Izvirno Evzebijevo besedilo se je zaključilo leta 325, Hieronim pa je delo nadaljeval do svojega časa. Sam je namreč dodal podatke do leta 378, torej do bitke pri Adrianoplu, v kateri so Goti uničili rimsko vzhodno vojsko in ubili cesarja Valensa. Material, ki ga je Hieronim dodal, sicer temelji na več cerkvenih in posvetnih piscih, pa vendar je videti, da Hieronim ni bil najboljši zgodovinar, saj je njegova predstavitev pomanjkljiva tudi glede na poznoantične historiografske standarde. Kot opozarja Kelly, so te pomanjkljivosti trojne narave.⁵³¹

1. Hieronim ne zmore razlikovati med trivialnimi in pomembnimi rečmi, zaradi česar pogosto omenja kakšne nepomembne govornice;
2. pogosto veliko prostora nameni stvarim, ki zanimajo njega osebno;
3. posameznike ocenjuje povsem nekritično, pri čemer ga vodijo njegovi lastni predsodki.

To moramo imeti v mislih pri presojanju Rufina, saj sam kaže iste pomanjkljivosti. Kar se tiče metode dela, je Hieronim v svojem prologu zapisal sledeče:

»Treba je vedeti, da sem deloval deloma kot prevajalec in deloma kot pisatelj, saj sem nadvse zvesto prevedel grško besedilo ter dodal številne stvari, za katere se mi je zdelo, da manjkajo. To še zlasti velja pri podatkih za rimsko zgodovino, ki jo je Evzebij, pisec te knjige, kot učenjak seveda poznal, vendar se je je – rekel bi, ker je kot grško pišoči avtor menil, da za njegove bralce ne bo tako potrebna – bolj površno dotaknil. Tako je del, ki obsega dogodke od Nina in Abrahama pa vse do padca Troje čisti prevod iz grščine. Delu, ki pokriva čas od Troje do dvajsetega leta Konstantinove vladavine, je bilo dodanih ali v besedilo primešanih mnogo reči, ki sem jih nadvse skrbno pridobil iz Svetonija in drugih slovitih zgodovinarjev. Zgodovina od omenjenega Konstantinovega leta do šestega konzulata cesarja Valensa in drugega konzulata cesarja Valentinijana pa

530 Za Hieronimovo *Kroniko* glej Burgess in Kulikowski, *Mosaics of Time*, 1:126–131; Kelly, *Jerome*, 72–75.

531 Kelly, *Jerome*, 75.

je povsem moja. Zadovoljen s tako postavljenim koncem dela sem preostalo vladavino Gracijana in Teodozija prepustil bolj obsežni zgodovinopisni obdelavi – ne ker bi se bal svobodno in resnicoljubno pisati o živih vladarjih (strah pred Bogom namreč prežene strah pred ljudmi), temveč ker v naši državi še vedno norijo barbari in so stvari povsem negotove.«⁵³²

Hieronim torej bralcu podaja jasno informacijo o kompoziciji latinske *Kronike* – v prvem delu (do padca Troje) gre za čisti prevod, v drugem delu (do leta 325) je Evzebijevemu besedilu sam dodal številne vpise na podlagi Svetonija in drugih zgodovinarjev, zadnji del (od 325 do 378) pa je povsem njegov – *totum meum*.

Rufin se je po drugi strani kakih dvajset let za Hieronimom lotil prevajanja drugega Evzebijevega historiografskega dela, *Cerkvene zgodovine*. Glede na zgoraj omenjene vzporednice med literarnima opusoma obeh mož lahko domnevamo, da sta besedilo skupaj izbrala Kromacij in Rufin. Kromacij je bil dober Rufinov prijatelj in je brez dvoma vedel za njegovo zanimanje za Hieronimovo literarno ustvarjanje; nenazadnje je bilo prav Rufinovo hvaljenje Hieronimovih prevodov Origena v uvodu k prevodu *De principiis* ena od ključnih spornih točk, na katero je moral med sporom z Rufinom odreagirati Hieronim. Prevod *Cerkvene zgodovine* sodi v leta, ko je bil ta spor na višku (oba moža sta v tem času pisala svoja *Zagovora*), in je tako Rufinu omogočil tekmovanje s Hieronimom na literarnem polju. Kakor lahko rečemo, da je Rufin želel Hieronima prekositi pri prevajanju Origena z izbiro *De principiis* za prvi prevod, tako tudi pri Evzebiju velja, da je Rufin izbral delo, za katero je lahko upravičeno domneval, da bo bolj priljubljeno in brano. Hieronimova *Kronika* je nudila suhoparen opis dogodkov po posameznih letih, Rufinova *Cerkvena zgodovina* pa je nagovarjala bralce do te mere, da je imela celo terapevtski učinek na njihove bolne duše.

Rufinova metoda dela

Rufinov dodatek je integralni del njegove celotne *Cerkvene zgodovine* v 11 knjigah, zato ga ni mogoče obravnavati povsem ločeno od prvega dela, ki predstavlja prevod Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*. O svoji metodi Rufin v uvodu ne pove prav veliko – vsekakor je bolj skop z informacijami kot Hieronim v *Kroniki*. Jasno omenja, da v 10. knjigi Evzebijeve zgodovine ni našel skoraj nobenih zgodovinskih dogodkov, zato je večino vsebine

532 Hier. Chron. Epist. str. 6–7 (ed. Helm): *Sciendum etenim est me et interpretis et scriptoris ex parte officio usum, quia et Graeca fidelissime expressi et nonnulla, quae mihi intermissa uidebantur, adieci, in Romana maxime historia, quam Eusebius huius conditor libri non tam ignorasse ut eruditus, sed ut Graece scribens parum suis necessariam perstrinxisse mihi uidetur. Itaque a Nino et Abraham usque ad Troiae captiuitatem pura Graeca translatio est. A Troia usque ad uicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris inlustribus historicis curiosissime excerpsi. A Constantini autem supra dicto anno usque ad consulatum Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum totum meum est. Quo fine contentus reliquum temporis Gratiani et Theodosii latioris historiae stilo reseruauim, non quo de uiuentibus timuerim libere et uere scribere — timor enim Di hominum timorem expellit —, sed quoniam dibacchantibus adhuc in terra nostra barbaris incerta sunt omnia.*

črtal, ostanek pa združil z deveto knjigo. Drugih sprememb, ki jih je vnesel v Evzebijevo besedilo, ne omenja. Za svoj dodatek sicer napiše, da je sam njegov avtor (*nos conscripsimus*), a virov, ki jih je pri pisanju uporabljal, podrobneje ne navaja. Omeni le, da besedilo deloma temelji na »poročilih prednikov« (*maiorum traditiones*), deloma pa na njegovem spominu na dogodke. Oboje napeljuje na to, da dodatek v veliki meri temelji na ustnih virih, kar je velika razlika v primerjavi z Evzebijem, ki je svojo *Cerkveno zgodovino* zgradil na pisnih virih, ki jih obširno citira.

Rufinov prevod Evzebijeve zgodovine je bil v preteklosti deležen podobnih kritik kot drugi Rufinovi prevodi.⁵³³ Najobširnejša obravnava ostaja Kimmlova knjiga *De Rufino Eusebii interprete*, poleg te podroben pregled sprememb v 8. in 9. knjigi ponuja Torben Christensen.⁵³⁴ Splošna članka, ki obravnavata vse vidike Rufinovega prevoda, sta napisala Humphries⁵³⁵ in Oulton,⁵³⁶ na kratko pa je prevod obravnaval tudi Amidon.⁵³⁷ Rufin v prevodu Evzebijevega dela zgodovine, torej v knjigah 1–9, kaže iste tendence kot v nekaterih drugih svojih prevodih. Obenem je tudi v tej točki podoben Hieronimu – kakor slednji ni zgolj prevedel Evzebijeve *Kronike*, temveč jo je pogosto spreminjal in dopolnjeval, tako je pri prevajanju Evzebija postopal tudi Rufin, zaradi česar je njegovo delo pozneje obveljalo prej za prosto parafrazo kot za zvest prevod.⁵³⁸ Prav številne spremembe so tudi razlog, zakaj je od humanizma naprej njegova *Cerkvena zgodovina* izgubljala na vrednosti proti Evzebiju in je še danes nižje ovrednotena.⁵³⁹

Pri pregledu Rufinovega literarnega opusa smo omenili, da že njegovi zgodnji prevodi (zlasti *De principiis*) kažejo težnje, da grških predlog ni le prevajal, temveč jih je po potrebi tudi spreminjal ali dopolnjeval. V primeru Origenovih del je sam verjel, da so teološko sporni pasusi v njih posledica poznejših interpolacij, zaradi česar je s svojimi intervencijami želel na neki način bralcem ponovno predstaviti, kar je sam dojemal kot izvirna Origenova dela. Pri *Cerkveni zgodovini* bralci, ki niso znali grško in Rufinovega prevoda niso mogli primerjati z izvirnikom, niso mogli slutiti, da je poleg skrajšanja 10. knjige, kar je omenil v uvodu, delo še kako drugače spreminjal. Spremembe, ki jih je vnesel, imajo dvojni značaj. Po eni strani je z njimi poskušal odstraniti določene izraze

533 Za kratek pregled sodb glej Brooks, »The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia«.

534 Christensen, *Rufinus and the Historia ecclesiastica*, *Lib. VIII–IX*.

535 Humphries, »Rufinus's Eusebius«.

536 Oulton, »Rufinus's Translation«.

537 Amidon, prev., *History of the Church*, 7–12.

538 Nekaj poglobljenih sodb je naštetih v Robbe, »Finalità e tecniche della traduzione«, 180, op. 4.

539 V strokovni literaturi je še vedno pogosto prisotno mnenje, da mora biti prevajalec predvsem zvest prevajalec. Če v tej točki odpove, njegov prevod ne more biti dober. Emblematično sodbo o Rufinu podaja Oulton, »Rufinus's Translation«, 150: »When, however, we possess the Greek original, we may not unreasonably feel inclined to consider a perusal of the translation in the light of lost labour. For Rufinus was not a satisfactory or a faithful translator. ... But, even when no temptation lay upon him, Rufinus transgressed the bounds of freedom which every translator must be expected to observe.«

ali pasuse, ki bi lahko veljali za heretične,⁵⁴⁰ po drugi strani pa številne spremembe vsebinsko dopolnjujejo Evzebijovo besedilo ali ga popravljajo na mestih, ki se ne tičejo neortodoksni teoloških stališč. Poleg teh dveh vsebinskih razlogov Rufin v besedilo največkrat posega zaradi stilističnih potreb – Evzebijovo besedilo večkrat spreminja zato, da bi bralcem lahko ponudil besedilo, ki bi bilo jasno in lahko razumljivo. Daljše in težje stavke posledično razdira na krajše, nejasne ali dvomne besede zamenjuje z bolj preciznimi ter črta nesmiselna ponavljanja.⁵⁴¹

Spremembe, ki so posledica drugačnega Rufinovega razumevanja teoloških vprašanj, za potrebe pričujoče knjige ne igrajo velike vloge, zato lahko le na kratko omenimo, da je Evzebij v svoji zgodovini na več mestih v zvezi s Kristusom uporabljal podoben jezik kot arijanci, čemur se je Rufin kot odkrit zagovornik nicejskega verskega obrazca razumljivo želel izogniti.⁵⁴² Morebiti ga je to tudi spodbudilo, da je pri prevodu 10. knjige črtal Evzebijev govor ob posvetitvi bazilike v Tiru, ki prav tako vsebuje določene arijanske tendence.⁵⁴³ Poleg izogibanja arijanskim formulacijam je Rufin v besedilu omilil Evzebijeve besede glede kanoničnega statusa nekaterih svetopisemskih knjig.⁵⁴⁴

Ostale spremembe kažejo, da se prevajanja ni lotil »na hitro« in besedila popravljaj sproti, temveč je to storil s premislekom ter ob prevajanju uporabljal tudi vire, ki jih Evzebij ni imel pri roki. Za potrebe citiranja kakšnega dokumenta je uporabil tudi latinski izvirnik, ne pa Evzebijevega prevoda. Slednjo prakso ilustrirata dva primera. Pri navajanju Hadrijanovega reskripta, ki se je nanašal na ravnanje s kristjani (*HE* 4.8.8–9.3), je Rufin verjetno citiral latinski izvirnik in ni Evzebijevega grškega prevoda prevajal nazaj v latinščino.⁵⁴⁵ Pogled na njegovo postopanje s citati iz Tertulijanove *Apologije* po drugi strani daje mešano sliko. Dvakrat (*HE* 2.2.4 in 2.25.4) citira izvirno Tertulijanovo besedilo, enkrat pa je njegova verzija mešanica Tertulijanovega besedila in prevoda iz Evzebijeve grščine (*HE* 3.20.6).⁵⁴⁶ Na Rufinovo nekonsistentnost pri iskanju latinskih izvirnikov kaže tudi prevod nekega besedila v *HE* 8.17.11, kjer ni navedel izvirnega besedila, temveč je prevedel Evzebijev grški prevod latinskega originala.⁵⁴⁷ Citatov iz Biblije Rufin prav tako ni prevajal iz grščine, temveč je uporabil obstoječe latinske prevode. Nasprotno pri citatih iz *Judovske vojne* Flavija Jožefa ni uporabljal obstoječega

540 Pri tem je brez dvoma veliko vlogo igral origenistični spor, ki je bil takrat na vrhuncu. Rufin se je z izbrisom teološko spornih zadev skušal zaščititi pred novimi očitki, da podpira heretike. Oulton, »Rufinus's Translation«, 152, Rufina primerja z otrokom, ki se je opeknil in se zdaj boji ognja.

541 Van Deun, »Church Historians after Eusebius«, 167.

542 Primere našteva Oulton, »Rufinus's Translation«, 153–156. Skupno navede 11 pasusov, ki so vsi iz 1. knjige.

543 Oulton, »Rufinus's Translation«, 156.

544 Oulton, »Rufinus's Translation«, 156–159.

545 Humphries, »Rufinus's Eusebius«, 153, op. 49. *Contra* Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclii. Oulton, »Rufinus's Translation«, 158, op. 2, se o tem primeru ne izreče.

546 Oulton, »Rufinus's Translation«, 158.

547 Izvirno besedilo prinaša Lact. *Mort. pers.* 34.

latinskega prevoda, ki je bil pozneje pripisan prav njemu, temveč je prevedel besedilo, ki ga prinaša Evzebij.⁵⁴⁸ Rufinov prevod 6. knjige, ki je večinoma posvečena opisu Origenovega življenja,⁵⁴⁹ kaže, da je imel neodvisno znanje o Origenu, ki ga je v svojem prevodu tudi uporabil,⁵⁵⁰ kar ni nenavadno, saj je prevedel številna njegova dela, poleg tega je poznal tudi Evzebijev in Pamfilov *Zagovor Origena*, katerega prvo knjigo je prav tako prevedel v latinščino. V svojem besedilu Rufin Evzebija na več mestih dopolni ali precizira, pri čemer je najpomembnejši njegov opis Origenove *Heksaple* (HE 6.16.3–4), ki je podrobnejši in bolj točen od Evzebijevega in Epifanijevega ter kaže, da je Rufin to delo tudi sam videl.

Poleg tega Rufin na nekaj mestih popravi topografske in zgodovinske podrobnosti. Ob opisu grobov apostolov Petra in Pavla v Rimu (Euseb. HE 2.25.5) Evzebij pravi, da sta njuni imeni povezani s pokopališčema, Rufin pa je lahko v začetku 5. stoletja pokopališči že nadomestil s *splendidissima monumenta* – prekrasnima stavbama –, s čimer cilja na baziliki, ki ju je v Rimu dal postaviti cesar Konstantin, za njim pa sta ju povečala Valentinijan II. in Teodozij.⁵⁵¹ Besedilo je bilo tako aktualizirano glede na stanje, ki je »na terenu« nastalo po izdaji Evzebijevega dela. Sprememba je vnesena tudi v pasus, ki se nanaša na pokristjanjevanje tujih ljudstev s strani apostolov, kar ni čudno, saj za to temo Rufin v dodatku pokaže znatno zanimanje. Evzebijev opis razdelitve sveta med posamezne apostole, ki so po sebi določenih krajih razširjali novo vero, v katerem je Evzebij omenil Tomaža, Andreja in Janeza, je Rufin razširil z omembo Mateja in Bartolomeja,⁵⁵² s čimer je na nek način napovedal svoj opis pokristjanjevanja Aksuma v 10. knjigi. V HE 4.8.2 je pri prevodu citata iz Hegesipa o igrar na čast Hadrijanovega ljubljenca Antinoa razširil Evzebijev okrajšani citat z uporabo Hegesipovega izvirnega besedila.⁵⁵³ Prav tako je dodal nekaj zgodb o škofih Aleksandru (HE 6.11.2) in Fabijanu (HE 6.29.3–4) ter podal samostojne podrobnejše informacije o nekem čudežu v mestu Caesarea Philippi. V HE 9.8.6 pri opisu kuge, ki je cesarstvo prizadela leta 312, prav tako prinaša informacije, ki jih Evzebij nima.⁵⁵⁴

Poleg teh sprememb Rufin pri prevajanju kaže afiniteto do čudežev, ki so tako pogosti v njegovem dodatku. V HE 7.28 dodaja dolg samostojni opis Gregorja iz Neocezareje, ki je bil znan tudi kot Gregor Tavmaturg. Ta opis se osredotoča na številne čudeže, ki jih je Gregor izvedel, ter končuje z izjavo o njegovi veri. Mommsenova sodba o tej biografski

548 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclii.

549 O tem glej zgoraj 6. poglavje o Evzebijevi *Cerkveni zgodovini*.

550 O tem glej Oulton, »Rufinus's Translation«, 160–164.

551 Oulton, »Rufinus's Translation«, 165.

552 Rufin. HE 3.1.1: *Thomas, sicut nobis traditum est, sortitus est Parthos, Matthaeus Aethiopiam, Bartholomaeus Indiam citeriorem, Andreas Scythiam ...* (»Kot pravi izročilo, je bila Tomažu dodeljena Partija, Mateju Etiopija, Bartolomeju Bližnja Indija, Andreju Skitija ...«)

553 Oulton, »Rufinus's Translation«, 166.

554 Oulton, »Rufinus's Translation«, 166–168.

skici je bila naravnost uničujoča.⁵⁵⁵ Ravno ta afiniteta do čudežev tudi pojasnjuje, zakaj je vnesel toliko sprememb in dodatkov v Evzebijeve številne zgodbe o mučencih.⁵⁵⁶ Oulton našteva vsega skupaj 14 sprememb, ki kažejo, da je imel o teh mučencih poleg Evzebijevega besedila na voljo še druge neodvisne vire, kar je dokazljivo vsaj v primeru mučencev Fileja in Filoroma (*HE* 8.9.4–8). Po drugi strani Robbejeva opozarja,⁵⁵⁷ da je pri posameznih mestih v prevodu pogosto težko ugotoviti, ali je Rufin uporabljal kak pisni ali ustni vir za dopolnitev Evzebijevega opisa, ali pa se je zatekal k tipično hagiografskim toposom – mednje med drugim sodijo mučenčeva stanovitnost, njegova upornost, ki presega človeške meje, ter veselje, ki ga kaže med mučenjem. Na nekatere spremembe bi lahko vplivale prakse iz Rufinovnega družbenega miljeja, pri čemer Robbejeva posebej izpostavi motiv čistosti in deviškosti tudi v zakonu, kar je veljalo za *martyrium sine sanguine* (»mučeništvo brez prelite krvi«). Zanimanje za žensko askezo je kazal že njegov prijatelj škof Kromacij, ki je poleg svoje skupine menihov vodil tudi ženske skupine.⁵⁵⁸ Poleg teh vplivov je treba opozoriti na dejstvo, da so se mučeništva, katerih opise je Rufin dopolnjeval, zgodila v krajih, s katerimi je bil tudi sam povezan (Cezareja, Tir, Antiohija, Egipt, Mezopotamija), saj je potoval po teh koncih. Podobno velja za spremembe, ki so topografskega ali zgodovinskega značaja (Rim, Jeruzalem, Caesarea Philippi). To potrjuje, da Rufinov prevod ni rezultat naključnega dela, temveč je nastal pod vplivom njegovih lastnih izkušenj in potovanj ter informacij, ki jih je zbral v krajih, ki jih je obiskal.⁵⁵⁹

Kratek pregled vsebine

Kot je dejal Rufin v uvodu k *Cerkveni zgodovini*, dodatni knjigi obravnavata dogodke med Konstantinom in Teodozijem.⁵⁶⁰ V vsebinskem smislu je Rufinov dodatek precej pester. Obe knjigi vsebujeta 74 poglavij, od tega 10. knjiga 40, 11. knjiga pa 34 poglavij. Delitev besedila na več poglavij, ki jo je, kot smo videli, v svoje delo uvedel že Evzebij, je Rufin obdržal tudi v prevodu.

V 10. knjigi je najpomembnejša tema arijanska herezija in Atanazijev boj zoper njo. Prvih 6 poglavij je posvečenih nicejskemu koncilu, do katerega je prišlo zaradi Arijevega heretičnega nauka o Kristusovi naravi. Namesto opisa koncila Rufin navaja več čudežnih dogodkov, ki so se tedaj zgodili. Temu sledi opis, kako je cesarjeva mati Helena odpotovala v Jeruzalem, kjer je našla kristusov križ (*HE* 10.7–8). Nato sledita dva daljša pasusa,

555 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclii: »Er egränzt die Angaben des Eusebius über Gregorius ... Thaumaturgus durch einige unvergleichlich absurde Wundergeschichten.«

556 Oulton, »Rufinus's Translation«, 169–174.

557 Robbe, »Finalità e tecniche della traduzione«.

558 Hier. *Ep.* 7.

559 Prim. Oulton, »Rufinus's Translation«, 174.

560 Podrobnejša predstavitev vsebine po posameznih paragrafih je vključena v Dodatku.

v katerih Rufin opisuje širjenje krščanstva zunaj meja cesarstva v Aksum (*HE* 10.9–10) in Iberijo (*HE* 10.11). V cesarski krog se zatem prebije neki arijanski prezbiter, ki postane Konstantinov zaupnik, po njegovi smrti pa ima vpliv na njegovega sina Konstancija II., ki je zavladal na Vzhodu (*HE* 10.12). Naslednji poglavji prinašata nadaljevanje arijanskega spora na konstantinopelski sinodi in Arijevo nesrečno smrt (*HE* 10.13–14). Večina nadaljnjih poglavij (*HE* 10.15–35) je tako ali drugače povezanih z Atanazijem, čigar otroštvo Rufin opiše v daljšem odlomku (*HE* 10.15), ali pa z nadaljnjimi prizadevanji arijancev proti podpornikom nicejske veroizpovedi. Knjiga se konča z opisom judovskega poskusa rekonstrukcije jeruzalemskega templja, ki se klavrno ponesreči (*HE* 10.38–40).

11. knjiga ima nekoliko drugačen značaj. Ker so v njej obravnavani časovno gledano mlajši dogodki, lahko domnevamo, da so bili slednji Rufinu bolj znani. V tej knjigi tudi večkrat nastopajo dogodki iz zahodne polovice cesarstva. Atanazij in arijanstvo se z redkimi izjemami⁵⁶¹ umakneta v ozadje. V 11. knjigi je vidno nekoliko večje zanimanje za politično zgodovino, ki pa je vseskozi povezana z verskimi zadevami in ostaja marginalizirana. Tako je opisan vzpon Valentinijana in Valensa (*HE* 11.2), gotski vdor v Trakijo, posledična smrt Valensa in vzpon Teodozija (*HE* 11.13–14), Teodozijeva zmaga nad Magnom Maksimom in njegova reakcija na dogodke v Solunu (*HE* 11.17–18), ko je cesar zaradi ljudskih nemirov dal v tamkajšnjem cirkusu pobiti večje število ljudi. Opis širjenja krščanstva zunaj meja cesarstva se nadaljuje, tokrat s Saraceni (*HE* 11.6). Največ prostora je namenjenega »notranji širitvi«⁵⁶¹ krščanstva, torej boja proti poganstvu. 11. knjigo tako zaznamuje zelo dolg opis uničenja egiptovskega poganstva (*HE* 22–30), v katerem je daleč največ prostora posvečenega opisu uničenja aleksandrijskega Serapeja, a so tudi nasploh ta poglavja dragocen vir za zgodovino krščanstva v Egiptu. Boj proti poganstvu kulminira v času Evgenijevega upora, ki ga Rufin prikaže kot boj med krščanstvom in poganstvom (*HE* 11.31–33). V tej knjigi se nadaljuje Rufinovo biografsko zanimanje za izredne kristjane tako z Vzhoda kot z Zahoda, ki se odraža npr. v predstavitvi njegovega nekdanjega učitelja Didima Slepega (*HE* 11.7), Antona in drugih egiptovskih puščavniških menihov (*HE* 11.4, 7, 8) ter v poglavjih, posvečenih rimskemu škofu Damazu (*HE* 11.10) in njegovemu milanskemu kolegu Ambroziju (*HE* 11.11, 15–16).

Značilnosti dodatka

Rufinov dodatek se tematsko precej dobro prekriva z Evzebijjevo *Cerkveno zgodovino*. Ne smemo pozabiti, da je v sodobnem času njegov dodatek sicer obravnavan kot samostojno delo in na nek način tudi dojet kot delo, ki je ločeno od Evzebijjevega, vendar ga je Rufin zasnoval kot integralni del svoje latinske *Cerkvene zgodovine* in ne kot samostojno delo. Če ima v sodobni literaturi dodatek pogosto lastno oštevilčenje knjig – torej je namesto

⁵⁶¹ Npr. *HE* 11.15–16, kjer je opisan poskus Justine, matere Valentinijana II., da bi v Milanu eno cerkev za svoje bogoslužje lahko uporabljali arijanci, kar je privedlo do konflikta z Ambrozijem.

o 10. in 11. knjigi govora o Rufinovi 1. in 2. knjigi –, pa skozi zgodovino preoddaja ni nastopal kot ločeno delo. Zaradi tega je pri vprašanju, za kakšen vir gre, nanj vedno treba gledati v luči Evzebijeve zgodovine in njenih značilnosti ter Rufinovega prevoda le-te.

Že na prvi pogled se dodatek razlikuje od Evzebijevega dela po tem, da se je Rufin tako rekoč povsem odrekel citiranju pisnih virov. Edino izjemo predstavlja navedba obrazca nicejske veroizpovedi in kanonov nicejskega koncila v *HE* 10.6. Za Evzebija je *Cerkvena zgodovina*, kot smo videli, predstavljala zbirko dokumentov, ki so osvetljevali zgodovino krščanstva in ki jim je dodal vmesno povezovalno besedilo. Rufin se je temu v dodatku zavestno odrekel. Pri prevajanju Evzebija je sicer pokazal, da je pripravljen njegovo besedilo primerjati z originalnimi viri ter se po potrebi od njega tudi oddaljiti, iz česar lahko sklepamo, da bi Rufin tudi v dodatku lahko navajal vire, če bi hotel. Na to odločitev je brez dvoma vplival namen dela in pričakovanja publike, ki jo je imel Rufin v mislih. Namen je bil predvsem terapevtski. Z njim naj bi pomagal prebivalcem Akvileje lajšati duševne stiske po travmatičnih barbarskih vpadih v severno Italijo, pri čemer je imel Rufin v mislih splošno krščansko publiko, ne pa teologov ali cerkvene elite.

Po drugi strani lahko trdimo, da Rufinova metoda dela pri dodatku odstopa od v njegovem času splošno razširjene metode pisanja. Mark Letteney je v svoji nedavni monografiji⁵⁶² prepričljivo predstavil, da je v teodozijanski dobi v strokovni literaturi postala prevladujoča metoda dela, ki je predvidevala nepristransko agregacijo najrazličnejšega znanja, vključno s teološko nasprotnimi stališči. Letteney trdi, da je bila ta metoda najprej uporabljena v teoloških diskusijah, s prevlado nicejskega krščanstva pa je postala prevladujoča v literaturi nasploh.⁵⁶³ V teodozijanski literaturi so tako arhivski dokumenti in viri postali izredno pomembni, prav tako ugotavljanje in zagotavljanje njihove pristnosti.⁵⁶⁴ Tu se kaže, da je Rufin po eni strani sledil novim trendom, po drugi pa se jim je zoperstavil. Njegovo popravljanje besedila pri prevodih Origenovih del bi glede na lastne trditve, da so v grške prepise Origenovih del pisarji pozneje dodajali sporne pasuse, lahko videli v tej luči stremljenja k zagotavljanju čiste in izvirne oblike besedila. Po drugi strani Rufin ravno zaradi zamolčanja in odstranitve teološko spornih pasusov ni prakticiral v njegovem času tako modernega vključevanja tudi nasprotnih dejstev, ki ga je nekaj let zatem pri pisanju svoje *Cerkvene zgodovine* zagovarjal Sozomen.⁵⁶⁵ Tudi kar se tiče vključevanja izvirnih dokumentov, je Rufin neposredno citiral zgolj kanone nicejskega koncila (*HE* 10.6), kjer pa se spet kaže zanimiva povezava s tedanjo prakso. Zapiski koncilov so sicer ravno v njegovem času pridobili patino stare avtoritete in tako pridobili na pomenu. V četrtem stoletju so tako pri diskusijah na concilijih osrednjo vlogo

⁵⁶² Letteney, *Christianization of Knowledge*.

⁵⁶³ Letteney, *Christianization of Knowledge*, 101–102.

⁵⁶⁴ Letteney, *Christianization of Knowledge*, 201.

⁵⁶⁵ Soz. *HE* 1.1316. Prim. Letteney, *Christianization of Knowledge*, 96–97.

odigrali ravno koncilski zapiski.⁵⁶⁶ Zanimivo je, da Rufin citira zgolj nicejske kanone, hkrati pa je to najstarejši ohranjeni vir teh kanonov.

V cerkvenozgodovinskem smislu sta bili v 4. stoletju, zlasti v letih, ki jih v dodatku opisuje Rufin, odločilni dve stvari – uveljavitev nicejske ortodoksije (in poznejši boj zanj proti arijancem in drugim heretikom) ter zmaga krščanstva nad organizirano poganško religijo. Obema navedenima temama Rufin posveča veliko prostora. Če bi v besedilo vključil več dokumentov, lahko zanesljivo rečemo, da bi se ti v največji meri nanašali na kompleksna teološka vprašanja, za katera je Rufin sam zapisal, da jih celo zahodni škofje niso povsem razumeli (*HE* 10.22). Poleg tega relativno malo prostora namenja številnim sinodam, ki so obravnavane izjemno površno. Če bi želel vključiti več dokumentov, bi moral tudi to temo obširneje razdelati, pri čemer si lahko mislimo, da povprečnega bralca tovrstne zadeve, sploh ker arijanski problem leta 402 ni bil več tako pereč, niso dovolj zanimale, da bi se vanje resno poglobljali. Vsekakor s tovrstnim delom Rufin ne bi mogel lajšati skrbi povprečnega kristjana, ki podobno kot zahodni škofje brez dobrega znanja grščine in grških filozofskih konceptov niti ne bi razumel vseh fines pri pojmihi, kot so *homousios*, *substantia* in *subsistentia*, ki so igrali ključno vlogo v tedanjih teoloških sporih. Glede boja proti poganom bi lahko Rufin sicer citiral razne cesarske zakone, ki so čedalje bolj omejevali in na koncu prepovedovali poganske obrede, vendar suhoparna besedila, pisana v včasih težko razumljivem strokovnem pravnem jeziku, ne bi sodila v delo, kakor si ga je zamislil Rufin.

Pri manku citiranih virov v dodatku je pomembno še nekaj. Dogodki, ki so bili obravnavani v Evzebijevi *Cerkveni zgodovini*, so bili v Rufinovem času že oddaljena zgodovina, medtem ko je dodatek obravnaval novejšo zgodovino. Kljub spremembam, ki jih je vključil v prevodni del besedila, lahko rečemo, da je imel Rufin pri prevajanju Evzebija precej zvezane roke – lahko si je (kot Hieronim v *Kroniki*) privoščil dodajanje zanimivih informacij ali preciziranje nekaterih navedb, ni pa mogel spremeniti temeljnega koncepta dela. Če bi iz Evzebijeve zgodovine izločil citirane vire, besedilo ne bi več funkcioniralo in bi jih moral obširno parafrazirati, vendar bi to predstavljalo tako veliko spremembo, da končni rezultat ne bi bilo več Evzebijevo besedilo, niti ne bi bilo Rufinovo. Kot smo videli, je imel Rufin jasne zadržke do tega, da bi si prisvajal tuje delo,⁵⁶⁷ zaradi česar si je težko zamisliti, da bi se lotil dela na način, da bi nastal nekakšen hibrid, ki ga ne bi bilo mogoče pripisati ne avtorju ne prevajalcu. Pri pisanju dodatka si je prav nasprotno lahko privoščil večjo svobodo. Ne glede na vprašanje njegove odvisnosti od

566 Letteney, *Christianization of Knowledge*, 201202. Nasploh so sklepi koncilov v poznejših teoloških debatah dobili osrednje mesto predvsem zaradi Konstantinove instrumentalizacije koncilov za potrebe cesarstva in iskanje enotnosti znotraj krščanske Cerkve, ki se je začelo s sklicem koncila v Arlesu 314. f. Letteney, *Christianization of Knowledge*, 66–67.

567 Prim. Rufin. *Orig. Hom. super Iesum Nave* prol.: *neque enim, quae aliis labore parata sunt, diripere et nostrae laudi applicare iustum putamus.* (»Menimo namreč, da ne bi bilo prav tega, kar je pripravilo tuje delo, ukrasti in si privoščiti za našo slavo.«)

Gelazija iz Cezareje, kar bomo obravnavali v nadaljevanju, je v končni obliki dodatek povsem Rufinovo delo, iz česar sledi, da je tudi odločitev o opustitvi virov njegova. Prav v dodatku je lahko v največji meri uresničil željo Kromacija, naj napiše delo, ki bo kristjane odvrnilo od trenutnega političnega položaja (Alarikov vdor je bil nenazadnje posledica neuspešnega Stilihonovega spletkarjenja). V dodatku tako namesto citiranih dokumentov, ki dajejo Evzebijevemu delu avreolo avtentičnosti in znanstvene dokumentarne natančnosti, spremljamo predvsem serijo fantastičnih čudežev, katerih glavni namen je bralcem pokazati, da je v težkih časih Bog vedno na strani (pravo)vernih kristjanov in jim tudi nudi svojo pomoč.

Poleg tega je na vsebino dodatka vplivala Rufinova samoomejitev glede obsega dela. V približno 70 letih, kolikor jih opisujeta obe knjigi, se je zgodilo veliko reči, za opis katerih je Rufin porabil zgolj dve knjigi, pri čemer prva zajema 28-letno obdobje (325–363), druga pa 32-letno (363–395). Poznejše grške cerkvene zgodovine so za isto obdobje porabile neprimerno več prostora, Rufin pa se v tej točki precej dobro pokriva z Evzebijem. Primerjava dolžin posameznih knjig kaže, da Rufin približno sledi dolžini Evzebijevih knjig, ki seveda variira glede na vire in vsebino.

	EVZEBIJ	RUFIN
KNJ. I	30 let (1–30)	isto
KNJ. II	36 let (30–66)	isto
KNJ. III	51 let (66–117)	isto
KNJ. IIII	62 let (115–177)	isto
KNJ. V	24 let (177–201)	isto
KNJ. VI	48 let (203–251)	isto
KNJ. VII	52 let (251–303)	isto
KNJ. VIII	8 let (303–311)	isto
KNJ. VIIII	1 leto (311–312)	13 let (311–324)
KNJ. X	11 let (313–324)	28 let (325–363)
KNJ. XI	–	32 let (363–395)

Tabela 1: Časovni obseg posameznih knjig *Cerkvene zgodovine*

Pri Evzebiju je razvidna tendenca, da v opisu novejših dogodkov, ki so sledili začetku Dioklecijanovega preganjanja v 8. knjigi, v posameznih knjigah obravnava zelo kratko časovno obdobje – skrajni primer je njegova 9. knjiga. Rufin se je temu odrekel, poleg tega je s kombinacijo Evzebijeve 9. in 10. knjige v svoji 9. knjigi podaljšal časovni horizont, ki pa še vedno ostaja najkrajša knjiga v celotnem delu.

V dodatku je Rufin predstavil svoj pogled na krščansko zgodovino, ki se je precej razlikovala od Evzebijeve. Evzebij od opisa Trajanove dobe naprej kaže zanimanje za

odnos posameznih cesarjev do krščanstva,⁵⁶⁸ kulminacijo cerkvene zgodovine pa zanj naravno predstavlja vladavina Konstantina, prvega krščanskega cesarja, ki je od spreobrnitve naprej dejavno podpiral svojo vero. To podobo še dopolnjujeta njegovi deli *Vita Constantini* in *Laus Constantini*. V vseh treh je Konstantin predstavljen kot vladar, ki mu krščanska vera neposredno omogoča politične in vojaške uspehe, Evzebij pa ga v *Vita Constantini* večkrat označi kot novodobnega Mojzesa.⁵⁶⁹ Ta ni zgolj povedel Judov iz ujetništva v obljubljeni deželo, kar bi v Konstantinovem primeru pomenilo, da je rešil pravi Izrael – torej kristjane – pred ujetništvom (poganskim preganjanjem) in zanje ustvaril novo krščansko cesarstvo (obljubljeni deželo).⁵⁷⁰ Spomnimo, da so kristjani (med njimi tudi Evzebij na začetku *Cerkvene zgodovine*) Mojzesa dojemali kot tistega, ki je s svojimi zakoni omogočil nastanek grško-rimske civilizacije,⁵⁷¹ zaradi česar je primerjava Mojzesa s Konstantinom slednjega postavljala v posebno luč kot vladarja, ki bo omogočil razcvet nove krščanske civilizacije znotraj rimskega imperija. Evzebij je tako v predstavitvi Konstantina ustvaril krščansko verzijo cesarske ideologije, na katero sta poleg vladarske teorije srednjega platonizma vplivala še Klement in Origen. Ključna ideja je pri Evzebiju koncept *mimesis*, po katerem sta krščanski cesar in krščansko cesarstvo zrcalna podoba Boga v nebesih.⁵⁷²

Poleg tega je Evzebij tako podobo Konstantina ustvaril tudi zato, ker je pisal o nedavnih dogodkih in ker je bil Konstantin v času pisanja še živ. Rufin, ki je svoj dodatek ustvaril kakih 80 let po končni redakciji Evzebijeve zgodovine, ni mogel ohraniti triumfalnega opisa Konstantina, saj bi to metalo slabo luč na poznejše cesarje. Ravno pri teh je bil Rufin soočen s problemom, ki ga Evzebij ni imel. Po Konstantinu so bili vsi rimski cesarji z izjemo Julijana kristjani, vendar niso bili vsi ortodoksni kristjani. Ker je bil ključen boj znotraj Cerkve v 4. stoletju usmerjen proti arianstvu, je Rufin pozitivno predstavil le cesarje, ki so bili privrženi nicejski veroizpovedi. Dokončnega zmagozlatva krščanstvo zanj v nasprotju z Evzebijem ni doživelo pod Konstantinom (zanimivo Evzebij zaradi lastnih zadržkov nicejskega koncila ni vključil v *Cerkveno zgodovino*, četudi bi lahko tvoril naravni zaključek zmagozlatnega opisa Konstantina), temveč šele nedavno, pod cesarjem Teodozijem. Slednji je za Rufina idealni rimski cesar, ki se bori proti heretikom in poganom ter uteleša vse lastnosti dobrega krščanskega cesarja. Teodozij se ni uveljavil le na vojaškem področju z bojem proti uzurpatorjem (Magnu Maksimu in Evgeniju), temveč je tudi na verskem področju vztrajno podpiral nicejsko

568 Barnes, *Constantine and Eusebius*, 137.

569 O podobi Konstantina v *Vita Constantini* glej Cameron in Hall, izd., *Eusebius. Life of Constantine*, 34–39. Mesta, na katerih ga primerja z Mojzesom, so navedena na str. 35–36.

570 Humphries, »Rufinus's Eusebius«, 155.

571 Prim. Euseb. *HE* 1.2.17–23. Po Evzebiju so judovski zakoni, katerih začetnik je bil Mojzes, privedli do omiljenja nravi dotlej divjih ljudi. Širitev teh (božjih) zakonov po svetu je nato omogočila razvoj civiliziranega življenja in filozofije, naposled pa privedla do ustanovitve rimskega cesarstva pod Avgustom.

572 Cameron in Hall, *Eusebius. Life of Constantine*, 35.

ortodoksijo in se boril proti arijanstvu. Pomemben vidik za to, da je Rufin s Teodozijem nadomestil Konstantina kot idealnega krščanskega vladarja, je tudi boj proti poganstvu. Kot sam pravi: »Poganski kulti, ki so se zahvaljujoč Konstantinovim ukrepom začeli vse bolj zanemarjati in uničevati, so bili pod njegovo (sc. Teodozijevo) vladavino uničeni.«⁵⁷³ Konstantin je postavil temelje, na katerih je potem gradil Teodozij. Poznejše grške cerkvene zgodovine kažejo podobno tendenco idealizacije zadnjega cesarja (v Rufinovem primeru sicer predzadnjega, a bi vladavino njegovih sinov Honorija in Arkadija leta 402 težko predstavil v boljši luči kot Teodozijevo). Sokrat, Sozomen in Teodoret tako v svojih cerkvenih zgodovinah predstavljajo Teodozija II. kot izredno pobožnega vladarja, čigar vladavina nudi ustrezen konec za njihove zgodovine.⁵⁷⁴

Da bi dosegel bolj pozitivno sliko Teodozija, je moral Rufin spremeniti Evzebijevo podobo Konstantina. Najbolj očitni spremembi v prevodu sta odstranitev milanskega edikta in vseh omemb, ki se nanašajo na Konstantinovo ukvarjanje z donatisti,⁵⁷⁵ kar je ob koncu prevodnega dela *Cerkvene zgodovine* močno omililo Evzebijev triumfalistični zaključek in omogočilo, da je Rufin v dodatku ustvaril novega. Po drugi strani lahko Rufin v skladu z lastnimi cilji – predvsem želi pokazati, da je Bog ves čas na strani ortodoksnih kristjanov in ne arijancev – na začetek dodatka postavi opis nicejskega koncila (ki ga je Evzebij izpustil) ter pri tem izpostavi vlogo Konstantina.⁵⁷⁶ Obe knjigi dodatka tako uokvirjata dva izredna cesarja. Na njegovem začetku stoji Konstantin, ki je z nicejskim koncilom postavil trdne teološke temelje ortodoksnemu krščanstvu, na njegovem koncu pa Teodozij, ki je cesarstvo ubranil pred uzurpatorji, heretiki in pogani.

Spremembe, ki jih je Rufin vnesel v Evzebijevo besedilo, so tako v določeni meri nastale tudi zato, da bi vsebinsko lažje uskladil oba dela svoje zgodovine. S spremembami je prav tako želel napovedati določene teme, ki se pojavijo v dodatku. Omenili smo, da je pri prevodu pasusa o apostolskih misijah na tujem (*HE* 3.1.1) Rufin tega razširil z omembo Matejeve misije v Etiopiji in Bartolomejeve v Bližnji Indiji, kar na nek način napoveduje njegove lastne opise pokristjanjevanja tujih ljudstev (*HE* 10.9–10, 11, 11.6). Drug primer tega ponuja dodatek, ki ga je Rufin vnesel v opis smrti Galerija, ki je bil najbolj zagnan izmed preganjalskih cesarjev (*HE* 8.16.5). Evzebij v svojem besedilu (*Euseb. HE* 8.16) opisuje le, da je Galerij zbolel za neko boleznijo, ki je prizadela njegovo drobovje in je zdravniki niso mogli pozdraviti. Rufin to razširi z opisom, kako je eden izmed zdravnikov po božjem navdihu Galeriju povedal, da je to božja kazen za preganjanje kristjanov in ker je vladar le človek, ne more uiti božji kazni. Ko je Galerij

573 Rufin. *HE* 11.19: *idolorum cultus, qui Constantini institutione et deinceps neglegi et destrui coeptus fuerat eodem (sc. Theodosio) imperante conlapsus est.*

574 Trompf, »Rufinus and the Logic of Retribution«, 352. Za idealizirano podobo Teodozija II. glej Socr. *HE* 7.22, 34, 47–48 in 5.18, 28; Soz. *HE* prol., 9, in 7.12.22–24; Theod. *HE* 5.36, ter 5.5–8, 17, 24–25.

575 Humphries, »Rufinus's Eusebius«, 155.

576 Rufin. *HE* 10.1–6, zlasti 1, 2 in 5.

te besede slišal, se je po Rufinu zavedel teže svojih zločinov in se s koncem preganjanja hotel odkupiti pri Bogu (*HE* 8.17.1). Ta poseg ni bil nujen, vendar je z njim Rufin okrepil temo, ki je zelo prisotna v dodatku – da namreč Bog ne le nagrajuje pobožne, temveč kaznuje brezbožnike in preganjalce.⁵⁷⁷ Tretji primer takega poskusa usklajevanja obeh besedil je Rufinova že omenjena biografska skica Gregorja Tavmaturga (*HE* 7.28). Po eni strani z osredotočanjem na čudežne elemente njegove biografije (kar pri Evzebiju manjka) napoveduje povečano zanimanje za čudeže v dodatku, po drugi strani pa vsebuje izjavo o Tavmaturgovi veri, ki je neke vrste nicejska veroizpoved pred Nicejo.⁵⁷⁸

Splošne značilnosti obeh Rufinovih dodatnih knjig se tako v veliki meri skladajo s tistimi iz Evzebijevega izvirnika, ki so napovedane že v njegovem programskem začetku dela (Euseb. *HE* 1.1.1–2). Evzebijeve ključne teme so bile:

1. apostolsko nasledstvo v pomembnejših mestih,
2. pomembni kristjani in krščanski avtorji,
3. heretiki,
4. usoda Judov po Kristusovi smrti,
5. pogansko preganjanje,
6. krščanski boji za lastno vero in mučeništva.

Ker bodo te vzporednice v nadaljevanju podrobneje obravnavane,⁵⁷⁹ jih tu le na kratko povzemamo. V dodatku je Rufin tako kot Evzebij uporabil koncept apostolskega nasledstva, a je bil pri tem precej manj sistematičen, tako da zadeva pri njem deluje bolj kot nekaj, kar je moral prevzeti od Evzebija. Biografsko zanimanje za pomembne kristjane je tudi v dodatku zelo močno, vendar pa ga Rufin ne gradi na citiranju virov. Najbolj je to zanimanje razvidno v raztreseni biografiji aleksandrijskega škofa Atanazija – glavnega junaka 10. knjige.⁵⁸⁰ Tu se jasno kažejo vzporednice z Evzebijevo dolgo biografijo Origena v 6. knjigi, vendar pa se Rufin z Atanazijevimi deli skoraj ne ukvarja in se bolj osredotoča na z njim povezane čudeže. Nasploh kaže le malo zanimanja za literarna dela vidnih kristjanov. Heretiki in boj proti njim predstavljajo najpomembnejšo temo

577 Humphries, »Rufinus's Eusebius«, 160.

578 Humphries, »Rufinus's Eusebius«, 160–161. V povezavi s temi dodatki o Tavmaturgu Rufinov vir ni bila biografija tega moža, ki jo je napisal Gregor iz Nise, temveč se je najverjetneje poslužil ustnih virov. Podrobnosti med to kratko biografijo in samostojno ohranjeno daljšo latinsko biografijo Tavmaturga so Mitchella privedle do hipoteze, da bi bil lahko avtor tega daljšega dela prav tako Rufin, saj med drugim uvod k delu omenja, da je anonimni prevajalec pri svojem delu številne podrobnosti izpustil ali dodal, kar bi bilo skladno z Rufinovo prakso. O tem glej Mitchell, »The Life and *Lives* of Gregory Thaumaturgus«, za Rufina zlasti 130–135. Murphy in Hammondova možnosti, da bi bil Rufin avtor tega dela, ne omenjata.

579 Herezije, torej zgodovina arijanstva, in pogansko preganjanje ne bodo podrobneje obravnavani, saj bi njihova vključitev zaradi kompleksnosti dogajanja zahtevala obravnavo, ki bi bila predolga za to knjigo. Namesto tega bo podana podrobna obravnavo boja proti poganom v cesarstvu in njihovega pokristjanjenja na tujem, kar sicer prav tako sodi v rubriko »krščanski boji za lastno vero«.

580 Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 104.

dodatka. Po začetnem opisu nicejskega koncila je večji del obeh knjig dodatka posvečen boju proti arijanski hereziji, pri čemer je junak zgodbe Atanazij, negativec pa sprva Arij, nato pa cesarji, ki so kazali simpatije do arianstva. Trpljenje Judov po Kristusovi smrti je tema, ki ni kontinuirano prisotna v Evzebijevi zgodovini. To velja tudi za dodatek, kamor je Jude Rufin vpletel le na koncu 10. knjige z zgodbo, kako so želeli v navezi s preganjalcem Julijanom ponovno postaviti jeruzalemski tempelj. Pogansko preganjanje kot tako nastopa le v maloštevilnih poglavjih, posvečenih Julijanu Odpadniku, sicer pa ga zamenja – kar je tudi svojevrstna inovacija – heretično preganjanje pravovernih nicejskih kristjanov. Enako velja za mučeništva, ki so s preganjanjem tesno povezana. Političnega in vojaškega dogajanja Rufin skorajda ne opisuje.

Vidimo torej, da je Rufin bolj ali manj sledil Evzebiju, saj je bil njegov dodatek zamišljen kot integralen del *Cerkvene zgodovine*. Najpomembnejši vsebinski inovaciji dodatka sta poleg skoraj popolne opustitve citiranja virov dve. Rufin je znatno nadgradil Evzebijeve omembe krščanskih misij med barbari z daljšim opisom pokristjanjevanja Aksumitov, Ibercev in Saracenov ter tako Evzebijovo geografsko obzorje razširil prek meja cesarstva na vzhod in jugovzhod. Poleg tega je dodal novo temo – aktivni boj kristjanov proti poganom, ki je kulminiral v 11. knjigi z opisom uničenja egiptovskega poganstva. Na izbor te teme je brez dvoma vplivalo dejstvo, da je v nasprotju z Evzebijem, ki je svoje delo napisal kmalu zatem, ko je krščanstvo nehalo biti preganjana manjšina, Rufin pisal v času, ko se je krščanstvo številčno in politično dovolj okrepilo, da je lahko tudi samo začelo z bojem proti drugim religijam.

Skozi vse navedene teme se kaže vodilni motiv dodatka: krščanski Bog, ki je edini pravi bog, usmerja vse tuzemsko življenje in je gibal zgodovine. Celotni opis dogajanja, vse zgodbe in čudeži, ki jih Rufin popisuje, imajo preprosto sporočilo. Bog pomaga pravovernim kristjanom ter kaznuje heretike in pogane. Ravno ta element, ki se vseskozi pojavlja v tako rekoč vseh epizodah dodatka, je bil tisto, s čimer je lahko Rufin najbolj konkretno dosegel deklarirani cilj dela – nudenje duševne tolažbe in utehe. S pomočjo Rufinovega dela so bralci lahko jasno spoznali, kako je krščanstvo v svoji približno 400-letni zgodovini neprenehoma raslo in želo uspehe kljub preganjanju in notranjemu razdoru, ki je prišel do izraza v obliki herezij.

Rufinovi viri in avtorstvo dodatka

Vprašanje Rufinovih virov za 10. in 11. knjigo *Cerkvene zgodovine* in s tem povezano vprašanje njegovega avtorstva sta težavni in še danes odprti. Zaradi Rufinovega specifičnega načina dela – kot smo videli, je tudi v delu *Cerkvene zgodovine*, ki je prevod Evzebij, za dopolnitev le-tega uporabljal še druge, neimenovane vire – ti dve vprašanji do neke mere ostajata nerešljivi. V nadaljevanju ponujamo pregled problematike in predstavljamo trenutno stanje raziskav v strokovni literaturi.⁵⁸¹

Viri, ki jih navaja Rufin

O virih, ki jih je uporabil pri pisanju dodatka, Rufin poda več izjav, med katerimi sta najpomembnejši dve. V uvodu k prevodu pravi: »Deseto in enajsto knjigo pa smo napisali sami, deloma po poročilih starih in deloma po lastnem spominu.«⁵⁸² Naslednja »programska« izjava je krajša notica, ki jo je Rufin postavil med deveto in deseto knjigo in s tem na nek način zamejil svoj dodatek od Evzebijevega dela zgodovine. V celoti se glasi:

»Do sem nam je Evzebij posredoval zgodovino dogodkov, pomembnih za Cerkve. Ostale dogodke, ki si po vrsti sledijo vse do današnjih dni, smo našli v spisih starih ali pa se jih tudi sami spominjamo; v kar je mogoče kratki obliki smo jih dodali delu, tudi v tej točki sledeč naročilu nadvse vernega očeta (sc. Kromacija).«⁵⁸³

581 Glej tudi Petrič, »O virih Rufinove *Cerkvene zgodovine*«, ki je nekoliko predelana in razširjena verzija tega poglavja.

582 Rufin. *HE* prol.: *decimum uero uel undecimum librum nos conscripsimus partim ex maiorum traditionibus, partim ex his, quae nostra iam memoria comprehenderat.*

583 Rufin. *HE*, str. 957 (ed. Mommsen): *Hucusque nobis Eusebius rerum in ecclesia gestarum memoriam tradidit. Cetera uero, quae usque ad praesens tempus per ordinem subsecuta sunt, quae uel in maiorum litteris reperimus uel nostra memoria attigit, patris religiosi (sc. Chromati) praeceptis et in hoc parentes quam potuimus breuiter addidimus.*

Rufin torej bolj ali manj ponovi prejšnjo izjavo, s to izjemo, da tokrat *maiorum traditiones* konkretizira kot *maiorum litterae*, torej nedvoumno omeni, da je uporabljal pisne vire. V tem pogledu se kaže še ena podobnost s Hieronimovim prevodom Evzebijeve *Kronike*. V njem je namreč Hieronim prav tako podal dve izjavi o svojem avtorstvu, a brez omembe virov. Ob koncu svojega uvoda zapiše, da je zadnji del besedila popolnoma njegov: »Zgodovina od omenjenega Konstantinovega leta do šestega konzulata cesarja Valensa in drugega konzulata cesarja Valentinijana pa je povsem moja.«⁵⁸⁴ Zatem je Hieronim tudi v samem besedilu (tako kot za njim Rufin) vzpostavil delitev med Evzebijevim in svojim delom z besedami: »Do sem je svojo zgodovino napisal Evzebij, tovariš mučenca Pamfila. Sami smo ji dodali naslednje.«⁵⁸⁵

Poleg teh dveh trditev Rufin v dodatku svoje vire sicer večkrat omeni, a se skorajda vsa ta mesta kljub izrecni omembi *maiorum litterae* nanašajo na ustne vire. To je skladno z njegovo siceršnjo prakso, po kateri se je v nasprotju z Evzebijem odrekel citiranju dokumentov in delu z njimi, vendar pa stoji v jasnem nasprotju z zgornjima izjavama. Tovrstna mesta so sledeča:

1. HE 10.5 (o Spiridonu): *Ex eorum numero ... fuisse dicitur Spyridon* (»pravijo, da je mednje sodil tudi Spiridon«).
2. HE 10.5 (o Spiridonu): *quantum etiam nos eorum qui eum uiderint narratione conperimus* (»kot so nam povedali tisti, ki so ga videli«).
3. HE 10.5 (o Spiridonu): *Tradunt de hoc etiam illud factum mirabile* (»v povezavi z njim se govori tudi o nekem drugem čudežu«).
4. HE 10.5 (o Spiridonu): *Sed et multa alia eius feruntur gesta mirabilia, quae etiam nunc ore omnium celebrantur* (»vsi pa omenjajo in slavijo tudi številne druge njegove čudeže«).
5. HE 10.10 (o pokristjanjenju Aksuma): *quae nos ita gesta non opinione uulgi sed ipso Edesio Tyri presbytero ... referente cognouimus* (»o poteku dogodkov nismo izvedeli iz govorice ljudi, temveč nam ga je osebno pripovedoval tirskega prezbiter Edezij«).
6. HE 10.11 (o pokristjanjenju Iberije): *haec ita gesta nobis fidelissimus uir Bacurius ... exposuit cum nobiscum Palaestinae tunc limitis dux in Hierosolymis satis unanimiter degeret* (»o poteku dogodkov nam je pripovedoval nadvse zvest mož Bakurij, ko je povsem složno bival pri nas v Jeruzalemu v času, ko je bil obmejni poveljnik Palestine«).
7. HE 10.12 (o Konstantinovi smrti): *Quo in tempore ... dicitur secreto accersiens presbyterum* (»Pravijo, da je tedaj skrivaj dal poklicati prezbitera«).

584 Hier. *Chron. Epist.*, str. 7, 1–3 (ed. Helm): *A Constantini autem supra dicto anno usque ad consulatum Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum totum meum est.*

585 Hier. *Chron.* ed. Helm, 231^f: *Huc usque historiam scribit Eusebius Pamphili martyris contubernalis. Cui nos ista subiecimus.*

8. *HE* 10.13: (o apostolskem nasledstvu): *Ea tempestate ... ut ex Athanasii scriptis conperimus, sacerdotio fungebantur* (»Kot smo izvedeli iz Atanazijevih spisov, so bili v tistem času škofje ...«).
9. *HE* 10.15 (o Atanazijevi mladosti): *sicuti ab his, qui cum ipso uitam duxerant, accepimus* (»kot smo izvedeli od tistih, ki so živeli skupaj z njim«).
10. *HE* 10.37 (o mučenju Teodorja): *hunc Theodorum ipsi nos postmodum apud Antiochiam uidimus et cum requireremus ab eo, si sensum doloris habuisset ex integro, dicebat dolores se quidem parum sensisse* (»tega Teodorja smo pozneje sami videli v Antiohiji in ko smo ga vprašali, če je bolečino polno občutil, je dejal, da ga skorajda ni bolelo«).
11. *HE* 11.4 (o egiptovskih menihih): *quae praesens uidi loquor et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui* (»pripovedujem o stvareh, ki sem jih osebno videl, in zapisujem zgodbe tistih, s katerimi sem skupaj trpel preganjanje«).
12. *HE* 11.7 (o Didimu): *nos tamen qui et uiuae uocis eius ex parte aliqua fuimus auditores* (»mi pa, ki smo nekaj časa tudi sami poslušali njegov živi glas«).
13. *HE* 11.7 (o Didimu): *et ea, quae a nonnullis dicente eo descripta, legimus* (»prebrali smo tudi to, kar so po njegovem nareku številni zapisali«).
14. *HE* 11.8 (o menihih): *ex quibus interim quos ipsi uidimus et quorum benedici manibus meruimus, hi sunt ...* (»izmed tistih, ki smo jih sami videli in ki smo bili blagoslovljeni od njihovih rok, so sledeči«).
15. *HE* 11.8 (o menihih): *Sed et alios quam plures huiusmodi uiros in Aegypti partibus habitare fidei conperimus auditu* (»toda po zvestem pripovedovanju smo izvedeli, da po raznih koncih Egipta živi že zelo veliko tovrstnih mož«).
16. *HE* 11.8 (o menihih): *Quorum aliquantos ipsi per nos apud Edessam et in Carrarum partibus uidimus, plures autem auditione didicimus* (»Nekatere izmed njih smo na lastne oči videli v Edesi in okolici Kar, o številnih pa smo bili tudi ustno obveščeni«).
17. *HE* 11.9 (o Gregorju Nazianškem in Baziliju iz Kapadokije): *ibique (sc. in monasterio) per annos, ut aiunt, tredecim ...* (»kot pravijo, sta tam trideset let ...«).
18. *HE* 11.22 (o zapuščeni baziliki v Aleksandriji): *Basilica quaedam ... quam Constantius imperator donasse episcopis ... ferebatur* (»Pripovedovali so, da je neka bazilika, ki jo je cesar Konstancij poklonil škofom«).
19. *HE* 11.23 (o Serapisovem kipu): *quod monstrum ex omnibus generibus metallorum lignorumque conpositum ferebatur* (»pravili so, da je bil ta nestvor sestavljen iz najrazličnejših vrst kovin in lesa«).
20. *HE* 11.26 (o Kaldejcih): *ferunt aliquando Chaldaeos ignem deum suum circumferentes* (»pravijo, da so nekdaj Kaldejci naokrog prenašali ogenj, svojega boga«).
21. *HE* 11.26 (o Kanopu): *et excisum ueteris simulacri, quod Menelai gubernatoris ferebatur, caput* (»in glava, odtrgana od starega kipa, za katerega so pravili, da je predstavljal upravitelja Menelaja«).

22. *HE* 11.31 (O Arbogastovi krivdi za Valentinijanovo smrt): *Sed hoc quidem dolo ducis sui Arbogastis factum confirmabant* (»vendar pa so pritrdjevali, da je bilo to storjeno zaradi zvižajčnosti njihovega poveljnika Arbogasta«).

Izmed 22 navedb Rufin pisne vire omenja le v dveh primerih: v št. 8 je zapisal, da je za imena škofov, ki so zasedali položaje v času Konstantinove smrti, izvedel iz neimenovanih Atanazijevih spisov; iz št. 13 izhaja, da je bral nekatera dela, ki jih je slepi Didim narekoval drugim, vendar iz samega konteksta ni jasno, ali je svojo biografsko predstavitev Didima v *Cerkveni zgodovini* zgradil na teh spisih ali pa to zgolj omenja kot dokaz bralcem, da je osebno poznal tega moža in njegove spise. V kar nekaj primerih je Rufin sicer zapisal, da je bil osebno priča dogodkom, ki jih opisuje, oziroma da je o njih izvedel od neposrednih udeležencev. Takšnih primerov je 10 (št. 2, 5, 6, 9–12, 14–16), pri čemer jih iz vsake knjige dodatka izvira polovica. Teme, na katere se ti nanašajo, se lepo skladajo z Rufinovimi zanimanji, ki so močno prisotna v dodatku. V dveh primerih gre za pokristjanjevanje barbarov (št. 5 in 6), kar je tema, ki je pri Evzebiju le nakazana, Rufin pa jo je znatno razširil. V kar štirih primerih se viri nanašajo na asketske menihe (št. 11, 14–16), pri čemer ne smemo pozabiti, da je Rufin na Vzhod odpotoval ravno zaradi zanimanja za asketsko meniško življenje. Preostali štirje primeri so Rufinu omogočili izpolnjevanje zanimanja za biografije vidnih kristjanov, saj se nanašajo na Spiridona (št. 2), Atanazija (št. 9), Teodorja (št. 10) in Didima (št. 12) in so vsi povezani s čudeži, ki so jih ti izredni pravoverni kristjani izvrševali. Brez izjeme se vsi navedeni viri nanašajo na dogodke na grškem Vzhodu, pri čemer se primeri, ko je Rufin informacije pridobil z avtopsijo, nanašajo na kraje, ki jih je Rufin tudi sam obiskal (Nitrija, Edesa, Antiohija).

Vprašanje avtorstva dodatka

Po navedbi vseh mest, iz katerih je razvidno, kaj je sam Rufin zapisal o pisnih in ustnih podlagah za svoj dodatek, lahko preidemo na najbolj pereče vprašanje, povezano z viri – namreč, ali je Rufin dodatek napisal na podlagi različnih virov ali pa gre bolj ali manj za zamolčan prevod kakšnega obstoječega grškega dela.

Razprave o tem, v kolikšni meri je bil Rufin avtor 10. in 11. knjige, so stare dobrih 100 let.⁵⁸⁶ To precej zapleteno vprašanje, ki bolj kot v domeno zgodovinarjev sodi v domeno bizantinistov, še vedno zaposluje strokovnjake. Do zgodnjih let 20. stoletja je veljalo, da je Rufin sam avtor dodatka, nato pa so nemški filologi postavili tezo, da je

586 Najnovejši zgoščeni pregled zgodovine »Gelazijevega vprašanja« ponujajo Wallraff idr., izd., *Gelasius of Caesarea. Ecclesiastical History*, xxiii–xxviii. Koristen pregled ponuja tudi Amidon, prev., *Church History*, xiii–xvi, z novejšimi dopolnitvami v Amidon, prev., *History of the Church*, 12–14. Poleg tega glej še van Deun, »Church Historians after Eusebius«, 152–160, in Hollerich, *Making Christian History*, 53–56. Zelo zgoščen pregled ponuja tudi Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 100–101. Nepogrešljiva, četudi v določeni meri presežena, ostajata Glas, *Kirchengeschichte*, in Winkelmann, *Untersuchungen*.

dejanski avtor dodatnih dveh knjig Gelazij iz Cezareje in da je Rufin zgolj prevedel njegovo delo. Delež, ki naj bi ga v dodatku zasedalo Gelazijevo besedilo, se je pri tem v znanstveni literaturi skozi leta spreminjal in se počasi, a vztrajno manjšal. Danes je hipoteza, da Rufin ni avtor dodatka, v nemški literaturi splošno sprejeta. Kot reakcija na to »nemško« tezo je serija francoskih filologov in zgodovinarjev poskušala dokazati, da je Rufin dejansko avtor dodatka in da gre za njegovo izvirno delo. Ta teza velja kot precej splošno sprejeta v francoski literaturi in prek nje tudi v angleški.

Do začetka 20. stoletja je bilo Rufinovo avtorstvo dodatka torej nesporno. Prvi dvom je leta 1908 v delu *Grabeskirche und Apostelkirche* izrazil August Heisenberg, bizantinist iz Münchna, in sicer v neki opombi, kjer je zapisal: »Dringend nötig scheint mir eine Untersuchung der zwei letzter Bücher der Kirchengeschichte, die noch als selbstständige Leistung Rufins gelten, während die Abhängigkeit der ersten Bücher von Eusebius feststeht.«⁵⁸⁷ Heisenberg je nato spodbudil Antona Glasa, ki je pozneje deloval kot gimnazijski profesor, da si je odnos med Gelazijem in Rufinom izbral za tezo svoje doktorske disertacije, ki jo je leta 1914 z razširitvami izdal tudi v obliki monografije.⁵⁸⁸ Glas je v njej dokazoval, da kaže Rufinovo besedilo tesne vzporednice z določenimi deli *Cerkvene zgodovine* »Gelazija iz Cizika«⁵⁸⁹ ter s *Kroniko* Georgija Meniha. Na podlagi natančnih primerjav med temi tremi besedili je dokazoval, da obstaja velika verjetnost, da Rufin ni sam napisal 10. in 11. knjige *Cerkvene zgodovine*, temveč da sta dejansko prevod Gelazijeve neohranjene zgodovine.

Pred nadaljnjo obravnavo vprašanja Rufinovega avtorstva se moramo na kratko posvetiti Gelaziju iz Cezareje. O njem ni znanega kaj dosti.⁵⁹⁰ Bil je sin sestre jeruzalemskega škofa Cirila, ki je imel velik vpliv na kariero svojega nečaka. Fragment iz nekega Gelazijevega teološkega dela, ki je ohranjen v sirskega prevodu nekega dela Severa iz Antiohije, je nudil podlago za starejše domneve o tem, da je bila Gelazijeva družina delno poganska in da je bil tudi sam sprva pogan, kar pa najbrž ne drži.⁵⁹¹ Glede na navedbo Epifanija iz Salamine v *Panarionu*⁵⁹² izhaja, da je Gelazija njegov stric Ciril med

587 Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, 1:72, op. 3. (»Menim, da je nujno natančneje pogledati zadnji dve knjigi *Cerkvene zgodovine*, ki zaenkrat še veljata za Rufinovo samostojno stvaritev, medtem ko o njegovi odvisnosti od Evzebija v prvih knjigah ni dvoma.«)

588 Glas, *Kirchengeschichte*, »Vorwort«.

589 Avtor s tem imenom nikoli ni obstajal. Danes se zanj pogosto uporablja oznaka *Anonymus Cyzicenus*. V tej knjigi nastopa kot »Gelazij iz Cizika«. O njegovem imenu glej Hansen, izd., *Anonyme Kirchengeschichte*, ix. Za njegovo delo se v strokovni literaturi izmenično uporabljata imeni *Cerkvena zgodovina* in *Sintagma*.

590 Najnovejšo predstavitev Gelazija prinašajo Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, xi–xix; glej tudi Glas, *Kirchengeschichte*, 1; Winkelmann, *Untersuchungen*, 1–13, 71 in *passim*.

591 Sever iz Antiohije, *Liber contra impium grammaticum* 3.2.41. V Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, je to fragment D17. Zgolj iz besed (v angleškem prevodu) »I did not know that Jesus was such on the cross, I who was of the Gentiles« ni mogoče sklepati, da Gelazij tu govori o sebi, zato je trditev o njegovem poganstvu lahko le bolj ali manj verjetna domneva.

592 Epiphanius. *Panarion* 73.37.5 = Wallraff T1.

letoma 365 in 367 posvetil in tudi kmalu razrešil z mesta cezarejskega škofa. Na tem položaju so se po smrti škofa Akacija v kratkem zvrstili kar trije škofje (Filumen, Ciril Starejši in Gelazij), dokler ni mesta zasedel Evzvoj, ki je bil odstavljen, ko je Teodozij na Vzhodu podprl pronicejski tabor.⁵⁹³ Na podlagi takšnega datuma njegove posvetitve je zaradi tedaj veljavne prakse, po kateri duhovniki in škofje niso smeli biti posvečeni pred dopolnjenim tridesetim letom, za Gelazija mogoče reči, da se je rodil okrog leta 335.⁵⁹⁴

Ciril je bil leta 367 med Valensovimi čistkami teološko spornih klerikov odstavljen z mesta jeruzalemskega škofa, nato pa je ta položaj še v času Valensove vladavine lahko ponovno zasedel. To se je najverjetneje zgodilo leta 377, ko je Valens med pripravami na vojno proti Gotom izdal amnestijo za izgnane škofe.⁵⁹⁵ V virih je Gelazij ponovno izpričan šele leta 381 kot udeleženec drugega ekumenskega koncila v Konstantinoplu, na katerem je nastopil kot cezarejski škof. Datum njegove ponovne posvetitve ni znan, a bi do nje lahko prišlo že leta 377, ko je Ciril ponovno postal jeruzalemski škof.⁵⁹⁶ Leta 387 je Gelazij predsedoval sinodi, ki je v Jeruzalemu razpravljala o sporu med Evagrijem in Flavijanom glede položaja antiohijskega škofa. Sodeloval je tudi na sinodi, ki se je v Konstantinoplu leta 394 sešla ob posvetitvi nove bazilike, ki jo je zgradil pretorijanski prefekt Rufin. Datum njegove smrti podobno kot datum rojstva ni znan, vendar je na podlagi dejstva, da je Teofil iz Aleksandrije v nekem svojem pismu⁵⁹⁷ iz leta 401 kot cezarejskega škofa omenil Evlogija, mogoče reči, da je Gelazij umrl med letoma 394 in 401, torej še preden je Rufin napisal svoj dodatek.

Gelazij je bil avtor več del, ki so danes vsa neohranjena. Od njih imamo le krajše fragmente v grščini in sirščini. Iz drugih virov izhaja, da je bil Gelazij prvi cerkveni zgodovinar po Evzebiju in je v svoji *Cerkveni zgodovini* opisal dogodke iz časa po Evzebijevem istoimenskem delu.⁵⁹⁸ Od tega dela so se ohranili le štirje fragmenti, ki so mu poimensko pripisani, vendar pa je v najnovejši (in edini) izdaji fragmentov Gelazijeve *Cerkvene zgodovine* ekipa urednikov pod vodstvom Martina Wallraffa vključila kar 50 fragmentov.⁵⁹⁹ Izdaja, ki je z več vidikov problematična, predstavlja najnovejše stanje raziskav v francosko-angleški znanstveni skupnosti.⁶⁰⁰

593 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, xii. Akacij je najverjetneje umrl leta 365, leta 364 je bil zanesljivo še živ.

594 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, xiii.

595 Amnestijo omenjata Hier. *Chron.* ed. Helm, 249^b, in Rufin. *HE* 11.13. Za Cirilovo kariero v teh letih glej Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 44.

596 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, xiv.

597 Pismo je ohranjeno v latinskem prevodu kot Hier. *Ep.* 92.

598 Phot. *Bibl.* cod 89 = Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*, T5a.

599 Za natančno diskusijo glej uvod v Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History*. Način citiranja Gelazija v drugih delih je shematično predstavljen na str. xxii–xxiii.

600 Za slabosti te izdaje glej recenzijo Van Nuffelena (*Journal of Ecclesiastical History* 70, št. 1), kjer opozarja zlasti na dejstvo, da so bili pri tej publikaciji nekoliko zanemarjeni običajni filološki standardi, ki se uporabljajo za izdajanje fragmentarno ohranjenih del. V izdaji namreč ni dovolj eksplicitno označeno, kaj so dejanski fragmenti, kaj

Zaradi izbruha prve svetovne vojne Glasovo delo ni bilo deležno neposrednega odziva akademske sfere zunaj Nemčije. Angleško recenzijo je tako Glasova knjiga dobila šele leta 1927 v reviji *Journal of Hellenic Studies*.⁶⁰¹ V Nemčiji je bila Glasova teza bolj ali manj splošno sprejeta, in čeprav je pri Francozih naletela na odločno nasprotovanje, lahko rečemo, da je dala impulz za podrobnejše ukvarjanje z Gelazijem, ki je bil dotlej precej slabo raziskana oseba. Edini Nemec, ki je ugovarjal Glasovi tezi, je bil Franz Diekamp.⁶⁰² V svojem delu *Analecta patristica*, ki je izšlo leta 1938, je opozoril na dve slabosti Glasove teze: njegove domneve, da je Gelazij umrl leta 395⁶⁰³ (kar bi pomenilo, da je svoje delo napisal pred Rufinom), po Diekampu ni mogoče zanesljivo potrditi;⁶⁰⁴ druga Glasova slabost je bila, da se niti ni trudil dokazati obstoja Gelazijevega besedila, pač pa je njegov obstoj *a priori* postuliral kljub skoraj popolni neohranjenosti ter nato na podlagi te domneve presojal Rufinov dodatek.⁶⁰⁵ Diekamp je tako opozarjal, da je v primerjavi s *Sintagma* »Gelazija iz Cizika« in *Kroniko* Georgija Meniha Rufinov dodatek napisan bolj umetelno in uporablja lepši in bogatejši jezik, poleg tega vsebuje snov, ki je vzporedni pasusi v navedenih dveh delih nimajo. Na podlagi slednjega je Glas sklepal, da je Rufin samovoljno razširil Gelazijevo besedilo, Diekamp pa je nasprotno stal na stališču, da je mogoča tudi interpretacija, da sta oba poznejša avtorja krajšala Rufinovo besedilo. Podobno stališče je zagovarjal Paul van den Ven,⁶⁰⁶ ki je želel določene težave, s katerimi so se srečevali zagovorniki Rufinovega avtorstva dodatka, odpraviti s tezo, da podobnost Rufina in obeh s strani Glasa analiziranih avtorjev ne izhaja iz skupne predloge, torej Gelazija, pač pa naj bi do nje prišlo, ker naj bi poznejša grška avtorja uporabljala grški prevod Rufinovega dodatka.

Že pred Diekampom je Glasovo tezo podprl Peter Heseler, ki je v dveh člankih, iz katerih je sestavljena njegova doktorska disertacija, pokazal, da so vzporednice z vsemi tremi besedili (Rufinom, »Gelazijem iz Cizika« in Georgijem Menihom) prisotne v treh bizantinskih hagiografskih delih – Življenju Spiridona (BHG 1647), Življenju Aleksandra in Metrofanta (BHG 1279) ter Življenju Konstantina in njegove matere Helene (BHG 362).⁶⁰⁷ S tem je bil nabor besedil, v katerih naj bi bilo ohranjena Gela-

pa »fragmenti«, ki jih je mogoče prepoznati le z uporabo metod *Quellenforschung*. Poleg tega izkazuje Wallraffova publikacija isto slabost kot večina objav nemških filologov, ki so se ukvarjali z Gelazijem – vsi ti fragmenti so namreč obravnavani, kot da bi šlo za neodvisne rokopise, ki bi vsi prinašali bolj ali manj nespremenjeno besedilo Gelazijeve zgodovine.

601 N.H.B., recenzija, *JHS* 47 (1927): 305.

602 Amidon, *Church History*, xiv.

603 Glas, *Kirchengeschichte*, 1, podrobneje o datumu smrti str. 7–8.

604 Diekamp, *Analecta patristica*, 17–18, je domneval, da je Gelazij živel vsaj do leta 404 in da je Rufin svojo *Cerkveno zgodovino* izdal že leta 402, kar bi dalo Gelaziju dve leti časa za prevod.

605 Diekamp, *Analecta patristica*, 27–32.

606 Glej zlasti van den Ven, »Fragments de la récénsion grecque«, in idem, »Encore le Rufin grec«.

607 Heseler, »Hagiographica I«, idem, »Hagiographica II«. Oba članka sta kot separat izšla leta 1934 pri založbi »Chronika« v Atenah.

zijeve zgodovine, znatno razširjen. Pozneje je tudi Felix Scheidweiler skušal dokazati, da gre pri Rufinovem dodatku za prevod in da Diekampovi ugovori niso prepričljivi, pri čemer je zagovarjal »maksimalistično« tezo, po kateri je velika večina Rufinovega dodatka dejansko Gelazijeva.⁶⁰⁸ Nasprotno tezo je leta 1954 ponovno postavil Ernest Honigmann, ki pa ni zgolj ponovil Diekampovih ugovorov.⁶⁰⁹ Honigmann je namreč na podlagi nekega Teofilovega pisma palestinskim škofom⁶¹⁰ iz leta 401 pokazal, da je Gelazij umrl pred tem letom, kar je nedvoumno pomenilo, da je Rufin svoj dodatek napisal po njegovi smrti. Po drugi strani je Honigmann postuliral, da je v 5. stoletju nastala neka grška cerkvena zgodovina, v kateri je bil grški prevod Rufinovega dodatka kombiniran z izvlečki iz Gelazija, kar bi pojasnjevalo, zakaj so nekateri poznejši grški avtorji mislili, da sta Gelazij in Rufin ista oseba.

Friedrich Winkelmann je leta 1966 ponudil avtoritativen pregled dotedanjih raziskav in novo analizo Glasove teze.⁶¹¹ V osnovi ji je pritrdil, a jo je hkrati tudi precej prilagodil novejšim spoznanjem.⁶¹² Ugotovil je, da obstaja določena razlika med Rufinovo 10. in 11. knjigo, zaradi česar je zagovarjal stališče, da gre vključno do *HE* 11.3 v veliki meri za prevod Gelazijeve *Cerkvene zgodovine*, za vzporednice, ki jih od *HE* 11.4 naprej Rufinovo besedilo kaže s *Kroniko* Georgija Meniha,⁶¹³ pa je trdil, da pri tem ne gre več za prevod Gelazija, temveč za grški prevod Rufina, ki je nastal že pred Georgijem.⁶¹⁴ Rufin naj bi skratka Gelazija uporabil zgolj v 10. knjigi in prvih treh poglavjih 11. knjige. Winkelmann je torej potrdil in dopolnil Honigmannovo tezo o obstoju grške cerkvene zgodovine, v kateri je bila Gelazijeva *Cerkvena zgodovina* kombinirana s prevodom Rufinove *Cerkvene zgodovine* 11.4 in nasl. To delo naj bi vsebovalo dogodke od Konstanca Klor (305) do Teodozijeve smrti (395). Leta 1987 je Jacques Schamp na podlagi analize Fotijevih besed o Gelaziju (*Bibl. cod.* 88, 89) prišel do sklepa, da je Gelazij svojo zgodovino zaključil z Arijevo smrtjo, ki jo je v nasprotju z Rufinom postavil v čas cesarja Konstantina, in da – če drži hipoteza o kombinirani grški cerkveni zgodovini – vzporednice iz narativa po Arijevi smrti izhajajo iz grškega prevoda Rufinovega besedila.⁶¹⁵

608 Scheidweiler, »Kirchengeschichte des Gelasios«. Scheidweiler je Glasovo tezo podkrepil tudi z nekaj novimi primeri. Poleg tega sta pomembna še dva njegova članka: »Nochmals die Vita Constantini« in »Die Bedeutung der 'Vita Metrophanis et Alexandri'«.

609 Honigmann, »Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée«.

610 Pismo je ohranjeno v latinščini kot Hier. *Ep.* 92. V njem je že omenjen Evlogij, Gelazijev naslednik na škofovskem položaju v Cezareji.

611 Winkelmann, *Untersuchungen*.

612 Za povzetek njegovih ugotovitev glej Winkelmann, *Untersuchungen*, 103–108.

613 Zaradi tega je Mommsen v izdaji dodatka te paralelne pasuse iz grškega besedila Georgijeve *Kronike* vključil pod Rufinovim latinskim besedilom pod kritičnim aparatom.

614 Winkelmann, *Untersuchungen*, 73. Med drugim na to kaže dejstvo, da je bil Georgijev slog do tega mesta znatno slabši.

615 Schamp, »Gélase ou Rufin«. Njegove ugotovitve Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, xxvi, op. 60, brez diskusije odpravijo s trditvijo, da se je Schamp naslanjal le na Fotija in ni upošteval drugih dokazov o Gelaziju.

Vprašanju Rufinovega avtorstva so se posvečali tudi nekateri drugi zgodovinarji. Françoise Thelamon, ki se je najboljše ukvarjala z Rufinovim dodatkom, vprašanju Rufinovega avtorstva presenetljivo ni namenila kaj dosti pozornosti.⁶¹⁶ Po kratkem opisu problema je sklenila, da je poskus rekonstrukcije neohranjenega Gelazijevega besedila neplodno početje, ki obenem zanika obstoj Rufinovega besedila in njegovo lastno izvirnost. Yves-Marie Duval se je nato podrobneje posvetil latinskemu virom Rufinovega dodatka in sklenil, da je slednji v precejšnji meri uporabljal Hieronimovo *Kroniko*, poleg nje pa še dela Gavdencija iz Brescie ter Hilarija iz Poitiersa, kar oporeka tezi, da gre pri dodatku za navaden prevod.⁶¹⁷ Resne pomisleke proti Gelaziju kot predlogi Rufinovega dodatka je podal tudi Peter Van Nuffelen.⁶¹⁸ Po njegovem mnenju je Gelazijeva *Cerkvena zgodovina* dejansko plod anonimnega kompilatorja, psevdo-Gelazija, ki se je v svojem delu predstavil kot cezarejski škof in nečak jeruzalemskega škofa Cirila. Van Nuffelen je postuliral, da je bilo to delo napisano po Sokratu, ki je Rufinov dodatek uporabljal v latinski verziji, in pred izidom *Sintagme* »Gelazija iz Cizika«, torej med letoma 439 in 475. Po mnenju Van Nuffelena ta anonimni kompilator grškemu prevodu Rufinovega dodatka ni zgolj dodal nekaj materiala iz Sokratove *Cerkvene zgodovine* in Evzebijevega Življenja Konstantina. Bil naj bi tudi najverjetnejši avtor grškega prevoda Rufinovega dodatka, ki naj bi prav tako nastal v omenjenem časovnem obdobju. Če bi se njegova hipoteza izkazala za pravilno, bi to med drugim pomenilo, da zgodovinski Gelazij iz Cezareje ni napisal cerkvenozgodovinskega dela. Temu je v članku in na kratko tudi v svoji izdaji Gelazijeve zgodovine oporekal Wallraff, vendar njegovi argumenti niso najbolj prepričljivi.⁶¹⁹

Nekatere novejšje publikacije, zlasti angleške, obravnavajo vprašanje kot še vedno odprto,⁶²⁰ oziroma navajajo, da je bilo Rufinovo avtorstvo nesporno dokazano.⁶²¹ Izdaja »fragmentov« Gelazijeve *Cerkvene zgodovine*, ki so jo uredili Martin Wallraff in drugi, stoji povsem v tradiciji Glasa in zlasti Winkelmannna, na čigar ugotovitve se v veliki meri opira. Po mnenju urednikov je glede Rufinovega dodatka mogoče reči, da je 11. knjigo napisal sam, pri 10. pa naj bi 80–90 odstotkov besedila izviralo iz Gelazijevega dela. To je vsebovalo tudi citirane dokumente, ki jih je Rufin pri pisanju dodatka izločil, kar bi pomenilo, da je večji del Gelazijeve zgodovine ohranjen v Rufinovi 10. knjigi.⁶²²

616 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 18–21.

617 Duval, »Sur quelques sources latines«. *Contra Wallraff idr.*, izd., *Ecclesiastical history*, xxvi, op. 61.

618 Van Nuffelen, »Gélase de Césarée«.

619 Wallraff, »Gélase de Césarée. Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, xxvii–xxviii.

620 Npr. Amidon, prev., *Church History*; idem, *History of the Church*. Brez dokončne sodbe o Rufinovem avtorstvu, a s predstavitev argumentov za in proti, je Van Deun, »Church Historians after Eusebius«. Hollerich, *Making Christian History*, 53–56, sicer implicitno sprejema konsenz, da je Rufin prevedel Gelazija, a opozarja na ugovore proti temu.

621 David Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 100. Že Murphy, *Rufinus*, 160, je menil, da je Diekamp dokončno ovrgel Glasovo hipotezo o Gelaziju.

622 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, lxxxiv.

S pomočjo vzporednic v poznejših besedilih naj bi bilo po Wallraffu mogoče približno rekonstruirati vsebino Gelazijeve *Cerkvene zgodovine*.⁶²³ Z njo naj bi želel popisati dogodke, ki so se zgodili po koncu Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, vendar pa naj bi bilo iz različnih poznejših besedil razvidno, da je pri Gelaziju prišlo do določenega prekrivanja z Evzebijem. To bi pomenilo, da je Gelazij obravnaval celotno obdobje Konstantinove vladavine in ne zgolj leta 324–337, ki jih Evzebijeva zgodovina ne pokriva. Kronološki konec Gelazijevega dela je težje določljiv. Na podlagi čedalje manjše količine »fragmentov« naj bi bilo mogoče sklepati, da je Gelazij svoje delo zaključil z dogodki iz sedemdesetih let 4. stoletja, torej nekje okrog Atanazijeve smrti. Iz teh »fragmentov« prav tako ni razvidno, da bi bilo to delo razdeljeno na več knjig, torej je šlo najbrž za *μυνοβιβλος*. Na podlagi njihove analize je po Wallraffu poleg tega mogoče trditi, da je bilo celotno delo le malo daljše od Rufinove 10. knjige ter da je prek Rufina in drugih avtorjev ohranjeno v precejšnji meri, četudi fragmentarno.⁶²⁴

Na podlagi omenjenih vzporednic med Rufinovim dodatkom in poznejšimi besedili je po mnenju zagovornikov Gelazijevega avtorstva njegovo zgodovino mogoče rekonstruirati iz sledečih del:⁶²⁵ eno najpomembnejših je Rufinov dodatek, poleg njega pa naj bi bilo pri Sokratu ohranjenih več fragmentov, ki so sicer pripisani Rufinu. Ti so prek Sokrata prišli tudi v Sozomnovo zgodovino. Teodoret naj bi v svoji *Cerkveni zgodovini* vsaj za opis najdbe Kristusovega križa uporabil Gelazija, najbrž pa mu je ta avtor služil tudi pri opisu drugega dogajanja. Prav tako naj bi Gelazija uporabil »Gelazij iz Cizika«, avtor anonimne cerkvene zgodovine iz poznega 5. stoletja, za katerega je znano le, da je bil sin nekega prezbitra iz mizijskega Cizika. Poleg tega naj bi bilo besedilo njegove zgodovine mogoče rekonstruirati še iz številnih drugih virov, med njimi iz anonimnega dela *Epitome historiae ecclesiasticae* in več življenjepisov – *Vita Constantini* (BHG 364), *Vita Metrophanis et Alexandri* (BHG 1279), *Vita Athanasii* (BHG 185) in *Vita Spyridonis* (BHG 1647). Pomemben vir naj bi bila tudi Georgijeva *Kronika*.

Rufin je sicer v svoji *Cerkveni zgodovini* na dveh mestih zapisal, da je sam avtor dodatka. V strokovni literaturi se večkrat citira njegova izjava iz epiloga k prevodu Origenovega komentarja Pavlovega *Pisma Rimljanom*, kjer je Rufin zapisal, da v svojih prevodih sebe nikoli noče imenovati za avtorja tujih del:

»Krivijo (sc. hudobneži) nas pa tudi za nekaj novega. Pravijo mi namreč: Ker si v to, kar pišeš, vložil veliko lastnega truda, izdaj delo pod svojim imenom in zapiši (na primer) »Rufinove razlage k Pismu Rimljanom«. Pravijo, da je pri posvetnih piscih običajno, da delo izide pod imenom tistega, ki ga je prevedel iz grščine, ne pa izvirnega avtorja. Vsega tega mi seveda ne pravijo, ker bi jim

623 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, lxxxi–lxxxv.

624 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, lxxxiv–lxxxv.

625 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, xix–lxxx.

bil tako ljub, temveč iz sovraštva do avtorja (sc. Origena). Ker bolj kot svoje ime cenim mirno vest, vendarle sam menim, da ni prav ukrasti dela tistemu, ki je zanj položil temelje in priskrbel material, s katerim je bilo potem mogoče naprej graditi, četudi se zdi, da sem določene reči dodal in besedilo dopolnil s tem, kar je v njem manjkalo, ali pa okrajšal, kjer je predolgo. Vsekakor naj bralec, če mu bo delo všeč, sam presodi, komu gre zasluga za to.«⁶²⁶

Iz navedenega citata izhaja, da Rufin noče nekega dela izdati pod svojim imenom, četudi je pri prevajanju številne elemente spremenil, odstranil ali dodal, kar ustreza praksi, ki jo je sicer pokazal pri prevajanju Evzebijevega dela *Cerkvene zgodovine*. Poleg tega smo že navedli njegove besede iz uvoda k prevodu Origenovega komentarja k Jozuetu, ki izvirajo še iz časa pred prevodom *Cerkvene zgodovine*, s katerimi se je prav tako jasno postavil na stališče, da tujih del ne bo objavljaj pod svojim imenom. Če bi Rufin torej dosledno sledil zapisanim načelom, bi to pomenilo močan argument proti temu, da je uporabljal Gelazijevo delo. Težava je, ker je Rufin nekaj podobnega, proti čemur se je sicer deklarativno postavil, dejansko storil.

Pravkar citirane besede se po mnenju določenega dela stroke tako lahko nanašajo zgolj na njegovo prakso pri prevajanju Origenovih del, ne pa tudi drugih.⁶²⁷ Jasno je namreč, da Rufinovo dozdevno povsem izvirno delo *De symbolo* v veliki meri temelji na nekem Cirilovem delu, čeprav v njem Ciril iz Jeruzalema nikdar ni omenjen.⁶²⁸ Izmed skupno 46 paragrafov jih zgolj prvih 13 nima vzporednic z drugimi grškimi besedili, skoraj vsi ostali z izjemo konca dela pa v večji ali manjši meri temeljijo na Cirilovih *Katehezah*.⁶²⁹ Na začetku dela sicer Rufin priznava, da delo temelji na drugih besedilih, a nikjer ne omenja, da je tako odvisen od Cirila.⁶³⁰ Naslednji podoben primer je Rufinov prevod *Opisa menihov*. To delo, ki je plod anonimnega meniha iz Rufinovega samostana, je Rufin sicer prevedel, a mu ni dodal zanj tako običajnega uvoda. Čeprav nikoli izrecno ne reče, da gre za njegovo delo, vsebuje *Cerkvena zgodovina* omembo tega

626 Rufin. Orig. in Rom. epil.: *Nouum quippe apud eos (sc. maliuolas mentes) culpae genus subimus. aiunt enim mihi: in his, quae scribis, quoniam plurima in eis tui operis habentur, da titulum nominis tui et scribe: Rufini – uerbi gratia – in epistolam ad Romanos explanationum libri, sicut et apud auctores – inquirunt – saeculares, non illius qui ex Graeco translatus est, sed illius qui transtulit nomen titulus tenet. Hoc autem totum mihi donant non amore mei sed odio auctoris. Verum ego, qui plus conscientiae meae quam nomini deferō, etiam si addere aliqua uideor et explere quae desunt, aut breuiare quae longa sunt, furari tamen titulum eius qui fundamenta operis iecit et construendi materiam praeiuit, rectum non puto. Sit sane in arbitrio legentis, cum opus probauerit, operis meritum cui uelit, adscribere.*

627 Glas, *Kirchengeschichte*, 15; Winkelmann, *Untersuchungen*, 95–96.

628 Glas, *Kirchengeschichte*, 15–16; Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, 98.

629 Diekamp, *Analecta patristica*, 27.

630 Rufin. *ymb.* 1: *Equidem conperi nonnullos inlustrium tractatorum aliqua de his pie et breuiter edidisse* (»Kajpada vem, da so številni znameniti možje o tej temi napisali nekaj pobožnih kratkih spisov«).

dela,⁶³¹ *Opis menihov* pa nato omenja *Cerkveno zgodovino*,⁶³² iz česar bi bralec sklepal, da je obe deli napisal isti avtor. To bi v primeru *Opisa menihov* zaradi manjkajočega uvoda pomenilo, da bi bralec lahko mislil, da je Rufin delo tudi sam napisal, kakor je med drugimi menil Hieronim.⁶³³

Kot ugovor temu lahko rečemo, da Rufinovo delo *De symbolo* ne temelji zgolj na Cirilu ter da pri sorodnih pasusih ne gre za preprost prevod. V primeru dodatka k *Cerkveni zgodovini* je, kot smo videli, Rufin jasno zapisal, in to dvakrat, da delo temelji na več virih. Poleg že omenjenih virov bo v nadaljevanju pokazano, da je pri obeh knjigah dodatka uporabljal več pisnih virov, med njimi tudi latinske. Zaradi tega lahko rečemo, da tudi v primeru, če bi res delno uporabil Gelazijevo zgodovino, Rufinovega besedila ni mogoče obravnavati, kot da gre zgolj za preprost prevod Gelazija, temveč je temu osnovnemu besedilu brez dvoma dodajal številne druge elemente, ki jih Gelazij ni imel. Ti so potem iz Rufinovega dodatka prešli v poznejše grške cerkvene zgodovine, zaradi česar je kakršno koli iskanje »fragmentov« Gelazijeve zgodovine, ki naj bi bili v vseh teh delih ohranjeni, v najboljšem primeru zelo spekulativno početje.

Vseeno predhodno naštetá besedila in obe knjigi Rufinovega dodatka na mnogih mestih kažejo podobnosti, ki so večinoma tako dobresedne, da je jasno, da je prišlo do nekega medsebojnega vpliva že v pozni antiki. Vzporednice med Rufinovim besedilom in drugimi grškimi avtorji so shematično predstavljene v Wallraffovi izdaji:⁶³⁴ največ je prekrivanja s Sokratom, »Gelazijem iz Cizika« in Življenjem Atanazija (BHG 185). Vprašanje Rufinovega avtorstva je težko rešljivo tudi zato, ker so nekateri poznejši avtorji, npr. Sokrat Sholastik, pri pisanju uporabili Rufinovo latinsko besedilo, zato vzporednice lahko izhajajo neposredno iz prevoda Rufinovega dodatka. Po drugi strani je prav tako jasno, da so se nekateri vsaj delno oprli na grški prevod Rufinove 11. knjige. Vprašanje Rufinovega avtorstva po mojem mnenju doslej ni bilo zanesljivo rešeno in najbrž dokončno niti ne more biti, saj od Gelazijevega besedila ni ostalo tako rekoč ničesar. Ostale naštete grške vzporednice k Rufinu se pogosto med seboj razlikujejo in jih ni mogoče enostavno obravnavati, kot da gre za »čiste« fragmente, ki prinašajo nespremenjene izvirne besede Gelazijeve zgodovine.

Proti tezi, da gre pri dodatku v veliki meri zgolj za prevod, govori še nekaj. Gelazija je vsekakor poznal Rufinov nasprotnik Hieronim, saj ga omenja v svojih *Znamenitih možeh*,⁶³⁵ od koder pa izhaja, da Gelazijeva dela niso bila širše znana. Vsekakor se Hieronim kljub zanimanju za zgodovino in specifično za Evzebijá očitno ni zavedal, da je Gelazij napisal *Cerkveno zgodovino*, v kateri je popisal dogodke po koncu Evzebijevega

631 Rufin. *HE* 11.4.

632 Rufin. *Hist. mon.* 29.5.5.

633 Hier. *Ep.* 133.

634 Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical history*, xxii–xxiii.

635 Hier. *Vir. ill.* 130.

dela in ki naj bi jo potem prevedel Rufin. V *Ep.* 133, kjer napada Rufina zaradi *Opisa menihov*, za katerega trdi, da si je v njem Rufin številne menihe preprosto izmislil, namreč Hieronim Rufinu ne očita, da bi slednji lagal o avtorstvu dodatka k Evzebijevi zgodovini. Glede na to, da sta bila *Opis menihov* in *Cerkvena zgodovina* tesno povezana v Rufinovem opusu in sta nastala eden za drugim, je to pismo Hieronimu ponujalo odlično priložnost za napad na obe deli. Za Hieronima je poleg tega jasno, da se tovrstnih napadov ni vzdrževal. Hieronim, ki je v času nastanka Rufinovega dodatka bival v Betlehemu, torej ni poznal dela iz »sosednje« Cezareje, ki je bilo po tezi Glasa in njegovih naslednikov eno ključnih del v žanru cerkvene zgodovine z vplivom, ki je segal vse do konca Bizanca, Rufin pa naj bi do dela brez težav prišel v oddaljeni Akvileji, čeprav Gelazijeva dela niso krožila med bralci.

Na razpravo o avtorstvu poleg tega precej vpliva dejstvo (čeprav se tega v strokovni literaturi eksplicitno ne omenja), da velja Rufin za manjvrednega avtorja. Za Hieronimo *Kroniko* se tovrstni očitki kljub podobni metodi dela ne pojavljajo, nenazadnje tudi zato, ker velja Hieronim danes za mnogo bolj uglednega avtorja kot Rufin. Omenili smo že, da je v strokovni literaturi postuliran obstoj anonimnega kompilatorja iz 5. stoletja, ki naj bi kombiniral Gelazijevo *Cerkveno zgodovino* z delnim grškim prevodom Rufinovega dodatka. Teza o Gelazijevem avtorstvu vsaj dela Rufinovega dodatka končno temelji na domnevi, da noben poznejši avtor ni pisal pod tem imenom, čeprav iz poznega 5. stoletja obstaja delo »Gelazija iz Cizika«, ki ni nikoli obstajal, kar kaže, da je možnost namerne zamenjave vsekakor obstajala. Na koncu je težko priti do zadovoljivega zaključka, zato se kot najbolj primerna izkaže teza Thelamonove, da se je nesmiselno ukvarjati z nekim neohranjenim delom in povsem zanemariti Rufinov v celoti ohranjeni dodatek.

Dejstvo je, da je Rufinov dodatek v končni obliki povsem plod Rufina in da glede na njegovo prakso pri prevodu prvih 9 knjig *Cerkvene zgodovine* lahko upravičeno domnevamo, da je Rufin tudi v primeru, če bi polovica dodatka temeljila na enem samem viru, besedilo le-tega na več mestih brez dvoma popravil in uskladjal s svojimi potrebami. Predstavljeno je bilo, da je Rufinov dodatek tematsko povsem usklajen z Evzebijevo zgodovino in tako ponuja njeno gladko nadaljevanje brez vsebinske zareze.⁶³⁶ Za Gelazijevo delo, če je res obstajalo, iz virov po drugi strani izhaja, da je bilo samostojno delo v eni knjigi, ki naj bi se poleg tega delno prekrivalo s koncem Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*. Nenavadno bi bilo, da bi si Gelazij za svoje delo (kot bi lahko sklepali na podlagi Rufinovega dodatka) izbral enako tematsko konstrukcijo kot Evzebij, vendar pa svojega dela v nasprotju z Rufinom ne bi zasnoval kot nadaljevanje Evzebijja. Kot lahko razberemo iz virov, je namreč Gelazij na začetku svoje zgodovine ponovno popisal dogodke, ki jih je Evzebij že obravnaval. Poleg tega bi to odprlo zanimivo vprašanje, s katerim se strokovnjaki doslej sploh niso ukvarjali, namreč zakaj Rufin, ki ni

636 Izjema je seveda citiranje dokumentov, kar pri Rufinu manjka.

bil zadovoljen z Evzebijev 9. in 10. knjigo, ki sta pokrivali obdobje cesarja Konstantina, tudi za te dogodke ni neposredno uporabil kar Gelazija, temveč je šel spreminjati Evzebijev besedilo. Ob koncu lahko podobno kot Thelamonova rečemo, da je za nas vprašanje dejanskega avtorstva pravzaprav irelevantno, saj Gelazijevo besedilo, tudi če je kdaj obstajalo, ni ohranjeno.

Viri, ki jih Rufin ne omenja

Ne glede na mnenje o Gelazijevem avtorstvu se moramo ponovno vrniti k Rufinovima izjavama o avtorstvu obeh knjig dodatka. V njiju omenja, da je pri pisanju poleg ustnih virov uporabljal tudi »spise predhodnikov«. Že sama omemba tujih del v pluralu bi morala potrditi – a je v strokovni literaturi to začuda premalokrat, če sploh, poudarjeno –, da je Rufin povsem odkrito priznal, da njegov dodatek temelji tudi na drugih besedilih, pri čemer je obenem jasno zapisal, da temelji na *več* besedilih. Razloga, da bi o tem dvomili, ni, kar je že samo po sebi močan argument proti domnevi, da je Rufin kar vse prevzel neposredno od Gelazija.

Katera so torej bila dela, za katera lahko ugotovimo, da jih je uporabil v dodatku? Doslej se s tem vprašanjem ni ukvarjalo prav veliko ljudi, kar je na prvi pogled preseenljivo, a je treba imeti v mislih, da je identifikacija neimenovanih virov zelo težavna. Vsekakor je to vprašanje stalo in še stoji povsem v senci poskusa rekonstrukcije Gelazijeve zgodovine. Ko je v velikem delu znanstvene skupnosti nastal konsenz, da je Rufin lep del dodatka enostavno prevedel, je nekako odpadla potreba po njegovi podrobnejši analizi in poskusu identifikacije drugih virov. Mommsen ja v izdaji latinskega besedila *Cerkvene zgodovine* glede virov dodatka zapisal zgolj, da je Rufin uporabljal Atanazijeve spise (ki jih Mommsen ne identificira), drugih pisnih virov pa ne.⁶³⁷ Najbolj prodoren je bil na tem področju Yves-Marie Duval, čigar ugotovitve v nadaljevanju povzemamo.⁶³⁸

V določenih primerih je po Duvalu mogoče dokazati, da se je Rufin nedvoumno opiral na latinske pisne vire. Pri opisu Ambrozijevega boja proti Valentinijanovi materi Justini (*HE* 11.15–16) tako Rufin omenja, da se je *magister memoriae* Benivol uprl zahodnemu dvoru in ni želel zapisati cesarskega ukaza, ki je bil po njegovem v nasprotju z nicejsko ortodoksijo. Te podrobnosti ne omenjata niti Ambrozij v svojih delih niti njegov biograf Pavlin iz Milana. Informacije o tem dogajanju je Rufin našel v *Traktatih* Gavdencija iz Brescie, ki je to delo posvetil ravno Benivolu, kar pomeni, da jih je sam gotovo dobil iz prve roke. Kot smo videli v začetnem biografskem pregledu, je bil Gavdencij Rufinov prijatelj, ki mu je slednji posvetil prevod *Klementovih spominov*.

637 Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:cclii.

638 Duval, »Sur quelques sources«.

Zgodbo o Ambroziju Gaudencij omenja v uvodnem nagovoru Benivolu,⁶³⁹ od koder jo je, kot kažejo podobnosti med obema besediloma, nato prevzel Rufin. V isti zgodbi (*HE* 11.16) Rufin prav tako omenja neko pismo uzurpatorja Magna Maksima, ki je svojo intervencijo v Italiji upravičeval s sklicevanjem na Justinino podporo arijancem. V *Collectio Avellana* sta ohranjeni dve pismi (*Coll. Avell.* 39–40), naslovljeni na cesarja Valentinijana II. in rimskega škofa Siricija, ki se v grobem skladata z Rufinovim poročilom, kar kaže, da ju je Rufin poznal.

Za veliko epizod v 11. knjigi *Cerkvene zgodovine* je Duval pokazal, da se je Rufin v njih precej naslanjal na Hieronimovo *Kroniko*. Takšni pasusi so *HE* 11.13, ki omenja gotski vdor v Trakijo v času Valensa; predstavitev Valentinijana in njegovega obdobja se prav tako sklada s podatki v *Kroniki*. Obe deli podajata skoraj enako oznako cesarja, ki je podoben starim slavnim cesarjem (*HE* 11.9 = *Chron.* ed. Helm, 244^a). Za ta leta so v *Kroniki* poleg smrti Hilarija iz Poitiersa, Evzebija iz Vercel in Luciferja iz Cagliarija omenjene le škofovske volitve Damaza in Ambrozija, čemur v dodatku sledi tudi Rufin. Njegov opis Damazove izvolitve je precej podoben Hieronimovemu, razlikujeta pa se opisa Ambrozijeve izvolitve. V *Kroniki* gre tu le za suhoparno notico (*Chron.* ed. Helm, 247^e), Rufin pa je uporabil še druge vire, do katerih je lahko prišel, ko je bil v Milanu, kjer je javno razpravljajl z Evzebijem iz Vercel, poleg tega pa je imel Ambrozij vezi z Akvilejo, kjer je Rufin bival v času pisanja dodatka. Vse to mu je ob prijateljevanju z Gaudencijem omogočalo dostop do zanesljivih ustnih virov o izvolitvi.

V primeru Valentinijanove smrti se Rufinov opis ponovno sklada s *Kroniko*, a je Rufin edini, ki omenja vlogo, ki jo je po cesarjevi smrti pri povzdigu mladega Valentinijana II. v rang cesarja odigral pretorijanski prefekt Proba (*HE* 11.12). Duval upravičeno opozarja, da je bil Rufin prijatelj Anicijev,⁶⁴⁰ zato je najbrž to informacijo pridobil od Probove družine. Za obdobje Konstantinove vladavine je Rufin iz *Kronike* prevzel in razširil omembo o cesarjevi zmagi nad Goti in drugimi barbari ter informacijo, da je Konstantin pisal Antonu Puščavniku, naj moli zanj in za njegove otroke (*HE* 10.8). V istem pasusu Rufin tudi zapiše, da ne bo podrobneje govoril o Antonu Puščavniku, saj da obstaja latinski prevod Atanazijeve biografije tega meniha, ki se je bralci lahko poslužijo, kar pomeni, da jo je Rufin seveda poznal. Za dogodke, povezane z Atanazijevim bojem proti arijancem, Duval prav tako pokaže,⁶⁴¹ da je Rufin gradil na kronološkem okviru Hieronimove *Kronike*, pri čemer je dodajal tudi druge informacije. Podatke o Arijevi smrti je tako brez dvoma dobil iz Atanazijevih del.⁶⁴²

Za obdobje Julijanove vladavine je Rufin poznal Atanazijev *Tomus ad Antiochenos*, ki potrjuje njegov podatek (*HE* 10.30–31), da sta sklepe aleksandrijske sinode na Vzhodu

639 Gaud. *Tract.* praef. 4–5.

640 Iz Gennad. *Vir. ill.* 17 je znano, da je Rufin za Probovo ženo napisal zbirko moralnih pisem, ki se niso ohranila.

641 Duval, »Sur quelques sources«, 143–147.

642 Atanazij Arijevo smrt omenja v *Epist. encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* 18–19 in *Epist. ad Serapionem*.

razširjala Asterij, na Zahodu pa Hilarij iz Poitiersa. Temu je za področje Italije Rufin dodal še Evzebij. Za sinodo v Riminiju je imel Rufin na voljo Hilarijevo delo *Liber adversus Ursacium et Valentem*, ki ga je tudi uporabil. V biografski skici Hilarija (*HE* 10.32) namreč izrecno omenja neko delo *de fide*, ki ne more biti drugega, kot zgoraj omenjeni *Liber*.⁶⁴³ Za obdobje Julijanove vladavine je poleg tega Rufin za opis poskusa obnove jeruzalemskega templja (*HE* 10.38–40; o tem glej spodaj) uporabil dela Gregorja Nazianškega, Janeza Krizostoma in Amijana Marcelina, s katerim kaže nekaj podrobnosti tudi pri opisu Julijanove smrti (*HE* 10.37).⁶⁴⁴ Kar se tiče podatkov o nicejskem koncilu, uradni zapiski (*Acta*) niso obstajali,⁶⁴⁵ zato je Rufin te podatke pridobil od drugod. Pri opisu uničenja Serapeja (*HE* 11.22–24 in deloma 27–29) je najverjetneje uporabljal delo Sofronija, mladega učenca Hieronima, za katerega je znano, da je pred letom 393 napisal delo o uničenju Serapisovega kulta v Aleksandriji.⁶⁴⁶

643 Duval, »Sur quelques sources«, 150.

644 Za te vzporednice glej Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 419–420 in op. 39.

645 Hansen, izd., *Anonymus von Cyzicus. Historia ecclesiastica* (izdaja *Fontes christiani*), 1:8.

646 Thelamon, »Sérapis et la baise du soleil«, 231–232. To delo omenja Hier. *Vir. ill.* 134: *Sophronius uir adprime eruditus, laudes Bethlehem adhuc puer, et nuper de subuersione Serapis insignem librum composuit.* (»Sofronij, nadvse izobražen mož, je še kot deček napisal hvalnico Betlehemu, nedavno pa je sestavil odlično knjigo o uničenju Serapeja«.) V nadaljevanju Hieronim omenja, da je Sofronij v grščino prevedel njegovo *Življenje Hilariona*.

Menjave škofov in apostolsko nasledstvo

Apostolsko nasledstvo in s tem povezane menjave škofov v pomembnejših mestih, ki predstavljajo okvir, okrog katerega je zgrajena Evzebijeva *Cerkvena zgodovina*, je Rufin večkrat omeni tudi v dodatku,⁶⁴⁷ pri čemer se kažejo določene razlike v primerjavi z Evzebijevim besedilom.⁶⁴⁸ Če se je Evzebij omejil na štiri glavna krščanska mesta – Rim, Aleksandrijo, Antiohijo in Jeruzalem –, je Rufin katalog mest razširil. Menjave škofov tako omenja v osmih mestih: v Aleksandriji,⁶⁴⁹ Jeruzalemu,⁶⁵⁰ Konstantinoplu,⁶⁵¹ Rimu,⁶⁵² Nikomediji,⁶⁵³ Antiohiji,⁶⁵⁴ Milanu⁶⁵⁵ in Tiru.⁶⁵⁶ Tu gre za kratke notice v smislu »v mestu *x* je umrlega škofa *y* nasledil *z*«, kar se sklada z Evzebijevo prakso. Že na prvi pogled je jasno, da se Rufin (ponovno analogno z Evzebijem) tudi v dodatku bolj kot ne izključno posveča vzhodni polovici cesarstva. Menjave škofov na Zahodu niso predstavljene konsistentno, njihove omembe so omejene na Rim in Milano.

647 Rufin. *HE* 10.1, 13, 15, 23, 24, 28; 11.3, 10, 11, 21.

648 Na kratko Rufinovo prakso oriše Hollerich, *Making Christian History*, 57.

649 Rufin. *HE* 10.1, 13, 15, 24; 11.3, 21.

650 Rufin. *HE* 10.13, 24; 11.21.

651 Rufin. *HE* 10.13; 11.9, 21.

652 Rufin. *HE* 10.23, 28; 11.10, 21.

653 Rufin. *HE* 10.5, 13.

654 Rufin. *HE* 10.25, 28, 31; 11.21.

655 Rufin. *HE* 11.11.

656 Rufin. *HE* 11.21.

MESTO	MENJAVE ŠKOFOV
Aleksandrija	6
Jeruzalem	3
Konstantinopel	3
Rim	4
Nikomedija	2
Antiohija	4
Milano	1
Tir	1

Tabela 2: Menjave škofov v Rufinovem dodatku

Iz zgornje tabele izhaja, da Rufin največ prostora namenja menjavam škofov v Aleksandriji. Po eni strani je to brez dvoma povezano s pomembnim položajem aleksandrijskega škofa v 4. stoletju, po drugi strani pa lahko upravičeno domnevamo, da je Rufina pri tem spodbudilo dejstvo, da je sam dobro poznal Aleksandrijo (ne pozabimo tudi, da dogodki v tem mestu igrajo pomembno vlogo v njegovem dodatku) ter da je verjetno najbolj znani škof 4. stoletja Atanazij, Rufinov junak in branik nicejske ortodoksije, prav tako prihajal iz Aleksandrije. Evzebij je za potrebe interne datacije v svoji zgodovini kombiniral notice o apostolskem nasledstvu, ki predstavljajo okvir, na katerem je gradil svoje besedilo, z omembami vladavin posameznih cesarjev, torej je uporabljal dvojno datacijo.⁶⁵⁷ Ta sistem je Rufin prevzel, a ga je tako v primeru škofov kot cesarjev uporabljal tako nesistematično, da bralec, ki ne bi poznal zgodovinskega ozadja opisanih dogodkov, ne more vedeti, kdaj točno ali vsaj kdaj približno se je kaj zgodilo. V nasprotju s tem je Evzebij vsaj pri apostolski menjavi v Rimu in Aleksandriji nastop posameznih škofov do približno sredine 3. stoletja konsistentno umeščal v določeno leto vladanja posameznega vladarja.⁶⁵⁸ V primeru Rima je to počel do nastopa škofa Kalista v času Elagabala (218), pri Aleksandriji pa se ta praksa konča s škofom Maksimom iz časa Galiena (264/265).

Če pogledamo število škofovskih menjav, ki jih za posamezna mesta navaja Evzebij, se pri Rufinu prav tako pokaže drugačna praksa. Na prvem mestu pri Evzebiju nesporno stoji Jeruzalem z 38 škofi,⁶⁵⁹ nato Rim s 27 škofi, Antiohija z 19 in Aleksandrija s 15 škofi. Rufin tudi zaradi krajšega časovnega horizonta dodatka omenja manj menjav, pri čemer vse tovrstne omembe ne služijo predstavitvi konkretne menjave škofov. Na nekaj

657 Corke-Webster, *Eusebius and Empire*, 81.

658 Koristen pregled Evzebijevega navajanja apostolskega nasledstva ponuja Schwartz in Mommsen, izd., *Eusebius. Kirchengeschichte*, 3:6–10.

659 Opozoriti je treba, da na dveh mestih skupaj našteje več škofov. V HE 4.5.3 je naštetih 15 škofov iz časa pred Hadrijanovo ustanovitvijo Elije (*Aelia*) na mestu nekdanjega Jeruzalema. V HE 5.12 našteje skupaj 12 škofov.

mestih tako zgolj zapiše, da je v opisanem času v nekem mestu služboval določen škof.⁶⁶⁰ Rufin, ki topos apostolskega nasledstva uporablja tudi zato, da pokaže na enotnost Cerkve,⁶⁶¹ pri svojem početju ni sistematičen. V nasprotju z Evzebijem pri posameznih menjavah ne navaja, koliko let je bil nekdo škof (edina izjema je *HE* 11.3, kjer omeni, da je Atanazij umrl v 46. letu svojega škofovanja), poleg tega pa je pri njem predstavljeno nasledstvo pogosto nepopolno.

Za Aleksandrijo, Jeruzalem in Rim navaja vse škofo, ki so službovali v letih, ki jih pokriva dodatek. Pri Antiohiji, ki je bila eno izmed štirih poglavitnih mest, za katera je Evzebij uporabil koncept apostolskega nasledstva, je Rufin precej površen, saj začne šele z Evdoksijem, ki je postal škof leta 357 (dodatek se, spomnimo, začne z letom 325). V primeru Nikomedije dejansko ne moremo govoriti o opisu škofovskih menjav, saj Rufin na dveh mestih zgolj omenja, da je bil njen škof Evzebij (iz Nikomedije). Omemba menjava tirskega škofa je povezana s tamkajšnjo shizmo, med katero so melecijanci posvetili lastnega konkurenčnega škofa, čigar imena Rufin ne omenja. Zanimivo je, da v svojem dodatku Rufin ne pokaže nikakršnega zanimanja za Konstantinopol, novo krščansko vzhodno prestolnico, ki jo je ustanovil cesar Konstantin in je do njegovega časa po številu prebivalcev in prestižu postala drugo mesto cesarstva takoj za Rimom. Rufin omenja zgolj tri škofo tega mesta – Aleksandra (314–337), Gregorja Nazianskega (380–381) in Nektarija (381–397), pri čemer na Gregorjevo škofovanje bolj aludira kot pa ga opisuje.⁶⁶²

Gregorjev kratek mandat⁶⁶³ je Rufinu bolj služil za prikaz tega škofa kot skromnega kristjana, ki niti na pomembnem položaju ne postane ošaben. Gregor je v Konstantinopol leta 379 prišel iz izavrijske Selevkije. V mestu je sprva deloval v Anastaziji, ki je bila tedaj privatna hiša in pozneje posvečena v cerkev. V teh letih je napisal približno polovico svojih pisem in temu obdobju posvetil glavni del svoje avtobiografije. Leta 380 se je v mesto vrnil cesar Teodozij (Rufin to omenja v *HE* 11.19), ki je heretike preganjal iz njihovih cerkva. Po 24. novembru 380 je bil Gregor tako posvečen v konstantinopelskega škofa, kar je maja 381 potrdil konstantinopelski koncil, ki mu je Gregor nato predsedoval. Zaradi precejšnje nespretnosti na koncilu, povezane s cerkvenimi vprašanji v Antiohiji, so se pojavili dvomi glede njegovega imenovanja na škofovski položaj. Ker je bil že prej škof v Nazianzu, je bila menjava škofovskega sedeža v nasprotju s 15. kanoonom nicejskega koncila. Zaradi vse večjih napetosti je Gregor, upajoč na podporo cesarja Teodozija, taktično ponudil svoj odstop, ki pa ga je cesar sprejel, zato je Konstantinopol

660 Pri Aleksandriji, Jeruzalemu in Konstantinoplu je tak primer *HE* 10.13, pri Nikomediji pa sta taki obe omembi *HE* 10.5 in 10.13.

661 Hollerich, *Making Christian History*, 57.

662 V *HE* 11.9 Rufin njegov nastop opiše s sledečimi besedami: *Reddita uero pace Constantinopolim ad ecclesiam docendam uenire exoratus non abnuī.* (»Ko pa se je vrnil mir, je (sc. Gregor) sledil prošnjam in odšel učiti v Konstantinopol.«)

663 Za Gregorja glej Mossay, »Gregor von Nazianz«.

zapustil še pred zaključkom koncila 9. julija 381.⁶⁶⁴ Rufin ga predstavlja v zelo laskavi luči kot človeka, ki se je tako uspešno boril proti heretičnemu strupu, da se je tamkajšnjim kristjanom zdelo, da so šele pod njegovim vodstvom resnično postali kristjani, poleg tega pa je predstavljal »novo luč resnice« (*nouellam lucem ueritatis*). Celotno dogajanje je v dodatku predstavljeno dokaj shematično, saj je Gregor za Rufina predvsem primer dobrega skromnega kristjana. Da se je ta škof ob vsej skromnosti sicer povsem zavedal politične dimenzije svoje službe, kaže njegov odstopni govor (*Or.* 42).⁶⁶⁵ Rufin tega seveda ne omenja, prav tako ne predstavi ozadja nasprotovanja, ki ga je bil Gregor deležen na koncilu.⁶⁶⁶ Podobno izreden primer škofovskega nasledstva predstavlja nastop Ambrozija v Milanu (*HE* 11.11), o čemer bo govora v nadaljevanju.

664 Dober opis težav, povezanih z imenovanjem Gregorja za škofa in z njegovim nespretnim opravljanjem položaja, kar je na koncu privedlo do njegovega odstopa, ponuja Errington, *Roman Imperial Policy*, 212–227.

665 Mossay, »Gregor von Nazianz«, 167. Za ta govor glej Elm, »Gregory of Nazianzen's Orations 42 and 43«.

666 Rufin, sicer pristaš nicejstva, prav tako ne omenja, da je bila Gregorjeva posvetitev v nasprotju s 15. kanonom nicejskega koncila, ki je škofom prepovedoval selitev v druga mesta. Gregor je bil pred tem namreč že nazianski škof. Prim. Amidon, prev., *History of the Church*, 450, op. 22.

Biografsko zanimanje

Dela krščanskih avtorjev

Med programske točke svoje *Cerkvene zgodovine* je Evzebij uvrstil predstavitev znamenitih kristjanov in krščanskih avtorjev, kar Rufin ohranja tudi v obeh knjigah dodatka. Evzebij je v svoji zgodovini predstavil več krščanskih avtorjev, med katerimi sta gotovo najbolj vidna Origen in Klement Aleksandrijski. Kar se tiče zanimanja za krščanske pisce, Rufin odstopa od Evzebijeve prakse, saj le redko omenja tuja dela, če že, pa ne predstavi niti vseh najpomembnejših del določene osebe, kaj šele njenega celotnega opusa.

V povezavi z Atanazijem, ki mu je v dodatku Rufin med vsemi predstavljenimi osebami namenil največ prostora (s čimer je Atanazij na nek način prevzel vlogo, ki jo je imel v Evzebijevi zgodovini Origen), Rufin njegove pisateljske dejavnosti ne omenja, razen na dveh mestih. V HE 10.13 zapiše, da so mu neimenovani Atanazijevi spisi služili za informacijo o tem, kateri škofje so zasedali položaje v Aleksandriji, Jeruzalemu in Konstantinoplu (HE 10.13); v HE 10.8 pa v povezavi z Antonom Puščavnikom zapiše, da je sicer želel napisati nekaj besed o vrlinah in asketskem življenju tega meniha, a mu to preprečuje latinski prevod Antonovega življenjepisa, katerega avtor je Atanazij.

Tudi v ostalih poglavjih dodatka so tovrstne omembe tako po številu kot po kvaliteti informacij, ki jih prinašajo, minimalne. Pri skici Hilarija iz Poitiersa Rufin omenja, da je napisal nekaj dobrih knjig o veri: »Izdal je tudi imenitno napisane knjige o veri, v katerih je tako skrbno razkrinkal pretkanost heretikov, goljufanje naših in nespametno lahkoverno preproščino ...«⁶⁶⁷ Bolj točno ime tega dela v več knjigah izhaja iz omembe v Hier. *Vir. ill.* 100, kjer je ob naštevanju Hilarijevih del med drugim zapisano: *et liber aduersus Ursacium et Valentem historiam Ariminensis et Seleucensis synodi continens*. Danes je ohranjeno v fragmentarni obliki in običajno nosi generično ime *Collectanea antiariana*

667 Rufin. HE 10.32: *Qui (sc. Hilarius) etiam libros de fide nobiliter scriptos edidit, quibus et haereticorum uersutias et nostrorum deceptiones et male credulam simplicitatem ita diligenter exposuit ...*

parisina seu Excerpta de opere historico deperdito.⁶⁶⁸ Delo, ki je nastalo leta 360, je Rufin poznal, še preden se je lotil pisanja dodatka, saj je že v svojem prvem delu *De adulteratione librorum Origenis* omenjal prav to Hilarijevo delo.⁶⁶⁹ Z gotovostjo lahko rečemo, da je Rufin poznal tudi druge Hilarijeve spise, čeprav jih v dodatku ne omenja. Za tega avtorja je namreč pokazal zanimanje že v mladosti, ko si je od Hieronima še v času, ko se je šolal v Rimu, izposodil prepis njegovega dela *De synodis*.⁶⁷⁰

V paragrafu o Didimu Slepem (*HE* 11.7) Rufin omenja, da je prebral spise, ki so jih po Didimovem nareku zapisali drugi: »prebrali smo tudi to, kar so po njegovem nareku številni zapisali«. ⁶⁷¹ Za Didima je iz drugih virov znano, da je bil avtor več del⁶⁷² – komentarjev h Genezi, Jobu, Zahariji, Psalmom, Pridigarju, Izaji in drugim svetopisemskim knjigam, poznanih je tudi več dogmatičnih del, med drugim *De spiritu sancto*, *Contra Arianos libri II*, *Dogmatum volumen*, *Contra manichaeos liber*, *De impari numero* itd. Rufin ne specificira, katera dela točno je bral. Iz Hier. *Adv. Rufin*. 3.28 je znano, da je Didim eno svojih del napisal tudi za Rufina na njegovo izrecno prošnjo, a Rufin ni izkoristil priložnosti, da bi to omenil v *Cerkveni zgodovini*.⁶⁷³

Preostale omembe kakšnih del vsebuje paragraf z dvojno biografijo Gregorja Nazianškega in Bazilija. Njuna dela Rufin omenja zgolj zato, da se lahko pohvali, da jih je prevedel v latinščino: »Oba moža sta zapustila tudi sijajne spomenike svojega duha v obliki traktatov, ki sta jih brez priprav govorila v cerkvah. Približno po deset traktatov vsakega izmed njiju smo prevedli v latinščino, poleg tega pa še Bazilijeve nauke za menihe. Če bomo zmožni in če nam bo Bog naklonjen, si želimo prevesti še več njunih del.«⁶⁷⁴ Načrtov, da bi prevedel še kakšno njuno delo, Rufin ni uresničil. Zanimiva je diskrepanca med navedbo v *Cerkveni zgodovini*, kjer Rufin za Bazilija pravi, da je prevedel deset homilij, in njegovim dejanskim prevodom, kjer v prologu omenja osem homilij.⁶⁷⁵ V istem paragrafu Rufin omeni še, da obstaja nekaj krajših del Bazilijevega mlajšega brata Gregorja, kar je tudi zadnja omemba kakšnega dela v *Cerkveni zgodovini*.

668 Za to delo glej Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to His Opus Historicum*, 1–28, ter Herzon in Lebrecht Schmidt, ur., *HLL*, 5:470–473.

669 Rufin. *Apol. Orig.* epil. 11.

670 Hier. *Ep.* 5.2.

671 Rufin. *HE* 11.7: *et ea, quae a nonnullis dicente eo descripta, legimus*.

672 Zanje glej Kramer, »Ddymus von Alexandrien«.

673 Vsebinsko je delo obravnavalo smrt dojenčkov.

674 Rufin. *HE* 11.9: *Extant quoque utriusque ingenii monumenta magnifica tractatum, quos ex tempore in ecclesiis dec-lamabant. Ex quibus nos denas ferme singulorum oratiunculas transfudimus in Latinum, Basilii praeterea instituta monachorum, optantes, si potuerimus et dei fauor adiuuerit, eorum plura transferre*.

675 Rufin. *Basil. Hom.* praef.: *Octo ergo eius breues istos omileticos transtuli libellos*.

Didim Slepi

Značilnosti biografskih prikazov, ki smo jih navedli v povezavi z Evzebijem, sicer izkazuje tudi Rufinov dodatek. Njegove biografske skice so kratke in anekdotične, saj se pogosto osredotočajo zgolj na nekaj epizod iz življenja določene osebe, s pomočjo katerih Rufin ilustrira njihovo pravovernost in nagrade, ki jim jih je zaradi njihove vere namenil Bog. V nadaljevanju bo predstavljenih nekaj reprezentativnih tovrstnih biografij.

Didim Slepi je bil skoraj osem let Rufinov učitelj, ko je ta po odhodu iz Italije bival v Aleksandriji; v dodatku mu je posvečen daljši biografski pasus (HE 11.8). Didim, ki je živel med letoma 313 in 398,⁶⁷⁶ je bil eden pomembnejših krščanskih aleksandrijskih učiteljev 4. stoletja.⁶⁷⁷ V virih je omenjeno, da je učil v aleksandrijski cerkveni šoli. Rufin zanj pravi, da »je bil učitelj v cerkveni šoli«,⁶⁷⁸ kar pa ne pomeni nujno, da je bil tudi vodja aleksandrijske katehetske šole, kot se pogosto domneva.⁶⁷⁹ V dodatku je Didimova biografija umeščena med dogodke iz časov, ko je Cerkev trpela arijansko preganjanje. Kot pravi Rufin v predhodnem paragrafu (HE 11.6): »V istem času je Cerkev kakor od žgočega plamena preganjanja žarela čisteje od zlata.«⁶⁸⁰ Med izrednimi pravovernimi posamezniki, ki so Cerkvi dali ta žar, je za Rufina eden najpomembnejših ravno Didim, ki ga postavlja kot kontrapunkt arijanskega aleksandrijskega škofa Lucija. Če je slednji *doctor* preganjal ortodoksne kristjane ter kakor temačna meglica dušil Aleksandrijo in njene prebivalce, je Didima Bog vžgal, da je svetil kot kakšna svetilka, ki oddaja Božjo luč.⁶⁸¹

Rufin se v Didimovi biografiji osredotoči na to, kako je ta kljub svoji slepoti lahko postal velik krščanski učenjak. Na ta način Rufin Didima postavi kot zgled ponižnega kristjana, pri katerem so se uresničile svetopisemske besede »kar je nemogoče pri ljudeh, je mogoče pri Bogu« (Lk 18,27). Njegovo življenje je v dodatku predstavljeno zelo poenostavljeno in shematično. Ko je bil Didim še majhen, je oslepel, še preden se je naučil brati. Zaupajoč pravkar citiranim svetopisemskim besedam je že v mladosti neumorno molil ne za vid, temveč za razsvetljenje srca. Po Rufinu pa se ni zanašal zgolj na molitve, temveč je ves čas poslušal druge ljudi, ki so brali naglas, tako da je vsebino knjig lahko slišal, če je že videti ni mogel. Nato je zvečer snov ponavljal v svoji glavi, dokler si je ni

676 Ti letnici sta približni in temeljita na Pall. *Hist. Laus.* 4 v povezavi z Butlerjevo kronologijo Paladijevega življenja in dela.

677 Za njegovo biografijo glej Kramer, »Didymus von Alexandrien«; Layton, *Didymus*; Bienert, »Allegoria« und »Anagoge« bei Didymos, zlasti 5–31; Stefaniw, »School of Didymus the Blind«; Watts, *City and School*, 182–184.

678 Rufin. HE 11.8: *scholae ecclesiasticae doctor existeret.*

679 Nekaj podobnega kot Rufin pravi tudi Soz. HE 3.15, kar pa ne pomeni nujno, da je Didim to šolo vodil. Didim bi lahko namreč dobil tudi zgolj uradno dovoljenje za poučevanje, o čemer glej Watts, *City and School*, 182, op. 72. Poleg tega je problematičen sam obstoj take šole v tem času, za kar glej Layton, *Didymus*, 15.

680 Rufin. HE 11.6: *Per idem tempus ecclesia uelut persecutionis igne conflante purior auri metallo refulgebat.*

681 Rufin. HE 11.7.

zapomnil. S to metodo je na področju dialektike, geometrije, aritmetike in astronomije postal tako izveden, da se z njim ni mogel kosati noben poganski filozof.

Didim je bil skratka za Rufina primer kristjana, ki je kljub fizični slepoti prekašal učenost poganskih filozofov. Rufinu se je v tej biografiji zdelo pomembno poudariti posebno zvezo, ki jo je imel z Didimom. Četudi ne omenja, da je bil več let njegov učenec, pa sebe predstavi kot nekoga, ki je imel to srečo, da je v živo slišal njegov glas, ki je bil kakor božanski in nadčloveški.⁶⁸² Didim je torej pri Rufinu postavljen kot zgled, ki naj bi ga posnemali drugi kristjani. Poleg tega se je Rufin posebej potrudil povezati Didima z dvema drugima odličnima in pravovernima kristjanoma, Atanazijem in Antonom Puščavnikom. Iz njegovih besed je namreč mogoče razbrati, da je Didim cerkveni učitelj postal ravno zato, ker je ugajal Atanaziju.⁶⁸³ Kar se tiče povezave z Antonom, Rufin omenja zgodbo, kako je Anton poleti leta 338,⁶⁸⁴ ko je iz Tebaide pripotoval v Aleksandrijo, obiskal tudi Didima in ga potolažil z besedami: »Nič naj te ne moti, Didim, da si brez telesnih oči. Kajti nimaš tistih oči, ki jih imajo miši, muhe in kuščarji. Raje bodi vesel, ker imaš oči, kakršne imajo angeli, s katerimi vidiš Boga in ki z njihovo pomočjo v tebi gori velik plamen učenosti.«⁶⁸⁵ Srečanje obeh mož je opisal tudi Hieronim v pismu slepemu Kastrijanu:

»Ko je aleksandrijski škof Atanazij blaženega Antona poklical v mesto, da bi tam zavrnil heretike, in je do njega šel nadvse izobraženi slepi mož Didim, je med ostalimi pogovori, ki sta jih imela o Svetem pismu, Anton občudoval njegovega duha, pohvalil njegov oster um ter ga vprašal: »Si kaj žalosten, ker nimaš telesnih oči?«, Sprva je Didim od sramu molčal, ko pa ga je Anton še drugič in tretjič vprašal, je vendarle dosegel, da je na preprost način priznal žalost, ki jo je nosil v duši. Temu je Anton rekel: »Čudim se, da pametnega moža boli izguba nečesa, kar imajo mravlje, muhe in komarji, ter da se ne veseli, da ima nekaj, kar so si prislužili zgolj svetniki in apostoli.«⁶⁸⁶

682 Rufin. *HE* 11.8.

683 Ruf. *HE* 11.8: *In tantam diuinarum humanarumque rerum eruditionem ac scientiam uenit, ut scholae ecclesiasticae doctor existeret, Athanasio episcopo ceterisque sapientibus in ecclesia dei uiris admodum probatus.* (»Dosegel je tako veliko znanje v duhovnih in posvetnih rečeh, da je bil učitelj v cerkveni šoli ter so ga zelo čislali škof Atanazij in drugi modri možje Božje Cerkve.«)

684 O datumu glej Amidon, prev., *History of the Church*, 444, op. 12.

685 Rufin. *HE* 11.8: *Nilil te offendet, o Didyme, quod carnalibus oculis uideris orbatus, desunt enim tibi illi oculi, quos mures et muscae et lacertae habent; set laetare, quia habes oculos, quos angeli habent, e quibus deus uidetur, per quos tibi magnum scientiae lumen accenditur.*

686 Hier. *Ep.* 68.2: *Beatus Antonius, cum a sancto Athanasio, Alexandriae episcopo, propter confutationem hereticorum in urbem esset accitus et isset ad eum Didymus, uir eruditissimus, captus oculis, inter ceteras sermocinationes, quas de scripturis sanctis habebant, cum eius admiraretur ingenium et acumen animi conlaudaret, sciscitans ait: »Num tristis es, quod oculis carnis careas?« Cum ille pudore reticeret, secundo tertioque interrogans tandem elicit, ut maerorem animi simpliciter fateretur. Cui Antonius: »Miror;« ait, »prudentem uirum eius rei dolere damno, quam formicae et muscae et culices habeant, et non laetari illius possessione, quam soli sancti et apostoli meruerunt.«*

Da se je Didim z Antonom večkrat srečal, je zapisal tudi Paladij, ki pa tega konkretnega srečanja ne omenja.⁶⁸⁷ Epizodo z Antonom, ki jo omenja Rufin, sta pozneje v 5. stoletju v svoji cerkveni zgodovini vključila Sokrat (*HE* 4.25.9–10) in Sozomen (*HE* 3.15.5), ki sta sledila Rufinovemu narativu, npr. v podrobnosti, da je Anton dejal, da Didim gleda z očmi angelov. Hieronim je v navedenem pismu to formuliral rahlo drugače, saj Didima priliči svetnikom in apostolom, angelov pa ne omenja. Vprašanje je, ali je do tega srečanja res prišlo in ali je Anton Didimu resnično rekel ravno to, da ima oči angelov.⁶⁸⁸ Ta zgodba je ohranjena samo v literarni tradiciji, ki izvira neposredno iz Didimovega kroga, in bi lahko predstavljala poskus ustvarjanja videza, da je Didimov izobraževalni projekt, ki je bil urban (učil je v Aleksandriji) in se je posvečal tudi poganskim klasikom, odobral tudi Anton, sicer steber egiptovskega asketstva, ki je bilo v veliki meri ruralni pojav. Glede odnosa med Didimom in Atanazijem, ki je v Rufinovem dodatku zgolj nakazan, je verjetno, da je Atanazij podpiral Didima, ker sta imela podobna mnenja o asketstvu in teoloških vprašanjih. Znano je sicer, da je Atanazij načrtno poskušal onemogočiti učitelje v asketskih skupnostih, ki niso priznavali njegove avtoritete.⁶⁸⁹ Rufin podrobnosti o tem ne prinaša.

Rufin ni edini vir za Didimovo biografijo, saj ga omenjajo tudi drugi avtorji, ki pa se v podrobnostih o njegovem življenju med seboj razlikujejo. Rufin, Hieronim in Paladij, ki so Didima vsi osebno poznali, navajajo, da je oslepel, še preden je začel hoditi v šolo,⁶⁹⁰ in da je bil torej nepismen. Poznejši avtorji, npr. Sokrat (*HE* 4.25.2) in Sozomen (*HE* 3.15.2), nasprotno omenjajo, da je oslepel, ravno ko je začel hoditi v šolo. Rufinova biografija Didima je, kot opozarja Layton, s sodobnega gledišča seveda precej nezadostna.⁶⁹¹ Ne prinaša podatkov o njegovi družini ali vzgoji, Rufin ne predstavi nobenih Didimovih del, omenjena nista niti datuma njegovega rojstva in smrti. Zanimivo ni omenjena niti njegova smrt, čeprav je Didim umrl nekaj let preden je Rufin napisal dodatek. V tem oziru je ta biografija tipična za Rufinov dodatek. Njen cilj ni celovita predstavitev življenja in dela neke osebe. Namesto tega ponuja idealizirano podobo kristjana, ki mu v življenju pomaga Bog in je drugim za zgled.

Ambrozij

Biografija milanskega škofa Ambrozija pri Rufinu obsega tri poglavja (*HE* 11.11, 15–16) in je posvečena dvema epizodama iz njegovega življenja – njegovi izvolitvi na škofovski položaj ter boju proti Justini in arijancem. Rufin je Ambrozija, ki je imel povezave

687 Pall. *Hist. Laus.* 4 omenja vsaj tri srečanja.

688 Watts, *City and School*, 183–4; Lynton, *Didymus*, 19–26.

689 Layton, *Didymus*, 15–18.

690 O tem, kdaj točno je oslepel, si naštetni pisci niso enotni. Rufin. *HE* 11.8 pravi *in parua aetate* (»zelo mlad«); Hier. *Vir. ill.* 109 *a parua aetate* (»že od rane mladosti«); Hier. *Chron.* ed. Helm, 246^c, *post quintum natiuitatis suae annum* (»po petem letu«); Pall. *Hist. Laus.* 4 τετραέτης τὰς ὄψεις ἀποβαλὼν (»v starosti štirih let«).

691 Layton, *Didymus*, 14.

z Akvilejo (to mesto je tudi obiskal leta 381, ko se je tam odvijala cerkvena sinoda, na kateri je Ambrozij odigral pomembno vlogo),⁶⁹² nadvse cenil, kar kažejo oznake, ki jih je zanj uporabil v svojem *Zagovoru proti Hieronimu*.⁶⁹³ Ambrozij je izviral iz bogate družine.⁶⁹⁴ Njegov oče,⁶⁹⁵ ki je umrl, ko je bil Ambrozij še otrok, je bil v času Konstancija II. galski pretorijanski prefekt. Ambrozij se je rodil okrog leta 334 ali 340, ko je oče opravljal to službo,⁶⁹⁶ po čigar smrti se je njegova mati skupaj z otroki vrnila v Rim, kjer je Ambrozij odrasel. Med šolanjem si je pridobil temeljito znanje retorike in prava ter zelo dobro poznavanje grščine, kar mu je koristilo pri poznejši pisateljski dejavnosti. Leta 374 je opravljal funkcijo upravitelja Emilije in Ligurije.⁶⁹⁷ Pri predstavitvi njegove biografije se je Rufin osredotočil na zgolj dve epizodi, s katerima je želel Ambrozija prikazati kot zglednega kristjana.

Z opisom njegove izvolitve na funkcijo milanskega škofa leta 374 je želel Rufin predvsem ustvariti kontrapunkt s številnimi drugimi škofi, ki so bili na položaj izbrani ob srditi konkurenci, kar je lahko privedlo tudi do pouličnih spopadov med pripadniki vsake od strani, ali pa so (zlasti arijanski škofje) svoj položaj nastopili kljub nasprotovanju mestne krščanske skupnosti. Ambrozijev primer je bil malo drugačen. Rufin opisuje, kako je bila milanska krščanska skupnost po smrti anomojskega škofa Avksencija razdeljena med ortodoksne kristjane in arijance, obe skupini pa sta bili tako nespremljivi, da je mestu celo grozil propad.⁶⁹⁸ Ko je nemirni strani v neko cerkev prišel mirit Ambrozij, ki je bil tedaj guverner province, je ljudi s svojim sklicevanjem na zakone ter javni red in mir tako navdušil, da so nemudoma enoglasno zahtevali, naj postane novi škof in naj bo kar takoj krščen ter posvečen, sicer se razdeljena krščanska skupnost ne bo poenotila. Ambrozij se je sprva posvetitvi upiral, ko pa je za željo ljudstva izvedel cesar, mu je ukazal, naj položaj hitro sprejme. Zatem je bil posvečen v škofa.

Ambrozij je bil prvi aristokratski škof na latinskem Zahodu in hkrati prvi veliki borec za nicejsko ortodoksijo, ki se je znašel v bližini centra moči, saj je Milano po letu

692 Akvilejska sinoda se je ukvarjala z vprašanjem arijanstva na zahodnem Balkanu, o čemer glej Sotinel, *Identité civique*, 139–169, in McLynn, *Ambrose of Milan*, 124–137.

693 *Sanctae memoriae Ambrosius episcopus* (»Ambrozij, škof svetega spomina«; 2.25); *Ambrosius episcopus, qui non solum Mediolanensis ecclesiae, uerum etiam omnium ecclesiarum columna quaedam et turris inexpugnabilis fuit* (»Škof Ambrozij, ki je bil kakor steber in neosvojljiv stražni stolp ne le milanske Cerkve, temveč vseh Cerkva«; 2.26); *Ambrosius sanctus* (»sveti Ambrozij«; 2.28).

694 Za Ambrozija glej zlasti Wilbrand, »Ambrosius«; McLynn, *Ambrose of Milan*; PLRE, 1:52 (s.v. »Ambrosius 3«); Dassmann, »Ambrosius von Mailand«; Brown, *Through the Eye of the Needle*, 120–134; ter Barnes, »Election of Ambrose of Milan«, ki prinaša precej podatkov o njegovi družini.

695 PLRE, 1:51 (s.v. »Ambrosius I«). Datum smrti je odvisen od datacije Ambros. *Ep.* 49, v kateri omenja, da je star triinpetdeset let.

696 Paulin. *Vita Ambrosii* 2.3.

697 Datum je znan iz Hier. *Chron.* ed. Helm, 247°.

698 Rufin. *HE* 11.11.

383 začel gostiti cesarski dvor.⁶⁹⁹ Njegova izvolitev ni bila nenavadna le zato, ker se je sprva branil tega položaja, temveč zlasti ker je v času izvolitve že imel uspešno kariero v cesarski administraciji in se je lahko nadejal nadaljevanja te za rimsko aristokracijo tako značilne poklicne poti. Če je z začetnim zavračanjem škofovskega položaja pokazal ponižnost in skromnost, je s sprejemom posvetitve na nek način postal podoben asketskemu kristjanom, ki so se ravno v tem času vse bolj množično odpovedali svojemu posvetnemu življenju in premoženju ter se posvetili delu v Cerkvi. Svojo posvetitev je Ambrozij v lastnih delih le redko omenjal in ji ni namenil preveč pozornosti.⁷⁰⁰

Rufin je v svojem dodatku podal najstarejši opis (za Ambrozijevim) njegove izvolitve, pri čemer se je morebiti zgledoval po Evzebijevem opisu izvolitve Fabijana za rimskega škofa.⁷⁰¹ Poleg Rufinovega opisa izvolitve se edini drugi neodvisni opis tega dogodka pojavlja v Pavlinovem Življenju Ambrozija 5.2–6.2.⁷⁰² Četudi je Ambrozij že sam predstavljal svojo izvolitev kot nekaj, v kar je bil tako rekoč prisiljen,⁷⁰³ je možnih več interpretacij tega dogodka.⁷⁰⁴ Ambrozij bi lahko s pomočjo dvora, ki je v pomembnem mestu želel imeti zvestega škofa, vse skupaj insceniral, ali pa je bil med ljudmi preprosto dojet kot primeren kompromisni kandidat, na kar kaže dejstvo, da se v tem času nikjer drugje arijanska in ortodoksna skupnost nista tako hitro zedinili okrog kakšnega kandidata za škofovski položaj. Rufinov opis te epizode⁷⁰⁵ je precej stiliziran z močnimi kontrapunkti med ljudsko neslogo in boji med obema skupinama kristjanov ter enotnostjo, ki jo je v milansko Cerkev vnesel Ambrozijev nastop. S tem opisom je Rufin hkrati želel poudariti zasluge cesarja Valentinijana na verskem področju. Ravno on je namreč v želji ljudi po izvolitvi Ambrozija prepoznal božjo voljo, saj je Ambroziju dejal: »Božje delo je namreč, da je nesložno ljudstvo in nesoglasne duhove nenadna sprememba privedla nazaj k enemu skupnemu soglasju in mnenju.⁷⁰⁶ Takoj v naslednjem paragrafu (HE 11.12) je omenjena smrt cesarja Valentinijana, zato lahko rečemo, da je Rufin Ambrozijevo posvetitev koncipiral tudi kot poslednje veliko Valentinijanovo dejanje na verskem področju.

V tem pasusu je v navidezno preprost opis posvetitve novega škofa Rufin vpletel več elementov. Po eni strani je Ambrozij predstavljen kot zgleden kristjan, ker ni stremel za

699 Brown, *Through the Eye of the Needle*, 122.

700 McLynn, *Ambrose of Milan*, 1–2.

701 Thelamon, *Païens at Chrétiens*, 338–339. Za Fabijanovo izvolitev glej Euseb. HE 6.29. Ko so bili kristjani po smrti škofa razdeljeni glede njegovega naslednika in so ljudje na zborovanju vpili različna imena, se je na Fabijanovo glavo spustil golob, ki je spominjal na Svetega Duha, in tako je ljudstvo Fabijana izvolilo za škofa.

702 Za analizo teh pasusov glej Barnes, »Election of Ambrose of Milan«, 53 in nasl.

703 Npr. v *Ep. extra collectionem* 14.65.

704 McLynn, *Ambrose of Milan*, 4–5, z navedeno literaturo.

705 Za analizo HE 11.11 glej Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 337–341.

706 Rufin. HE 11.11: *Dei enim esse, quod discordantem populi fidem et animos dissidentes conuersio subita in unum consensus atque sententiam reuocarit.*

škofovskim položajem, ampak je bil vanj posvečen po spontani volji ljudi, ki so kot po čudežu – in Rufin to z Valentinijanovimi besedami eksplicitno predstavi kot božji čudež – za škofa želeli prav njega. Po drugi strani gre za primer, ko je prominenten aristokrat zavrgel svojo posvetno kariero in vstopil v cerkveno organizacijo, kar se je skladalo z vse bolj razširjenimi težnjami po »begu pred svetom« ter posvetitvi življenja Kristusu in Cerkvi. Nenazadnje ta pasus služi tudi kot potrditev pravilnosti Valentinijanovega sledenja pravovernemu krščanstvu, saj se s tem, ko prepozna ljudsko željo kot božjo voljo, še dodatno razlikuje od svojega proarijanskega brata Valensa, ki zaradi podpiranja heretikov skozi vso svojo vladavino trpi božjo jezo.

Z zadnjo epizodo iz biografske predstavitve Ambrozija (*HE* 11.15–16) Rufin po kaže, kakšen je bil ta mož kot škof. S tem ko se je odločil popisati njegovo nasprotovanje Justininim težnjam po podpiranju arijancev v Milanu in ne npr. njegovega nasprotovanja Teodoziju,⁷⁰⁷ ki je poleg Atanazija junak dodatka, je Rufin zavestno ustvaril podobo Ambrozija kot neumornega borca za nicejsko krščanstvo, ki se je za pravo vero pripravljen celo bojevati z arijanskim dvorom.

V času po smrti cesarja Gracijana, ki so ga čete uzurpatorja Magna Maksima pri Lyonu ubile 25. avgusta 383, si je italijanski dvor prizadeval za premirje z uzurpatorjem.⁷⁰⁸ Valentinijan II., ki je na Zahodu po bratovi smrti vladal sam (nominalno je postal avgust že leta 375 po smrti očeta Valentinijana), je bil v času Maksimovega upora star zgolj 13 let, zato je na milanskem dvoru namesto njega vladala njegova mati Justina. Maksim je bil, najverjetneje po nasvetu Teodozija, ki je Italijo obiskal poleti 384, uradno priznan za cesarja. Mir je trajal do leta 387, ko je Maksim napadel Italijo, Valentinijan II. in Justina pa sta zbežala k Teodoziju v Tesaloniko.⁷⁰⁹ Po Rufinu je Justina v milansko krščansko skupnost v tem času vnesla arijanski strup.⁷¹⁰ Škofom, ki niso upoštevali sklepov sinode v Ariminu, je začela groziti z izgonom, spravila pa se je tudi nad Ambrozija. Ko ji proti škofu ni uspelo nahujskati ljudstva, se je pritožila sinu, ki je nad Ambrozijevo cerkev poslal oborožene vojake z nalogo, da naj razbijejo vrata in škofa preženejo v izgnanstvo, vendar pa je bila nicejska stran tako vztrajna, da so preganjalci izgubili pogum in opustili napad. Zatem je bila Benivolu, *magistru memoriae*, zaupana naloga priprave dekreta, ki je bil usmerjen proti ortodoksnim kristjanom. Benivol je kot pravoveren

707 V strokovni literaturi se Ambrozija s Teodozijem največkrat povezuje v zvezi z dogodki iz Tesalonike leta 390. Poleti tega leta je jezna množica meščanov linčala ilirskega vojaškega poveljnika Bauterika (*magister militum per Illyricum*). Kot reakcijo na to je Teodozij ukazal vojakom, naj v mestni cirkus zaprejo večje število ljudi in jih pobijejo. Kot so za to izvedeli v Italiji, je Ambrozij odkrito ključeval Teodoziju, ki se je moral na koncu v milanski cerkvi pred njim in ljudstvom javno spokoriti. Rufin incident v Tesaloniki sicer omenja v *HE* 11.18, vendar pa ne omenja Ambrozija. Prav tako iz besedila dodatka ni povsem jasno, da je bil Teodozij tedaj še v Italiji oziroma Milanu, saj je v prejšnjem paragrafu (*HE* 11.17) zapisal, da je ta vladar Italijo zapustil in se vrnil na Vzhod.

708 Vir za Maksimov upor je Zos. 4.35.

709 Jones, *Later Roman Empire*, 158–159.

710 Rufin. *HE* 11.15.

kristjan kljub obljubam cesarice o novi in boljši službi raje dal odpoved in izstopil iz cesarske službe. Kot zapiše Rufin, se Ambrozij proti oboroženim napadom Justine sicer ni bojeval z orožjem, temveč z molitvami v cerkvi in s postom. Na koncu je Justinina prizadevanja dokončno uničil uzurpator Maksim, ki je v Italijo vdrl ravno pod pretvezo, da brani ortodoksne kristjane pred arijanskim dvorom.

Ta konflikt, ki je izbruhnil v letih 385–386, omenja več virov.⁷¹¹ Ambrozij ga omenja v treh svojih pismih,⁷¹² nanj se je v *Izpovedih* spomnil Avguštin,⁷¹³ v Življenju Ambrozija ga je opisal Pavlin,⁷¹⁴ poleg Rufina pa so o njem pisali tudi drugi cerkveni zgodovinarji.⁷¹⁵ Rufin v dodatku sledi Ambrozijevi predstavitvi dogodkov, ki pa jih je zelo poenostavil ter zgostil dogajanje. V resnici je bil Ambrozij sprva poklican v konzistorij, kjer so mu predstavili zahtevo dvora, naj omogoči, da bodo imeli arijanci za svoje verske potrebe na voljo eno cerkev, kar je Ambrozij zavrnil.⁷¹⁶ Neuspešni zahtevi dvora so sledile vojaške grožnje, ki se jim Ambrozij ponovno ni uklonil. Valentinijan II. je nato sprejel zakon (*CTb* 16.1.4),⁷¹⁷ ki je arijancem omogočil svobodo zborovanja in predpisal kazni za tiste, ki bi temu nasprotovali. Nato je cesar povabil Ambrozija na dvor, kjer bi se z arijanskim škofom Avksencijem dogovoril o vprašanju cerkve. Ambrozij je vabilo zavrnil, čemur je sledilo vojaško posredovanje in obleganje milanske bazilike, med katerim je Ambrozij vernike bodril s petjem, kot poroča Avguštin. Ker se nicejska stran ni predala, je dvor namero opustil.

Čeprav je bila v resnici srž problema zahteva Justine oziroma arijancev, naj Ambrozij kot škof za potrebe bogoslužja njihovi strani odstopi zgolj eno cerkev, Rufin te zahteve sploh ne omenja. Prav tako nikoli ne omeni arijanskega škofa Avksencija – konflikt je v dodatku predstavljen izključno v luči Ambrozijevega boja proti Justini. Valentinijan II. je prikazan kot naiven vladar, ki ga je na napačna arijanska pota s pretvezo spravila njegova pretkana mati. Rufin je sporu prav tako dal svetopisemski okvir, saj je Ambrozija primerjal z Elijo, Justino pa z Jezabelo.⁷¹⁸ Primerjava izhaja neposredno od Ambrozija, ki jo je uporabil v *Ep.* 76.18, za njim pa jo je povzel tudi Gavdencij iz Brescie,⁷¹⁹ ki je Rufin

711 Za ozadje konflikta in njegov potek glej zlasti McLynn, *Ambrose of Milan*, 158–219; Lenox-Conyngham, »Topography of the Basilica Conflict«; Barnes, »Ambrose and the Basilicas of Milan«; Brown, *Through the Eye of the Needle*, 125–126. Za novejšo literaturo o teh dogodkih glej zlasti Dunkle, *Enchantment and Creed*, 45, op. 173.

712 Ambr. *Ep.* 75, 75a, 76.

713 Aug. *Conf.* 9.7.15.

714 Paul. *Vita Ambrosii* 13.1.

715 Socr. *HE* 5.11; Soz. *HE* 7.13; Theod. *HE* 5.13.

716 O tem glej Ambr. *Ep.* 75a.29.

717 Benivol je odstopil ravno zato, ker ni želel spisati tega zakona.

718 Rufin. *HE* 11.15: *Sed quamuis illa Hiezabel spiritu pugnet armata, resistebat tamen Ambrosius Heliae uirtute repletus et gratia.* (»In čeprav se je ona borila oborožena z Jezabelinim duhom, se ji je Ambrozij upiral napolnjen z Elijevim duhom in milostjo.«)

719 Gaudent. *Tract. Praef. ad Benivolum* 5.

služil kot delni vir za to zgodbo. V tej epizodi Rufin za Ambrozija prav tako uporabi besede, ki jih je predtem izrekel že v *Zagovoru proti Hieronimu* (2.26): »V tej vojni (sc. sporu glede cerkve) je Justina napadala branik in najmočnejši obrambni stolp Cerkve, Ambrozija, ter poskušala s tem, da ga je utrujala z grožnjami, zastraševanjem in vsakovrstnimi napadi, najti način za poraz Cerkve.«⁷²⁰

Z zgotovitvijo dogajanja in popolno eliminacijo arijanske relativno razumne zahteve po eni sami cerkvi Rufin spretno Ambrozijevo nasprotovanje predstavi kakor skorajda nadčloveški upor proti samemu dvoru in borbo proti vojski. Če se je Justina zanašala na oboroženo silo, je Rufin Ambrozija opisal kot popolno nasprotje tega. Slednji se namreč ni boril s fizično močjo, temveč z molitvijo in postom, torej za rešitev krize ni zaupal posvetnim sredstvom, temveč je odločitev prepustil Bogu, ki usmerja vse dogajanje. Zgodba je imela za Rufina ponovno predvsem moralno vrednost: Ambrozija, ki se je kot škof boril za nicejsko krščanstvo, je Bog nagradil z zmago proti heretični cesarici. Arijanec hkrati doleti huda kazen – če je Justina grozila, da bo neposlušne škofo vključno z Ambrozijem izgnala, je s svojimi dejanji dala uzurpatorju Maksimu povod za napad Italije, s čimer je bila sama prisiljena v beg.

Ti dve biografiji sta za Rufina tipični, zato ponujata dobro osnovo za obravnavo značilnosti biografskih prikazov v dodatku. Za konec naj omenimo še nekaj elementov najdaljše biografije, ki se kosa z Evzebijevo biografijo Origena v 6. knjigi *Cerkvene zgodovine* – namreč biografije Atanazija, ki obsega številna poglavja v 10. in na začetku 11. knjige. Ta se v veliki meri posveča raznim sinodam, ki so poskušale Atanazija obsoditi, in vseskozi vsebuje čudežne elemente. Poleg sinod in boja proti arijancem biografija vsebuje tudi zgodbo (*HE* 10.15) o tem, kako je Atanazij nekega dne kot otrok z drugimi dečki na obali v igri posnemal verske obrede.⁷²¹ Ko jih je zagledal aleksandrijski škof Aleksander, jih je dal poklicati k sebi, da bi mu razložili, kaj so se igrali. Atanazij je v igri prevzel vlogo škofa in krstil nekaj dečkov, ki so igrali katehumene. Ker je Aleksander iz pogovora z dečki razbral, da so bili krsti pravilno izpeljani, jih je priznal kot veljavne, družinam dečkov pa naročil, naj jih izročijo v skrb in vzgojo Cerkvi. Atanazija Rufin tako predstavi kot osebo, ki jo je Bog že od otroštva predestiniral za položaj poznejšega aleksandrijskega škofa (*HE* 10.15). Atanazij je, kot je pripomnil že Rohrbacher, Rufinov glavni junak v 10. knjigi,⁷²² zato je Bog med preganjanji, ki jih je doživljal, vedno na njegovi strani in prav prek njega se Cerkev bori proti arijanski herezi. Zaradi preganjanja, ki ga je bil Atanazij deležen s strani arijancev, ga je Rufin v notici o njegovi smrti karakteriziral kot božjega atleta,⁷²³ kar je bila oznaka, ki se je v krščanstvu uveljavila za

720 Rufin *HE* 11.15: *Quo bello ecclesiae murum et turrem ualidissimam pulsabat (sc. Iustina) Ambrosium eumque minis, terroribus atque omni oppugnationis genere fatigans primum sibi aditum debellandae rimabatur ecclesiae.*

721 Rufin z besedami *ut fieri solet* tovrstne igre predstavi kot značilne za aleksandrijsko mladino.

722 Rohrbacher, *Historians of Late Antiquity*, 104.

723 Rufin. *HE* 11.3.

mučence in jo v svoji *Cerkveni zgodovini* večkrat uporablja Evzebij. Rufin jo je preslikal na nekoga, ki sicer ni umrl mučeniške smrti, a je vseeno osebno trpel za svojo vero.⁷²⁴

Skoraj v vseh primerih takih krajših ali daljših biografij je njihovo bistvo ravno nauk, da Bog pomaga pravovernim kristjanom, ki so v zgodbah vedno predstavljeni kot zgledni posamezniki, ter kaznuje heretike in pogane. Zgodbe tako vedno vsebujejo čudežne elemente, ki so bolj ali manj neverjetni. Učinek takih zgodb je močan vtis, da nad vsem dogajanjem bdi Bog, ki usmerja zgodovinske dogodke, kar je povsem v skladu z Evzebijevo prakso v njegovi *Cerkveni zgodovini*.

724 Za božje atlete, skupaj z navedbo mest iz Evzebija, glej Heid, »The Romanness of Roman Christianity«, 420–424.

Judje

Trpljenje Judov po Kristusovem križanju je ena izmed poglavitnih Evzebijevih tem, ki je v njegovi *Cerkveni zgodovini* večkrat prisotna, pri čemer se Evzebij večinoma naslanja na dela Flavija Jožefa. Rufin je to temo vključil tudi v svoj dodatek (*HE* 10.38–40).

V nasprotju z Evzebijem Rufin usodo Judov obravnava zelo na kratko, pri čemer si je za snov izbral epizodo iz časa kratkotrajne vladavine Julijana, ko se je ta poganski cesar želel kristjanom maščevati tako, da je Judom dovolil obnovo jeruzalemskega templja, da bi lahko slednji tam spet žrtvovali svojemu bogu.⁷²⁵ V Rufinovi predstavitvi je to še ena izmed zgodovinskih epizod, katere namen je s pomočjo vrste neverjetnih čudežev pokazati premoč krščanskega Boga nad pogani in Judi. Dogajanje Rufin predstavi v luči Julijanove protikrščanske politike. Ta vladar (»bolj zvit preganjalec kot ostali«)⁷²⁶ je želel obnoviti žrtvovanje bogovom in je zato takoj na začetku svoje vladavine k sebi poklical Jude ter jih vprašal, zakaj ne žrtvujejo.⁷²⁷ Judje, ki so po Rufinu zaslutili priložnost, so mu odgovorili, da lahko žrtvujejo le v jeruzalemskem templju, ki je bil že davno uničen.

Julijan jim je dovolil obnoviti tempelj in Judje so se dela zagnano lotili ter tudi sami sodelovali pri financiranju gradnje. Misleč, da se je njihova sreča končno obrnila, so postajali vse bolj ošabni do kristjanov, vendar, kot pravi Rufin, jeruzalemski škof Ciril zaradi vsega skupaj ni bil zaskrbljen, saj je vedel, da v Svetem pismu piše, da obnova templja ni mogoča.⁷²⁸ Judje so nato pripravili temelje in material za gradnjo, ki naj bi se začela naslednji dan. V Rufinem opisu po omembi Danielove prerokbe nastopi preobrat. V noči pred začetkom gradnje namreč mesto prizadene hud potres, ki uniči temelje

725 Za analizo Rufinovega poročila glej Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 294–309; Thelamon, »Vaines illusions«, 106–109; Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 419–421. Za zgodovinsko ozadje dogajanja in Julijanov odnos do Judov glej Stemberger, *Juden und Christen*, 160–174; Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, 204–210; Bradbury, »Julian and the Jews«; Stern, *Greek and Latin Authors*, 2:502–572; Wright, izd., *The Works of Julian*, 3:XXI–XXII.

726 Rufin. *HE* 10.33: *callidior ceteris persecutor*.

727 Rufin. *HE* 10.38.

728 Rufin izrecno omenja preroka Daniela, ki tempelj omenja v Dan 9,24–26, ter Kristusovo napoved, da bo tempelj uničen in da ne bo ostal kamen na kamnu v Mt 24,2; Mr 13,2; Lk 19,44.

bodočega templja in okoliške zgradbe, poleg tega pa podre javna stebrišča, kar je ubilo številne judovske delavce, ki so tam spali (*HE* 10.39). Kljub temu so Judje naslednji dan nespametno začeli z gradnjo (*HE* 10.40), ki jo je prekinil nov čudežen dogodek. Iz neke podzemne stavbe so cel dan bruhale ognjene krogle in sežgale več Judov. To je preostale Jude navdalo s tolikšno grozo, da so morali, kot pravi Rufin, priznati, da je krščanski Bog resnično edini pravi bog. Da ne bi bilo dvomov, da je nad Jude nesrečo poslal prav Kristus, se je naslednjo noč na oblačilih vseh pojavilo znamenje križa, zaradi česar so pogani in Judje opustili gradnjo templja, ki je bil za Rufina tako ali tako nekoristen projekt (*HE* 10.40: *inaniter coepta*).

Julijanov poskus obnove templja je zgodovinsko izpričan v številnih virih – do 14. stoletja je o njem pisalo kar 56 različnih avtorjev.⁷²⁹ Najzgodnejši vir je sam Julijan, ki projekt na kratko omenja v treh pismih (*Ep.* 204 [51 Wright], 134 [shorter fragment 11 Wright] in 89b).⁷³⁰ Neposredno v času Julijanove vladavine ali kmalu po njenem koncu poskus gradnje omenjata tudi Efrem iz Nisibe⁷³¹ ter Gregor Nazianški (*Or.* 5.3–7). Nato jo v 4. stoletju v več svojih delih omenja Janez Krizostom,⁷³² edini zahodni krščanski vir pred Rufinom pa je Ambrozij, ki gradnjo omenja v enem izmed svojih pisem (*Ep.* 74.12). Poleg Julijana je edini poganski vir o obnovi Amijan Marcellin (*Res gestae* 23.2.3). To so vsi viri, ki so nastali pred Rufinovim dodatkom. V cerkvenozgodovinskem žanru so o obnovi templja pisali tudi vsi pomembnejši poznejši grški pisci – Sokrat (*HE* 3.20), Sozomen (*HE* 5.22), Teodoret (*HE* 3.20) in Filostorgij (*HE* 7.9, 14). Izmed vseh virov jih na neodvisno pridobljenih podatkih in ne na predhodnih pisnih virih temelji zgolj šest – Gregor Nazianški, Efrem, Janez Krizostom, Ambrozij, Amijan Marcellin in Rufin.⁷³³ Če so krščanski avtorji te dogodke močno izkoristili v svoje propagandne namene, so se prva judovska poročila o neuspešni obnovi jeruzalemskega templja zanimivo pojavila šele v 16. stoletju.⁷³⁴

Julijan, prvi in edini poganski cesar 4. stoletja po Konstantinu, čigar vladavina je pomenila velik šok za krščansko skupnost, je bil z judovstvom prvenstveno seznanjen iz Svetega pisma, saj je bil vzgojen kot kristjan in se je v poganstvo spreobrnil šele med študijem v Atenah. Julijanovo ukvarjanje z judovsko skupnostjo med njegovo kratko vladavino (361–363) je prav tako tesno zvezano z njegovim odnosom do krščanstva.⁷³⁵ O njegovih pogledih na judovstvo največ povedo fragmenti njegovega dela *Proti Galilejcem*,

729 Seznam prinaša Levenson, »Ancient and Medieval Sources«.

730 *Ep.* 204 je bila napisana 362/363, ostali dve v letu 363.

731 Efrem, *Hymni contra Iulianum* 1.16–20, 2.7, 4.18–26.

732 Chrys. *De sancto Babyla* 119–120; *Adv. Iud.* 5.11, 6.2; *Quod Christus sit Deus* 16; *De laudibus sancti Pauli* 4.6; *Exp. in Ps.* 110; *Hom. in Mt.* 4; *Hom. in Act. apost.* 41.3.

733 Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 453.

734 Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 409.

735 Stemberger, *Juden und Christen*, 160–161.

ki so ohranjeni pri Cirilu Aleksandrijskem. Njegova pisma ponujajo zelo ozko sliko, vsa tri navedena pisma omenjajo obnovo templja le zelo na kratko. Še najbolj poučna je *Ep.* 204, v kateri Julijan na koncu izrecno omenja, da želi po končani ekspediciji proti Perziji Jeruzalem znova obnoviti kot judovsko mesto.⁷³⁶ Projekt obnove templja je bil, kot lahko razberemo iz virov, povezan z vojno proti Perziji, pri kateri je imela Julijanova verska politika prav tako veliko vlogo.⁷³⁷ V *Ep.* 204 Julijan obnovo sam postavlja v vojni kontekst, to pa potrjuje tudi Amijan Marcelin, ki je dosti bolj nevtralen vir in udeleženec tedanjih dogodkov. O tem projektu je zapisal sledeče:

»In čeprav je (sc. Julijan) že vnaprej mislil na številne morebitne nevšečnosti ter z žarom skrbel za najrazličnejše priprave na vojaški pohod, se je posvečal tudi drugim rečem. Ker je želel povečati bodoči spomin na svojo vladavino, je načrtoval porabiti orjaško količino denarja za obnovo nekdanjega častilakomno razkošnega templja v Jeruzalemu, ki je bil po dolgih in uničujočih spopadih podvržen silnim napadom med Vespazijanovim in pozneje Titovim obleganjem.«⁷³⁸

Po Amijanu je bila obnova jeruzalemskega templja zgolj ena od stvari, ki bi poleg uspešne kampanje proti Perzijcem Julijanu prinesla slavo, saj je šlo za orjaški gradbeni projekt. Poleg tega je na Julijanovo odločitev o obnovi verjetno vplivalo tudi dejstvo, da mu je v luči vojne s Perzijo koristila podpora mezopotamskih in babilonskih Judov.⁷³⁹ Poskus gradnje templja obenem ni bil zgolj Julijanov poskus, da bi pokazal, da se Sveto pismo moti o tem, da templja ni mogoče obnoviti. Hkrati je predstavljal radikalen preobrat od dolgotrajnega rimskega odnosa do palestinskih Judov. Tempelj po uničenju leta 70 nikdar ni bil obnovljen, kar je pomenilo, da so Judje prenehali z žrtvovanjem svojemu bogu. Poleg tega je bil zaradi judovske vstaje Jeruzalem leta 135 povsem uničen, zaradi česar ga je Hadrijan obnovil pod imenom *Aelia Capitolina*. Hadrijan je Judom zakonsko prepovedal vstop v novo mesto in ta prepoved je, četudi se ni vedno striktno izvajala, v veljavi ostala vse do Julijanovega časa.⁷⁴⁰ Znano je, da je Konstantin to prepoved

736 Iul. *Ep.* 204. Zaradi sloga, ki posnema Septuaginto, obstajajo dvomi o pristnosti tega pisma. Po mnenju nekaterih bi lahko šlo za judovski ponaredek iz ok. leta 400, vendar ne bi bilo nenavadno, če bi Julijan v pismu, namenjenem judovski skupnosti, uporabljal slog Stare zaveze, saj je Biblijo dobro poznal. O tem glej Stemberger, *Juden und Christen*, 160. Temeljito analizo tega pisma s komentarjem ponuja Stern, *Greek and Latin Authors*, 2:559–568. Za mnenje, da gre za ponaredek iz 5. stol., glej Van Nuffelen, »Deux fausses lettres«, 132–136.

737 O tem glej Frendo, »Dangerous Ideas«.

738 Amm. 23.1.2: *Et licet accidentium uarietatem sollicita mente praecipiens multiplicatos expeditionis apparatus flagranti studio perurgeret, diligentiam tamen ubique diuidens imperii sui memoriam magnitudine operum gestiens propagare ambitiosum quondam apud Hierosolyma templum, quod post multa et interneciuia certamina obsidente Vespasiano posteaque Tito aegre est oppugnatum, instaurare sumptibus cogitabat immodicis.*

739 Stern, *Greek and Latin Authors*, 2:508.

740 Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 298.

obnovil;⁷⁴¹ Julijan pa je nato ta ukrep odpravil in s tem omogočil začetek gradbenih del za obnovo templja.

Rufin je sicer nekoliko dvoumen glede vprašanja, kdo točno je dal pobudo za projekt. Po eni strani pravi, da je Julijan Jude sam vprašal, zakaj ne žrtvujejo, s čimer se jim je ponudila priložnost, da so mu predlagali obnovo templja. Po drugi strani Rufin pri tem uporablja jezik, ki namiguje, da je bila obnova templja že od samega začetka Julijanov cilj. O njem namreč pravi: »V prevarah je bil tako pretkan in spreten, da je potegnil za nos celo nesrečne Jude, ki jih je spodbujal z istimi jalovimi upi, kakršne je tudi sam gojil.«⁷⁴² Kot pretkan preganjalec kristjanov je torej Julijan ukanil naivne Jude in jim omogočil gradnjo templja, s čimer se je želel maščevati kristjanom. Judje so »nesrečni« prav zato, ker niso prepoznali Julijanovih manipulacij, poleg tega pa so pozabili, da že Stara zaveza pravi, da bo tempelj padel in ne bo več obnovljen.

Več virov potrjuje, da je cesar gradnjo aktivno podpiral. Rufin omenja, da je bilo delo financirano iz javnih in zasebnih sredstev,⁷⁴³ za nadzornika gradnje pa je cesar osebno postavil nekega komesa. Iz Amijanove zgodovine je znano, da je bil to Alipij, ki je pred tem zasedal položaj britanskega vikarja.⁷⁴⁴ Zaradi izrecne cesarske podpore se projekt obnove templja občasno vzporeja s Konstantinovo gradnjo Bazilike Božjega groba, čeprav neposrednih dokazov, da je Julijan svoj projekt zavestno koncipiral v navezavi na Konstantinovega, ni. Vsekakor lahko rečemo, da je bil v obeh primerih postopek približno enak, saj je šlo za državno gradnjo. Julijan je odločitev o gradnji posredoval judovskim patriarhom in zatem dela uradno poveril Alipiju.⁷⁴⁵ Iz judovskih virov ni znano, kakšna je bila reakcija judovske skupnosti na cesarjeve načrte (omenili smo, da najstarejši judovski viri o tem izvirajo šele iz 16. stoletja!). Gotovo je bilo za mnoge sporno, da je tempelj nameraval obnoviti poganjski cesar.⁷⁴⁶ Rufin sicer poroča, da so Judje zaradi upov na skorajšnjo obnovo templja postajali čedalje bolj prevzetni ter se začeli do kristjanov sovražno obnašati. Ambrozij v enem svojih pisem (*Ep.* 74.15) zapiše, da so v Julijanovem času Judje zažgali dve cerkvi v Damasku in druge v Gazi, Askalonu, Bejrutu ter Aleksandriji, kar bi se skladalo z Rufinovim zapisom o njihovem vse bolj sovražnem odnosu do kristjanov.

Čudežni dogodki, ki so po Rufinu privedli do prekinitve gradnje, so potrjeni v številnih virih, zato o njih ne more biti dvoma, se pa med posameznimi viri kažejo določene razlike.⁷⁴⁷ Efrem in Gregor Nazianski poročata o neurju, potresu in ognju iz nekih odprtih

741 Aug. *Serm.* 5.5.

742 Rufin. *HE* 10.38: *Tanta uero eius ad decipiendum suptilitas et calliditas fuit, ut etiam infelices Iudaeos uanis spebus inlectos, ut ipse agitabatur, inluderet.*

743 Rufin. *HE* 10.38: *sumptu publico et priuato.*

744 Amm. 23.41.2. Za Alipijevo kariero glej PLRE, 1:46–47 (s. v. »Alypius 4«). Rufin je edini vir, ki Alipiju daje rang komesa.

745 Stemberger, *Juden und Christen*, 167. Ta projekt na Konstantinov čas naveže Janez Krizostom, *Adv. Iud.* 5.11.2–4.

746 Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, 208. O judovski reakciji glej tudi Stemberger, *Juden und Christen*, 167–169.

747 O tem glej Levenson, »Ancient and Medieval Sources«.

vrat. Janez Krizostom in Amijan Marcelin potresa ne omenjata, prav tako ne neurja ali ognja, ki je izviral iz vrat, omenjata pa ognjene krogle, ki so med deli bruhale iz tal. Ambrozij omenja samo ogenj. Rufin je bil tako pri svojem opisu do neke mere odvisen od predhodnih piscev, gotovo pa je med vodenjem samostana v Jeruzalemu o tedanjih dogodkih dobil informacije tudi pri svojem prijatelju škofu Janezu, ki je bil Cirilov naslednik. Dejanjsko se večina elementov Rufinove zgodbe sklada s poročili Gregorja Nazianskega, Janeza Krizostoma in Amijana Marcelina.⁷⁴⁸ Izvirni elementi, ki se prvič pojavijo pri Rufinu, so:

1. motiv škofa Cirila, ki je bil na podlagi Svetega pisma prepričan, da tempelj ne bo več obnovljen;
2. omemba porušenih portikov, ki so ubili številne judovske delavce;
3. omemba, da so ognjene krogle izvirale iz neke podzemne zgradbe (*aedes*).

Pri slednjem je treba omeniti, da so bili podzemni prostori na Tempeljskem griču priljubljeni cilj krščanskih romarjev,⁷⁴⁹ z njimi pa je povezana tudi zgodba, ki jo izmed virov prinaša zgolj Filostorgij (*HE* 7.14). Po njem so med gradnjo templja delavci v neki jami v temeljih odkrili knjigo, za katero se je izkazalo, da gre za Janezov evangelij.

O datumu potresa in ognjenih krogla, ki so se pojavile naslednji dan, Rufin ne pove ničesar konkretnega. Omenja zgolj, da je do potresa prišlo, ko so Judje skupaj zbrali apno in kamenje za gradnjo ter ustrezno pripravili temelje za nadaljnje polaganje kamnov. Ohranjen je nek sirski dokument (šlo naj bi za prevod nekega pisma jeruzalemskega škofa Cirila), ki v zvezi s tem potresom navaja, da je do njega prišlo v noči z 18. na 19. maj 363. Najmočnejša sunka naj bi se zgodila ob 22. uri zvečer in 3. uri zjutraj.⁷⁵⁰ Trije napisi, ki so jih našli pred slabimi dvajsetimi leti, potrjujejo ta datum.⁷⁵¹ Poleg Jeruzalema so bila prizadeta tudi druga mesta na tem območju, med drugim Petra, Eleuteropola, Askalon in Cezareja.⁷⁵² O ognjenih krogla, ki jih omenja več virov, je mogoče reči zgolj nekaj besed. Glede na Rufinove trditve, da je imela podzemna stavba, iz katere so izvirali, vhod med dvema portikoma, jo je mogoče lokalizirati na območje t. i. Salomonovih hlevov na jugovzhodni strani Tempeljskega griča. Najverjetneje so se zaradi potresa v podzemskih prostorih začeli nabirati plini, ki so nato zaradi kakšnega električnega pojava eksplodirali.⁷⁵³

Potres, ognjene krogle in naposled še križi, ki so se po Rufinu ponoči pojavili na oblekah Judov, vsemu dogajanju nedvoumno dajejo religiozno dimenzijo. Kakor je

748 Za podrobnosti glej Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 419–421 skupaj z opombami.

749 Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 421, op.42. Omenja jih npr. romar iz Bordeauxa (CCSL 175, 589,11 in 590,5–6).

750 Bradbury, »Julian and the Jews«, 268–269. Pri tem dokumentu, ki je bil odkrit šele leta 1975, sicer ne gre za dejanski prevod kakega Cirilovega pisma, vendar pa besedilo brez dvoma izvira iz pozne antike, najverjetneje iz 5. ali 6. stoletja. Za datum potresa glej tudi Levenson, »Ancient and Medieval Sources«, 427.

751 Bradbury, »Julian and the Jews«, 269.

752 Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, 206.

753 Thelamon, *Paiëns et Chrétiens*, 306.

Julijan želel tempelj obnoviti, da bi ponižal kristjane, tako je krščanski Bog s kar tremi čudeži pokazal, da je močnejši od poganov in Judov, ter uresničil Danielovo prerokbo in Jezusove besede, da tempelj ne bo več obnovljen. Motiv, da so spričo čudežev Judje priznali, da je krščanski Bog edini pravi bog, je tipičen za Rufinov dodatek, saj v podobnih primerih nasprotniki kristjanov (razen v tem primeru gre vselej za pogane) javno priznajo superiornost krščanstva, opustijo svojo vero ter se spreobrnejo.

Pokristjanjevanje barbarov

Evzebij je v *Cerkveni zgodovini* ostal geografsko omejen na rimsko cesarstvo. Rufin je temu v veliki meri sledil tudi v dodatku, pri čemer se je bolj ali manj omejil na grški Vzhod, dogodkov z Zahoda pa z izjemo Italije tako rekoč ne omenja. Pomembna inovacija dodatka v primerjavi z Evzebijem je opis pokristjanjevanja tujih dežel, kar Rufinu omogoča razširitev geografskega obzorja njegovega dela. Dodatek namreč prinaša poročila o pokristjanjevanju treh območij, ki so vsa ležala ob vzhodnih rimskih mejah in v vplivnem območju poznorimske države – Indije/Etiopije/Aksuma (*HE* 10.9–10), Gruzije/Iberije (*HE* 10.11) ter kraljestva Saracenov (*HE* 11.6). Najdaljša sta prva dva opisa, ki sta tudi vsebinsko najbolj kakovostna, epizodo s Saraceni pa Rufin obravnava precej na kratko.

Aksum

O pokristjanjenju Aksuma Rufin prinaša zgodbo⁷⁵⁴ tirskega filozofa Meropija, ki je po zgledu nekega drugega filozofa Metrodora obiskal »Indijo«, pri čemer je s seboj vzel dva dečka, ki sta bila njegova sorodnika in ki ju je sam poučeval. Starejšemu je bilo ime Frumencij, mlajšemu pa Edezij. Ko je Meropij videl, kar je želel, in se začel vračati domov, je morala njihova ladja zaradi preskrbe z vodo in drugimi rečmi zapluti v neko pristanišče. Ker so imeli tamkajšnji barbari navado, da so v primeru, ko se pogodba med Rimljani in njihovimi sosedi ni upoštevala, zgrabili vse Rimljane, ki so bili tedaj pri njih, in jih zadavili, so napadli ladjo ter pobili vso posadko. V tem času sta oba dečka delala domačo nalogo pod nekim drevesom in ko so ju barbari našli, so se ju usmilili ter privedli h kralju. Ta je Edezija povzdignil v svojega točaja, Frumenciju, ki se je že tedaj odlikoval po svoji pameti, pa je zaupal vodenje računov in pisanje uradne korespondence.

Ko je kralj umrl, je bil njegov naslednik tako mlad, da je kot regentka zavladala njegova vdova. V oporoki je kralj mladeničema dal možnost, da sama izbereta, kaj

754 Najbolj temeljito analizo celotne zgodbe prinaša Thelamon, *Païenes et Chrétiens*, 37–83. Filiozat in André se v *L'Inde vue de Rome*, 235 in 401, op. 407, omejita le na problematiko kraja dogajanja.

bosta storila. Kraljica ju je rotila, naj ostaneta ter ji pomagata pri vladanju, in tako je Frumencij postal soagent. V tem času mu je Bog vcepil misel, naj poizve, ali so med v deželi prisotnimi rimskimi trgovci tudi kristjani. Tem je Frumencij podelil največje pravice ter jih spodbujal, da naj začnejo postavljati kraje za zborovanje, kjer bi potekalo krščansko bogoslužje. Obenem je tudi sam to počel in druge spodbujal, naj storijo vse, kar je potrebno, da bi v deželi vzklilo seme krščanstva. Ko je kraljevič odrasel, sta se rimska mladeniča kljub prošnjam aksumskega dvora vrnila v rimsko cesarstvo: Edezij k sorodnikom v Tir, Frumencij pa je šel v Aleksandrijo, kjer je škofu Atanaziju opisal pretekle dogodke. Slednji je na zborovanju duhovnikov dosegel, da je bil nato Frumencij imenovan za novega škofa Indijcev. Tako se je vrnil v to deželo in spreobrn timer nepreštevno množico barbarov.

Zgodbo, kot jo predstavi Rufin, prinašajo tudi drugi viri,⁷⁵⁵ zato lahko rečemo, da je navzlic čudežnim elementom resnična. Kljub temu Rufinovo besedilo vsebuje določene nejasnosti, ki bodo osvetljene v nadaljevanju. Rufin na začetku opiše delitev ozemlja med različnimi apostoli,⁷⁵⁶ izmed katerih je vsak širil krščanstvo na svojem področju (HE 10.9):

»Ko so si apostoli z žrebom med seboj razdelili zemeljsko kroglo za potrebe oznanjanja Božje besede, je bila vsakomur dodeljena druga pokrajina. Tomaž je dobil Partijo, Matej Etiopijo, njej sosednjo Bližnjo Indijo pa je žreb dodelil Bartolomeju. Na sredi med njo in Partijo globoko v notranjosti leži Daljna Indija, ki je poseljena s številnimi različnimi ljudstvi, ki govorijo mnogo jezikov, in vanjo zaradi oddaljenosti ni zaoral noben plug apostolskega oznanila.«⁷⁵⁷

Cilj Meropijevega potovanja in dežela, ki je bila pokristjanjena, je pri Rufinu označena kot *India ulterior*, torej Daljna Indija, ki je ločena od Partije, Etiopije in Bližnje Indije ter se po Rufinu nahaja med slednjo in Partijo. Prvo težavo v Rufinovem opisu torej predstavlja že točna lokalizacija dogajanja. Kar se tiče same apostolske delitve sveta, viri niso enotni v tem, katero področje je dobil določeni apostol. Za Tomaža se tako izmenično navajajo Partija, Indija in Etiopija, za Bartolomeja pa Indija in Etiopija.⁷⁵⁸ Dodatno težavo predstavlja dejstvo, da se je v pozni antiki geografski pojem »Indija«

755 Izmed cerkvenih zgodovinarjev jo omenjajo še Sokrat (HE 1.19), Sozomen (HE 2.24), Teodoret (HE 1.23), »Gelazij iz Cizika« (HE 3.9) ter Nikefor Kalist (HE 8.35).

756 Prim. Rufin. HE 3.1.1.

757 Rufin. HE 10.9: *In ea diuisione orbis terrae, quae ad praedicandum uerbum dei sorte per apostolos celebrata est, cum aliae aliis prouinciae obuenerissent, Thomae Parthia et Matthaeo Aethiopia eique adhaerens citerior India Bartholomaeo dicitur sorte decreta. Inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu India ulterior iacet, multis uariisque linguis et gentibus habitata, quam uelut longe remotam nullus apostolicae praedictionis uomer inpresserat.*

758 Za različne opredelitve teh področij v virih glej Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde*, 138–141.

začel spreminjati.⁷⁵⁹ V tem času so Grki in Rimljani z imenom »Indija« namreč začeli poimenovati tudi dele vzhodne Afrike, zlasti Etiopijo in Aksum, ter južno Arabijo. Ključno vlogo pri prenosu tega geografskega pojma je odigrala pomorska trgovina med Rimom in Indijo, ki je potekala po Rdečem morju in Indijskem oceanu.⁷⁶⁰ V 3. stoletju, obdobju velike krize za cesarstvo, je ta trgovina doživela precejšnje motnje in upad prometa, ko pa se je sredi 4. stoletja ponovno vzpostavila, rimski trgovci niso več pluli neposredno do Indije, temveč zgolj do Aksuma, južne Arabije in Sokotre, ki so jih tedaj začeli obiskovati indijski trgovci. Neposredne stike z Indijo je cesarstvo obnovilo šele v 6. stoletju, kar pomeni, da so se v 4. stoletju in torej v Rufinovem času Rimljani z Indijci srečevali zgolj zunaj same Indije. To je hkrati s podobno klimo in favno obeh področij povzročilo, da so Rimljani pojem »Indija« začeli uporabljati tudi za vzhodno Afriko in južno Arabijo.

V primeru Rufinovega opisa se lahko torej poraja vprašanje, katero deželo je točno imel v mislih. Njegov opis je namreč v geografskem oziru zgolj približen in problematičen. Na samem začetku Rufin omenja filozofa Metrodora, ki da je prvi odpotoval v te kraje. Metrodor⁷⁶¹ je bil perzijski filozof, ki naj bi, kot poročata Amijan Marcelin⁷⁶² in bizantinski kronist Kedren,⁷⁶³ potoval v Indijo, kjer si je pridobil zaupanje brahmanov in iz njihovih svetišč ukradel številne dragocene kamne, poleg tega pa mu je indijski kralj dal darove za cesarja Konstantina. Ko se je vrnil v Bizanc, je te darove Konstantinu predstavil kot svoje lastne in dejal, da je po kopenski poti iz Indije poslal še druge dragocenosti, ki pa so jih Perzijci prestregli. Zaradi tega je Konstantin napisal ježno pismo Šapurju, kar naj bi razdrlo mir s Perzijo. Poleg Rufina ga v 5. stoletju v svoji *Cerkveni zgodovini* omenja tudi Sokrat.⁷⁶⁴ Datacija njegovega potovanja v Indijo ni zanesljiva, a vsekakor sodi v Konstantinovo obdobje. Hieronim v *Kroniki* za leto 330 zapiše, da je tedaj deloval filozof Metrodor, vendar se ta zapis ne nanaša nujno na njegovo potovanje.⁷⁶⁵ Vsekakor je Metrodor Indijo najverjetneje obiskal po Konstantinovi zmagi nad Licinijem leta 324.⁷⁶⁶ Iz tega bi lahko sklepali, da je kot cilj Meropijevega potovanja Rufin prav tako

759 O tem glej zlasti Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde*, in Andrade, *Journey of Christianity to India*, 67–136. Prim. tudi Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche*, 3–9; Dihle, *Umstrittene Daten*, 44–50.

760 Za to trgovino glej Cobb, ur., *The Indian Ocean Trade in Antiquity*; Seland, »Trade and Christianity«; Fitzpatrick, »Provincializing Rome«. Za zgodnejšo fazo trgovine do krize 3. stoletja glej še Cobb, *Rome and the Indian Ocean Trade*.

761 Zanj glej PLRE, 1:601 (s.v. »Metrodorus 1«).

762 Amm. 25.4.23 omenja Metrodorjeve laži, ki so skalile odnose s Perzijo. Sámó zgodbo je Amijan popisal v eni izmed predhodnih izgubljenih knjig.

763 Cedrenus, *Compendium historiarum*, 1:516–517.

764 Socr. *HE* 1.19.3.

765 Hier. *Chron.* ed. Helm, 232^b: *Metrodorus philosophus agnoscitur*. Za nasprotno mnenje glej Perichon in Maraval, ur., *Socrate. Histoire Ecclésiastique*, 1:191, op. 2.

766 Klein, *Constantius II*, 240, op. 118.

predvideval Indijo (v današnjem pomenu), vendar se je v strokovni literaturi uveljavil konsenz, da gre za aksumitsko kraljestvo severno od Afriškega roga.⁷⁶⁷ Med dokazi za to je ključno pismo, ki ga je leta 356 ali 357⁷⁶⁸ Konstancij II. poslal aksumitskemu kralju in v katerem je zahteval, naj se škof Frumencij vrne v Aleksandrijo.⁷⁶⁹ V geografskem oziru Rufinov opis torej vsebuje protislovja, ki se jih sam očitno ni zavedal.

Časovni okvir je pri Rufinu le približno naveden kot »v Konstantinovem času«.⁷⁷⁰ Če bi Metrodorjevo potovanje in vrnitev v cesarstvo res datirali v leto 330, bi Meropij moral v Aksum odpotovati kmalu zatem, saj je Konstantin umrl leta 337. Vsekakor iz opisa lahko sklepamo, da je Meropij z dečkoma vsaj nekaj mesecev potoval po Aksumu, preden se je odpravil nazaj. Po njegovi smrti sta dečka gotovo nekaj let živela na dvoru, preden je kralj umrl, zatem pa sta v deželi ostala še več let, ko je Frumencij opravljal funkcijo regenta. V opisu posvetitve Frumencija v škofa (*HE* 10.10) Rufin pravi, da je bilo to v času, ko je Atanazij ravnokar postal škof.⁷⁷¹ Frumencijevo posvetitev bi to torej postavljalo v leto 328 ali kmalu zatem. Rufin je pri dataciji dogodkov iz Konstantinovega in Konstancijevega časa pogosto grešil, saj je želel Konstantina prikazati v čim boljši luči, in tudi glede Frumencija se izkaže, da je kronologijo nomenoma nekoliko zameglil.⁷⁷²

Besede, da je Atanazij ravnokar prevzel škofovski položaj, je treba namreč razumeti v smislu njegovega povratka v Aleksandrijo iz enega izmed svojih izgnanstev. Iz Atanazijevih del izhaja, da je bil v Aleksandriji med 8. junijem 328 in 11. julijem 335, 27. novembrom 337 in 16. aprilom 339 ter 21. oktobrom 346 in februarjem 356.⁷⁷³ *Terminus ante quem* je na podlagi zgoraj omenjenega Konstancijevega pisma aksumitskemu kralju leto 356/357, in ker iz tega pisma izhaja, da je bil Frumencij v škofa posvečen nedolgo pred tem, pride za njegovo posvetitev v pošteve le začetek Atanazijevega tretjega bivanja v Aleksandriji, torej leto 346 ali 347.⁷⁷⁴ Takšno datacijo potrjujejo tudi etiopska tradicija in številni epigrafski viri, ki kažejo, da je kralj Ezana (to naj bi bil *Aizanas* iz Konstancijevega pisma) krščanstvo sprejel sredi 4. stoletja.⁷⁷⁵ Same spreobrnitve aksumskega kralja

767 Za geografske probleme Rufinovega opisa glej Dihle, *Umstrittene Daten*, 44–50; Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 49–60. Za nasprotno mnenje glej Andrade, *Journey of Christianity to India*, 85, op. 51. Zanimivo Filiozat in André, *L'Inde vue de Rome*, 401, op. 407, omenjata, da je Rufinova *India ulterior* dejanska Indija, a da je bil pozneje Frumencij posvečen v aksumskega škofa, kar je seveda nesmiselno.

768 Za različne datacije glej Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche*, 53.

769 Pismo je ohranjeno v Athan. *Apol. Const.* 31.

770 Rufin. *HE* 10.9: *temporibus Constantini*.

771 Rufin. *HE* 10.10: *nam is nuper sacerdotium suscepserat*.

772 Za datacijo Frumencijevega bivanja v Aksumu glej Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 60–62, ki se glede točnega datuma sicer ne izreče, in zlasti Klein, *Constantius II*, 240, ter Dihle, *Umstrittene Daten*, 54.

773 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 62.

774 Za zgodnejšo datacijo glej Bowersock, *Throne of Adulis*, 67.

775 Klein, *Constantius II*, 241.

Rufin nikoli ne omeni. Iz raznih etiopskih napisov izhaja, da je bil Ezana (skupaj z bratom Sazanom, ki je prav tako omenjen v Konstancijevem pismu) nekaj časa pogan, potem pa napisi začenjajo izkazovati vladarjevo privrženost monoteistični veri. Če iz samega Konstancijevega pisma ne izhaja, da je bil Ezana v letu 356/357 že kristjan, pa poznejši napisi kraljevo novo vero že nedvoumno potrjujejo, kar pomeni, da se je spreobrnil šele več let po Frumencijevi vrnitvi v Aksum.⁷⁷⁶ Rufin je torej pokristjanjenje Aksuma poskušal namesto v obdobje osovražnega Konstancija II. (ki je bil podpornik arijancev) prestaviti v zgodnejši čas cesarja Konstantina.

Vsebinsko opis dogajanja v dodatku prav tako ni najbolj jasen. Člani aksumske kraljeve družine pri njem sploh niso poimenovani, prav tako Rufin ne omenja spreobrnitve dvora. Ker je Rufin po lastnih besedah ustne informacije o dogajanju dobil od Edezija, Frumencijevega brata, ki je po vrnitvi postal tirski prezbiter, lahko sklepamo, da je to še dodatna potrditev, da se Ezana ni spreobrnil pred Frumencijevo vrnitvijo. Dejansko iz Rufinovega opisa izhaja, da je Frumencij v Aksumu sprva organiziral zgolj prostore za krščansko bogoslužje, ki so bili namenjeni rimskim trgovcem, ne pa domačinom. Šele ko se je v deželo vrnil kot posvečen škof, pravi Rufin, je spreobrnil brezštevne pogane: »In ko je kot škof prispel v Indijo, pravijo, da mu je Bog naklonil takšno milost zaradi njegovih vrlin, da je izkazoval znamenja apostolov in nepreštevno množico barbarov spreobrnil v našo vero.«⁷⁷⁷

Rufin seveda ne opiše vsega dogajanja. Sklepamo lahko, da je bil o точnem poteku dogodkov v Aksumu le slabo obveščen, zato zgodbo zaključi s Frumencijevim povratkom. Z zgodbo hoče torej Rufin Konstantinovo vladavino predstaviti kot zlati čas, ko je bila zmaga krščanstva potrjena ne le s spreobrnitvijo cesarja, temveč tudi z najdbo pravega križa (*HE* 10.7–8) in spreobrnitvijo barbarov, poleg tega pa je bila tedaj na nicejskem koncilu osnovana teološka podlaga za krščansko ortodoksijo. Rufinova zgodba prav tako služi dodatni potrditvi Atanazijevega moralnega značaj, saj je prav ta škof posvetil Frumencija. Frumencij se nato po vrnitvi v Aksum spremeni v novodobnega apostola, s čimer Rufin ponovno vzpostavlja vzporednice med sodobno zgodovino in dogodki iz Svetega pisma, tokrat iz Nove zaveze.

Dogajanje v Aksumu Rufin zgolj skicira, pri čemer izpušča vrsto pomembnih podrobnosti. Predvsem je za zgodovinsko ozadje ključen položaj Aksuma ob pomorskih trgovskih poteh z Indijo, ki so jih Rimljani za vsako ceno želeli nadzirati. Aksum je imel poleg tega vojaško-politične ambicije v južni Arabiji, ki jo je ravno sredi 4. stoletja napadel Ezana, s čimer je posegel v perzijsko interesno sfero.⁷⁷⁸ Nadzor nad dogajanjem v Aksumu je bil tako za Rim nujen predvsem z geopolitičnega vidika. Ravno zaradi tega

776 Za probleme napisov in kraljeve spreobrnitve glej Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 75–83.

777 Rufin. *HE* 10.10: *Quique cum episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a deo uirtutum gratia dicitur, ut signa per eum apostolica fierent et infinitus numerus barbarorum conuerteretur ad fidem.*

778 Klein, *Constantius II*, 242–243.

je Konstancij II. v Aksum prav v času, ko je bil tam dejaven Frumencij, poslal Teofila, kar izmed ohranjenih virov omenja zgolj Filostorgij.⁷⁷⁹ Teofil je bil škof, ki je bil misijonarsko in diplomatsko dejaven v južni Arabiji, na Sokotri in v Indiji.⁷⁸⁰ Sredi 4. stoletja se je po naročilu Konstancija II. odpravil v Aksum, kjer je uredil tamkajšnje zadeve. Interpretacij te misije je več,⁷⁸¹ vendar je gotovo pravilna Kleinova, da je Teofil predvsem poskušal diplomatsko urediti odnose z Aksumiti. Že Rufin omenja neko »razdrto pogodbo«,⁷⁸² kar kaže, da je imelo rimsko cesarstvo z Aksumom še pred pokristjanjenjem sklenjeno uradno diplomatsko pogodbo.⁷⁸³ Teofilove misije Rufin ne omenja, prav tako ne Konstancijeve poznejše zahteve,⁷⁸⁴ naj se Frumencij vrne v Aleksandrijo, s čimer je Konstancij II. želel doseči, da bi se v Aksumu uveljavilo arijansko krščanstvo. Konstancijeva zahteva je ostala nerealizirana, saj viri ne omenjajo, da bi se Frumencij kdaj vrnil ali da bi v skladu s cesarjevimi željami aleksandrijski arijanski škof Georgij ocenil Frumencijeve teološke nazore.⁷⁸⁵

Rufinov opis kljub poudarku na čudežnih elementih zato, ker dogajanje potrjujejo še drugi viri, med katerimi so tudi etiopski napisi, velja za dokaj zanesljivega, četudi je nekatere podrobnosti – npr. datiranje – podredil literarnim potrebam svoje zgodovine.⁷⁸⁶ Na koncu je treba v povezavi z »Gelazijevim vprašanjem«, ki je bilo obravnavano v poglavju o virih dodatka, poudariti, da Rufin v paragrafu, ki stoji pred opisom pokristjanjenja Aksuma, v navezavi na Atanazijevo Življenje Antona izrecno pravi, da o dogodkih, ki jih bo v nadaljevanju popisal, *drugi še niso pisali*. To govori proti temu, da je pasus vzlet iz Gelazija: »Zaradi česar bomo izpustili to, kar so že drugi zapisali, in se bomo spomnili dogodkov, ki so se sicer resnično zgodili, vendar o njih oddaljeni pisci še niso slišali.«⁷⁸⁷ Če sta se Frumencij in Edezij v cesarstvo vrnila okrog leta 346, bi se Rufin, kot sam pravi, resnično lahko srečal z Edezijem, ko je okrog leta 379 potoval po krajih blizu Tira, in od njega osebno izvedel podrobnosti o dogajanju v Aksumu.

779 Philost. *HE* 3.6. Razlog, da ga omenja le Filostorgij, je najverjetneje v tem, da je bil Teofil arijanec (Dihle, *Umstrittene Daten*, 50, op. 54).

780 Zanj glej zlasti Klein, *Constantius II*, 217–227, 242–244.

781 Dihle, *Umstrittene Daten*, 50, jo razume v smislu, da je Teofil urejal verske razmere v že obstoječi krščanski skupnosti.

782 Rufin. *HE* 10.9: *foedus turbatum*.

783 Klein, *Constantius II*, 244. Enako meni Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche*, 56–58.

784 Ki jo je zapisal v pismu Ezani, ohranjenem v Athan. *Apol. Const.* 31.

785 Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche*, 56.

786 O mnenjih o zanesljivosti Rufinovega poročila in s tem povezano literaturo glej Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche*, 65.

787 Rufin. *HE* 10.8: *Propter quod nos omisis his, quae ab aliis iam dicta sunt, ea memorabimus, quae quamvis gestorum contineat fides, ab his tamen, qui longe positi sunt, obscurior fama subtraxit*.

Iberija

Naslednja zgodba pokristjanjenja barbarov zadeva področje Iberije oziroma današnje Gruzije (HE 10.11).⁷⁸⁸ Četudi obsega zgolj en paragraf, je daljša od prve, saj v kritični izdaji zaseda tri strani, aksumska pa zgolj dve. Kot pripoveduje Rufin, je neka neimenovana ujetnica v Iberiji cele dneve in noči molila k Bogu, zato so jo barbari začeli občudovati, saj česa podobnega niso bili vajeni. Ko so jo vprašali, kaj počne, jim je povedala, da časti Kristusa, čemur so se barbari zelo čudili, saj dotlej za njegovo ime še niso slišali. Ko je nekoč v skladu s tamkajšnjo navado, po kateri so matere bolne otroke peljale od ene hiše do druge in spraševale, če kdo pozna kakšno preizkušeno zdravilo za otrokovo bolezen, neka mati svojega otroka prinesla do ujetnice, je ta dejala, da mu lahko pomaga Kristus. Otroka je položila na svojo obleko in molila zanj, zaradi česar je ozdravel. Za ozdravitev so kmalu izvedeli tudi drugi in glas o njej je poneslo vse do kraljice. Ta je trpela za neko hudo boleznijo in ni vedela, kaj naj stori. Ko je prosila, naj jo ujetnica obišče, je slednja to zavrnila, češ da se ne spodobi, da bi bila kot ženska tako prevzetna in sama prišla na dvor. Namesto tega je kraljica prišla k njej in ujetnica jo je enako kot otroka hitro ozdravila, jo poučila, da jo je ozdravil Kristus, ter spodbujala, naj ga tudi sama časti, saj je on tisti, ki daje kraljem oblast in smrtnikom življenje.

Ko se je kraljica vrnila na dvor in povedala svojemu možu, kaj se je zgodilo, je kralj želel ujetnici poslati darove. Kraljica ga je zavrnila, rekoč, da ujetnica prezira posvetne dobrine in da bo njuno darilo to, da bosta začela častiti Kristusa. Kralj tega kljub pogostim opominom žene sprva ni želel storiti, dokler ni bil nekega dne na lovu in je družbo zajela trda tema. Ko ni vedel, kam naj se obrne ali gre, se je odločil, da bo začel častiti Kristusa, če ga bo rešil iz te teme. Takoj ko je na to pomislil, se je vrnila svetloba in kralj je odšel nazaj v mesto. Na dvor so nato poklicali ujetnica, ki je kralju in kraljici razložila, na kakšen način se časti Kristusa. Ujetnica je poleg tega dejala, da morajo zgraditi cerkev, kar se je tudi zgodilo. Po njenem obisku na dvoru je kralj sklical ljudi in jim razložil, kaj se je zgodilo. Moški so verjeli njemu, ženske pa kraljici, in tako je, kot pravi Rufin, še nekrščen kralj postal apostol svojega ljudstva. Med gradnjo cerkve je prišlo do zapletov, saj enega izmed stebrov nikakor niso mogli postaviti na njegovo mesto. Ko so zvečer delavci in kralj zapustili gradbišče, je ujetnica ostala in celo noč molila. Zgodil čudež, saj je ponoči Bog steber postavil pokonci. Da bi vsi videli, da gre za čudež, je steber naslednji dan pred očmi vseh lebdel v zraku ter se počasi spustil na svoje mesto. Ko je bila cerkev že postavljena, so Iberci na prošnjo ujetnice poslali poslanike h Konstantinu, ki jim je z veseljem poslal škofe.

Kakor v primeru Aksuma, je tudi Rufinov opis pokristjanjenja Iberije najstarejši vir o tem dogodku, od katerega so odvisni drugi grški, armenski in gruzijski viri.⁷⁸⁹ To do-

788 O tej epizodi glej zlasti Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 85–122; Sterk, »Representing' Missions from Below«, 286–296; eadem, »Missions from Below«; Haas, »Mountain Constantines«.

789 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 85–93.

gajanje omenjajo še Sokrat (*HE* 1.20), pri čemer iz Socr. *HE* 1.20.20 izhaja, da je njegov edini vir Rufinova zgodovina; Sozomen (*HE* 2.7), ki svojega vira ne omenja; in Teodoret (*HE* 1.24), ki zgodbo rahlo spremeni in ne vključi čudeža s cerkvenim stebrom. Kot pri pokristjanjenju Aksuma Rufin tudi tokrat trdi, da je njegov vir ustni – o dogajanju naj bi mu poročal Bakurij, »njihov (sc. Iberski) kralj in naš *comes domesticorum*«. ⁷⁹⁰ Bakurij, ki je bil v Jeruzalemu gost v samostanu Melanije in Rufina, ⁷⁹¹ je bil Gruzijec, ki je za Rimljane opravljal več vojaških služb. Izpričano je, da je bil *tribunus sagittariorum* in v tej funkciji je lokostrelcem poveljeval v bitki pri Adrianoplu (Amm. 31.12.16), bil je *dux Palaestinae*, *comes domesticorum* in morebiti tudi *magister militum vacans*. Rufin ga kot dobrega kristjana opisuje z laskavimi besedami tudi v *HE* 11.33 v povezavi z bitko pri Frigidu, ki se je je Bakurij udeležil, Libanij, ki mu je napisal *Ep.* 1060, pa ga ima za pogana. V nasprotju z aksumsko epizodo pričevanje Bakurija zgodbi ne daje kredibilnosti zato, ker bi bil Bakurij očevidec teh dogodkov, temveč ker je kot kralj Ibercev dobro poznal zgodovino svoje dežele in njene lokalne tradicije. Četudi kronologija Bakurijevega vladanja ni zanesljiva, je mogoče reči, da je bil iberski kralj po letu 395, v času Rufinovega pisanja dodatka, in pred letom 421/422, ko je vladal Ardzul, ki je bil morebiti njegov brat. ⁷⁹² Zgodba, kakor jo prinaša Rufin in za njim vsi ostali viri, ne predstavlja nujno zgodovinske resničnosti, temveč po Thelamonovi pomeni zgolj presaditev rimskih krščanskih kategorij v ibersko pripoved o tem, kako so sami koncipirali prehod iz enega (pogankega) verskega sistema v drugega (monoteističnega krščanskega). ⁷⁹³

Rufinov opis dogajanja zaradi nejasnosti zbuja več vprašanj. Letnice spreobrnitve dežele Rufin ponovno ne omenja, a njegova oznaka, da je do nje prišlo v času Konstantinove vladavine, verjetno drži. ⁷⁹⁴ V tem obdobju je bila Iberija skupaj z Armenijo rimski protektorat v skladu s 40-letno mirovno pogodbo, ki je bila v Nisibi sklenjena leta 299 po Galerijevi zmagi nad sasanskim kraljem Narzesom. Odtlej so iberske kralje določali Rimljani, ki so po prevzemu nadzora to ozemlje odtegnili sasanidskemu verskemu vplivu, kar je pripravilo teren za poznejše pokristjanjenje dežele. ⁷⁹⁵ Kristjani so bili v Iberiji sicer prisotni že pred spreobrnitvijo in pred delovanjem Rufinove neimenovane ujetnice. Po gruzijskih hagiografskih virih, ki so jih arheološka izkopavanja potrdila, so kristjani

790 Rufin. *HE* 10.11: *gentis ipsius rex et apud nos domesticorum comes*. Za Bakurija glej PLRE, 1:144 (s.v. »Bacurius«), in Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 93–96.

791 To omenja Rufin v *HE* 10.11. Glej tudi Hunt, »St. Silva«, 354.

792 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 94.

793 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 461.

794 Do Konstantinove smrti je bila Iberija verjeno že pokristjanjena. Ugoden čas za tako rimsko misijo je bil v obdobju Konstantina (po letu 325) in v začetku vladavine Konstancija II., za kar glej Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 96. Za probleme, povezane s točno datacijo, in alternativne letnice glej Lordkipanidse in Brakmann, »Iberia II«, 49–51.

795 Lordkipanidse in Brakmann, »Iberia II«, 34.

v Iberiji živeli že v drugi polovici 3. stoletja.⁷⁹⁶ Rufin v dodatku izrecno pravi, da so se Iberci čudili Kristusovemu imenu, ki ga pred nastopom ujetnice niso še nikoli slišali. Ker je zgodba predstavljena, kot da se dogaja v okolici dvora, je to glede na sicer izpričano starejšo prisotnost kristjanov nekoliko neverjetno. Prav tako so pokristjanjenje te dežele delno pripravili stiki z judovstvom, saj so tedaj v Iberiji obstajale judovske skupnosti, vendar jih Rufin prav tako ne omenja.⁷⁹⁷

O ujetnici Rufin ne pove nič konkretnega. Vprašljiv je že njen izvor, saj je bila Iberija v tem času rimski protektorat, torej bi bilo nenavadno, če bi šlo za rimsko ujetnico. Za njeno rimsko poreklo po drugi strani govori dejstvo, da je po gradnji cerkve kralja prepričala, da je poslanstvo poslal h Konstantinu in ne v Armenijo, iz katere bi prav tako lahko izvirala.⁷⁹⁸ V gruzijskih virih je njeno ime izpričano kot Nino, kar izvira iz latinske besede *nonna*,⁷⁹⁹ v virih iz 5. stoletja pa ostaja brez imena. Rufin ne pove, kako je Nino prišla v Iberijo, iz njegovega opisa pa izhaja, da se je lahko svobodno gibala po deželi in ni bila sužnja. Thelamonova je spekulirala, da bi lahko ta ujetnica opravljala vlogo tradicionalnega *kadoga*, torej šamana, in da so Iberci mit o svojem pokristjanjenju zgradili na romanizaciji lokalnih verskih poganskih elementov.⁸⁰⁰ O kraljevi družini Rufin prav tako ničesar ne pove, čeprav je iz drugih virov znano, da je bilo kralju, ki se je spreobrnil, ime Mirijan.⁸⁰¹ Domnevamo lahko, da je Rufin tudi to izvedel od Bakurija, a njegovega imena ni vključil v svoj dodatek.

Rufinov opis je torej podobno kot v primeru Aksuma poln čudežev (dve ozdravitvi, tema med lovom in gradnja cerkve) ter ponovno služi temu, da Konstantinovo vladavino prikaže v lepi luči kot obdobje, ko se ponavlja apostolska doba – iberski kralj Mirijan je namreč za Rufina »apostol svojega ljudstva« (*suae gentis apostolus*). Če je imela aksumska zgodba neke vrste epilog, v katerem je bil Frumencij posvečen v škofa, se vrnil v Aksum ter množično spreobračal pagane, Rufin predstavi pokristjanjenje Iberije kot zaključeno zgodbo. V trenutku, ko se je dvor spreobrnil in to sporočil ljudem, so vsi sprejeli novo vero. Iberski kralji so sicer zaradi delitve iberske družbe v različne razrede, o čemer poroča že Strabon (*Geogr.* 11.3.1–6), precej težko uveljavili svojo avtoriteto nad lokalnimi veljaki, zaradi česar je njihova vodilna vloga v verskih zadevah služila tudi utrjevanju posvetne oblasti.⁸⁰² Vsekakor pa ni verjetno, da bi spreobrnitvi dvora avtomatsko sledila vsa iberska elita, kaj šele navadni ljudje. Obe zgodbi se zaključujeta s posvetitvijo škofov,

796 Lordkipanidze in Brakmann, »Iberia II«, 40–41.

797 Haas, »Mountain Constantines«, 110–111; Sterk, »Missions from Below«, 21–22. V eni izmed teh skupnosti je po gruzijski tradiciji nekaj časa živela tudi Nino.

798 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 97.

799 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 98; Lordkipanidze in Brakmann, »Iberia II«, 51, navaja še druge možnosti izvora tega imena, prav tako Sterk, »Missions from Below«, 19, op. 72.

800 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 107–122. Za probleme s tem glej Sterk, »Missions from Below«, 21.

801 O njem glej Haas, »Mountain Constantines«.

802 Haas, »Mountain Constantines«, 115.

ki so vzpostavili uradne krščanske strukture v sebi dodeljenih deželah. V primeru Iberije Rufin ponovno ne omenja, kdaj je do tega prišlo, a je v nasprotju z Aksumom omenjeno, da je bilo v Iberijo napotenih več škofov (*HE* 10.11). »Gelazij iz Cizika« prinaša podrobnost, da je enega škofa za Iberce na Konstantinovo prošnjo posvetil konstantinopelski škof Aleksander, česar drugi viri ne omenjajo.⁸⁰³

Zgodba o pokristjanjenju Iberije je na nek način zrcalna zgodba pokristjanjenja Aksuma. O geografski lokaciji tokrat ni nobenega dvoma in tudi Rufin je ne zameša s kakšno drugo deželo. Če sta pri Aksumitih glavno vlogo pri pokristjanjevanju odigrala dva rimska kristjana moškega spola, je imela pri Iberiji ključno vlogo ženska, ki je bila v nasprotju z obema študentoma filozofije nizkega porekla in ujetnica. V obeh primerih je za uspeh ključna bližina dvora. Frumenciju je tako njegovo regentstvo omogočilo začetek gradnje cerkva (Rufin jih imenuje »krajci za zbiranje«) za rimske trgovce, čemur je šele pozneje sledilo spreobračanje domorodcev. Pokristjanjenja dvora Rufin ne omenja, saj Edezij, ki mu je poročal o dogajanju, tega osebno ni več doživel. V Iberiji je ujetnica najprej spreobrnila kralja in kraljico, čemur je sledila takojšnja spreobrnitev ljudstva. Šele zatem je bila postavljena prva cerkev, ki je bila od samega začetka namenjena domačemu prebivalstvu.

Podobna zgodba o pobožni in asketski ujetnici, ki barbare spreobrne v krščanstvo, se je pozneje ponovila tudi v južni Arabiji. Janez, škof nilskega otoka Nikiu, ki je pisal v 7. stoletju, poroča, da je v zgodnjem 5. stoletju neka rimska krščanska ujetnica spreobrnila »indijskega kralja«, pred tem pa izvedla številna ozdravljenja.⁸⁰⁴ To torej kaže, da je Rufinova zgodba vsebovala številne elemente, ki so bili značilni za hagiografsko literaturo, zaradi česar njegovo poročilo ne more biti povsem verodostojno. Obe deželi – Aksum in Iberija – sta z rimskim cesarstvom pred pokristjanjenjem že gojili stike, ki pa jih je Rufin v primeru Iberije povsem zamolčal, morebiti zato, ker so bralci zanje vedeli, ali pa se mu niso zdeli bistveni. V zgodbi o pokristjanjenju Iberije Rufin dogajanje ponovno zgosti v nekaj epizod in ga obravnava shematično kot serijo čudežev, katerih edini cilj je prepričati dvor o vsemogočnosti Boga in zagotoviti, da se bo njegova vera razširila tudi v te kraje. Za zgodovinsko preciznost si Rufin ni prizadeval.

Saraceni

Zadnji primer opisa širitve krščanstva zunaj meja cesarstva zadeva Saracene in Rufin ga ponudi v drugi knjigi dodatka (*HE* 11.6). Izmed treh opisov je ta najkrajši in se v nasprotju s prvima dvema odvija v času Valensove vladavine. Rufin zgodbo predstavi zelo zgoščeno:⁸⁰⁵

803 Anon. Cyz. 3.10.20.

804 Sterk, »Missions from Below«, 11.

805 Opis pokristjanjevanja Saracenov analizira več avtorjev. Najpomembnejša dela, relevantna za Rufinov opis, so Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 123–147, ki ponuja uravnotežen pogled, a temelji na nekoliko starejši literaturi;

V Valensovem času, ko so bili v Aleksandriji med škofovanjem arijanca Lucija katoliki deležni preganjanja, je saracenska kraljica Mavija sprožila silno vojno (*uehemens bellum*) proti cesarstvu, napadla obmejna mesta palestinskega in arabskega limesa ter pustošila po sosednjih provincah. V mnogih bojih je rimskim silam zadala hude izgube in jih večkrat premagala. Ko so jo nato Rimljani prosili za mir, je bil njen edini pogoj, naj Rimljani za škofa njenega ljudstva posvetijo nekega meniha Mojzesa. Ta je kot puščavniški menih živel blizu njenega ozemlja in zaradi skromnega življenja ter čudežev zaslovel med Saraceni. Ko je Valens izvedel za njen pogoj, so Mojzesa zajeli in privedli v Aleksandrijo na posvetitev. Tam Mojzes ni želel, da ga posveti arijanec Lucij, in ga je javno ponižal pred zbrano množico ter vojaškimi poveljniki. Zaradi javne koristi se je moral Lucij ukloniti in je dovolil, da so Mojzesa v škofa posvetili pregnani ortodoksni škofje. Ko je Mojzes postal saracenski škof, je poskrbel, da so divji Saraceni z Rimljani ohranili mir in bili hkrati privrženi katolištvu.

Odnosi med Rimljani in Saraceni v pozni antiki so bili zapleteni in nanje je vedno vplivalo rimsko rivalstvo s Perzijo. Saraceni, ki so prebivali med obema državama,⁸⁰⁶ so bili za Rimljane pomembni zavezniki, a so hkrati predstavljali tudi barbarsko grožnjo. Zanje je bilo namreč znano, da radi plenijo po rimskem ozemlju, zaradi česar si jih po Amijanovih besedah Rimljani ne smejo želeli ne kot prijatelje ne kot sovražnike:

»Saraceni pa, ki si jih nikdar ne smemo želeli ne za prijatelje ne za sovražnike, potujejo semtertja in v trenutku uničijo vse, kar najdejo. Podobni so plenilskim ujedam, ki plen, kadar ga opazijo z višine, zgrabijo v hitrem letu in če ga ujamemo, brž odhitijo naprej.«⁸⁰⁷

Podobnega mnenja je bil tudi anonimni avtor *Opisa celotnega sveta in njegovih ljudstev*:

»Blizu njih (sc. Perzijcev) prebivajo Saraceni, ki želijo življenje prebiti z lokom in krajo. Podobno kot Perzijci so brezbožni, verolomni ter se ne držijo pogodb,

Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, 138–202, najboljšeje obravnava probleme, povezane s temi dogodki, vendar je avtor pogosto nekoliko tendenciozen in vseh njegovih sklepov ni mogoče sprejeti; odlično kratko predstavitev, ki upošteva večino relevantne literature, ponuja Lenski, *Failure of Empire*, 200–210. Za krajši pregled z literaturo glej tudi Pietzner, »Limes«, 193–197.

806 Amm. 22.15.2 teritorij, ki so ga poseljevali, postavlja vzhodno od Egipta ob Rdeče morje: *qua orientem e regione prospicit, Elephantinen et Meroen urbes Aethiopum et Catadupos rubrumque pelagus et Scenitas praetenditur Arabas, quos Saracenos nunc appellamus*. (»Kjer gleda proti vzhodu, se (sc. egipčansko ljudstvo) razteza vse do etiopskih mest Elefantine in Meroje, do Katadupov, Rdečega morja in Skenitskih Arabcev, ki jih zdaj imenujemo Saraceni.«)

807 Amm. 14.4.1: *Saraceni tamen nec amici nobis umquam nec hostes optandi ultro citroque discursantes, quidquid inueniri poterat, momento temporis parui uastabant miluorum rapacium similes, qui, si praedam dispexerint celsius, uolatu rapiunt celeri ac, si impetruerint, non immorantur*.

ki se tičejo vojne ali kakšnih drugih poslov. Pravijo, da pri njih vladajo tudi ženske.«⁸⁰⁸

Rufin je kronološko gledano najstarejši vir, ki poroča o Maviji in njenem upor.⁸⁰⁹ Poročila Sokrata (*HE* 4.36), Sozomna (*HE* 6.38), Teodoreta (*HE* 4.23) in drugih so odvisna od Rufina, vendar prinašajo tudi nekatere dodatne informacije. Mavijo omenjajo zgolj krščanski viri, zato so najpomembnejši za rekonstrukcijo tedanjega dogajanja. Izmed poganskih zgodovinarjev odnose med Rimljani in Saraceni v tem času omenjata Amijan Marcellin in Zosim, ki pa se osredotočata na prispevek Saracenov v vojni proti Gotom.⁸¹⁰ Kljub določenim pomislekom v zvezi z zgodbo o Maviji lahko rečemo, da so antična poročila bolj ali manj zanesljiva. V predstavitvi Mavijine zgodbe je za Rufina in ostale krščanske avtorje najpomembnejši verski vidik dogajanja. Mavijo in Mojzesa Rufin omenja v vrsti zgodb iz časa, ko je vzhodni cesar Valens podpiral arijanstvo. Rufinove zgodbe tako služijo za prikaz odpora ortodoksnih kristjanov proti arijancem v Egiptu in zlasti v Aleksandriji proti tamkajšnjemu arijanskemu škofu Luciju. Rufin je to preganjanje doživel tudi osebno, zato je razumljivo, da z njim povezanim zgodbam namenja toliko prostora.

Omenili smo, da so bili odnosi s Saraceni za Rim pomembni v luči ravnovesja moči s Perzijo in zagotavljanja miru na vzhodni meji. Rufin tega vidika ne omenja (podobno kot v primeru Aksuma), kar je razumljivo za cerkvenega zgodovinarja, vendar pa je za Mavijin upor pomembna predzgodba pokristjanjenja, ki je Rufin prav tako podrobno ne popisuje.⁸¹¹ Rimsko uničenje samostojne palmirske države pod vodstvom Zenobije leta 273 je pri beduinih, ki so živeli ob rimski vzhodni meji in za katere se je v virih tedaj začelo uveljavljati ime Saraceni, privedlo do nastanka močnejših vodstvenih struktur znotraj njihovih plemen. Od poznega 3. stoletja naprej so se šejki, ki so vodili ta plemena, začeli združevati okrog močnejših vladarjev, ki so si nadeli naziv kraljev in vladali nad širokimi obmejnimi območji. Čeprav so bile njihove države neodvisne, so občasno sklepali zaveznitva z Rimljani. Tako so Saraceni leta 338 pomagali Konstanciju II. v vojni s Perzijo,⁸¹² leta 363 pa so prav tako sodelovali z Julijanom. Njihova delegacija se je s tem cesarjem srečala v Kaliniku, kjer so mu ponudili zlato krono, saracenski vojaki pa so kot avksilije nato sodelovali v Julijanovi odpravi proti Perziji.⁸¹³ Med vojno so se

808 *Expos. mundi* 20: *Horum (sc. Persarum) autem prope Sarracenorum gens degit, arcu et rapina sperantium suam uitam transigere. Sunt similes Persis impii ac periuri et sponsiones non custodientes neque belli neque alterius negotii. Et mulieres aiunt in eos regnare.*

809 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 130. Za osnovne informacije o Maviji glej PLRE, 1:569 (s.v. »Mavia«).

810 Za splošno vrednotenje virov o Maviji glej Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 139–140. Zelo kritičen pogled na krščanske vire ponuja Mayerson, »Mauia, Queen of the Saracens«.

811 O tem glej zlasti Lenski, *Failure of Empire*, 200–205.

812 *Jul. Or.* 1.21b.

813 *Amm.* 23.3.8, 5.1.

saracenske avksilije sprle z Julijanom in ovirale umik rimske vojske ob Tigrisu, nemara pa so bili prav Saraceni krivi tudi za Julijanovo smrt.⁸¹⁴ Čeprav se v literaturi omenja, da naj bi se odnosi med Rimljani in Saraceni po Julijanovi smrti ponovno skalili, so bili leta 375 po Temistijevih besedah Saraceni (sam jim pravi beduini) mirni in niso ogrožali meje.⁸¹⁵ Obenem so Rimljani poskrbeli za utrjevanje arabskega limesa in gradbeni napisi kažejo na gradnjo fortifikacij v letih 367–375.

Datacij Mavijinega upora je v strokovni literaturi več. Rufin ne ponuja nobenega konkretnega datuma, prav tako ne poznejši cerkveni zgodovinarji. Bowersock je upor postavljaj v neposredno zvezo s pravkar omenjenim utrjevanjem limesa, torej okrog leta 370.⁸¹⁶ Thelamonova se s tem načeloma strinja in opozarja na tedanje okrepljene napetosti s Perzijo, saj je Šapur II. leta 369 posredoval v Armeniji.⁸¹⁷ Podoben datum predlaga Rougé, ki meni, da je do vpada v cesarstvo prišlo leta 370.⁸¹⁸ Shahîdova analiza virov po drugi strani pokaže, da je upor mogoče postaviti med leti 373 in 378, pri čemer se je po njegovem najverjetneje začel leta 375.⁸¹⁹ Lenski upor datira nekoliko pozneje, v zimo 377/378.⁸²⁰ Rufin neposrednega povoda za napad ne navaja, a Sokrat in Sozomen omenjata, da je predtem umrl Mavijin mož, ki je bil kralj Saracenov. V nasprotju z Rufinom oba prav tako omenjata, da je bil ta neimenovani kralj rimski zaveznik. Njegova smrt je privedla do razdrta federatske pogodbe, kar je Maviji omogočilo napad.⁸²¹ V povezavi z njegovo smrtjo obstaja možnost, ki je sicer viri ne podpirajo, vendar pa je bil to rimski *modus operandi* na obmejnem področju, da so saracenskega kralja likvidirali Rimljani.⁸²² Po drugi strani bi lahko bil povod za Mavijin napad potreba, da se po smrti moža uveljavi proti Rimljanom in z njimi sklene novo federatsko pogodbo.⁸²³ Lenski postavlja domnevo, da so se Saraceni uprli, ker je po smrti njihovega kralja Valens zaradi gotskega vpada v Trakijo želel Saracene vključiti v svojo vojsko, s katero je nameraval obračunati z Goti. Prav saracenski upor naj bi mu onemogočil zgodnji napad na Gote in je bil kriv

814 Analizo virov ponuja Shahîd, *Byzantium and the Arabs*, 124–132.

815 Them., *Or.* 13.166c. Lenski, *Failure of Empire*, 204, op. 277, opozarja, da ta vir v strokovni literaturi ni bil upoštevan v diskusiji o Saraceni.

816 Bowersock, »Limes Arabicus«.

817 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 134–135.

818 Rougé, izd., *Expositio totius mundi et gentium*, 25.

819 Shahîd, *Byzantium and the Arabs*, 183–184. *Terminus ante quem* predstavlja Valensov odhod iz Antiohije v Konstantinopol, ki ga omenja Soz. *HE* 6.37. *Terminus post quem* prinaša Rufin, ki omenja, da je do upora prišlo, ko je položaj aleksandrijskega škofa zasedal Lucij, torej v letih 373–377. Shahîd letnico 375 izpostavlja, ker se je tedaj zaostila Valensova proarijanska politika in ker je za Shahîda Mavijin upor imel prvenstveno versko ozadje.

820 Lenski, *Failure of Empire*, 208–209.

821 Shahîd, *Byzantium and the Arabs*, 140, 142.

822 Woods, »Maurus, Mavia, and Ammianus«, 330; Sabbah idr., ur., *Sozomene. Histoire ecclésiastique*, 3:453, op. 2.

823 Schmitt, »Noch einmal zu Mavia«.

za poznejšo katastrofo pri Adrianoplu.⁸²⁴ Na vsak način viri razloga za Mavijin napad ne podajajo, razen tega, da ga nekateri umeščajo kmalu po smrti njenega moža, zato je možnih več interpretacij.

Glede samega poteka vojne je Rufin precej redkobeseden. Geografski obseg sara-censkih vpadov poleg njega precizira tudi Sozomen (*HE* 6.38.1), iz katerega izhaja, da so ti zajemali obmejno območje od Fenicije na severu do gore Sinaj na jugu. To potrjuje tudi sočasni vir *Relatio Ammonii*, ki poroča o smrti štiridesetih menihov, ki so jih Sara-ceni ubili na Sinaju po smrti njihovega vodje, kar najbrž meri na Mavijinega moža.⁸²⁵ Samih vojaških operacij Rufin ne omenja, podrobnosti pa ponovno prinaša Sozomen, ki se je rodil v Gazi in je imel najverjetneje dostop do ustnih poročil o dogodkih. Sozomen tako omenja, da lokalne čete Saracenom niso bile kos, zato je njihov poveljnik za pomoč prosil *magistra equitum et peditum per Orientem*, ki je bil v tem času najverjetneje Julij.⁸²⁶ Ta se je spopadel s Saraceni, ki jih je v boj vodila Mavija osebno, in bil poražen ter je preživel zgolj po zaslugi komesa, ki mu je priskočil na pomoč.

Za mir so po Rufinu zaprosili Rimljani, kar potrjuje tudi Sozomen, ki izmed vseh virov prinaša najpopolnejše podatke.⁸²⁷ Po Rufinu je bil Mavijin edini mirovni pogoj po-svetitev Mojzesa za saracenskega škofa, a je bolj realistična ocena, da je bila to zgolj ena izmed točk federatske pogodbe s Saraceni.⁸²⁸ Rufin je tokrat ponovno izpusil določene elemente in fokus zgodbe zgradil okrog Mojzesa in njegovega kljubovanja arijancu Lu-ciju. Sokrat (*HE* 4.36.12) je edini vir, ki omenja, da se je v okviru mirovnega sporazuma Mavijina hči poročila z rimskim generalom Viktorjem,⁸²⁹ kar v tovrstnih sporazumih ni bilo nič nenavadnega. Poleg tega poganski viri omenjajo,⁸³⁰ da so po bitki pri Adrianoplu Gote stran od Konstantinopla pregnali prav Saraceni, za katere krščanski viri dodajajo, da jih je poslala kraljica Mavija.⁸³¹ Vse to kaže, da je imela mirovna pogodba z Rimom tudi določbo, da morajo saracenski vojaki opravljati funkcijo avksilij v rimski vojski.⁸³²

Mirovni dogovor z Rimljani je bil torej kljub temu, da je bila sodeč po krščanskih virih njegova glavna določba ta, da si je Mavija sama izbrala škofa za svoje ljudstvo, pred-vsem politične narave.⁸³³ Mavija izbire škofa namreč ni želela prepustiti Rimljanom ter

824 Lenski, *Failure of Empire*, 207–209.

825 Lenski, *Failure of Empire*, 205.

826 Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 150, omenja, da ta poveljnik verjetno ni bil *dux*, temveč *comes rei militaris*. Da je bil *magister equitum et peditum* tedaj Julij, glej *ibid.*, 151. Za Julija glej PLRE, 1:481 (s.v. »Julius 2«).

827 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 135, je napačno razumela latinsko besedilo in ga interpretira, kot da je za mir zaprosila Mavija.

828 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 135.

829 PLRE, 1:957–959 (s.v. »Victor 4«).

830 Amm. 31.6.5; Zos. 4.22.

831 Socr. *HE* 5.1.4; Soz. *HE* 7.1.1

832 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 135–136.

833 O tem glej predvsem Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 137–141.

si je tako zagotovila določeno mero neodvisnosti v verskih zadevah nasproti cesarstvu. Po eni strani je izbira ortodoksnega meniha predstavljala jasno kritiko Valensove pro-arijanske politike in je Mavija tako uveljavila svojo voljo proti temu rimskemu cesarju, po drugi strani pa je bil Mojzes Saracen, kar je pomenilo, da je bil kot kristjan sicer zaveznik Rima, a je hkrati zagotavljal neodvisnost Saracenov proti rimskemu vmešavanju. Temu vidiku Mavijine zahteve Rufin ne posveča nobene pozornosti, saj je zanj pomembnejše, da je Mojzes kot ortodoksen kristjan uspešno kljuboval arijancem. Kar se tiče same mirovne pogodbe z Rimljani, poznejši viri kažejo, da je zdržala do Teodozijeve vladavine, ko Pakat v svojem panegiriku omenja, da so se Saraceni uprli.⁸³⁴ Shahîd je datum tega upora postavil v leto 383.⁸³⁵

Za Rufina je vse to, kot rečeno, drugotnega pomena. Važno je Mojzesovo soočenje z Lucijem, pri čemer pravilnost izbire Mojzesa za škofa potrjujejo številni čudeži, ki jih prek njega izvaja Bog in zaradi katerih je Mojzes zaslovel med Saraceni. Kar se tiče samega pokristjanjenja Saracenov, Rufin v svoji zgodbi predstavi zgolj zadnji stadij, imenovanje škofa. V nasprotju z Aksumom in Iberijo so ga Saraceni lahko izbrali sami. Imenovanje Mojzesa v resnici ni bil začetek pokristjanjevanja Saracenov, saj iz virov izhaja, da je bila Mavija že kristjanka.⁸³⁶ Pozneje Teofan poroča (*Chron. ad an.* 5869), da naj bi bila Mavija celo rimska kristjanka, ki so jo Saraceni zajeli in sprva držali kot ujetnico, kar pa ni verjetno. Kljub temu njena izrecna zahteva po posvetitvi točno določenega škofa kaže, da ni bila več poganka, vendar pa se po vsej verjetnosti ni preveč zanimala za tedanja doktrinarna vprašanja, saj ni verjetno, da bi cesarstvo napadla prav zaradi svoje privrženosti nicejski ortodoksiji.⁸³⁷ Vsekakor so bile manjše skupine Saracenov krščanske že pred Mojzesovim nastopom,⁸³⁸ večinsko pa so se Saraceni pokristjanili šele ob koncu 4. stoletja.⁸³⁹

Glede Rufinovega opisa pokristjanjenja Saracenov lahko rečemo, da kaže podobne značilnosti kot oba prejšnja primera. Če je bil pri Aksumu za pokristjanjenje zaslužen moški in pri Ibercih ženska, ponuja zgodba o Saraceni kombinacijo obojega, saj je bil menih, ki je postal škof in izvajal pokristjanjenje, moški, a je bil imenovan na izrecno željo kraljice – torej ženske. Ponovno je vprašanje pokristjanjenja postavljeno v kontekst

834 *Pan. Lat.* 2.22.3.

835 Shahîd, *Byzantium and the Arabs*, 210–214.

836 Shahîd, *Byzantium and the Arabs*, 188. Prim. Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 141. V literaturi se pojavljajo tudi nasprotni domneve. Bowersock, »Limes Arabicus«, tako piše, da se je v krščanstvo – in sicer arijanstvo! – spreobrnila šele pod Mojzesom, enako tudi Mathisen, »Barbarian Bishops«, 666.

837 Lenski, *Failure of Empire*, 207–208. Verske razloge za njen napad izpostavlja Shahîd, *Byzantium and the Arabs*, 143, ki meni, da je v tem času umrl prejšnji saracenski škof in je Mavija želela zagotoviti, da novi škof ne bi bil arijanec, a tega viri ne podpirajo.

838 Med cerkvenimi zgodovinarji je Soz. *HE* 6.38.10–16 edini, ki ponudi predzgodbo pokristjanjenja Saracenov s sklicevanjem na svetopisemsko zgodovino in prve saracenske kristjane.

839 Za primere glej Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:143–173.

barbarskega dvora, ki z Rimljani goji določene odnose in omogoči pokristjanjenje. Z Aksumom so si Rimljani prizadevali za dobre odnose, ker so ga potrebovali kot zaveznika proti perzijskim apetitom v južni Arabiji, ki so ogrožali rimsko trgovino z Indijo. Iberija je bila rimski protektorat in pomembna kot vmesno območje med rimskim cesarstvom in Perzijo. Tu so skozi celotno pozno antiko vladale velike napetosti, saj sta si obe veliki državi prizadevali za nadzor nad področjem, ki je vključevalo strateško pomembno Armenijo. Saraceni so prav tako naseljevali vojaško pomemben teritorij ob rimski vzhodni meji med cesarstvom in Perzijo. Z njihovim pokristjanjenjem so Rimljani poskušali zagotoviti, da bi Saraceni ostali njihovi zavezniki in se ne bi preveč približali Perziji.

Za vse tri opise pokristjanjena bi lahko dejali, da na neki način Rufinu služijo kot nadomestek za opise zmag nad barbari in posledičnih širitev rimskih meja, kar se je kot tema pojavljalo v klasičnih historiografskih delih. Čeprav so v primerjavi z Evzebijevno zgodovino ti opisi Rufinova inovacija, pa tudi pri njih konceptualno Rufin sledi Evzebiju. Tudi zanj so namreč kristjani tako rekoč posebno ljudstvo, zato je pri njihovi zgodovini težišče disproporcionalno na strani verskih zadev. Širjenje krščanstva je tako mogoče razumeti kot širjenje novega izvoljenega ljudstva in njegovih meja. Pri vseh treh opisih se Rufin verskim razmeram, ki so vladale pri tujih ljudstvih, ne posveča. Poganških zločinov, ki jih izpostavlja v svojih opisih konca egiptovskega poganstva, pri barbarskih ljudstvih sploh ne omenja. Ti za kristjane sprevrženi vidiki poganstva pri Rufinu v kontekstu pokristjanjenja barbarov ne igrajo nobene vloge in niso pomembni. Zanj je glavno pokazati bralcem, da so izredni posamezniki, bodisi moškega bodisi ženskega spola, s pomočjo čudežev dosegli, da so barbari sprejeli krščanstvo. Politično ali kulturno ozadje tega dogajanja ga ne zanima.

Boj proti poganom

Pogani se sporadično pojavljajo skozi obe knjigi Rufinovega dodatka, vendar pa najvidnejšo vlogo odigrajo v 11. knjigi. Če je glavna tema 10. knjige boj ortodoksni kristjanov proti arianstvu in drugim herezijam, njen junak pa aleksandrijski škof Atanazij, je glavna tema 11. knjige boj proti rimskemu poganstvu in dokončno uničenje organiziranega poganstva pod Teodozijem. Ta je za Rufina junak 12. knjige in novi Konstantin, ki pa slednjega hkrati tudi presega kot paradigmatični zgled dobrega, pobožnega krščanskega vladarja.

Pogani v 10. knjigi

V 10. knjigi pogani nastopajo večkrat, prvič že v *HE* 10.3, kjer se v času nicejskega koncila neimenovani poganski filozof spopade s preprostim kristjanom in izgubi. Epizodo Rufin predstavi kot še en primer tega, da so bili udeleženci koncila izredni posamezniki in da so se tedaj dogajali čudeži. Boj kristjana proti filozofu je prvi primer teh čudežev, ki mu sledijo še opisi Pafnucijevih (*HE* 10.4) in Spiridonovih (*HE* 10.5) čudežev. Kristjan in filozof sta pri Rufinu anonimna, a slednji je predstavljen kot nekdo, ki je dodobra izveden v dialektiki in ki je dan za dnem v razgovorih premagoval krščanske škofe, ki so bili prav tako izurjeni v tej veščini. Nekega dne je proti filozofu nastopil »nek po naravi nadvse preprost mož izmed spoznavalcev«⁸⁴⁰ (kasneje Rufin omeni, da je šlo za starca) in ga z izjavo o svoji veri v Kristusa tako presunil, da je filozof nemudoma priznal, da ima kristjan prav, se spreobrnil v krščanstvo ter k temu pozval tudi svoje poganske kolega.

Precej dvomljivo je, ali je do tega dogodka res prišlo; po vsej verjetnosti si ga je Rufin preprosto izmislil.⁸⁴¹ Najsi je bil resničen ali ne, ga je Rufin izkoristil za prikaz,

840 Rufin. *HE* 10.3: *quidam ex confessoribus simplicissimae naturae uir*.

841 Veronese, »Pro verbis virtus«, 222. Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 431, opozarja, da je avtentičnost te epizode dvomljiva, a v njeni analizi (ibid., 430–435) vprašanje zgodovinske podlage Rufinovega opisa nima prioritete. Za analizo te epizode prav tako glej Lim, *Public Disputation*, 191–199.

da je preprosta krščanska vrlina močnejša od premetenih besed poganov.⁸⁴² Dihotomija *uirtus* – *uerba* (vrlina – besede) se pojavlja skozi celotno zgodbo, Rufin pa to še podčrta s stavkom, ki vpeljuje intervencijo neimenovanega kristjana: »Toda da bi Bog pokazal, da Božje kraljestvo ni v govoru, temveč v vrlini ...«⁸⁴³ Filozof, ki je tako izveden v dialektiki, torej spretnosti govorjenja, je za Rufina kot spolzka kača – *uelut anguis lubricus* –, ki je krščanski škofje, ki se v boju prav tako poslužujejo besed, ne morejo zgrabiti in premagati. Šele ko se mu nasproti postavi preprost mož, ki se proti njemu ne bojuje z umetelnimi besedami, pač pa s svojo krščansko vrlino, je filozof premagan. Soočen z njegovo vrlino je filozof presunjen, »kakor da se ne bi nikoli naučil disputirati«,⁸⁴⁴ ter »nem« (*mutus*). Antagonizem med obema pojmomoma še podkrepijo filozofove besede na koncu epizode, s katerimi Rufin pokaže na nemoč pretkanih besed proti božji vrlini:

»Dokler so se z menoj drugi bojevali z besedami, sem zoper besede postavljaj besede in z izvedenostjo v dialektiki sprevrgel, kar je bilo rečeno. Ko pa se iz ust govorečega niso zaslišale besede, temveč vrlina, se moje besede niso zmogle zoperstaviti vrlini in jaz, človek, nisem mogel nasprotovati Bogu.«⁸⁴⁵

S tem ko je poganskega filozofa primerjal s kačo, dogodek dobi tudi simbolno konotacijo. Postane namreč boj Boga proti (pretkanemu) hudiču, boj dobrega proti zlu. Obenem Rufin s tem napoveduje tudi glavne značilnosti protipoganskega boja iz 11. knjige. V njej so pogani večkrat prikazani kot sicer pretkani ljudje, ki se v svoji veri poslužujejo najrazličnejših spretnih prevar, vendar se niso zmožni zoperstaviti preprosti resnici krščanske vere, ki na koncu premaga vse.

Po tej epizodi Rufin poganstvo ponovno omeni v kontekstu Heleninega obiska Jeruzalema (*HE* 10.7), ko je med iskanjem Kristusovega križa dala uničiti Venerin

842 Za njim se ta dogodek pojavlja tudi v poznejših cerkvenih zgodovinah, ki so ga (če pustimo problem Gelazija ob strani) prevzele od Rufina, a z določenimi razlikami. Sokrat (*Socr. HE* 1.8) dogodek umešča *pred* sam nicejski koncil, pri njem je neimenovani kristjan jasno označen kot laik, poleg tega pa disputira z vsemi filozofi in ne le z enim. Sozomnov opis (*Soz. HE* 1.18) je precej podoben Rufinovemu. Oba njuna opisa se pojavljata tudi v obeh t. i. *Trodelnih zgodovinah* – Teodorjevi (*Theod. Anag. Hist. trip.* 1) in Kasiodorjevi (*Cassiod. Hist.* 2.3.1–2, 2.3.3–5). »Gelazij iz Cizika« (Anon. *Cyz.* 2.13) je do neke mere sledil Rufinu, a je njegov opis precej dopolnil, filozof pa se je iz pogana spremenil v arijanca, ki disputira z več vidnimi škofi, med drugim z Evzebijem iz Cezareje. Tudi Georgij Menih je dogodek vključil v svojo *Kroniko*, kjer je anonimni kristjan postal škof Spiridon (*Georgii Monachi Chronicon*, ur. de Boor (Leipzig: B. G. Teubner, 1904), 2:505–507). Vse te spremembe podrobno obravnava Veronese, »Pro verbis virtus«. Prim. tudi Lim, *Public Disputations*, 182–216.

843 Rufin. *HE* 10.3: *Sed ut ostenderet deus, quia non in sermone regnum dei, sed in uirtute consistit ...*

844 Rufin. *HE* 10.3: *uelut si numquam ullum sermonem contra dicendi didicisset.*

845 Rufin *HE* 10.3: *Donec uerbis mecum gesta res est, uerba uerbis opposui et quae dicebantur, dicendi arte subuerti. Ubi uero pro uerbis uirtus processit ex ore dicentis, non potuerunt resistere uerba uirtuti nec homo aduersari potuit deo.*

tempelj,⁸⁴⁶ ki so ga Rimljani postavili na mestu križanja.⁸⁴⁷ Čeprav Rufin to dejanje le na kratko omeni, je uničenje tega svetišča neke vrste priprava za poznejša uničenja templjev, ki jih opisuje v 11. knjigi. Tematsko enotnost obeh knjig dodatka dosega tudi tako, da v prvo knjigo dodatka vpelje zametke aktivnega boja proti poganom, kar na koncu postane dodobra razvita tema druge knjige. V nadaljevanju 10. knjige kmalu za opisom najdbe križa prominentno mesto zasedata opisa pokristjanjenja Aksuma in Iberije (*HE* 10.9–11), ki prav tako predstavljata obliko (sicer mirnega) boja proti poganom, ki ga izvajajo pobožni in zgledni kristjani, skozi katere deluje Bog.

V nadaljevanju 10. knjige predstavlja poganstvo pomemben vidik Rufinove predstavitve Julijanove vladavine. Izrecno so omenjeni Julijanov šolski edikt in preganjanje kristjanov (*HE* 10.33), njegovo druženje z magi in haruspeksi (*HE* 10.34), ki mu svetujejo, naj ubije Atanazija, ter njegovo čaščenje Apolona pri Antiohiji (*HE* 10.36). Že v tem obdobju je poganstvo pri Rufinu predstavljeno kot vera, ki je obsojena na propad, in kot nekaj, v kar povsem ne verjamejo niti pogani sami. Kljub Julijanovemu zvitemu preganjanju je krščanstvo preživelo, njegovo čaščenje poganskih bogov mu na koncu ni pomagalo v vojni s Perzijo, ko pa je v Antiohiji želel mučiti kristjane, ki so ga motili s petjem psalmov, se je temu uprl celo njegov poganski prefekt Salustij (*HE* 10.37).

Pogani v 11. knjigi

V 11. knjigi boj proti poganstvu zaseda precej več prostora in ima tudi znatno večjo težo. Začetni paragraf v opisu nastopa cesarja Jovijana v času rimskega poraza v Perziji prinaša neke vrste zgodbo o množični spreobrnitvi v krščanstvo, ki pa jo Rufin omeni bolj mimogrede. Predhodno je namreč v opisu dogajanja med Julijanovo vladavino zapisal, da je ta cesar kristjanom prepovedal opravljanje vojaške službe: »Ukazal je, da v vojski lahko služijo le ti, ki žrtvujejo.«⁸⁴⁸ Dobesedno razumevanje tega bi pomenilo, da je Julijan med vojaškim pohodom nad Perzijo poveljeval vojski, ki je bila povsem poganska. Ko je bil po njegovi smrti za cesarja izbran Jovijan (*HE* 11.1), naj bi (*dicitur*) zbrani vojski dejal, da jim kot kristjan ne more poveljevati, ker jih je oskrunilo Julijanovo svetoskrunstvo. Na to so mu zbrani vojaki enoglasno odgovorili, da so tudi sami kristjani.⁸⁴⁹ Jovijan je torej že z

846 Dejansko Rufin Afroditin tempelj imenuje *simulacrum Veneris*, a ker omenja, da so bili pri iskanju križa razkopani in odstranjeni tudi temelji, je iz njegovega opisa jasno, da ni šlo za kakšno manjšo kapelico.

847 Za Helenino iskanje križa in krščansko legendo, ki je v zvezi s tem nastala v 4. stoletju in katere variacijo prinaša Rufin v dodatku, glej zlasti Drijvers, *Helena Augusta*; Kollmann in Deuse, izd., *Kreuzauffindung*, 15–29, in Jensen, *The Cross*, 49–73, zlasti str. 56–68.

848 Rufin. *HE* 10.33: *Militiae cingulum non dari nisi immolantibus iubet.*

849 Rufin. *HE* 11.1: *cumque adprehensus (sc. Iouianus) ad suscipienda imperii traheretur insignia, ad exercitum Iuliani sacrilegiis profanatum dicitur proclamasse non se posse imperare eis, quia esset Christianus. Tum omnes pari eademque uoce respondisse perhibentur: »Et nos Christiani sumus.«* (»Ko so ga prijeli in privledli, da bi sprejel znamenja cesarske oblasti, pravijo, da je pred rimsko vojsko, ki jo je oskrunilo Julijanovo svetoskrunstvo, dejal, da jim ne more ukazovati, ker je kristjan. Pravijo, da so tedaj prav vsi enoglasno odgovorili: »Tudi mi smo kristjani!«)

enim stavkom dosegel, da so vojaki opustili poganstvo, ki jim več kot očitno ni koristilo v vojni. Za rimsko vojsko, ki se je po katastrofalnih napakah v Mezopotamiji globoko na perzijskem ozemlju znašla na robu katastrofe, se po tej kolektivni odpovedi poganstvu in sprejemu krščanstva po Rufinu reči nemudoma izboljšajo. Čeprav so Perzijci Rimljane obkolili, jim takoj zatem po Božji milosti pošljejo sle za mirovna pogajanja, poleg tega pa sestradani vojski pripeljejo hrano. Temu sledi sklenitev 29-letnega miru, kar potrjuje pravilnost njihovega ravnanja.⁸⁵⁰

V HE 11.4 Rufin predstavi prvo pravo uničenje poganškega templja v svojem dodatku. Opisano je v zgodbi o skupini egiptovskih menihov, ki jih je dal aleksandrijski arijanski škof Lucij izgnati na nek otok v Nilovih močvirjih, ki je bil poseljen s samimi pogani. Ta otok Rufin dobesedno predstavi kot poganški otok sredi krščanskega Egipta. Hči tamkajšnjega poganškega svečenika dospelim menihom namreč reče, da so bili prebivalci na ta otok pregnani in da se tu skrivajo, kar je mogoče razumeti, kot da so zbežali pred kristjani, ki v drugih krajih očitno predstavljajo večinsko prebivalstvo. Na otoku so pogani nato postavili tempelj neimenovanemu bogu. Takoj ko se je čoln z menihi dotaknil otoka, je po Rufinu hči svečenika zapadla v nekakšno blaznost in kričéča začela noreti po otoku. Ko jo srečajo menihi, ženska v svoji blaznosti potrdi, da je njihov Bog najvišji bog.⁸⁵¹ V trenutku, ko prizna superiornost krščanskega Boga, demon, ki je prebivalce zapeljal v zmotno poganško čaščenje (*erroris spiritus*), pobegne, dekle pa v hipu ozdravi. Menihi s tem postanejo »apostoli našega časa« (*nostri temporis apostoli*), ki prebivalce nemudoma spreobrnejo v krščanstvo. Slednji porušijo tempelj, ki so ga prej čislali čez vse, in postavijo cerkev. Z več vidikov je ta zgodba podobna spreobrnitvam v Aksumu in Iberiji, s to razliko, da v primerih spreobrnitve poganov znotraj rimskega cesarstva Rufin omenja tudi templje, ki so kot posledica spreobrnitve uničeni, na njihovem mestu pa so postavljene cerkve.

V HE 11.5 se ponovno⁸⁵² pojavi motiv poganškega cesarskega uradnika, ki noče preganjati kristjanov. Razlika je ta, da je Julijana tokrat nadomestil heretik Valens. Zatem Rufin opiše začetek pokristjanjevanja Saracenov (HE 11.6), kar je nadaljevanje iste teme z začetka 10. knjige. Zgodba o tem, kako kristjan premaga poganške filozofe, se na nek način ponovi v HE 11.7, kjer Rufin svojega nekdanjega učitelja Didima predstavi kot preprostega kristjana, ki je kljub slepoti postal zelo izveden ne le v teoloških zadevah, temveč tudi v posvetni učenosti, tako da ga ni mogel premagati noben poganški filozof in je Didim veljal za strokovnjaka na vseh področjih, ki se jih je lotil. Za temi omembami poganov Rufin v krajšem slavonspevu Teodoziju (HE 11.19) tako rekoč napove glavno temo te knjige: »Poganski kult, ki so se zahvaljujoč Konstantinovim ukrepom začeli vse

850 Rufin podrobnosti te mirovne pogodbe, ki je Rimljane stala nekaj strateško zelo pomembnih utrdb na vzhodni meji, razumljivo ne omenja, saj je zanj najpomembnejši verski vidik tedanjega dogajanja.

851 V Rufin. HE 11.4 jih namreč nagovori z besedami *o serui dei summi* (»o služabniki najvišjega boga«).

852 Analogno z Rufin. HE 10.37

bolj zanemarjati in uničevati, so bili pod njegovo (sc. Teodozijevo) vladavino uničeni.«⁸⁵³ V Teodozijevem času je torej dokončno propadlo organizirano poganstvo, in ker je junak te knjige prav cesar Teodozij, Rufin temo uničenja poganstva v nadaljevanju razumljivo obsežno obravnava.

Uničenje poganstva v Egiptu

Nadaljevanje 11. knjige je tako skoraj v celoti posvečeno obračunu s poganstvom. V *HE* 11.22–31 je opisano uničenje organizirane poganske religije v Egiptu, pri čemer se Rufin posveča zlasti Aleksandriji in Kanopu, *HE* 10.31–33 pa obravnava uničenje političnega poganstva, natančneje Teodozijev boj proti uzurpatorju Evgeniju. Del pripovedi, ki zajema dogodke v Egiptu, ni napisan povsem linearno, saj Rufin narativ razbije z nekaterimi digresijami.

Opis začenja z omembo, da je v Aleksandriji neimenovani škof (dejansko je šlo za Teofila) od cesarja Teodozija želel pridobiti neko baziliko, ki jo je pred leti Konstancij II. podaril arijancem, a je bila zdaj zapuščena (*HE* 11.22). Pri pregledu bazilike so v njej odkrili skrivne votline, za katere Rufin pravi, da so bile »bolj kot za bogoslužje primerne za razbojništvo in hudodelstva«⁸⁵⁴ Ko so pogani videli, da so kristjani odkrili njihove zločine, so po Rufinovih besedah povsem podivjali ter začeli s kristjani fizično obračunavati. Slednji so bili sicer številčno močnejši, vendar pa jih je njihova vera zadrževala pred divjostjo. Pogani so v svojih napadih ranili številne kristjane in jih nekaj tudi ubili. Njihova baza delovanja je bil *templum*, ki ga Rufin podrobneje ne opredeli, vendar je iz poznejšega opisa jasno, da je šlo za Serapej. Tja so pogani odpeljali tudi nekaj ugrabljenih kristjanov, jih silili žrtvovati svojim bogovom, tiste, ki so se temu uprli, pa mučili in ubili.

Pogani, ki so se utaborili v templju, so več dni plenili in ustrahovali meščane, za vodjo pa so si izbrali nekega filozofa Olimpija. Nato so posredovale zaskrbljene mestne oblasti, a pogani niso želeli odnehati. Ker je bil tempelj na preveč utrjenem kraju (Rufin sam ga imenuje *arx*), so oblasti za pomoč prosile cesarja Teodozija. Ta je poslal reskript, po katerem za krščanske mučence ni terjal maščevanja, a je zahteval, da je »razlog za zlo in vzrok nesloge, ki je nastopila zaradi obrambe poganskih podob, treba povsem uničiti, in ko bosta izkoreninjena, bo umanjkal tudi razlog za nemire.«⁸⁵⁵ Ko sta se obe strani zbrali pri Serapeju in je bilo prebrano cesarjevo pismo, so kristjani od navdušenja nemudoma začeli silno kričati, pogane pa je zgrabil strah in so se razbežali. Ponovil se je torej primer, da so poganski demoni zbežali pred krščanskim Bogom: »Da bi vsi, ki so bili

853 Rufin. *HE* 11.19: *Idolorum cultus, qui Constantini institutione et deinceps neglegi et destrui coeptus fuerat, eodem imperante conlapsus est.*

854 Rufin. *HE* 11.22: *antra ... latrocinii et sceleribus magis quam caerimoniis apta.*

855 Rufin. *HE* 11.22: *malorum causam radicesque discordiae, quae pro simulacrorum defensione ueniebant, penitus debere succidi, quibus exterminatis etiam bellorum causa pariter conquiesceret.*

prisotni, spoznali, da je besneči demon, ki je prej divjal v njih, pobegnil zaradi prisotnosti Boga, ki je svoje ljudstvo navdajal s pogumom.»⁸⁵⁶

Trenutek, ko se pogani razbežijo, Rufin izkoristi za digresijo o Serapeju (*HE* 11.23). Ta podrobni opis samega svetišča v dodatku nima pravih vzporednic in vsekakor izstopa. Še najbližje bi mu lahko postavili opis poskusa obnove Jeruzalemskega templja (*HE* 10.38–40), ki vključuje delni opis Tempeljskega griča. Kar se tiče Serapeja, Rufin njegov opis uvede z besedami, s katerimi je najbrž neposredno naslavljal akvilejsko publiko: »Mislim, da so že vsi slišali za Serapisov tempelj v Aleksandriji; številni so ga tudi videli na lastne oči.«⁸⁵⁷ Sledi opis samega svetišča, ki se po Rufinu ni naravno dvigalo nad Aleksandrijo, temveč je stalo na umetnem griču. Samo svetišče je bilo sestavljeno iz kvadratnih stavb, ki so se po Rufinu raztezale v vse smeri. Vsi prostori svetiščnega kompleksa so bili obokani in imeli luči na stropu ter bili polne skritih svetišč in namenjeni raznim verskim potrebam. Zgornja nadstropja so poleg večjih soban vsebovala prostore za tempeljsko osebje. Ob notranjih straneh templja so stali portiki, sredi celotnega kompleksa pa se je dvigal tempelj, katerega zunanost je bila zgrajena iz dragocenih stebrov ter marmornih plošč. V njem je stal Serapisov kip, ki v nadaljevanju zaposluje Rufina, saj dodatek prinaša zelo podroben opis notranjosti templja in Serapisovega kipa. Slednji je bil po Rufinu tako velik, da se je vsaka njegova roka dotikala ene stene templja, sestavljen pa je bil iz različnih vrst kovin in lesa. Notranje stene templja so bile obložene s ploščami iz zlata, na katere so bile pritrjene najprej srebrne in zatem bronaste plošče, ki so ščitile tiste iz dragocenejših kovin.

Opis Serapisovega kipa Rufin nato izkoristi za ponazoritev krščanskega mnjenja, da poganstvo ni prava vera, saj so njihovi bogovi nemočni, njihovi svečeniki pa se pri čaščenju zanašajo na pretkane trike, s katerimi ukanijo vernike. Rufin opiše, kako je bilo manjše svetišče, v katerem je bil Serapisov kip, zasnovano tako, da je imela stena, ki je stala nasproti sprednje strani kipa, manjše okno. Ko je skozenj ob sončnem vzhodu posijalo sonce, je žarek svetlobe padel točno na Serapisova usta, zato se je poganskim vernikom zdelo, da sonce poljublja Serapisa ter ga tako pozdravlja. Da bi še podkrepili ta vtis, je bil na stropu templja blizu kipa pritrjen magnet, pod katerega so svečeniki postavili manjši in zelo lahek železen kipec sonca, tako da ga je magnet pred očmi vernikov za hip vzdignil v zrak. Svečeniki so vernikom pojav razlagali, kakor da sonce pozdravlja Serapisa. To nista bila edina trika, ki so se ju v svetišču posluževali, a Rufin ostalih primerov ni želel navesti.⁸⁵⁸

S tem se zaključi opis kipa, Rufin pa se vrne k zgodbi o njegovem uničenju. Ko so kristjani vdrli v Serapej, sprva niso želeli uničiti kipa, saj je med pogani veljalo, da se bo v

856 Rufin. *HE* 11.22: *ut ab omnibus, qui aderant, nosceretur dei praesentia populo suo audaciam tribuente furorem daemonis, qui in illis prius debacchatus fuerat, effugatum.*

857 Rufin. *HE* 11.23: *Serapis apud Alexandriam templum auditum quidem omnibus puto, plerisque uero etiam notum.*

858 Rufin. *HE* 11.23.

primeru, če se ga bo dotaknil kak človek, zemlja odprla, nebo pa bo zgrmelo na tla. Strah kristjanov je pregnal neki vojak, ki je Serapisa s sekiro udaril v čeljust. Kristjani in pogani, ki so to spremljali, so glasno zavpili, a ker se ni zgodilo nič, je vojak do konca razsekal kip. Del kipa, ki je bil iz popolnoma izsušenega lesa, so zlahka sežgali že v Serapeju, njegove ude in glavo pa so javno sežgali na raznih koncih Aleksandrije; nazadnje so njegov trup sežgali v mestnem amfiteatru. Tako se je po Rufinu končalo čaščenje Serapisa – »to je bil konec ničevega vraževerja in prastare Serapisove zmote«. ⁸⁵⁹ Konec poglavja Rufin izkoristi za predstavitev različnih mnenj o Serapisovem izvoru, kar je prav tako nekaj posebnega v njegovem dodatku in se ponovi zgolj v opisu Kanopovega kulta (HE 11.26).

Po uničenju Serapeja so po Rufinu kristjani pod vodstvom »nadvse čuječega škofa« (*uigilantissimi sacerdotis*) Teofila vdrli še v ostale aleksandrijske templje in odkrili številne grozote, v katere so demoni prisilili svoje častilce. Med drugim Rufin omenja (HE 11.24) odsekane glave dojenčkov, pobite otroke in device, ki so jim izrezali drobovje za potrebe svečeniškega preučevanja. Vseh tovrstnih primerov niti ne omenja, ker pravi, da so preveč grozni. Namesto tega se omejuje na predstavitev »grozot«, ki so se dogajale v aleksandrijskem Saturnovem templju (HE 11.25). Tako kot pri Serapeju so se tudi tu svečeniki posluževali trikov, da so vzdrževali vero v Saturna. Rufin opisuje, kako je v tem svetišču služboval svečenik Tiran, ki si je od časa do časa poželed ženo katerega izmed poganskih častilcev Saturna. V takem primeru je rekel možu, da Saturn veleva, naj njegova žena noč prebije v templju. Tiran je žensko pred pričami sólo zaklenil v svetišče, nato pa se je prek podzemnih hodnikov skrivaj vrnil v svetišče ter se postavil za votel bronast Saturnov kip, ki je stal ob steni. Skozi usta kipa je ponoči govoril ženskam s spremenjenim glasom, tako da so verjele, da jim govori sam bog. Nato je z neko pripravo – Rufin ne prinaša podrobnosti – pogasil luči, ki so gorele v templju, zapustil kip in izkoristil ženske za svoje nečiste namene. Za njegove ukane je javnost izvedela, ko je neka ženska nekoč prepoznala njegov glas in o tem naslednji dan poročala svojemu možu. Ta ga je obtožil pri oblasteh in med preiskavo, ki je vključevala mučenje, je Tiran razodel resnico. Rufin zapiše, da je poganske domove po razkritju njegovih nečednosti zadela sramota, saj se je kar naenkrat pri kopici družin izkazalo, da so matere prešuštnice, pri očetih in sinovih pa se je pojavil dvom, ali so res v sorodu.

Naslednji primer poganskih zločinov Rufin predstavi (HE 11.26) z zgodbo o Kanopovem kultu v istoimenskem mestu, ki je ležalo vzhodno od Aleksandrije. V tem pasusu Rufin bralcem predoči, kako je kultna podoba boga Kanopa nastala povsem slučajno, kot domiselni izum nekega njegovega svečenika, ki je želel pokazati, da je Kanop močnejši bog od kaldejskega boga ognja. Kaldejci so namreč nekoč okrog nosili svojega boga (torej ogenj) in tekmovali s podobami drugih bogov. Ogenj je seveda zmagal nad kipi, ki so bili iz kovin, lesa ali kamenja, zato so Kaldejci trdili, da je njihov

859 Rufin. HE 11.23: *uanaeque superstitionis et erroris antiqui Serapis hic finis fuit*.

bog najmočnejši. Kanopov svečenik jih je želel ukaniti, zato je vzel nekakšno posodo za vodo z luknjami, ki jih je zamašil z voskom, vse skupaj prebarval, na ta »trup« pa je posadil glavo z nekega kipa guvernerja Menelaja. Ko so Kaldejci kip izpostavili ognju, se je vosek stopil in voda, ki je stekla skozi luknje, ga je pogasila. Spretni svečenik je torej nekoč ukanil častilce ognja. Vendar Rufin pristavlja: »Morda je (sc. Kanop) to nekoč res storil Kaldecem, toda zdaj mu ob prihodu Božjega svečenika Teofila ni moglo pomagati nobeno kapljanje vode ali z voskom prikrita prevara. Vse je bilo uničeno in do tal razrušeno.«⁸⁶⁰ Teofila, na čigar strani stoji Bog, po Rufinu pogani ne zmorejo preslepiti in Kanopov kult je uničen.

Po opisu krščanskega razdejanja Serapeja in Kanopovega svetišča Rufin z naslednjim pasusom bralcem zagotovi, da pri krščanskem divjanju ni šlo zgolj za golo uničevanje: »Vendar pa ni bilo storjenega ničesar, da bi mesto postalo zanemarjeno. Uničene so bile arkade sramote in mrtvaške grobnice, namesto njih pa so bile postavljene visoke cerkve kot templji pravega Boga.«⁸⁶¹ Rufin posebej navaja, da je na mestu nekdanjega Serapeja na enem koncu zrasla cerkev, na drugem pa martirij. Omemba te stavbe Rufinu daje priložnost za krajši *flashback* iz časa cesarja Julijana (*HE* 11.28), ko so pogani želeli uničiti kosti Janeza Krstnika, a jih je slučajno rešila skupina menihov, ki se je pomešala med pogane. Kosti je nato dobil Atanazij, ki jih je shranil za bodoče rodove, po gradnji martirija pa so končale v njem. Uničenje Serapeja je bilo po Rufinovih besedah uvod v popolno uničenje poganstva in njegovih svetišč po celotnem Egiptu:

»In katera svetišča kakšnega drugega demona bi še lahko obstala po padcu Serapisa, ki v resnici nikoli ni živel? Ni dovolj, če zapišem, da so bile v Aleksandriji vse zapuščene kapelice vseh demonov uničene skorajda do zadnjega stebra. Kajti tudi po vseh mestih Egipta, po trdnjavah, vaseh, po celotnem podežlju in vzdolž bregov Nila ter tudi v puščavi so bila vsa svetišča ali bolje rečeno grobnice, ki so bile odkrite, zaradi energičnosti lokalnih škofov uničene in razrušene prav do tal, tako da je bilo podeželje, ki je nepravilno pripadalo demonom, spet namenjeno poljedelstvu.«⁸⁶²

860 Rufin. *HE* 11.26: *Sed fecerit haec fortasse aliquando Chaldaeis, nunc uero aduentante sacerdote dei Theofilo nullus profuit sudor nec ceris fraus oblecta subuenit. Vastata sunt omnia atque ad solum deducta.*

861 Rufin. *HE* 11.27: *Sed nihil gestum est, quod in squalorem uerteret locum. Flagitiorum tabernae ac ueternosa busta deiecta sunt, et ueri dei templa ecclesiae celsae constructae.*

862 Rufin. *HE* 11.28: *Sed post occasu Serapis, qui numquam uixerat, quae iam alterius daemonis stare delubra potuerunt? Parum dixerim, si omnes, quae erant Alexandriae, per singulas paene columnas cuiuscumque daemonis aediculae incultae ceciderunt. Sed per cunctas Aegypti urbes, per castella, per uicos, per omne rus, per ripas fluminis, per heremum quoque si qua fana uel potius busta repperiri potuerunt, instantia uniuscuiusque episcopi subruta et ad solum deducta sunt, ita ut rus denuo culturae redderetur, quod iniuste fuerat daemonis deputatum.*

Svoj opis uničenja egiptovskega poganstva Rufin zaključi z dvema simboličnima epizodama. Najprej omeni (*HE* 11.29), kako so bili v Aleksandriji po padcu Serapeja uničeni tudi ostali Serapisovi kipi, ki so stali na stenah hiš, nad vrati in okni, ter bili nadomeščeni s krščanskimi križi. Kot pravi Rufin, so pogani (šele tedaj?) simbol križa povezali z enim izmed hieroglifov, katerega pomen je bil »bodoče življenje« (*uita uentura*).⁸⁶³ Zaradi tega so se številni izmed preostalih aleksandrijskih poganov spreobrnil v krščanstvo, rekoč, da njihova stara tradicija pravi, da bodo poganski bogovi stali toliko časa, dokler ne bodo videli, da se je pojavilo to znamenje. Rufin trdi, da so se ravno zaradi tega v krščanstvo bolj spreobračali poganski svečeniki in tempeljski uslužbenci, ker so poznali omenjeno tradicijo. Zadnja epizoda (*HE* 11.30), ki simbolično ponazarja, da se je javno življenje Aleksandrije in s tem Egipta od prastarih bogov dokončno preusmerilo h krščanskemu Bogu, zadeva selitev nilometra iz bivšega Serapeja v neko neimenovano cerkev.

Dogodke, ki jih označuje kot konec egiptovskega poganstva, Rufin – kar je sicer značilno za njegov dodatek – predstavi tako rekoč brez omembe časovne dimenzije. Edini časovni okvir dajeta škofovanje aleksandrijskega škofa Teofila (385–412) in omemba cesarja Teodozija, ob odsotnosti kakršnih koli drugih časovnih orientacijskih točk pa se bralcu zdi, kot da je bilo celotno dogajanje izvršeno tako rekoč v nekaj dneh. Poleg tega Rufin dogajanja ne predstavi linearno, temveč svoj narativ večkrat razbije. Shematično je mogoče njegovo pripoved predstaviti sledeče:

- kristjani odkrijejo poganke grozote v opuščeni baziliki (*HE* 11.22);
- pogani podivjajo in napadajo kristjane; njihovo »oporišče« je Serapej, njihov vodja Olimpij;
- mestne oblasti neuspešno posredujejo; prebran je Teodozijev reskript, ki predvideva uničenje Serapeja;
- pogani se razbežijo;
- opis Serapeja in poganskih trikov; kristjani razsekajo in sežgejo Serapisov kip in končajo njegovo čaščenje; digresija o izvoru Serapisovega čaščenja (*HE* 11.23);
- v Aleksandriji odkriti številni poganški zločini (ubiti dojenčki itd.) (*HE* 11.24);
- nečednosti v Saturnovem templju (*HE* 11.25);
- Kanopov kult in njegov konec (*HE* 11.26);

863 Pri hieroglifu gre seveda za *ankh*. Na vprašanje, ali je Rufin v 11. knjigi uporabil Sofronijevo delo o padcu Serapeja in potemtakem tudi ta pasus izvira od tam ali pa je bil o dogajanju pisno obveščen od koga drugega, je zaradi popolne neohranjenosti Rufinove korespondence nemogoče odgovoriti. Poleg tega, da je bil več let Didimov učenec in je brez dvoma navezal stike s številnimi egiptovskimi krščanskimi intelektualci, ne smemo pozabiti, da je Rufin ohranil stike tudi s svojim nekdanjim jeruzalemskim samostanom (vzporedno s *Cerkveno zgodovino* je prevajal *Opis menihov*, ki ga je spisal eden izmed tamkajšnjih menihov in ga očitno nato poslal Rufinu v Akvilejo), poleg tega pa je bil prijatelj jeruzalemskega škofa Janeza. Vsekakor je več kot verjetno, da je s kakšnim prijateljem z Vzhoda še vedno ostal v stikih in je nemara po tej poti izvedel za nekatere epizode, ki jih je nato vključil v 11. knjigo svoje *Cerkvene zgodovine*. Tudi če je uporabil Sofronijevo sicer neohranjeno delo, ni mogoče trditi, da gre pri Rufinovem opisu dogajanja kar za dobeseden in nespremenjen prevod Sofronija.

- na mestih uničenih templjev so zgrajene cerkve, v Serapeju tudi martirij (*HE* 11.27);
- zgodba o rešitvi relikvij Janeza Krstnika v času Julijana; v celotnem Egiptu uničeni templji in poganski kultu (*HE* 11.28);
- v Aleksandriji uničeni Serapisovi kipci nadomeščeni s križi; pogani se spreobrnejo v krščanstvo (*HE* 11.29);
- iz Serapeja je nilometer prestavljen v cerkev (*HE* 11.30).

Konec poganstva, katerega predstavitev je Rufin zasnoval kot ključni del sicer idealizirano opisane Teodozijeve vladavine, je ponazorjen izključno na primeru Egipta, pri čemer najvidnejše mesto zavzema dogajanje, povezano s Serapejem. Glede razlogov, zaradi katerih je Rufin v dodatku predstavil ravno te dogodke, je verjetna hipoteza Thelamonove, da je bil Egipt glede na svetopisemsko tipologijo, ki se pojavlja v dodatku (Rufin neprestano v njegovem času relativno nedavne dogodke postavlja v svetopisemski kontekst, najpogosteje s primerjavo iz časov Jezusa in prvih kristjanov), nekako naravna izbira. V Svetem pismu je Egipt neke vrste izbrana dežela poganstva, egipčanski bogovi so lažni bogovi *par excellence*, njihovo uničenje pa so napovedovali različni preroki.⁸⁶⁴ Poleg tega je Rufin, kot smo videli, pri pisanju imel tudi v mislih, da je njegova ciljna skupina (akvilejski kristjani) dobro poznala Serapej in situacijo v Egiptu, nekateri celo osebno.⁸⁶⁵

Uničenje Serapeja

Zgodovina svetišča in nilometer

Serapej je skozi svoj večstoleten obstoj slovel po celotnem Sredozemlju. Sredi 4. stoletja⁸⁶⁶ je anonimni avtor *Opisa celotnega sveta in njegovih ljudstev* o njem zapisal:

»Tam (sc. v Aleksandriji) se prav izborno častijo bogovi, v mestu pa se nahaja tudi Serapisov tempelj, ki je edini novejše svetovno čudo. Nikjer namreč ni mogoče najti tako velikega svetišča, tako razporejenega templja ali tako močne religije.«⁸⁶⁷

Amijan Marcelin je v svoji zgodovini, ki je bila napisana ob koncu 4. stoletja, Serapej prav tako predstavljal v presežkih ter ga postavil ob bok samemu rimskemu Kapitolu:

⁸⁶⁴ Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 160.

⁸⁶⁵ Rufin. *HE* 11.23.

⁸⁶⁶ Za datacijo v leto 359 glej uvod v Rougé, izd., *Expositio totius mundi et gentium*.

⁸⁶⁷ *Expos. mundi* 35: *Et dii coluntur eminenter et templum Serapis ibi (sc. Alexandriae) est, unum et solum spectaculum nouum in omni mundo: nusquam enim terra aut aedificium tale aut dispositio templi talis aut religio talis inuenitur.*

»Poleg tega v mestu stojijo templji z visokimi strehami, med katerimi prvo mesto pripada Serapeju. Besede sicer ne zadostujejo za njegov opis, vendar pa je tako okrašen z orjaškimi ostebričenimi dvoranami, s kipi, ki dihajo, in množico drugih del, da na celotni zemeljski krogli razen Kapitola, s katerim se častivredni Rim dviguje k večnosti, ni ničesar bolj bahavega.«⁸⁶⁸

Serapej je stal na jugozahodnem koncu Aleksandrije poleg velikega hipodroma La-gejona.⁸⁶⁹ Strabon poroča (17.1.10), da je bil ta del mesta namenjen grobovom ter mumificiranju trupel. Svetiščni kompleks je stal na naravnem hribu z imenom Rakotis in je imel pravokotno obliko – njegove stavbe so z vseh štirih strani obdajale večje notranje dvorišče, kjer je bil Serapisov tempelj.⁸⁷⁰ Podrobnosti o kompleksu so prvenstveno znane zaradi arheoloških izkopavanj. Poleg Rufina edini drugi daljši opis Serapeja ponuja Aftonij v svojih *Govornih vajah*.⁸⁷¹ Aftonij, ki je Aleksandrijo obiskal okrog leta 315, Serapej primerja z atensko Akropolo in prinaša opis svetišča, ki je vsebinsko bogatejši od Rufinovega. Omenja, da do Serapeja vodijo stopnice, opiše njegovo pravokotno obliko in notranje dvorišče ter stebrišča, ki ga obdajajo. Rufin teh podrobnosti nima, prav tako obliki Serapeja ne namenja posebne pozornosti. Aftonij omenja tudi Dioklecijanov stebber, ki je stal na dvorišču Serapeja in je bil glavna arhitekturna pridobitev v zadnji fazi obstoja tega kompleksa. Aftonij poleg tega zapiše, da je zraven Serapeja stal hipodrom, kar prav tako manjka pri Rufinu. Noben od obeh opisov ni celovit, vendar že ta kratka primerjava s pasusom iz Aftonija kaže, da je Rufinov opis Serapeja pomanjkljiv.

Serapej je kot tempeljski kompleks skozi svoj skoraj 700-letni obstoj doživel številne spremembe. Arheološka izkopavanja kažejo, da se je ta kraj za kultne potrebe začel uporabljati med vladavino Ptolemaja I. Soterja, iz čigar obdobja izvirajo posvetitve Izidi in Serapisu. Prvi Serapisov tempelj je bil skupaj s stebriščnim dvoriščem kot enoten kompleks postavljen v času Ptolemaja III. Evergeta (246–221 pr. Kr.).⁸⁷² Serapisov prvotni tempelj je stal na severni strani Serapeja, na istem mestu, ki ga je zasedal poznejši tempelj v 4. stoletju.⁸⁷³ Na zahodni strani templja je stala zgradba, ki je v starejši literaturi

868 Amm. 22.16.12: *His accedunt altis sufflata fastigiis templa, inter quae eminent Serapeum, quod licet minuatur exilitate uerborum, atriis tamen columnariis amplissimis et spirantibus signorum figmentis et reliqua operum multitudine ita est exornatum, ut post Capitolium, quo se uenerabilis Roma in aeternum attollit, nihil orbis terrarum ambitiosius cernat.*

869 Najboljši opis razvoja svetišča kljub določenim slabostim ostaja Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria*. Glej tudi McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, in McKenzie, »The Serapeum of Alexandria«.

870 Za umestitev Serapeja v Aleksandrijo in videz svetiščnega kompleksa pred krščanskim uničenjem glej slike pri McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 75, in McKenzie, »The Serapeum of Alexandria«, 777.

871 Grško besedilo z nemškim prevodom in komentarjem ponuja Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria*, 313–321. Angleški prevod pasusa je v McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 104–105. Prim. tudi Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 166.

872 McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 82. Podrobnejši opis ptolemajske faze Serapeja prinaša ibid., 85–90.

873 Starejša literatura je prvi, ptolemajski Serapisov tempelj enačila s stavbo, ki je v novejši literaturi označena kot

identificirana kot Izidin tempelj, a njene funkcije danes ni mogoče zanesljivo ugotoviti. Vsebovala je štiri sobe in tako morebiti predstavljala svetišče več egipčanskih božanstev. Ptolemajski kompleks je imel dva vhoda na vzhodni strani, kjer je na vrhu griča Rakotis vzporedno s Serapejem tekla ena izmed glavnih aleksandrijskih cest. Na dvorišču Serapeja sta stali še dve stavbi – t. i. južna stavba, katere funkcije ni mogoče ugotoviti, in stavba s tlorisom v obliki črke T; ta je imela vhod v podzemne hodnike, ki so jo povezovali z južno stavbo. V tej fazi Serapeja je nilometer stal zunaj samega svetiščnega kompleksa na njegovi vzhodni strani ob vznožju stopnišča, ki je vodilo do Serapeja. Nilometer je bil s podzemno cevjo povezan z Nilovim kanalom.

Ptolemajski kompleks je preživel okrog 400 let do Komodove vladavine, ko je leta 181 pogorel.⁸⁷⁴ V literaturi se občasno pojavlja navedba, da naj bi bil velik del Serapeja uničen že pod Hadrijanom v času judovskega upora v letu 115/116,⁸⁷⁵ vendar dokazov za to ni.⁸⁷⁶ Po požaru leta 181 so Rimljani kompleks obnovili, a se je precej razlikoval od ptolemajskega.⁸⁷⁷ Serapisov tempelj je bil obnovljen na istem mestu, vendar je bil pomembno povečan. Struktura na zahodni strani templja ni bila obnovljena. Serapej kot svetiščni kompleks je bil tudi v celoti gledano povečan, saj so Rimljani njegov vzhodni del premaknili na rob griča, tako da je vzhodni trakt zdaj stal nad nekdanjo cesto. Svetiščni kompleks je s tem dobil podobo pravokotnika, katerega daljši stranici sta merili 205,70 m, krajši pa 105,55 m.⁸⁷⁸ Širitev kompleksa na vzhod je s seboj prinesla spremembe glede dostopov do njega. Na severovzhodni strani so Rimljani postavili nov vhod, skozi katerega so lahko v svetišče vozili vozovi, kar v svojem opisu omenja Aftonij. Na vzhodni strani je bil namesto prejšnjih dveh vhodov postavljen en sam, pri čemer je bilo stopnišče, ki je vodilo do njega, znatno razširjeno ter je prekrilo nekdanji ptolemajski nilometer. Lokacija novega rimskega nilometra ni znana. Najpomembnejšo vidno spremembo je rimski Serapej nato doživel leta 298, ko je bil na njegovem dvorišču poleg vhoda postavljen 26,85-metrski steber na čast cesarja Dioklecijana.

Točen datum rimske obnove Serapeja je mogoče zgolj približno ugotoviti. Poleg vzhodnega vhoda in blizu Dioklecijanovega stebra je namreč stal večji bazen (10.58 x 10.82 m, globine 2,70 m), ki je bil zgrajen iz enakega apnenca kot rimski Serapej. Pod kamnitim dnom bazena so bili odkriti kovanci, pri čemer je bil najmlajši iz obdobja cesarja Gete, kar daje leto 211 kot *terminus post quem* za postavitev bazena. *Terminus ante*

»južna stavba« in je bila v rabi tudi še v rimskem obdobju, a njene točne funkcije in videza ni mogoče rekonstruirati. Za začetke Serapisovega kulta pod Ptolemajci glej Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*.

874 Hier. *Chron.* ed. Helm, 208^e: *Templum Serapidis Alexandriae incensum* (»v Aleksandriji je pogorel Serapisov tempelj«). Da je svetišče pogorelo, okrog leta 190 omenja tudi Clement, *Protr.* 4.47.

875 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 169.

876 McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 86.

877 Za rimsko fazo Serapeja glej McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 90–99; Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria*, 247–293; Wild, »Known Isis-Sarapis Sanctuaries«, 1755–1758, temelji na starejših izkopavanjih.

878 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 169.

quem predstavlja leto 217, za katero Kasij Dio v svoji zgodovini poroča, da je Serapej tedaj ponovno zajel ogenj, ki pa svetišča čudežno ni poškodoval in ni povzročil tako rekoč nobene škode.⁸⁷⁹ Serapej je bil torej obnovljen med letoma 181 in 217, pri čemer je bila verjetno večina dela opravljenega v času Septimija Severa, sama gradnja pa je bila zaključena pod Karakalo.⁸⁸⁰

Rufin pri predstavitvi Serapeja ne omenja, da je bil uničen leta 181, četudi bi to lahko uporabil kot dokaz, da je Serapis lažni bog. Iz njegovega opisa ni mogoče razbrati, da bi bile na dvorišču svetišča poleg samega templja tudi kakšne druge stavbe, prav tako pa ne omenja podzemnih prehodov ali Dioklecijanovega stebra. V nasprotju z Aftonijem ne opiše dostopa do Serapeja po velikem stopnišču. Podobno nezadovoljiv je njegov opis selitve nilometra iz Serapeja v neko cerkev (*HE* 11.30). Kot pravi Rufin, je bila v Egiptu navada prinesiti mero naraščajočega Nila v tempelj Serapisa, ki je bil kot bog povezan z vodo in tako ključen za zagotavljanje dobre kmetijske letine.⁸⁸¹ Rufin pravi, da so merilno palico (*ulna*) iz Serapeja pod Teodozijem prenesli v neko cerkev in da je tisto leto Nil močno poplavljal, kar je kristjanom služilo za dokaz, da gladine reke ni nadzoroval Serapis, pač pa krščanski Bog.

Rufinov opis je nezadovoljiv z več vidikov.⁸⁸² V nasprotju z njegovim dramatičnim opisom v Egiptu ni obstajal en sam nilometer, pač pa jih je bilo več.⁸⁸³ Skoraj vsi, ki so znani, so bili povezani s svetišči in so med drugim služili temu, da so imela svetišča dostop do sveže vode za verske potrebe.⁸⁸⁴ Njihova oblika je bila sprva relativno enostavna, šlo je za preproste podzemne kripe oziroma pokrita stopnišča, ki so vodila v globino do najnižje točke reke ter so bila s kanali povezana z Nilom. Na stenah so bile črte, ki so označevale različne višine vode, kar je svečenikom omogočalo napovedati letino.⁸⁸⁵ V rimskem obdobju je bil ta starejši tip nilometra nadomeščen s sodobnejšim, ki je bil dejansko globok vodnjak, prav tako povezan z Nilom, v katerem je stal merilni steber, kar je omogočalo lažje odčitavanje naraščanja vodne gladine.⁸⁸⁶ Rufin omenja prenašanje merilne palice, kar implicira, da je imel Serapej prenosljivo merilno palico, vendar je njegov

879 Dio Cass. *Hist. Rom.* 79.7.3.

880 McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 98. Možna je tudi interpretacija, da je novi Serapej postavil Septimij Sever okrog leta 205, saj *Chron. pasch.* PG 92, 652C–653A za to leto omenja postavitev nekega velikega svetišča, ki bi lahko bilo prav Serapej.

881 Za proces pokristjanjenja ritualov, povezanih z Nilom, glej Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 248–252.

882 Za splošen komentar o Rufinovem pasusu glej Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 273–279, in Amidon, prev., *History of the Church*, 477, op. 53.

883 Temeljna študija ostaja Wild, *Water in the Cultic Worship*.

884 Wild, *Water in the Cultic Worship*, 26.

885 Za različne višine Nilovega naraščanja in poplavljanja glej Plin. *NH* 5.9. Plinij navaja, da je običajno Nil narasel za 16 laktov; če je narasel le za 12 ali manj, je to pomenilo, da bo lakota. Po Pliniju je Nil najbolj narasel v času Klavdija, in sicer za kar 18 laktov, najmanj pa v času »farzalske vojne«, ko se je voda dvignila zgolj za 5 laktov in tako »bežala« pred umorom Pompeja Velikega.

886 Wild, *Water in the Cultic Worship*, 25–26.

opis precej pomanjkljiv. Vsekakor je verjetno, da je v rimskem času novi nilometer, ki je nadomestil zazidanega ptolemajskega, imel prenosno palico za merjenje Nilove gladine, vendar pa je imel ta nilometer bolj kot ne zgolj simbolno funkcijo. Nil je namreč največji del svojih vodá na poti do Aleksandrije že poplaval v delti, tako da merjenje njegove gladine tako rekoč tik pred izlitjem v morje ni bilo smiselno.⁸⁸⁷

Iz Rufinovega opisa prav tako implicitno izhaja, da je bil nilometer prvič prestavljen iz Serapeja pod Teodozijem, a kot smo videli, je bil dejansko prvikrat prestavljen znotraj samega svetišča že v zgodnjem 3. stoletju med rimsko rekonstrukcijo požganega svetišča. Prav tako ni bil nilometer pod Teodozijem prvič prestavljen *zunaj* Serapeja. Sokrat (*HE* 1.18) omenja, da je okrog leta 325 cesar Konstantin dal nilometer prestaviti v neko cerkev, kar je po Sozomnu (*HE* 5.3.3) s posebnim odlokom v začetku leta 362 razveljavil Julijan, ki je nilometer vrnil v Serapej. Tam je ostal tudi po Julijanovem padcu, kot izhaja iz Libanijevega govora za svetišča (*Or.* 30), v katerem je omenjeno, da v času pisanja – leta 382 – v Aleksandriji potekajo pojedine, s katerimi poskušajo svečeniki Nil spodbuditi k poplavljanju, kar je vsekakor povezano z nilometrom v Serapeju.⁸⁸⁸ Po eni strani lahko torej rečemo, da je Rufin vnovični premik nilometra opisal zaradi njegove simbolne vrednosti za Aleksandrijo kot ekonomsko in versko središče Egipta, po drugi strani pa mu je to ponujalo še en priročen zgled, ki je dokazoval, da so poganski demoni nemočni proti krščanskemu Bogu.

Serapisov kip in poganski triki

Podobno nenatančen je Rufin tudi v drugih elementih opisa Serapeja in njegovega konca. Rufin je lahko upravičeno domneval, da so bili prebivalci Akvileje seznanjeni s Serapejem, nenazadnje tudi zato, ker je bila Akvileja eno najpomembnejših središč, od koder so se egipčanski kulti, zlasti tisti, povezani z Izido, širili v Norik, Panonijo ter vse do Rena in Galije.⁸⁸⁹ Zanimivo videza Serapisovega kipa, katerega uničenje tako dramatično oriše (*HE* 11.23), skorajda ne opisuje. Ker krščanski bralci gotovo niso obiskovali poganskih templjev, niso mogli vedeti, kakšen je bil kip, zato je presenetljivo, da mu Rufin ne nameni več pozornosti. Glede njega zapiše zgolj to, da je bil velik in sestavljen iz različnih vrst lesa in kovin.⁸⁹⁰ Njegovega izgleda ne omenja niti pri opisu njegovega razkosanja.⁸⁹¹

887 Wild, *Water in the Cultic Worship*, 29–32. Za nilometer iz Serapeja glej še Engreen, »Nilometer in the Serapeum«.

888 Lib. *Or.* 30.35.

889 Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 162. Za kult Serapisa v rimskem obdobju glej še Takács, *Isis and*; Vidman, *Isis und Sarapis*, in Wild, »Known Isis-Sarapis Sanctuaries«.

890 Rufin. *HE* 11.23.

891 Za Serapisov kip, ki je stal v Serapeju, je temeljna študija Hornbostel, *Sarapis*, 1–130 (zlasti 35–130); glej tudi Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 173–177. Za drugačen, pokončen tip Serapisovih kipov glej Tran Tam Tinh, *Sérapis debout*.

O izvoru samega kipa je sicer že v antiki obstajalo več hipotez. Klement Aleksandrijski mu v *Protreptiku* posveti 48. poglavje, v katerem omenja, da je šlo prvotno za kip Plutona, ki je izviral iz Sinope, Ponta ali Selevkije pri Antiohiji. Kot četrto možnost navaja pasus iz Atenodora, v katerem je slednji trdil, da je šlo za kip, ki ga je za egiptčanskega kralja Sezostriisa izdelal kipar Brijaks (*Bryaxis*). Tacit je v svojo *Zgodovino* prav tako vključil krajši ekskurz o Serapisovem kipu, v katerem je predstavil več hipotez o njegovem izvoru.⁸⁹² Podobne teorije o izvoru tega boga ponuja tudi Rufin na koncu *HE* 11.23, pri čemer omenja tudi domnevo, da je bil njegov kip narejen na čast Jožefa.⁸⁹³ Za kip, ki je stal v Serapeju, lahko na podlagi vseh virov (tudi numizmatičnih) rečemo, da je predstavljal kanonično upodobitev tega boga.⁸⁹⁴ Božanstvo je sedelo na prestolu in v levi roki držalo žezlo, desna roka pa je počivala na troglavem Cerberju, ki je sedel poleg prestola. Serapisov obraz je bil bradat, na njegovo čelo je padalo deset kodrov, na njegovi glavi pa je stal mernik, ki je ponazarjal njegovo povezavo z Nilom in poljedelstvom.⁸⁹⁵ Pozneje je kip v prvi polovici 5. stoletja v *Saturnalijah* zelo podrobno opisal Makrobij,⁸⁹⁶ a gre pri tem za poznoantično sinkretistično konstrukcijo, ki ne ustreza resničnemu Serapisovemu kipu.⁸⁹⁷

V povezavi s kipom Rufin omenja dva trika, ki so se ju poganski svečeniki posluževali v Serapisovem kultu:

1. okno, ki je omogočalo, da je ob določenem delu dneva sonce posijalo neposredno na Serapisova usta;
2. nekakšno magnetno pripravo, ki je dvigovala kovinsko podobo sonca.

Rufin oboje predstavi kot zgled tega, da poganski bogovi niso resnični in da se njihovo čaščenje vzdržuje zgolj s triki svečnikov. Na to temo se ponovno naveže pozneje pri opisu dogajanja v Saturnovem templju (*HE* 11.25). Kljub tendencioznosti njegovega opisa tovrstne priprave dejansko niso bile neobičajne v poznoantičnih templjih.⁸⁹⁸ Klavdijan v eni izmed svojih krajših pesmi opisuje nek tempelj Marsa in Venere, v katerem sta stala železni kip Marsa in magnetni kip Venere, tako da so lahko svečeniki za vernike uprizorili združitev teh dveh božanskih zakoncev.⁸⁹⁹ Prav za Aleksandrijo že Plinij (*NH* 34.42) omenja, da je arhitekt Timohar Arsinoin tempelj opremil z magnetom,

⁸⁹² Tacit. *Hist.* 4.84:.

⁸⁹³ To v 4. stoletju omenja že Firm. *Err.* 13.2. Za povzetek dognanj o Serapisovem izvoru glej Amidon, prev., *History of the Church*, 469, op. 45.

⁸⁹⁴ Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 175–176.

⁸⁹⁵ Za različna poimenovanja, ki se za ta mernik uporabljajo v strokovni literaturi (*polos, kalathos, modius*), glej Hornbostel, *Sarapis*, 2, op. 2.

⁸⁹⁶ Macrobius. *Sat.* 1.20.13–15. Makrobij Serapisa omenja tudi v *Sat.* 1.7.14.

⁸⁹⁷ Hornbostel, *Sarapis*, 94. Problematičen je zlasti Makrobijev opis Cerberja, ki ni točen.

⁸⁹⁸ O tem glej zlasti Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 182–184.

⁸⁹⁹ Claud. *Magnes*, zlasti 22–39.

ki je omogočal, da je kip boginje lebdel v zraku.⁹⁰⁰ Razne podobne mehanske naprave (μηχανήματα) omenja tudi Avguštin v *Božji državi* (*Civ.* 21.6). Magnet v Serapeju za Rufinom pozneje v 5. stoletju omenja tudi Quodvultdeus, ki je hkrati edini vir, ki v povezavi s to pripravo omenja nekakšno kvadrigo:

»V Aleksandriji je bil v Serapisovem templju sledeči dokaz za moč demona: železna četverovprega, ki ni stala na nobenem podstavku ter ni bila na steno pritrjena z nobenimi kavlji in vrvmi, je s svojim lebdenjem v zraku osupnila vse in očem smrtnikov tako rekoč prikazovala božjo podporo. V resnici je celotno pripravo pokonci držal magnetni kamen, ki je bil na tistem mestu pritrjen na svod in je s svojo močjo privlačil železo.«⁹⁰¹

Rufinov opis, da je magnet privlačil votlo kovinsko podobo sonca, se sklada s Serapisovo siceršnjo asociacijo s tem nebeškim telesom. Na to kaže tudi okno, ki ga Rufin omenja. Pri postavljanju Serapisovega templja so svečeniki natančno izračunali položaj sonca ob določenem delu dneva, kar jim je omogočilo nasproti kipa postaviti okno na takem položaju, da je skozenj posijalo sonce na Serapisova usta in ga s tem kakor da pozdravljalo. Podobnemu namenu je služilo tudi magnetno dviganje njegove podobe, ki je v očeh vernikov vzpostavljalo vidno povezavo med obema bogovoma.⁹⁰² Vsekakor po Rufinu okno in magnet nista bila edina trika, ki so ju uporabljali poganski svečeniki. Ena izmed priprav, ki je verjetno stala v Serapeju, je bil podzemni hidravlični sistem, s katerim so svečeniki simulirali potrese.⁹⁰³ To bi vsekakor pojasnjevalo Rufinovo trditev (*HE* 11.23), da bi ob dotiku Serapisovega kipa »odprla zemlja«, čemur kasneje pritruje tudi Teodoret (*HE* 5.22), ki poroča, da so ljudje verjeli, da se bo zemlja stresla, če se bo kdo dotaknil Serapisovega kipa.

900 To omenja tudi Auson. *Mos.* 315–317.

901 Quodv. *Prom.* 3.42: *Apud Alexandriam in templo Sarapis hoc argumentum daemonis fuit: Quadriga ferrea, nulla base suffulta, nullis uncis infixis parietibus conligata, in aere pendens cunctis stuporem ac uelut diuinum subsidium oculis mortalium exhibebat. Quam tamen lapis magnes qui ferrum ui sibimet adtributum suspendit, eo loco camerae adfixum totam illam machinam sustentabat.* Za krajši komentar tega pasusa glej Braun, izd., *Quodvultdeus. Livre des promesses*, 1:67–68.

902 O povezavah Srapisa in sonca glej zlasti Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 183–184 in 194–201, ter eadem, »Sarapis et la baiser du soleil«. Okno na steni templja prikazuje tudi novec Lucija Vera, kar potrjuje točnost Rufinovega opisa, ki je reproduciran v citiranem članku Thelamonove kot podoba št. 3. Kar se tiče magneta, Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria*, 326, opozarja, da Rufinov opis zaradi velikosti cele fizikalno ni mogoč, zato je zanj ta opis »Phantasieerzählung«. Za opise magnetov in levitacije v antiki glej tudi Lowe, »Suspending Disbelief«. Glede tega je treba reči, da si Rufin ni prizadeval za točen, dokumentaren opis dogajanja, a je kljub temu verjetno – zlasti ker je tudi v povezavi z drugimi templji v virih ohranjenih več podobnih poročil –, da so svečeniki ta »čudež« vseeno izvajali, četudi ne povsem na način, kot ga opisuje Rufin.

903 Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 1:134. Takšno napravo je pozneje, v 6. stoletju, zgradil tudi Artemij iz Tralesa.

Primerjava Rufinovega opisa dogodkov z drugimi viri

Krščansko uničenje Serapeja je bilo v strokovni literaturi deležno nešteti obravnave.⁹⁰⁴ Rufinov opis je zanimiv iz dveh vidikov. Po eni strani gre za najstarejši ohranjeni vir, ki o teh dogodkih podaja daljše poročilo, česar strokovna literatura ne upošteva v zadostni meri. V njej je še vedno (dasiravno implicitno) splošno razširjeno prepričanje, da je Rufin za 11. knjigo svoje *Cerkvene zgodovine* prevedel Gelazija, kar je sicer že presežena hipoteza.⁹⁰⁵ Posledično imajo v literaturi večjo težo kasnejše grške cerkvene zgodovine, ki naj bi prinašale Gelazijevo besedilo v čistejši obliki. Po drugi strani pa predstavlja Rufinov opis primer, kako je poskušal zgodovinsko resničnost prikrojiti za lastne potrebe.

Rufin v povezavi z dogajanjem okrog uničenja Serapeja ne podaja tako rekoč nobenih kronoloških opornih točk. Zgolj v začetku opisa (*HE* 11.22) pravi, da so v Aleksandriji novi nemiri izbruhnili »medtem« (*interea*). Ta *medtem* se nanaša neposredno na prejšnji pasus, v katerem Rufin opisuje menjave škofov v več mestih. Glede na letnice službovanja teh novih škofov (Teofil v Aleksandriji 385–412, Siricij v Rimu 385–399, Janez v Jeruzalemu 386–417, Flavijan v Antiohiji 381–404 in Nektarij v Konstantinoplu 381–397) je edini sklep, ki je o času uničenja Serapeja možen zgolj na podlagi Rufinovega opisa, da je do njega prišlo po letu 386. V strokovni literaturi pravega konsenza o točnem datumu še vedno ni, vendar ga velika večina postavlja v leto 391 na podlagi Teodozijeve protipoganske zakonodaje, ki naj bi dala neposredni povod za uničenje tega slovitega svetišča. Alternativne datacije precej variirajo in obsegajo široko časovno obdobje od leta 389 do 397.⁹⁰⁶

Informacije, ki jih o dogajanju prinašajo antični viri, se prav tako razlikujejo in so le pogojno zanesljive. Quodvultdeus uničenje Serapeja postavlja v obdobje cesarja Honorija (393/395–423),⁹⁰⁷ Marcellinus comes v leto 389,⁹⁰⁸ *Galska kronika* pa v leto 391.⁹⁰⁹ Evnapij (*Vitae sophist.* 6.108) omenja, da je bil v času uničenja Serapeja guverner (*praefectus*

904 Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 245–257; Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«; Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria*, 330–331; Baldini, »Problemi della tradizione sulla 'distruzione' del Serapeo di Alessandria«; Dijkstra, »Crowd Behaviour«; McKenzie, »The Serapeum of Alexandria«, 779–782; McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 107–110; Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 1:129–145; Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 159–169; Chuvín, *Chronique des derniers Païens*, 70–74; Watts, *Riot in Alexandria*, 191–196. Za datum uničenja glej zlasti Hahn, »Vetus error extinctus est«, ter Burgess in Dijkstra, »The 'Alexandrian World Chronicle'«, 96–102.

905 Kot smo videli, je že Winkelmann, *Untersuchungen*, dokazal, da tudi če je Rufin res prevedel Gelazijevo delo, ga za 11. knjigo razen na začetku ni uporabljal. Prav tako je dosti bolj verjetno, da je za dogajanje v Aleksandriji Rufin uporabil Sofronijevo delo o uničenju Serapeja.

906 Za te datacije in z njimi povezano literaturo glej Hahn, »Vetus error extinctus est«, 369, op. 6.

907 Quodv. *Prom.* 3.41–42.

908 Marcell. Comes, *Chron.* ad an. p. Chr. 389 (MGH *Chronica minora*, 2:62): *Templum Serapis apud Alexandriam Theodosii imperatoris edicto solutum est.* (»V Aleksandriji je bil na ukaz cesarja Teodozija uničen Serapisov tempelj.«)

909 *Chron. Gall.* ad an. p. Chr. 391 (MGH *Chronica minora*, 1:650): *Apud Alexandriam templa destructa, in quibus Serapis antiquissimum et notissimum templum, quod quasi quaedam columna ruentem sustentabat idolatriam.* (»V Aleksandriji so uničeni templji, med njimi tudi nadvse starodaven in slovit Serapisov tempelj, ki je kakor nekakšen steber pokonci držal propadajoče poganstvo.«)

Augustalis) Egipta neki Evagrij, poveljnik vojske (*comes Aegypti*) pa Roman.⁹¹⁰ Isti imeni prinaša tudi Sozomen (*HE* 7.15.5), zaradi česar je bilo njuno delovanje postavljeno v zvezo z zakonom *CTh* 16.10.11, ki je bil izdan 16. junija 391.⁹¹¹ Ta zakon, ki ga je Teodozij izdal v Akvileji, je bil naslovljen na Evagrija in Romana in prepoveduje žrtvovanje, obiskovanje templjev ter čaščenje svetišč. V delu literature je bil ta zakon razumljen kot neposredni povod za uničenje Serapeja, čeprav sam po sebi ne predvideva uničenja templjev. Prvič se zakoni, ki izrecno dovoljujejo uničenje poganskih svetišč, namreč pojavijo šele leta 399 in se izrecno nanašajo na podeželske templje.⁹¹²

CTh 16.10.11 lahko torej v povezavi s Sozomnom in Evnapijem služi zgolj kot približna oporna točka za datacijo dogajanja. Hahn datum zakona obravnava kot *terminus post quem* za uničenje Serapeja, *terminus ante quem* pa je zanj 8. april 392, saj je dan zatem na položaju egiptovskega guvernerja izpričan Evagrijev naslednik Hipatij.⁹¹³ Bolj precizno na podlagi le delno ohranjene »Aleksandrijske svetovne kronike« Hahn uničenje Serapeja datira v začetek leta 392.⁹¹⁴ Hahnova rekonstrukcija ima določene probleme. Možno je, da je bil *CTh* 16.10.11 izdan šele kot reakcija na poganske nemire v Aleksandriji, kar bi uničenje Serapeja postavilo v prvo polovico leta 391.⁹¹⁵ Hahnovo hipotezo sta kritično pretresla Burgess in Dijkstra,⁹¹⁶ ki sta dokazovala, da njegova domneva, da je do uničenja nujno prišlo v prvih mesecih leta 392, ni upravičena. V povezavi z ugotovitvami vseh treh avtorjev lahko kot približen časovni okvir uničenja postavimo obdobje od 16. junija 391 do 9. aprila 392.

Sámo dogajanje Rufin predstavi precej linearno in preprosto. Najprej je Teofil v neki opuščeni baziliki odkril poganske grozote. Ko so bile te javno razkrite, so pogani ponoreli in začeli napadati kristjane. Temu je sledilo neuspešno posredovanje civilnih oblasti, ki so se nato za pomoč obrnile na cesarja. Ta je v Aleksandrijo poslal edikt, ki je prinašal pomilostitev poganov, a je zahteval uničenje stvari, ki je bila vzrok za njihovo divjanje. Zatem so se pogani skrili med množico kristjanov, Serapej pa je bil uničen. Na podlagi primerjave z drugimi viri, zlasti Sokratom, ki je imel neodvisen dostop do prič tedanjega dogajanja, lahko rečemo, da je Rufin (in za njim tudi drugi cerkveni zgodovinarji) opis dogodkov prilagodil svojim potrebam. Primerjava z opisom pri Sokratu (*HE* 5.16–17) in Sozomnu (*HE* 7.15) namreč omogoča poskus rekonstrukcije prvotnega poteka dogodkov. Izmed obeh Sozomen ponuja daljši opis, ki je bližji Rufinovemu,

910 Za Evagrija glej PLRE, 1:286 (s.v. »Euagrius 7«), za Romana pa PLRE, 1:769 (s.v. »Romanus 5«).

911 Za ta zakon glej Rouge idr., izd. *Les lois religieuses*, 1:440–442.

912 Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«, 343.

913 *CTh*. 11.36.31.

914 Hahn, »Vetustus error extinctus est«, 378. Leto 392 je zagovarjal tudi Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 5:533–535.

915 Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen*, 176. Za Noethlichsovo mnenje o problematiki uničenja Serapeja glej *ibid.*, 174–176.

916 Burgess in Dijkstra, »The 'Alexandrian World Chronicle'«, 96–102.

Sokrat pa prinaša dokaj kratek opis, pri katerem se je zanašal na ustno poročilo Heladija in Amonija, dveh poganskih učiteljev, ki sta osebno doživela uničenje Serapeja in zatem zbežala v Konstantinopol.⁹¹⁷

Izkaže se, da obstaja precejšnja možnost, da je Rufin potek dogodkov priredil tako, da je dogajanje predstavil bolj zgoščeno ter ga v celoti postavil v obdobje cesarja Teodozija. Na podlagi Sokratove in Sozomnove zgodovine namreč lahko ugotovimo, da so imeli dogodki, ki jih opisuje Rufin, veliko podobnost z dogajanjem, kot ga za čas Konstancija II. in Julijana opisujeta omenjena grška cerkvena zgodovinarja. To napeljuje na misel, da je Rufin pri svojem opisu kombiniral časovno precej oddaljene dogodke.⁹¹⁸ Epizoda z baziliko, v kateri so kristjani odkrili grozljive ostanke pogankega čaščenja, kar je nato privedlo do pogankega divjanja, se je po Sokratu in Sozomnu zgodila tudi kakih 30 let prej, v času, ko je bil aleksandrijski škof arijanec Georgij (356–361). Pri njiju poganska stavba ni bila bazilika, temveč mitrej, ki ga je Konstancij II. želel podariti Georgiju, da bi slednji tam postavil cerkev.⁹¹⁹ Ko je Georgij nato v posmeh poganom pred ljudmi javno razkril skrivne simbole Mitrovih misterijev, so pogani ponoreli ter napadli in ubili številne kristjane, pri čemer so nekatere izmed njih celo križali kot parodijo Kristusove smrti.⁹²⁰ Poleti 358 so nato pogani napadli Georgija v neki cerkvi in v začetku oktobra istega leta je moral ta arijanski škof pred združenimi poganskimi in ortodoksnimi izgredniki pobegniti iz Aleksandrije. Kot izhaja iz nekega pisma cesarja Julijana, se je Georgij pozneje vrnil ter s pomočjo vojaškega poveljnika (*dux*) Artemija, ki je v Aleksandriji tedaj iskal Atanazija, oplenil sam Serapej.⁹²¹ Zatem je javno zagovarjal popolno uničenje Serapeja,⁹²² kar je zelo razjezilo aleksandrijske pagane. Po Konstancijevi smrti je egiptovski prefekt Artemija poslal na Julijanov dvor, kjer so zaradi napada na Serapej likvidirali,⁹²³ Georgij pa je končal v aleksandrijskem zaporu. Ko je ljudstvo izvedelo za Artemijevo smrt, je vdrlo v zapor in ubilo Georgija. Po celodnevnem izživljanju nad njegovim truplom so sežgali ostanke, pepel pa vrgli v morje.

V poznejših grških virih se zaradi navezave na Rufina, ki je časovno gledano najstarejši vir za uničenje Serapeja v času cesarja Teodozija, v zvezi s tem templjem torej pojavlja neke vrste podvojitve motivov – odkritje mitreja (bazilike), poganska jeza in krščanska oplnitev. Razlog je nemara ta, da se je lahko Sokrat, na katerega se je nato opiral Sozomen, o dogajanju v Aleksandriji posvetoval z Amonijem in Heladijem, ki bi

917 Zanju na kratko glej Cameron, »Wandering Poets«, 474, za njuno literarno produkcijo pa ibid., passim.

918 Glej zlasti Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 246–250; Baldini, »Problemi«, 129–136.

919 Socr. *HE* 3.2; Soz. *HE* 5.7. Sokratov vir je Rufinov opis dogajanja v Teodozijevem času, Sokrat pa nato nudi podlago za Sozomnov opis. Prim. Périchon in Maraval, izd., *Socrate. Histoire ecclésiastique*, 2: 262, op. 1, 264, op. 1; Van Nuffelen, *Une héritage de paix*, 464, 485. Na podlagi Sokrata in Sozomna se v literaturi postavlja domneva, da gre pri Rufinovi baziliki v resnici za ta mitrej.

920 Za dogajanje v zvezi z Georgijem glej Seeck, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, 4:334–337.

921 To izhaja iz Iul. *Ep.* 21.

922 Amm. 21.11.7. O identifikaciji tega templja glej Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 249.

923 Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 4:336 in 505.

mu lahko podala natančnejše podrobnosti o teh starejših incidentih, povezanih s Serapejem. Če sprejmemo resničnost izjav Sokrata in Sozomna, bi to pomenilo, da je opis dogodkov, kakor stoji v Rufinovem dodatku, problematičen. Mogoče je, da sta se oba incidenta (iz časa škofa Georgija in škofa Teofila) na nek način zlila že v lokalni »aleksandrijski tradiciji« (kot jo imenuje Baldini⁹²⁴) o uničenju Serapeja. Na to bi se pozneje lahko opiral Rufin in posledično združil oba dogodka ter dogajanje postavil izključno v Teodozijev čas, zaradi česar predhodno ne omenja zgodnejšega napada na Serapej ali odkritja mitreja v času Konstancija II. To bi prav tako pojasnjevalo, zakaj aleksandrijski mitrej dvakrat (v času dokončnega uničenja Serapeja in v obdobju Georgijevega škofovanja) omenja Sokrat, čigar opis uničenja Serapeja pod Teodozijem se od Rufinovega sicer precej razlikuje. Zaradi opiranja na izjave Amonija in Heladija bi Sokrat, ki je poznal Rufinov dodatek, pri pisanju svoje zgodovine lahko prišel do spoznanja, da je Rufin pomešal različne dogodke. Domnevamo lahko, da je posledično Sokrat med pisanjem o obdobju Konstancija II. in Julijana (Socr. *HE* 3.2) pravilno omenil incident, povezan z mitrejem in oplentitvijo Serapeja, pozneje pa je pri opisu dogajanja pod Teodozijem (Socr. *HE* 5.16–17) kljub obema pričama sledil tudi Rufinovi zgodbi in tako deloma podvojil dogodke. Po Sokratu je podvojitve incidenta s to stavbo prevzel tudi Sozomen.

V strokovni literaturi sta obe verziji dogodkov z mitrejem/baziliko sprejeti kot resnični. To večinoma temelji na starejših domnevah, ki so bile že ovržene, da je Rufin tudi za 11. knjigo *Cerkvene zgodovine* uporabljal delo Gelazija iz Cezareje, zaradi česar so domnevno bolj zanesljive poznejše grške cerkvene zgodovine, ki naj bi prav tako temeljile na Gelaziju. Zaradi Rufinovih siceršnjih tendenc po spreminjanju literarnih predlog je njegov opis obveljal za manj točnega v primerjavi s Sokratovim, ki je imel poleg tega na voljo dve priči krščanskega uničenja Serapeja. Sprejemanje avtentičnosti obeh epizod je v določeni meri problematično, saj poznejši grški opisi prve, starejše epizode povsem jasno temeljijo na Rufinovi predstavitvi druge, mlajše. Starejši krščanski napad na Serapej omenjajo tudi poganski viri,⁹²⁵ torej o njegovi avtentičnosti ne more biti dvoma, vendar pa ti isti viri za Aleksandrijo v času škofa Georgija ne omenjajo profanacije kakšnega mitreja. Iz tega bi posledično lahko izpeljali sklep, da sta si pri opisu prve oplentitve Serapeja Sokrat in Sozomen element odkritja poganskih grozot v neki opuščeni stavbi izposodila pri Rufinu. Če torej sprejmemo, da se je resnično zgodila zgolj druga, Rufinova epizoda s stavbo, bi to pomenilo, da je bila zgradba, v kateri so kristjani odkrili poganske grozote, dejansko bazilika in ne mitrej, kot se domneva na podlagi Sokratovega opisa.⁹²⁶ Zaradi zmede v virih je o resničnosti obeh incidentov z mitrejem/baziliko vsekakor težko podati dokončno sodbo.

924 Baldini, »Problemi«, 136.

925 Iul. *Ep.* 21; Amm. 21.11.7.

926 Prim. Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 250. V nasprotju s Sokratom Soz. *HE* 7.15 zapiše, da je pri tej stavbi šlo za Dionizov tempelj.

Primerjava drugih virov z Rufinom pokaže določene razlike tudi pri nadaljnjem opisu. Čeprav stoji pri Rufinu škof Teofil povsem v ozadju, je na podlagi drugih virov jasno, da je ravno on odigral osrednjo vlogo pri uničenju Serapeja.⁹²⁷ Vodilno vlogo mu pripisujeta tako Zosim (5.23.3) kot Evnapij (*Vitae sophist.* 6.108), Sokrat pa izrecno omenja (*HE* 5.16), da je Teodozij ukazal uničiti poganske templje v Aleksandriji na Teofilovo pobudo. Molk ostalih cerkvenih zgodovinarjev o Teofilovi vlogi pri uničenju Serapeja in drugih templjev v Aleksandriji je mogoče pojasniti s tem, da Teofil zakonske podlage za takšno početje ni imel. Krščanski vandalizem, dejansko organizirano ropanje poganskih templjev, ki je služilo temu, da je Teofil zase in za aleksandrijsko Cerkev pridobil enormno bogastvo, s katerim je lahko zgradil približno 12 cerkva, prevzel vodilno vlogo v aleksandrijski družbi ter na dvoru lobiral za svojo Cerkev,⁹²⁸ so skušali poznejši avtorji upravičiti z obstojem nekakšnega Teodozijevega dekreta, ki naj bi odobril uničenje Serapeja.

Ta dekret se pri Rufinu in Sozomnu pojavi po začetnem poganskem divjanju. Sokrat, ki je imel dostop do dveh prič, ponuja drugačno verzijo, za katero Hahn prepričljivo pokaže, da je bolj pravilna.⁹²⁹ Po Sokratu je najprej Teofil prepričal Teodozija, da je ta izdal odlok, ki je dovoljeval uničenje templjev. Temu je sledila profanacija mitreja in oplenjenje Serapeja. Šele ko so po vsem tem pogani videli, da kristjani zasmehujejo njihovo vero s tem, ko so javno razstavili razne kulne predmete, so se uprli. Temu so sledili boji v mestu, v katerih so pogani ubili številne kristjane. Ko so se pogani po divjanju pomirili, so v strahu pred cesarjevo jezo zapustili mesto, nakar je Teofil skupaj s prefektom in vojaškim poveljnikom začel uničevati svetišča po mestu.

Problemi, povezani s tem dekretom, niso dokončno razrešeni. Vprašanje je tudi, ali je sploh obstajal, ali pa so ga Rufin in za njim drugi avtorji iznašli, da bi imela samostojna Teofilova akcija proti Serapeju uradno »pokritje«. Naslednji problem se pojavi, če sprejmemo Sokratovo verzijo dogodkov, ki se vsekakor zdi bolj verjetna, da naj bi bil nekakšen dekret sprejet *pred* začetkom vseh ostalih dogodkov. Potemtakem bi dejstvo, da Rufin dekret omenja *po* poganskem divjanju, pomenilo, da je poskušal uničenje Serapeja prikazati kot opravičljivo dejanje, ki je bilo posledica poganskih izgrediv.⁹³⁰ Po Sokratu so se pogani nasprotno uprli šele po Teofilovi oskrunitvi Serapeja in *po* cesarskem dekretu. Poleg tega tudi v primeru obstoja takega dekreta ostaja vprašanje, kaj točno je Teodozij v njem ukazal. Na podlagi Rufinovih besed⁹³¹ je bolj verjetno, da je cesar ukazal zgolj uničenje kultnih podob Serapisa, ne pa tudi samega templja.⁹³² Vsekakor pravilnost

927 O tem glej zlasti Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«; prim. tudi Lavan, »The End of the Temples«, xviii.

928 Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«, 348–355.

929 Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«, zlasti 347–348.

930 Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«, 350.

931 Rufin. *HE* 11.22.

932 Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen*, 175–176. Prim. Ambros. *De ob. Theod.* 4, in Aug. *Civ.* 5.26.

Sokratovega opisa v točki, da se pogani niso borili proti uničenju Serapeja, temveč so po divjanju pobegnili iz mesta, potrjuje pogan Evnapij, ki pravi, da so kristjani z uničenjem Serapeja izbojevali »zmago brez boja«. ⁹³³

V zvezi z Rufinovim opisom je mogoče podati še nekaj ugotovitev. Olimp (oziroma Olimpij; v strokovni literaturi se uporabljata obe imeni), njihov vodja, ki ga Rufin (*HE* 11.22) opiše kot »filozof zgolj po imenu in obleki«, ⁹³⁴ se ni rodil v Aleksandriji, temveč je v mesto prišel iz Cilicije. ⁹³⁵ V Serapeju je imel šolo, v kateri je učil poganske verske tradicije in neoplatonistično filozofijo. Med boji proti kristjanom so mu verjetno pomagali njegovi učenci, del podpornikov pa so poganski branilci Serapeja pridobili med lokalnimi prebivalci četrti Rakotis. Poganski intelektualci v tem obdobju sicer praviloma niso aktivno branili templjev pred uničenjem, zato je njegov primer nekoliko poseben. ⁹³⁶ Vsekakor je Olimp emblematičen za aleksandrijsko pogansko elito, ki je bila Teofilu trn v peti, in po padcu svetišča je uspel večje število le-te pregnati iz mesta ali pa jih je spravil ob službo, zaradi česar so se številni preselili v druga mesta. ⁹³⁷

Omenili smo že, da tako Sokrat kot Evnapij omenjata, da so pri uničenju Serapeja sodelovali civilni in vojaški uradniki. ⁹³⁸ Rufinov opis tovrstnih podrobnosti ne prinaša. Vlogo vojske, ki je v tem času aktivno sodelovala pri uničenju poganskih templjev, Rufin zreducira na zgodbo o enem samem vojaku, ki je prvi zasadil sekiro v Serapisov kip. Neimenovani vojak pri Rufinu dobi lastnosti, ki so v hagiografski literaturi tipične za krščanskega vojaka – je skratka *miles Christi*, ki ga ščiti njegova vera, kar mu omogoča, da kljub poganskim vražam napade Serapisov kip in tako dokaže, da Serapis ni pravi bog. ⁹³⁹

Knjižnica

Ena izmed zanimivosti Serapeja, ki je krščanski viri ne omenjajo, je, da se je v njem nahajala orjaška knjižnica. ⁹⁴⁰ Amijan Marcellin v svoji omembi Serapeja (22.16.13) med drugim pravi:

⁹³³ Eunap. *Vitae sophist.* 6.109.

⁹³⁴ Rufin. *HE* 11.22: *nomine et habitu solo filosofus.*

⁹³⁵ Damasc. *Vita Isidori* (ur. Anthanassidi) 42A; Z. fr. 91. Za Olimpa in njegovo šolo glej zlasti Hass, *Alexandria in Late Antiquity*, 164–165, ter Watts, *City and School*, 189–191; glej tudi Dijkstra, »Crowd Behaviour«, 298; Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 252–253; Baldini, »Problemi«, 122, op. 52.

⁹³⁶ Fowden, »The Pagan Holy Man«, 59.

⁹³⁷ Hahn, »The Conversion of the Cult Statues«, 357–360.

⁹³⁸ Oba avtorja omenjata guvernerja Evagrija in vojaškega poveljnika Romana.

⁹³⁹ Za vlogo vojske glej Thelamon, *Paiens et Chrétiens*, 255–257.

⁹⁴⁰ Za splošne ugotovitve o tej knjižnici glej Bagnall, »Alexandria: Library of Dreams«. El-Abbadi, »Demise of the Daughter Library«, je kljub naslovu prispevka le delno uporaben.

»V njem sta bili dve neprecenljivi knjižnici in starejši viri so si soglasni, da je pod diktatorjem Cezarjem med plnenjem mesta v času aleksandrijske vojne zgorelo sedemsto tisoč knjig, ki so jih nadvse skrbno skupaj zbrali ptolemajski kralji.«⁹⁴¹

V Serapeju se je nahajala t. i. »hčerinska knjižnica«, ki naj bi v svetišču obstajala že od njegovih začetkov pod Ptolemajem III.⁹⁴² Amijanova nekoliko nejasna izjava je bila v strokovni literaturi večinoma razumljena, kot da je trdil, da je bilo v serapejski knjižnici že v Cezarjevem času 700.000 papirusnih zvitkov. To bi pomenilo, da je ta navedba precej problematična in da je Amijan verjetno zamešal podatke o več knjižnicah.⁹⁴³ Bolj smiselna je po mojem mnenju interpretacija, da je v Cezarjevem času zgorelo vsega skupaj 700.000 zvitkov, ki so se nahajali v različnih knjižnicah. Vsekakor dejstvo, da je bila v Serapeju v pozni antiki knjižnica, ni sporno. Najverjetneje je bila to ob koncu 4. stoletja celo največja mestna knjižnica.⁹⁴⁴ Aftonij v svojem opisu Serapeja omenja (*Prog.* 40), da so bile v nekaterih sobah ob kolonadnem dvorišču shranjene knjige. Knjižnica, ki je brez dvoma obsegala večinoma pogansko literaturo in je z zaostritvijo protipoganske klime v mestu, kjer so kristjani v tem času že predstavljali večino prebivalstva,⁹⁴⁵ postajala vse bolj sporna, je bila najverjetneje prav tako uničena leta 391. Krščansko uničevanje aleksandrijskih knjižnic potrjuje tudi Orozij, ki pravi: »Najsi danes v templjih še obstaja toliko knjižnih omar, ki smo jih videli na lastne oči, se danes omenja, da so naši ljudje (sc. kristjani) te omare popolnoma oplenili.«⁹⁴⁶

Obseg uničenja

Vprašanje uničenja knjižnice je povezano še z enim problemom, glede katerega v strokovni literaturi prav tako ni konsenza, namreč kaj dejansko so kristjani uničili leta 391 in kakšen obseg je to uničenje imelo. Rufin samega uničenja Serapeja ne opiše. Po pasusu o

941 Amm. 22.16.13: *In quo duae bibliothecae fuerunt inaestimabiles et loquitur monumentorum ueterum concinens fides septingenta uoluminum milia Ptolomaeis regibus uigiliis intentis composita bello Alexandrino, dum diripitur ciuitas, sub dictatore Caesare conflagrasse.*

942 Bagnall, »Alexandria: Library of Dreams«, 358, sicer opozarja, da za to domnevo prav veliko dokazov ni. Ime »hčerinska knjižnica« je uporabljeno v Epiph. *De mens. et pond.* 11.

943 Rolfe, prev., *Ammianus Marcellinus. History*, 2:303, op. 1.

944 Watts, *City and School*, 150–151.

945 Glede verske sestave aleksandrijske populacije so ilustrativne besede Bagnalla, *Egypt in Late Antiquity*, 281: ob času Konstantinove smrti so kristjani predstavljali dobro polovico vseh ljudi, ki so znani iz papirusnih, epigrafskih in siceršnjih virov, v zgodnjem 5. stoletju pa že več kot 80 %.

946 Oros. *Hist.* 6.15.32: *Unde quamlibet hodieque in templis extant, quae et nos uidimus, armaria librorum, quibus direptis exinanita ea a nostris hominibus nostris temporibus memorent.* McKenzie, »The Serapeum of Alexandria«, 781, je glede knjižnice bolj previdna. Kot opozarja, je možno, da je bila uničena šele pozneje. Iz Tert. *Apol.* 18.8 je znano, da je serapejska knjižnica hranila tudi hebrejske knjige (najverjetneje Septuaginto), kar bi lahko kristjane odvrgnilo od uničenja knjižnice. Možno je seveda tudi delno uničenje zgolj poganskih knjig in njihovo nadomeščanje s krščanskimi. Na nekaj podobnega aludira Oros. *Hist.* 6.15.32 takoj za zgoraj citiranim pasusom.

uničenju Serapisovega kipa je uničenje samega svetišča nakazano šele nekaj paragrafov zatem, ko Rufin pravi: »Kajti v Serapisovi grobnici je po razrušenju poganskih stavb na eni strani zrasel martirij, na drugi pa cerkev.«⁹⁴⁷ Na podlagi besed *aedibus conplanatis* (»povsem porušene stavbe«) bi lahko sklepali, da so kristjani uničili celotni kompleks Serapeja. Kontekst, v katerem jih Rufin zapiše, je, da kristjani niso pustili, da bi mesta, kjer so prej stali templji, začela propadati, temveč so namesto njih postavljali svoje cerkve. O cerkvi in martiriju, ki sta po njem stala vsak na eni strani porušenega Serapeja, ne pove tako rekoč ničesar. Zgolj za martirij omeni, da je vseboval kosti Janeza Krstnika, ki naj bi jih prej hranil Atanzij (*HE* 11.28).⁹⁴⁸ Sokrat gradnje cerkve ne omenja, Sozomen (*HE* 7.15.10) pa zapiše, da je bil sam Serapisov tempelj med Arkadijevo vladavino spremenjen v cerkev. Sokrat (*HE* 5.17) in Sozomen (*HE* 7.15) poleg tega trdita, da so kristjani med uničevanjem tempeljskega kompleksa našli kamnite bloke s hieroglifi. Evnapij (*Vitae sophist.* 6.111) v zvezi z uničenjem omenja, da kristjani niso odstranili temeljev Serapeja, ker so bili kamniti bloki pretežki za premikanje. V istem kontekstu zapiše še (*Vitae sophist.* 6.112), da so kristjani na prej svete poganske kraje naseljevali »menihe, ki so videti kot ljudje, vendar živijo kot svinje«, na čemer temelji domneva, da bi lahko Teofil v Serapej naselil tudi menihe.⁹⁴⁹

V literaturi, ki obravnava tedanje dogajanje, so bile krščanske trditve, da je bil Serapej porušen in da sta bili na njegovem mestu postavljeni dve krščanski zgradbi, splošno sprejete, vendar arheološke raziskave tega ne potrjujejo.⁹⁵⁰ Znotraj tempeljskega kompleksa ni bila ne ob koncu 4. stoletja ne pozneje postavljena nobena nova krščanska zgradba. Kristjani so sicer uničili Serapisov tempelj, ne pa tudi kolonadnega dvorišča, ki je tempelj obdajalo. Kompleks Serapeja je torej v veliki meri preživel dogodke iz leta 391 in pozneje ga omenjajo tudi arabski viri.⁹⁵¹ Kar se tiče cerkve in martirija, so si viri skoraj enotni, da ni prišlo do konverzije obstoječih poganskih stavb, temveč da so kristjani postavili nove zgradbe. Nenazadnje je bil Serapisov tempelj premajhen (notranji prostor je bil širok zgolj 9 m), da bi ga lahko spremenili v cerkev, kar pomeni, da Sozomnov opis v tem delu ni zanesljiv.⁹⁵² Arheološka izkopavanja so pokazala, da sta ti dve stavbi najverjetneje stali zahodno od tempeljskega kompleksa. Ker so bile egiptovske cerkve običajno obrnjene proti vzhodu, je možno, da je kompleks nekdanjega Serapeja služil kot nekakšno dvorišče, skozi katerega so kristjani dostopali do obeh novih zgradb.

947 Rufin. *HE* 11.27: *Nam in Serapis sepulchro, prophanis aedibus conplanatis, ex uno latere martyrium, ex altero consurgit ecclesia.*

948 Pozneje so bile v martirij pridane še kosti preroka Elizeja, za kar glej McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 109, op. 198.

949 Watts, *Riot in Alexandria*, 196.

950 McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 107–110; McKenzie, »The Serapeum of Alexandria«, 779–782.

951 McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 108, op. 194.

952 McKenzie idr., »Reconstructing the Serapeum«, 108; Dijkstra, »The Fate of the Temples in Late Antique Egypt«, 399.

Sklep

Rufinov opis uničenja Serapeja se tako v določenih vidikih izkaže kot precej pomanjkljiv, saj avtor včasih prilagaja dejstva, jih izpušča ali pa celo navaja napačna (npr. da je Serapej stal na umetnem hribu – Rakotis je bil naraven hrib, kar bi Rufin, ki je več let živel v Aleksandriji, moral vedeti). Zanimivo ne izkoristi priložnosti, da bi omenil, da so pogani že sami napovedali uničenje Serapeja, kot vemo na podlagi drugih virov.⁹⁵³ Prav tako ne omenja že dveh predhodnih krščanskih plenjenj po Serapeju.⁹⁵⁴ Dogodke namenoma predstavi, kot da je bilo uničenje svetišča napol samoobrambna akcija kristjanov pred ponorelimi pogani. Vloga škofa Teofila, ki je bil dejanski *spiritus agens* krščanskega uničevanja, je pri Rufinu povsem potisnjena v ozadje. S selektivnim opisom, v katerem je bilo vse dogajanje okrog Serapeja nakopičeno v obdobje vladavine Teodozija in v katerem slednji zaradi odloka, ki je zapovedal uničenje Serapisovega kulta, igra pomembno vlogo, je Rufin želel predvsem prikazati Teodozija v čim bolj laskavi luči.

Serapisov kult (tako kot Saturnov v HE 11.25) je Rufin pojmoval kot *error* – kot zmoto, v katero so demoni in nato njihovi svečeniki zavedli poganke vernike in jih tako prepričali, da častijo prave bogove. Ko je prišlo na dan, da je Serapis nemočen proti krščanskemu Bogu in so bili po vsej Aleksandriji njegovi kipci uničeni ter nadomeščeni s krščanskimi križi, so se pogani množično spreobračali v krščanstvo. Podobno se je zgodilo po razkritju Tiranovih trikov, saj so ljudje hitro uničili Saturnovo svetišče (HE 10.25). Vladavina cesarja Teodozija je za Rufina tako pomenila skoraj čudežni čas za krščanstvo. Ta cesar je namreč poskrbel, da je bilo egiptovsko poganstvo, za Rufina paradigmatični primer za vse poganke v cesarstvu, uničeno. Kot namreč zapiše po opisu predstavitve nilometra, s čimer zaključuje daljši egiptovski ekskurz: »prastara zmota je bila uničena«.⁹⁵⁵ V zvezi s tem Rufin Teodozija postavlja v jasno nasledstvo politike prvega krščanskega cesarja Konstantina. V poglavju, ki predstavlja nekakšen slavonspev Teodozijevega vladarskega odlik (HE 11.19), namreč zapiše: »Poganski kulti, ki so se zahvaljujoč Konstantinovim ukrepom začeli vse bolj zanemarjati in uničevati, so bili pod njegovo (sc. Teodozijevo) vladavino uničeni.«⁹⁵⁶

953 Eunap. *Vitae sophist.* 6.107–118, Aug. *Div. daem.* 1.

954 Če sledimo Sokratovi verziji dogodkov, je Serapej prvič oplenil arijanski škof Georgij v času Konstancija II.; drugič ga je oplenil škof Teofil pod Teodozijem. Temu so sledili poganski nemiri in nato dokončno krščansko »uničenje« Serapeja.

955 Rufin. HE 11.30: *tam vetustus error extinctus est*. Pri Rufinu te besede izreče sam cesar Teodozij, ko se Bogu zahvali za dokončno uničenje Serapisovega kulta.

956 Rufin. HE 11.19: *idolorum cultus, qui Constantini institutione et deinceps negligi et destrui coeptus fuerat eodem (sc. Theodosio) imperante conlapsus est*.

Evgenijev upor

Z verskimi konotacijami je v dodatku obarvana tudi zadnja predstavljena epizoda iz Teodozijevega življenja, bitka pri Frigidu,⁹⁵⁷ do katere je prišlo septembra 394 (*HE* 11.31–33). Spopad, ki nikakor ni imel zgolj verskih dimenzij (zanimivo ni omenjeno, da je bil uzurpator Evgenij dejansko kristjan), je Rufin predstavil kot nekakšno sveto vojno med krščanstvom in poganstvom, ki mu je zaradi Teodozijeve zmage služila zgolj kot še en zgled poganške zmote, ki jo je krščanstvo razkrilo in uničilo. Teodozij je po zmagi nad egiptovskim poganstvom, v kateri fizično ni sodeloval, poganke naposled premagal še na bojnem polju. Kot pravi Rufin, so med pripravami na spopad pogani v Rimu svoje stare zmote obnovili z vedno novimi⁹⁵⁸ ter ponovno začeli z žrtvovanjem daritvenih živali na oltarjih. Teodozijevega stran se je bolj kot k vojaškim pripravam zatekla k postu in molitvi (*HE* 11.33). Pogani so po preučevanju drobovja ubitih živali Evgeniju napovedovali trdno zmago, pri čemer je glavno vlogo v njihovem taboru igral Nikomah Flavijan starejši. Ko je nato Teodozij s svojo vojsko prestopil Alpe, so pred njim kot zaveznikom edinega pravega krščanskega Boga najprej pobegnili demoni, saj so se zavedali, da so svoje vernike prevarali.⁹⁵⁹ Za njimi so zbežali tisti, ki so imeli pri oživitvi poganstva največ zaslug, med katerimi pa ni bilo Flavijana. Ta je namreč – kot pravi Rufin zato, ker je bil izobražen človek – menil, da zasluži smrt, in sicer bolj zaradi svoje zmotne privrženosti poganstvu, kot pa zaradi svojega zločinskega obnašanja (pod uzurpatorjem Evgenijem je namreč zasedal položaj pretorijanskega prefekta in po porazu bi ga na vsak način doletela huda kazen).⁹⁶⁰ Kot dodaten dokaz, da Bog podpira kristjane, nastopa pri Rufinu silni veter, ki je po Teodozijevi molitvi sredi bitke začel pihati proti Evgenijevim četam ter jim onemogočil uporabo lokov in sulic.

S Teodozijevo zmago je bilo konec Evgenijevega upora, vendar pa je bila po Rufinovih besedah za cesarja tudi po samem boju religiozna komponenta pomembnejša od politične ali vojaške (*HE* 11.33): »Verni cesar je tedaj namreč izbojeval slovitejšo zmago z uničenjem upov poganov kot s smrtjo uzurpatorja. Poganom sta jalovo upanje in zmotna prerokba prinesla manjšo kazen v smrti kot sramoto v življenju.«⁹⁶¹ Teodozij torej pri Rufinu nastopa v vlogi novega Konstantina, ki pa je hkrati tudi boljša verzija Konstantina in obenem junak 11. knjige *Cerkvene zgodovine*. Pri sodbi o vseh cesarjih, ki

957 Predstavitev političnega dogajanja in virov, ki obravnavajo to bitko, prinaša Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 160–183; Pomembno analizo virov, ki opisujejo bitko, prinaša Cameron, *Last Pagans of Rome*, 93–131; prim tudi nekoliko starejši prikaz v Bratož, »Bitka pri Frigidu«.

958 Rufin. *HE* 11.33: *at pagani, qui errores suos nouis semper erroribus animant.*

959 Rufin. *HE* 11.33: *fallaciae conscientia trepidi daemones in fugam uersi.*

960 Rufin. *HE* 11.33.

961 Rufin *HE* 11.33: *Tum uero religioso principi gloriosior uictoria de frustratis opinionibus paganorum quam de tyranni interitu fuit, quibus spes uana et falsa diuinatio minus in interitu contulit poenae quam pudoris seruauit in uita.*

nastopajo v dodatku, je sicer za Rufinova ključen verski vidik njihove vladavine.⁹⁶² V tem pogledu postane Teodozij zgled idealnega krščanskega cesarja. Po svoji smrti je namreč po Rufinovih besedah »odšel v boljše kraje, kjer bo skupaj z drugimi nadvse pobožnimi cesarji deležen nagrad za svoje zasluge«.⁹⁶³ To so besede, s katerimi Rufin zaključuje svoj dodatek k Evzebijevi *Cerkveni zgodovini*. Teh nekaj navidezno ne preveč pomembnih besed predstavlja veliko posebnost v obeh knjigah dodatka. Nobene smrti kakšnega cesarja ali vidnega kristjana Rufin namreč ne opisuje na tak način. Edino podobnost je v dodatku mogoče najti pri opisu Atanazijeve smrti v *HE* 11.3, za katerega pravi: »pochival je v miru«.⁹⁶⁴ Rufin tako svojega dela ni zgolj simbolično zaključil s Teodozijevim vstopom v nebesa, s čimer je slednji postal ideal, h kateremu naj bi stremeli vsi bodoči krščanski cesarji, temveč je vzpostavil simbolno vez z Atanazijem, junakom njegove 10. knjige, ki ga Teodozij zamenja v 11. knjigi.

Zaključek

Za pogane, ki nastopajo v Rufinovem dodatku, lahko rečemo, da delujejo kot neka-kšne karikature, brez prave substance. Njihova vera je plitva in posledica zmote, v katero so jih pahnili demoni ter njihovi pretkani svečeniki. Ob prvem znamenju, da je krščanski Bog močnejši od njihovih demonov, se odpovedo svoji veri in spreobrnejo. Če je Rufin zasnoval dodatek tudi kot zbirko dokazov, da krščanski Bog prek svojih vernikov lahko izvaja najrazličnejše čudeže, za pogane jasno pokaže, da njihovi »čudeži« temeljijo zgolj na spretnih trikih svečenikov, ki za izvajanje teh »čudežev« uporabljajo vrsto priprav – od magnetov do votlih kipov in arhitekturno premišljeno zasnovanih svetišč, ki poskrbijo, da npr. sončni žarki ob pravem trenutku padejo na pravo mesto. Kristjani vsega tega ne potrebujejo. Pravilnost njihove vere Rufin pokaže tudi z dvostopenjsko predstavitvijo uničenja poganstva v 11. knjigi. Najprej je uničenja fizična infrastruktura poganstva (njihova svetišča) v Egiptu, poganski deželi *par excellence*, temu pa sledi zmaga nad političnim poganstvom (v bitki pri Frigidu), ki ga pooseblja Nikomah Flavijan.

962 Konstantin je zanj predvsem čudežni cesar, v čigar vladavino sodi nicejski koncil, najdba Kristusovega križa ter pokristjanjenje Iberije in Aksuma. Konstancij II., ki ga nasledi na Vzhodu, je po Rufinu slab, saj podpira arijance. Nasprotno je njegov brat Konstans dober, ker podpira Atanazija in s tem ortodoksne kristjane. Julijan je kot pogan najslabši izmed cesarjev v Rufinovem dodatku. Jovijan, ki ga nasledi, je dober zaradi svoje naklonjenosti Atanaziju. Valentinijan je kot podpornik katoliške strani dober, a se v dodatku skoraj ne pojavlja. Nasprotno je njegov brat in sovladar Valens slab, ker podpira arijance, zaradi česar ti sprožijo preganjanje katolikov, ki se lahko postavi ob bok poganskim preganjanjem. Gracijan je za Rufina ponovno dober cesar, njegov brat Valentinijan II. oziroma bolje rečeno njegova mati Justina pa sta zaradi proarijanske politike, ki jo vodita v Milanu, slaba. Teodozij je zatem ponovno dober cesar, v resnici najboljši izmed vseh v dodatku in na nek način celo presega Konstantina.

963 Rufin. *HE* 11.34: *ad meliora migravit cum piissimis principibus percepturus praemia meritum.*

964 Rufin. *HE* 11.3: *quievisset in pace.*

Pri slednji fazi se pokaže še en vidik Rufinovega dodatka, ki v strokovni literaturi ni bil dovolj upoštevan, če sploh. Rufin se spretno in skoraj neopazno izogne kritičnemu opisu rimske poganske aristokracije in njenega odnosa do kristjanov, ki je v zadnjem stoletju toliko zaposloval raziskovalce.⁹⁶⁵ V svojem dodatku pri predstavitvi poganskih napak namreč nikoli ne poseže po kakšnem zahodnem zgledu iz Italije, kaj šele po kakšnem zgledu iz aristokratskih krogov. Edino izjemo predstavlja Nikomah Flavijan, ki pa se je kompromitiral z dejavnim sodelovanjem z uzurpatorjem in naposled storil samomor, zaradi česar ga je Rufin lahko predstavil kot negativen zgled, ne da bi to zmotilo njegove bralce iz višjih družbenih slojev. V biografskem pregledu smo pokazali, da je imel Rufin stekane dobre in razvejane vezi s krščansko elito v samem Rimu. Te družine so se sicer po svojem verskem prepričanju razlikovale od pomembnih poganskih družin, vendar pa so z njimi v vsakdanjem življenju dejavno sodelovale in gojile prijateljske ter prek porok celo sorodstvene vezi.⁹⁶⁶ Lahko si mislimo, da niso bile naklonjene glasni kritiki elitnih poganskih sovrstnikov, kar je Rufin pri svojem pisanju upošteval. Vsekakor bi to pojasnilo, zakaj je popolnoma zamolčal t. i. »spor o oltarju Zmage«, ki se tako pogosto pojavlja v sodobnih obravnavah tega obdobja in ki bi mu pri biografskem ekskurzu o Ambroziju ponujal odlično priložnost, da bi pokazal, da se Ambrozij ni boril le proti arijanski kraljici in drugim heretikom v Milanu, temveč tudi proti rimskemu poganskemu senatorju Simahu, ki ga je v tem sporu celo premagal. Namesto tega si je Rufin pri predstavitvi poganstva, z izjemo Nikomaha Flavijana, varno izbral zgleda z Vzhoda, ki so bili ali že mrtvi (Julijan) ali pa so v družbi zasedali le srednji položaj (razni filozofi) in niso spadali k državni eliti.⁹⁶⁷

Pogani so pri Rufinu torej predvsem »varni« pogani. Njihovi lažni bogovi so vedno znova nemočni proti Kristusu, obenem pa se ti pogani nahajajo na za akvilejske kristjane nekoliko eksotičnem Orientu. V posebno kategorijo sodijo Iberci, Aksumiti in Saraceni, katerih spreobrnitev Rufin opisuje. Čeprav je šlo za pogane, Rufin njihovega poganstva pred spreobrnitvijo niti ne opisuje niti ne obsoja. Tu je vidna razlika v primerjavi z obravnavo rimskih poganov, ki se pri Rufinu prav tako množično spreobračajo, vendar slednji jasno obsoja njihovo za kristjane zmotno vraževerje.

965 Klasično delo o tem vprašanju kljub določenim zadržkom, zlasti s strani Francozov, je Cameron, *Last Pagans of Rome*. Kot reakcija na Cameronove teze je nastal zbornik Lizzi Testa, ur., *The Strange Death of Pagan Rome*. Nepogrešljivo še vedno ostaja Momiglianovo delo *The Conflict Between Paganism and Christianity*, zlasti str. 193–218; prim. tudi Chuvín, *Chronique des derniers païens*. Literatura o vprašanju konflikta med pogani in kristjani v 4. stoletju je v zadnjih desetletjih postala tako rekoč nepregledna, zato naj na tem mestu omenimo le nekaj novejših del: Gassman, *Worshippers of the Gods*; Thräms, *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand*, ter Kahlo, *Religious Dissent in Late Antiquity*, ki se sicer poleg poganov ukvarja tudi s krščanskimi heretiki.

966 Spomenik temu medverskemu sodelovanju predstavlja več kot 900 ohranjenih pisem enega najbogatejših Rimljanov poznega 4. stoletja, Kvinta Avrelija Simaha.

967 V 11. knjigi *Cerkvene zgodovine* je predstavljenih največ interakcij med kristjani in pogani in Rufinov opis je bil pozneje podlaga za hipoteze o militantni poganski reakciji proti krščanstvu.

Nekaj besed za konec

Podrobna obravnava Rufinovega življenja in literarnega ustvarjanja je pokazala, kako se je ta član verjetno dokaj premožne konkordske družine po začetnem navdušenju nad asketskimi krščanstvom, s katerim je prišel v stik v Akvileji kot član manjše krščanske skupine pod vodstvom Kromacija, nato po zgledu Hieronima in ostalih tovarišev v drugi polovici 4. stoletja odpravil na Vzhod, kjer je živel več desetletij. To obdobje je bilo za Rufina formativno. V Egiptu, kjer se je zadrževal prvih nekaj let, se ni zgolj temeljito naučil grščine in seznanil z grško krščansko književnostjo, ki je bila na latinskem Zahodu zaradi vse slabšega znanja jezika čedalje bolj nedostopna in nepoznana, temveč je osebno doživel in postal žrtev preganjanja, ki ga je v Aleksandriji ter po Egiptu proti privrženecem nicejske veroizpovedi sprožil arijanski škof Lucij. Ta osebna izkušnja je brez dvoma globoko vplivala na Rufina, ki se je v svojem poznejšem delu jasno postavil v pronicejski tabor ter proti arijancem in ostalim heretikom. V Egiptu je prek učitelja Didima Slepega prav tako prišel v stik z velikim grškim teologom Origenom in njegovimi deli, ki jih je nato bral in prevajal vse do svoje smrti.

Po vrnitvi v Italijo ni le navezal stikov s pomembnimi krščanskimi aristokrati, temveč je tako rekoč nemudoma začel s plodovito literarno dejavnostjo, ki je bila skoraj izključno prevajalska. Pri tem je vedno ostajal v Hieronimovi senci in do konca svojega življenja z njim na nek način tudi tekmoval. Že prvi prevod kakšnega Origenovega dela, namreč spisa *De principiis*, je nastal po zgledu Hieronimovih zgodnejših prevodov nekaterih Origenovih del. Če se je Hieronim pozneje posvečal pisanju lastnih komentarjev k Svetemu pismu, ki pa so temeljili tudi na Origenovih delih, je Rufin začel neposredno prevajati najpomembnejše Origenove komentarje. Na biografskem področju je s Hieronimovim delom *O znamenitih možeh* tekmoval s prevodom anonimnega *Opisa menihov* in tako predstavil druge »znamenite može«, ki jih Hieronim ni omenjal oziroma je imel o njih negativno mnenje. Tekmovanje med obema je razvidno tudi na historiografskem področju. Hieronim je prvi prevedel, delno predelal in nadaljeval Evzebijevo *Kroniko*, čemur je več let zatem sledil Rufin z lastnim prevodom, predelavo in nadaljevanjem Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*.

To delo je začelo nastajati v letih 401/402, ko so Goti pod vodstvom Alarika vdrli v severno Italijo in je akvilejski škof Kromacij prosil svojega prijatelja Rufina, naj prevede Evzebijevo *Cerkveno zgodovino*, kar bi vernikom nudilo tolažbo v težkih časih. Pri delu je imel Rufin brez dvoma v mislih Hieronimov zgodnejši prevod *Kronike* in njegova prevajalska metoda je bila precej podobna Hieronimovi. Evzebijevo besedilo je na več mestih dopolnil z informacijami, ki jih je pridobil sam ob ogledu krajev, ki nastopajo v njem, ali pa med branjem hagiografske literature, iz katere je pridobil določene podrobnosti o številnih mučencih, ki jih Evzebij omenja. Besedilu je dodal tudi daljši življenjepis Gregorja Tavmaturga ter razširil obstoječo biografijo Origena v 6. knjigi. Tako kot Hieronim je tudi Rufin določene elemente črtal oziroma besedilo mestoma skrajšal, kar je najbolj radikalno vidno v zlitju 9. in 10. knjige v eno. Analogno s Hieronimovim postopkom je tudi Rufin Evzebijevemu besedilu dopisal nadaljevanje, v katerem je obravnaval dogodka vse do nedavne smrti cesarja Teodozija.

Ta Rufinov dodatek v dveh knjigah ni znanstvena zgodovina v sodobnem smislu besede, prav tako pa vsebinsko in konceptualno ne dosega antične poganske historiografske produkcije. Gre predvsem za produkt cerkvenozgodovinskega žanra, katerega pionir je bil Evzebij. Rufin je v dodatku pogosto kronološko netočen in tendenciozen, saj želi zgodovinsko dogajanje prikazati v skladu z lastno agendo. Tako je ideološki okvir Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, v kateri je cesar Konstantin predstavljal kulminacijo krščanske zgodovine in idealnega vladarja, nekoliko predelal in kot novega zglednega krščanskega cesarja, s katerim se delo zaključí, postavil Teodozija.

Zaradi čudežev, na katere bralec dodatka naleti na vsakem koraku, dodatek v strokovni literaturi ni užival in v precejšnji meri še danes ne uživa pretirane naklonjenosti, kaj šele podobnega statusa kot Evzebijev izvirnik. K temu je precej pripomogla Rufinova odločitev, da v nasprotju z Evzebijem razen kanonov nicejskega koncila v dodatek ni vključil nobenega dokumenta. Ravno zaradi tega vidika je Evzebijeva zgodovina, ki je pravcata sestavljanka citiranih dokumentov s krajšimi vmesnimi povezovalnimi pasusi, nepogrešljiv vir za preučevanje zgodnjega krščanstva. Tu je šlo za Rufinovo zavestno odločitev, na katero je, kakor lahko sklepamo, vplivalo predvsem dejstvo, da je svojo *Cerkveno zgodovino* prvenstveno namenil laičnim kristjanom. V prvih devetih knjigah, ki predstavljajo prevod Evzebijevega besedila, je Rufin zaradi same narave le-tega citirane dokumente moral ohraniti, v obeh knjigah dodatka pa je bil bolj svoboden pri zasnovi strukture in se je načrtno odpovedal vključevanju dokumentov. Ker je s *Cerkveno zgodovino* želel doseči družbeno gledano čim širše bralstvo, lahko sklepamo, da citiranih dokumentov ni vključil predvsem zato, ker bi se glede na obravnavano časovno obdobje dodatka (325–395) ti prvenstveno nanašali na arianstvo in s tem povezane kristološke probleme 4. stoletja. Natančna obravnava različnih vidikov zapletenih teoloških vprašanj bi bila v precejšnjem nasprotju s sicer poljudno in lahkotno vsebino dodatka, poleg tega pa lahko domnevamo, da bralcev z latinskega

Zahoda, za katere je pisal Rufin in kjer so teološki spori igrali znatno manjšo vlogo kot na Vzhodu, to niti ne bi zanimalo.

Vprašanje o Rufinovem (ne)citiranju dokumentov odpira tudi problem njegovih virov. Rufinov dodatek v strokovni literaturi še danes ni deležen pozornosti, ki si jo kot mnogokrat najstarejši vir za določene dogodke zasluži, zlasti zaradi hipoteze, da gre pri dodatku v večji meri za prevod sicer neohranjene grške cerkvene zgodovine Gelazija iz Cezareje. V knjigi sta bili zato ta teza in nasploh vprašanje Rufinovi virov obširno obravnavana. Predstavljena je bila sinteza najnovejšega stanja raziskav, opozorjeno pa je bilo tudi na več problemov, ki jih vsebuje teza o uporabi Gelazijevega besedila.

Prikazano je bilo tudi, da dodatek tvori organsko celoto s predhodnim prevodom Evzebijevih knjig *Cerkvene zgodovine*, zato je Rufin pri pisanju sledil temam, ki jih je Evzebij napovedal na začetku svojega dela. Analiza dodatka je prav tako pokazala, da je Rufin Evzebijev metodo tudi nadgradil. Koncept apostolskega nasledstva, ki pri Evzebiju predstavlja ključni kronološki okvir za celotno *Cerkveno zgodovino*, Rufin uporablja precej bolj sporadično. V biografskih prikazih vidnih kristjanov se od Evzebija razlikuje predvsem po tem, da znatno manj pozornosti nameni njihovim spisom, ki jih omenja zgolj kot dopolnitev k svojim opisom ali pa zato, da lahko zapiše, da je katere izmed njih sam prevedel v latinščino. Jude, katerih trpljenje po Kristusovem križanju je pomembna tema zlasti v zgodnejših Evzebijevih knjigah, je Rufin uspel vključiti ob koncu 10. knjige z epizodo iz vladavine pogankega cesarja Julijana. Lahko rečemo, da je z opisom poskusa obnove Jeruzalemskega templja Rufin na nek način pokril dve temi: poleg judovske tudi pogansko preganjanje, saj je bil Julijanov poskus obnove zasnovan kot intelektualen in verski napad na krščansko skupnost, s katerim je cesar želel ovreči avtoriteto Svetega pisma.

Boj proti poganom je ena najpomembnejših tem Rufinovega dodatka in predstavlja inovacijo v primerjavi z Evzebijem. V 10. knjigi je ta boj prvenstveno predstavljen s spreobrnitvijo Aksuma in Gruzije (Iberije), pozneje pa v 11. knjigi Rufin predstavi tudi pokristjanjenje Saracenov. Ti opisi so za zgodovinopisje zelo pomembni, saj predstavljajo najzgodnejši ohranjeni vir o teh dogodkih. V primeru Gruzije lahko ugotovimo, da poznejša gruzijska tradicija, povezana s pokristjanjenjem te dežele, temelji ravno na Rufinovem prikazu dogajanja. V obeh primerih analiza njegovega opisa pokaže tudi na številne resne pomanjkljivosti. Rufin ta pokristjanjena le približno datira, hkrati pa vsaj v zvezi z Aksumom poskuša dogajanje iz časa proarijanskega cesarja Konstancija II. predstaviti v zgodnejše, Konstantinovo obdobje. Poleg tega je v vseh treh primerih zamolčal predhodne stike omenjenih dežel s krščanstvom ter njihovo interakcijo z rimskim cesarstvom. V 11. knjigi se opisi boja proti poganom nato osredotočijo na boj proti rimskim poganom v Egiptu. Tu se kaže nova inovacija v primerjavi z Evzebijem, saj je slednji pisal v času, ko je krščanstvo ravno prestalo Dioklecijanovo preganjanje in postalo pod Konstantinom uradno dovoljena vera. Rufin po drugi strani piše v prvih letih 5. stoletja, ko so se kristjani iz nekdanih preganjancev dokončno sami spremenili v preganjalce ter

začeli z organiziranim nasiljem uničevati organizirane oblike poganstva. Težišče dogajanja pri Rufinu predstavlja uničenje poganskih kultov v Aleksandriji in Kanopu. Ta del je poseben predvsem zaradi posvečanja raznim realijam, česar v drugih pasusih dodatka ni. Sem npr. sodijo opis Serapeja, teorije o izvoru tega boga, opis Saturnovega templja in izvor Kanopove kultne podobe. Ključno mesto v 11. knjigi zavzema prav krščansko uničenje Serapeja. Primerjava z drugimi viri in arheološkimi izsledki je pokazala, da je Rufinov opis pomemben, četudi v določenih segmentih problematičen vir za to dogajanje.

Pri obravnavi Rufinovega besedila postane jasno, da v svojem historiografskem konceptu v celoti sledi Evzebijevi viziji. Dodatek kaže vse značilnosti cerkvenozgodovinskega žanra, katerega začetnik je Evzebij. Celoten dodatek tako stoji v funkciji predstavitve, kako preteklo zgodovinsko dogajanje kaže, da glavno vlogo kot gibalo dogodkov igra krščanski Bog. Tako rekoč vse zgodbe iz dodatka prvenstveno služijo Rufinovemu dokazovanju, da Bog bdi nad vsem dogajanjem, pri čemer vedno znova pomaga pravovernim kristjanom, heretike in pogane pa kaznuje zaradi njihovih zmot. Poganski bogovi se vsakič znova izkažejo za lažne demone, ki so nemočni proti pravemu krščanskemu Bogu. Podobno velja tudi za heretike, zlasti arijance, ki vedno znova izgubljajo proti ortodoksnim nicejskim kristjanom. Ravno zaradi te Rufinove konceptualizacije zgodovine je njegov dodatek mestoma zelo tendenciozen, kar manjša njegovo uporabnost za sodobne zgodovinarje.

Na vsebino je vplivala tudi Rufinova sprememba konceptualnega okvirja *Cerkvene zgodovine* v primerjavi z Evzebijevo. Rufinovo besedilo se zaradi dodatka ne končuje več s triumfalističnim opisom Konstantinove vladavine, pač pa vlogo najpomembnejšega, zglednega krščanskega cesarja prevzame Teodozij, s čigar smrtjo Rufin zaključuje svoje delo. Konstantin še vedno zavzema pomembno mesto, a v samem dodatku dejansko igra precej postransko vlogo. Sicer je on tisti, ki skliče nicejski koncil in ki na njem skrbi za slogo med škofi ter potrdi nicejski verski obrazec, vendar pa razen tega momenta kot osebnost stoji v ozadju. Kljub spremembi fokusa je Rufin v dodatku načrtno poskrbel za prikaz obdobja Konstantinove vladavine kot nekakšne zlate dobe za krščanstvo, zaradi česar je občasno prilagajal svoj opis, da bi jo prikazal v lepši luči. Teodozij je po drugi strani predstavljen kot vladar, ki ni le nasprotnik arijanskih heretikov in ponižen podpornik pronicejskih škofov, temveč na nek način zaslužen za dokončno uničenje poganstva, kar Rufin predstavi na primeru Egipta, prototipne antične poganske dežele. Pri opisu dogodkov iz obdobja njegove vladavine, ki ji je posvečen večji del druge knjige dodatka, se Rufin osredotoča predvsem na ta element. 11. knjiga *Cerkvene zgodovine* tako poleg daljšega in podrobnega opisa uničenja poganstva v Aleksandriji in Kanopu prinaša opis dokončnega političnega poraza poganstva s Teodozijevo zmago v bitki pri Frigidu. Po prvi, Konstantinovi »zlati dobi« za kristjane torej pod Teodozijem nastopi novo obdobje krščanskega zmagoslavja, ki zaradi svojih zaslug za vero po smrti konča v nebesih.

V celoti gledano se dodatek izkaže za zanimivo delo, ki v nekaterih segmentih predstavlja pomemben, a zaenkrat še premalo izkoriščen vir za preučevanje 4. stoletja. Kljub temu ima dodatek tudi nekatere pomanjkljivosti. Poleg določenih kronoloških napak in tendenciozne obravnave dogodkov je eden glavnih Rufinovih mankov skoraj izključna osredotočenost na grško polovico cesarstva, kar je pogojeno s tem, da je Rufin večji del svojega življenja prebil na Vzhodu. Osredotočenje zgolj na Vzhod pogojuje tudi Rufinova izbira tem, saj se je glavnina najpomembnejših dogodkov, ki jih dodatek vsebuje – pokristjanjenje barbarov, boj proti arianstvu in nasilen obračun s poganstvom –, odvijala v tem delu cesarstva. Poleg tega lahko v geografskem okvirju Rufinovega dodatka prav tako prepoznamo pričakovanja njegove ciljne publike. Z opisom daljnih vzhodnih provinc je Rufin v svoj dodatek namreč vnesel element eksotičnega, saj lahko rečemo, da velika večina krščanskih bralcev iz Akvileje oziroma Rima in Italije, ki jim je bilo delo prvenstveno namenjeno, ni nikoli bila v grški polovici cesarstva. Posledično je bil Rufinov izbor dogodkov zanje brez dvoma zanimivejši, kot če bi se posvečal dogodkom na Zahodu, ki se jih z izjemo nekaj epizod iz Ambrozijevega Milana in bitke pri Frigidu dokaj dosledno izogiba.

Rufinov dodatek je kot poznoantični vir in prva v latinščini napisana cerkvena zgodovina pomembno delo, s katerim se je vredno podrobno ukvarjati tudi danes, vendar pa ga glede vprašanja njegove uporabnosti za zgodovinopisje ne smemo anahronistično vrednotiti zgolj v skladu s sodobnimi historiografskimi standardi. Dodatek je tako predvsem pomembno literarno besedilo in vir, iz katerega je razviden odnos latinskih kristjanov do lastne zgodovine ter njihovo idealiziranje preteklega 4. stoletja. Po izidu je zaradi vse slabšega znanja grščine na Zahodu hitro pridobil na pomenu, saj so ga brali vsi pomembni krščanski intelektualci vključno z Avguštinom, v srednjem veku pa je skupaj s prevodom Evzebijeve zgodovine postal nepogrešljiv vir za krščansko preteklost.

Dodatek – podroben pregled vsebine Rufinovega dodatka

10. knjiga

1. V Aleksandriji postane škof Aleksander; prezbiter Arij; Aleksander o Ariju piše drugim škofom; o zadevi izve cesar Konstantin in skliče koncil v Niceji.
2. Na koncilu se škofoje prepirajo; Konstantin ukaže, naj svoje pripombe zapišejo, te knjižice pa nato javno sežge; na koncilu so proti Ariju vsi, razen peščice govorniško spretnih škofov.
3. Spopad preprostega kristjana in filozofa, ki se spreobrne v krščanstvo.
4. Biografska skica Pafnucija in njegovih čudežev; cesar Konstantin ga ima posebej rad.
5. Spiridonovi čudeži (tatovi ovc; zakopani denar); nastop Atanazija na koncilu; homousion; cesar odloči o novi verski formuli; Arij in njegovi podporniki so izgnani.
6. Nicejska veroizpoved in kanoni, ki so bili sprejeti na koncilu; odločitev o pashi; zatem v Cerkvi na zahodu in vzhodu zavlada mir.
7. Helena gre v Jeruzalem, kjer najde tri križe; škof Makarij svetuje, naj s pomočjo bolnice preizkusi, kateri križ je Kristusov.
8. Makarijeva molitev; bolnica po dotiku pravega križa ozdravi; gradnja bazilike v Jeruzalemu; Helena na pojedini streže jeruzalemskim devicam in pokaže ponižnost pred Bogom; Konstantin premaga barbare; Konstantin piše Antonu Puščavniku, naj moli zanj in njegove otroke.
9. Delitev sveta med apostole; filozof Meropij gre z učencema Edezijem in Frumencijem v Aksum; ko ga domorodci ubijejo, prideta otroka na dvor; po kraljevi smrti Frumencij skupaj s kraljico kot regent vlada za mladega kralja; Bog Frumenciju naroči, naj med rimskimi trgovci poišče kristjane in širi vero.
10. Ko etiopski kralj odraste, gre Edezij nazaj k staršem v Tir; Frumencij gre v Aleksandrijo, kjer škofu Atanaziju poroča o dogodkih v Aksumu; Atanazij Frumencija posveti v škofa in pošlje nazaj v Aksum, kjer ta spreobrne veliko število barbarov; Edezij postane prezbiter.

11. Pokristjanjenje Iberije; zgodba o krščanski ujetnici, ki najprej ozdravi nekega bolnega otroka, nato pa kraljico; ko iberskega kralja in njegove ljudi na lovu zajame mrak, se za pomoč obrne k Bogu; kralj od ujetnice izve za način krščanskega bogoslužja; gradnja prve cerkve v Iberiji in s tem povezani čudeži; na prošnjo ujetnice Iberci v Konstantinopel pošljejo poslanstvo in Konstantin jim nazaj pošlje škofe.
12. Helena umre; Konstantinova sestra Konstancija podleže vplivu nekega arijanskega duhovnika; na smrtni postelji od brata dobi zagotovilo, da bo tudi sam prijateljaval s tem duhovnikom; Arij je poklican iz izgnanstva; Konstantin drugim škofom piše v korist Arija; v Jeruzalemu sinoda, ki Arija rehabilitira; Arij se vrne v Aleksandrijo, kjer naleti na nasprotovanje; Konstantin umre, a pred smrtjo arijanskemu duhovniku poveri svojo oporoko; ko pride Konstancij II. v Nikomedijo, mu ta duhovnik izroči očetovo oporoko; zatrtje neimenovanih uzurpatorjev; Konstancij II. pride pod vpliv arijanskega duhovnika.
13. Škofovsko nasledstvo v Aleksandriji, Jeruzalemu, Konstantinoplu in Nikomediji; Evzebij iz Nikomedije s Konstancijevo pomočjo poskuša spodkopati sklepe nicejskega koncila; Arij je iz Aleksandrije poklican na sinodo v Konstantinopel; na sinodi poskušajo škofje prepričati škofa Aleksandra, naj se spravi z Arijem; Aleksander se ne ukloni; naslednje jutro gre Evzebij po Arija, da bi ga pripeljal na sinodo.
14. Vsi čakajo, ali bo prvi popustil Aleksander ali Arij; Arij umre na poti v cerkev; ko za to izvedo njegovi podporniki, zapustijo sinodo; Konstanciju II. novico o njegovi smrti sporočijo evnuhi.
15. Po Aleksandrovi smrti aleksandrijski škof postane Atanazij; arijanci začnejo spletakariti proti njemu; anekdota o otroški igri iz Atanazijeve mladosti; Atanazij izbran za Aleksandrovega naslednika; pozneje vsi proti Atanaziju – od cesarjev do vojakov; Atanazij je dosegel toliko stvari, da Rufin vseh ne more naštet.
16. Vojaki ubijejo Konstantina II.; arijanci s Konstancijem manipulirajo s pomočjo evnuhov; lažejo mu o Atanazijevih zločinih; Arsenijeva odrezana roka, s katero naj bi Atanazij čaral.
17. Konstancij II. skliče sinodo v Tiru, ki naj bi obsodil Atanazija; Atanazija privedejo na sinodo, zbranim predstavijo Arsenijevo roka.
18. Zgodba o tem, kako je neki Arijanec skril Arsenija, da ne bi mogel priti na sinodo; ko Arsenij izve, kaj arijanci očitajo Atanaziju, gre vseeno v Tir; na sinodi skoraj vsi proti Atanaziju; Pafnucij zavedenega Maksima povede stran od arijanskih zarotnikov; na sinodi poskuša neka ženska Atanazija po krivem obtožiti posilstva; pokažejo Arsenijevo roko; Atanazij privede Arsenija, ki ima obe roki; škofje hočejo ubiti Atanazija, a se ta reši; sinoda na koncu obsodi Atanazija.
19. Atanazij nikjer ni več varen; proti njemu država z vojsko, a na njegovi strani je Bog; Atanazij se šest let skriva v prazni cisterni, zanj je ponujena nagrada; neka dekla ga izda, a prej zbeži, zaradi česar vojaki deklo ubijejo.

20. Atanazij pobegne v Konstansov del cesarstva; Konstans ga svečano sprejme in zanj piše svojemu bratu, ki mu grozi z vojno; Konstancij II. zato Atanazija sprejme nazaj, a ga prosi, naj v Aleksandriji eno cerkev prepusti arijancem; Atanazij Konstancija prosi, naj v Antiohiji eno cerkev prepusti nicejancem, kar njegovi svetovalci zavrnejo; Atanazij se vrne v Aleksandrijo; Magnencij uzurpira; Konstansova smrt; Atanazij ponovno pobegne, v Aleksandriji arijanski škof Georgij; Konstancij spet preganja Atanazija in zanj razpiše nagrado; Konstancij ubije Magnencija in zavlada sam; Konstancij začne zahodne škofo siliti v arijanstvo; Atanazij obsojen.
21. Milanska sinoda obsodi Atanazija; izgnani so nekateri škofo, med njimi Hilarij iz Poitiersa.
22. Sinoda v Riminiju – zahodni škofo ne vedo, kaj je homousion; skoraj vsi odpadejo od nicejske veroizpovedi; stanje v Cerkvi je žalostno, ker jo napadajo njeni lastni ljudje.
23. Izgnan je rimski škof Liberij; nov škof postane Feliks.
24. Škofovsko nasledstvo v Jeruzalemu in Aleksandriji.
25. Zmeda pri škofovskem nasledstvu v Antiohiji; po Evdoksijevi smrti obstajajo številni kandidati; proti odločitvi nicejskega koncila, ki je prepovedovala selitev škofov, je bil v Antiohijo iz armenske Sebastije prestavljen Melecij; ker je nasprotoval arijancem, je bil Melecij izgnan.
26. Arijanstvo razpade na tri skupine – poleg arijancev zdaj še evnomijanci, ki so se odvrnili od Arija, in macedonijanci, ki so zavračali enakost Svetega duha z Očetom in Sinom.
27. Julijan uzurpira v Galiji; Konstancij II. umre.
28. Julijan zavlada sam; iz izgnanstva pokliče pregnane škofo; Liberij se vrne v Rim, ko je Konstancij II. še živ; Lucifer gre v Antiohijo, kjer za škofa posveti Pavlina, ki ga nobena stran ne sprejme.
29. Evzebij gre v Aleksandrijo, kjer sinoda razpravlja, kako bi se v Cerkev vrnil mir; na koncu se pri vprašanju vrnitve heretičnih škofov izrečejo za kompromis.
30. Za implementacijo te politike na Vzhodu je bil na sinodi izbran Asterij, za Zahod Evzebij; v dekretu daljša razprava o Svetem duhu; *substantia* in *subsistentia*; o Jezusovem utelešenju.
31. Evzebij se vrne v Antiohijo; tam je Lucifer posvetil škofa; po Meleciju se njegovo ljudstvo ni pridružilo katoliškemu škofu Evstaciju; Lucifer je Evzebiju preprečil, da bi to skupino vrnili na katoliško stran; Evzebij odide; iz izgnanstva se vrne Melecij, ki se poveže z drugimi škofi; ker Evzebij ni sprejel Luciferjevega škofa, je Lucifer razmišljal, da ne bi spoštoval sklepov aleksandrijske sinode, a jih nato (vsaj v javnosti) spoštuje; Lucifer se vrne na Sardinijo; shizma luciferijancev; Evzebij potuje po Vzhodu in Italiji ter mesta vrača k nicejski veroizpovedi; v Italiji prav to počne Hilarij, ki se je vrnil iz izgnanstva.

32. Biografska skica Hilarija iz Poitiersa.
33. Julijan se pripravlja na vojno proti Perziji; Julijan ne skriva več poganstva, je nadvse spreten preganjalec kristjanov; kristjanom omejuje dostop do javnih služb.
34. Magi, filozofi in haruspeksi Julijanu svetujejo, naj Atanazija ubije.
35. Julijan nad Atanazija pošlje vojsko; vojaki ga zasledujejo po Nilu; Atanazij jim ubeži in se skriva v Aleksandriji.
36. Julijan in Babilov grob pri Antiohiji; Julijanov ukaz, naj bodo kristjani aretirani in mučeni zaradi petja v procesiji.
37. Mučenje nekega kristjana Teodorja; Julijan grozi, da bo po vojni s Perzijo obračunal s kristjani; Julijan umre.
38. Julijan Judom dovoli obnovo jeruzalemskega templja.
39. Gradnjo spremljajo naravne nesreče.
40. Podzemni ogenj sežge Jude; Judje priznajo, da je krščanski Bog edini pravi bog; gradnja templja ustavljena.

11. knjiga

1. Po Julijanovi smrti zavlada Jovijan; vojski reče, da ne more voditi poganov – vojaki odgovorijo, da so kristjani; Bog pomaga Rimljanom – Perzijci pošljejo pogajalce in hrano; sklenjen 29-letni mir s Perzijo; Jovijan se vrne v cesarstvo in začne obnavljati državo; njegova skrb za cerkve; piše Atanaziju; Jovijan po 8 mesecih vladanja umre.
2. Zavlada Valentijan, ki ga je Julijan zaradi njegove krščanske vere vrgel iz vojske; Bog izpolni svojo obljubo in Valentijan povrne za gorje, saj mu izroči cesarstvo; Valens sovladar; le-ta po Atanazijevi smrti podpira heretike; izgoni in preganjanje v Aleksandriji pod škofom Tacijanom; dokler je bil Atanazij živ, Valens zaradi božje previdnosti ne ukrepa proti njemu.
3. Atanazij umre; njegov naslednik je Peter; arijanski škof Lucij ga prežene iz Aleksandrije; Lucij podivja in se nad device in vzdržne ljudi spravi huje kot preganjalci; nad 3000 puščavskih menihov pošlje vojsko; menihi se ne skrivajo ali upirajo.
4. Omemba nekaterih Antonovih učencev v Egiptu (Makarij, Izidor, Makarij, Heraklid in Pambo), ki živijo zlasti v Nirtiji in se družijo z angeli; Rufin jih je videl in skupaj z njimi trpel preganjanje; ti menihi vodijo božjo vojsko, ki se bori z vero in zmaguje s smrtjo; ko čakajo na Lucijeve morilce, do njih pride nek človek s posušeni udi, ki ga pozdravijo; nek slepec želi obiskati Makarija in ozdravi; čudežev je preveč, da bi lahko Rufin vse popisal; Lucij ugrabljene asketske menihe pošlje na otok sredi močvirja, na katerem živijo samo pagani; ko menihi prispejo, jim pagani prepustijo otok; menihi kot novodobni apostoli spreobrnejo pagane in podrejo tamkajšnji tempelj ter zgradijo cerkev; ko za to izve Lucij, menihe skrivaj vrne v njihova prebivališča; drugod preganjanje ni končano.

5. Tomaževe relikvije v mezopotamski Edesi; Valens želi razgnati zbrane kristjane; ženska z otrokom želi mučeniške smrti; ko za to izve Valens, se pomiri.
6. V ognju preganjanja Cerkev žari čisteje kot zlato; vera se je dokazovala z dejanji – biti katoličan je bila kazen; katoličani v Aleksandriji niso smeli pokopavati mrtvih; Saracenska kraljica Mavija napada rimsko mejo; po zmagi nad rimsko vojsko je pripravljena skleniti mir, če ji Rimljani za škofa pošljejo nekega meniha Mojzesa; Valens ga dá pripeljati v Aleksandrijo na škofovsko posvetitev; Mojzes noče, da ga posveti Lucij, ki se mora zaradi državnih potreb ukloniti; Mojzesa posvetijo prej izgnani škofje; ko postane saracenski škof, med njimi in Rimljani zavlada mir.
7. Didim Slepj; ima izreden spomin; Didima podpira Atanazij; je zelo izveden v dialektiki, geometriji, astronomiji in aritmetiki; noben filozof mu ni kos; Didima podpira Antonij.
8. V Egiptu cveti puščavništvo – omemba menihov, ki so delali čudeže; mezopotamski menihi.
9. Biografski skici Gregorja Nazinaškega in Bazilija Velikega; njuna mladost, verska izobrazba, škofovanje; Valens opusti preganjanje Bazilija in ga prosi, naj po smrti njegovega sina moli zanj; Gregor postane škof v Konstantinoplu, a se nato vrne v Nazianz; literarna dela obeh škofov, Rufin omeni svoje prevode; Bazilijeva brata Gregor in Peter; na zahodu cesarstva vlada Valentinijan.
10. Po Liberiju rimski škof postane Damaz; njega ni prenašal Ursin, ki je dosegel, da je bil tudi sam posvečen v škofa, čemur sledijo krvavi spopadi med obema skupinama; prefekt Maksimin muči klerike; na koncu je Bog kaznoval slabe ljudi.
11. V Milanu umre heretični škof Avksencij; obe skupini kristjanov (arijanci in katoliki) sta razdeljeni; upravitelj Ambrozij želi pomiriti sprte strani – ljudje ga hočejo za škofa; Ambrozij se sprva upira, nato mu cesar naroči, naj postane škof.
12. Valentinijan gre zaradi vojne proti Sarmatom iz Galije v Ilirik, tam zboli in umre; cesarja postaneta Gracijan in Valentinijan II. – slednji prestol zasede ob odsotnosti brata.
13. Goti vdrejo v Trakijo; Valensova vojna proti Cerkvi se spremeni v vojno proti Gotom – prekine preganjanje in prekliče kazni ter izgone; med bitko proti Gotom kot kazen za svojo brezbožnost živ zgori; Gracijan in Valentinijan II. sama vladata; slavospev Gracijanu.
14. Gracijan Teodozija povzdigne v vzhodnega cesarja; Gracijan umre med Maksimovim uporom.
15. Valentinijan II. v Italiji hlina mir z Maksimom; njegova mati Justina odkrito podpira arijance – škofom grozi z izgonom, če ne uveljavijo sklepov sinode v Riminiju; Justina napada Ambrozija, ki je obzidje in obrambni stolp Cerkve; Justina doseže, da Valentinijan II. nad Ambrozija pošlje vojsko, ki naj bi škofa pregnala iz mesta; ljudje se postavijo na Ambrozijevo stran.

16. *Magister memoriae* Benivol ni hotel spisati dekretov, ki so bili usmerjeni proti katoličanom; Ambrozij se proti Justini bori z molitvijo; Maksim izkoristi Justinino podpiranje arijancev za napad na Italijo; Justina in Valentinijan II. zbežita.
17. Teodozij je na Zahod prišel braniti vero cesarstva in v spomin na Gracijana; ko zmaga, Valentinijanu II. vrne njegov del cesarstva; Teodozij triumfira v Rimu in se vrne domov.
18. Nemiri v Tesaloniki – Teodozij ukaže poboj meščanov; ko za to izvedo italijanski škofje, se cesar javno spokori v solzah; sprejme zakon, da naj se na izvršitev njegovih ukazov čaka 13 dni, da ima čas, da si po potrebi lahko premisli.
19. Teodozij se vrne na Vzhod; izžene heretike in cerkve vrača katoliškemu škofu; do škofov je bil spoštljiv, postavil je mnoge cerkve; v njegovem času propade poganstvo; zaradi tega je bil Bog tako hvaležen, da je nekega meniha Janeza obdaril s preroškim darom; z njim se je nato Teodozij posvetoval o vojni in miru.
20. V Laodiceji Apolinar rodi novo herezijo; na sinodi v Rimu njegove nazore ovrže ta Damaz in aleksandrijski škof Peter; stališče te sinode potrjeno tudi v Aleksandriji in Konstantinoplu; apolinarijanci odpadejo od Cerkve.
21. Škofovsko nasledstvo v Rimu, Aleksandriji, Jeruzalemu, Antiohiji, Tiru in Konstantinoplu.
22. V Aleksandriji je škof od cesarja hotel dobiti v uporabo neko zapuščeno baziliko, ki jo je Konstancij II. izročil arijancem; ob pregledu bazilike so odkrili votline, kjer so potekali skrivni poganski obredi; ko je bilo to razkrito, pogani pobesnijo in se začno spopadati s kristjani; njihov vodja je filozof Olimpij; pogani si za bazo delovanja izberejo Serapej; ker ga aleksandrijske sile ne bi mogle zlahka zavzeti, se za pomoč obrnejo na cesarja; Teodozijev reskript, v katerem je do poganov popustljiv, a zahteva uničenje idolov; ko pogani slišijo cesarjevo pismo, jih zapusti pogum in pobegnejo.
23. Dolg in podroben opis Serapeja; opis Serapisovega kipa in njegovega uničenja; to je konec Serapisove »zmote«; različna poganska mnenja o Serapisovem izvoru.
24. V Aleksandriji uničene tudi Serapisove podobe; poganska grozodejstva v svetiščih – ko so bila javno razkrita, se mnogi pogani spreobrnejo.
25. Saturnovo svetišče in svečenik Tiran, ki je zlorabljal lepe ženske; njegove nečednosti so razkrite.
26. Poganski zločini v Kanopu, kjer je delovala skorajda javna šola čarovništva; Kanop in Kaldejci; škof Teofil uniči Kanopovo svetišče.
27. Na mestih uničenih poganskih svetišč so postavljene cerkve; v Serapeju zgrajen tudi martirij.
28. Pod Julijanom pogani v Sebasti napadejo grob Janeza Krstnika ter razmečejo in sežigajo njegove kosti; po božji previdnosti tja pridejo neki jeruzalemski menihi in rešijo kosti, ki jih na koncu dobi Atanazij; po padcu Serapeja uničeni vsi templji v Egiptu.

29. V Aleksandriji uničeni kipi Serapisa; namesto njih povsod narisani križi; pogani se spreobrnejo v krščanstvo; znamenje križa in egipčanski hieroglifi.
30. Merilnik Nilove globine iz Serapeja prestavljen v cerkev.
31. Valentinijan II. na Zahodu energično vlada; iz neznanega razloga umre; kriv naj bi bil Arbogast, ki Valentinijanu ni omogočal prostega vladanja; uzurpator Evgenij je k Teodoziju poslal škofo, ki so trdili, da je Arbogast nedolžen.
32. Teodozij začne vojno proti Evgeniju; menih Janez Teodoziju napove zmago.
33. Priprave na vojno na krščanski in poganski strani; ob Teodozijevega prihodu demoni pobegnejo, Flavijan stori samomor; pride do silne bitke; v odločilnem trenutku Teodozij moli na skali; Bog pošlje nad Evgenija burjo; Arbogast je ujet in ubit, bitka je končana; Teodozijeva zmaga je bila večja, ker je pokazal, da se pogani motijo.
34. Teodozij sluti bližajočo se smrt; na Zahodu postane cesar Honorij, na Vzhodu pa Arkadij; Teodozijeva smrt – gre na boljši kraj, kjer bo nagrajen za svoje zasluge.

Summary

Velut pisciculi duo deals with Rufinus of Aquileia, a prominent Christian author who lived in the tumultuous years of the 4th and 5th centuries AD. Today he is mostly remembered as Jerome's youthful friend-turned-enemy, but he was also a very prolific author of Latin translations of a number of important Greek ecclesiastical treatises. The main focus of this work is Rufinus' *Church History* in two books, which he appended to his translation of Eusebius of Caesarea's homonymous work. After a preliminary look at the most important books and articles devoted to Rufinus and his *Church History* comes a brief overview of his biography with an emphasis on his literary endeavours. Next comes a chapter on Eusebius and his historical writings, chief among them the *Church History*. The main part of this book is then devoted to Rufinus' history. This work is examined by looking at several key themes already announced as such by Eusebius at the beginning of his work. This is justified by the fact that Rufinus conceived of his two-book continuation as an organic part of his Latin *Church History* (comprised of a nine-book translation of Eusebius' work and his own continuation in two books), and thus built his work around the same key themes as Eusebius. This book offers a look at how Rufinus dealt with the themes of apostolic succession, biographical interest in notable Christian figures of the fourth century, the suffering of the Jews and the struggle against paganism. To this is added an analysis of how Rufinus presented the spread of Christianity outside the bounds of the empire, which was one of his thematic innovations. The work concludes with a brief chapter-by-chapter synopsis of Rufinus' *Church History*.

Viri

Ambrozij

Faller, O., izd. *Sancti Ambrosii Opera pars X. Epistulae et acta tom. I. Epistularum libri I–VI*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Dunaj: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968.

Zelzer, M., izd. *Sancti Ambrosii Opera pars X. Epistulae et acta tom. II. Epistularum libri VII–VIII*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Dunaj: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1990.

Zelzer, M., izd. *Sancti Ambrosii Opera pars X. Epistulae et acta tom. III. Epistularum libri decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta concilii Aquileiensis*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Dunaj: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982.

Zimmerl-Panagl, V., izd. *Ambrosius Mediolanensis. Orationes funebres I*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Berlin: de Gruyter, 2021.

Amijan Marcellin

Rolfe, J., C., izd. *Ammianus Marcellinus*. Zv. 1–3. Loeb Classical Library. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1939–1950.

Seyfert, W., L. Jacob-Karau in I. Ulmann, izd. *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt*. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig: Teubner, 1999.

Avguštin

Dombart, B., in A. Kalb, izd. *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei*. Corpus christianorum series latina. Turnhout: Brepols, 1955

Goldbacher, Al., izd. *S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae*. Zv. 2, *Ep. xxxi–cxxxiii*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Praga, Dunaj in Leipzig: F. Tempsky, 1888.

Decretum Gelasianum

Von Dobschütz, E., izd. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

Diogen Laertski

Diogen Laertski. *Življenja in misli znamenitih filozofov*. Prev. Ž. Borak, G. Pobežin in M. Hriberšek Ljubljana: Beletrina, 2015.

Evnapij

Goulet, R., izd. *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*. Collection Budé. Paris: Les belles lettres, 2014.

Evzebij

Bardy, G., in G. Périchon. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Zv. 4, Introduction et Index*. Sources chrétiennes. Paris: Les éditions du cerf, 1971.

Cameron, Av., in S. G. Hall, izd. *Eusebius. Life of Constantine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Schott, J. M., prev. *Eusebius of Caesarea. The History of the Church*. Oakland: University of California Press, 2019.

Expositio totius mundi et gentium

Rougé, J., izd. *Expositio totius mundi et gentius*. Sources chrétiennes. Paris: Les éditions du cerf, 1966.

Filostrat

Stefec, R. S., izd. *Flavii Philostrati Vitae sophistarum*. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Gelazij

Wallraff, M., J. Stutz in N. Marinides, izd. *Gelasius of Caesarea, Ecclesiastical History. The Extant Fragments*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: De Gruyter, 2018.

Psevdo-Gelazij

Hansen, Ch. G., izd. *Anonyme Kirchengeschichte (Gelazius Cyzicenus, CPG 6034)*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: de Gruyter, 2002.

Hansen, Ch., izd. *Anonymus von Cyzicus. Historia ecclesiastica / Kirchengeschichte*. Fontes Christiani. Turnhout: Brepols, 2008.

Genadij

Bernoulli, C. A., izd. *Hieronymus und Gennadius. De viris inlustribus*. Freiburg in Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1895.

Hieronim

Canellis, A., izd. *Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible*. Sources chrétiennes. Pariz: les éditions du cerf, 2017.

Helm, R., izd. Eusebius Werke. Zv. 7, *Die Chronik des Hieronymus*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.

Hilberg, I., izd. *Hieronymus. Epistularum partes I–III*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Druga izdaja. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

Lardet, P., izd. *Saint Jérôme, Apologie Contre Rufin*. Sources chrétiennes. Pariz: Les Éditions du Cerf, 1983.

Lukman, F. K., et al., prev. *Hieronim. Pisma I–III*. Cerkevni očetje XXI–XXIII. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, 2021.

Sagadin, N., prev. *Hieronim. Zagovor proti Rufinu*. Ljubljana: KUD Logos, 2019.

Weber, R., in R. Gryson, izd. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Peta izdaja. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Hilarij iz Poitiersa

Smulders, P., izd. *Hilary of Poitiers' Preface to his. Opus historicum. Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 1995.

Julijan

Wright, W. C., izd. *The Works of Julian*. Zv. 3. Loeb Classical Library. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1923.

Kasiodor

Bürsgens, W., izd. *Cassiodor. Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Zv. 1–2. Fontes Christiani. Freiburg: Herder, 2003.

Jacob, W., in R. Hanslik, izd. *Cassiodori–Epiphanií Historia ecclesiastica tripartita*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Dunaj: Hölder-Pichler-Tempsky, 1952.

Kedren

Bekker, I., izd. *Georgius Cedrenus. Compendium historiarum*. Zv. 1. Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn: Weber, 1838.

Klavdijan

Hall, J. B., izd. *Claudii Claudiani Carmina*. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig: B. G. Teubner, 1985.

Kronike

Mommsen, Th., izd. *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*. Zv. 1–3. Monumenta Germaniae historica. Berlin: Weidmann, 1882–1898.

Makrobij

Kaster, R. A., izd. *Macrobbi Ambrosii Theodosii Saturnalia*. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Orozij

Arnaud-Lindet, M.-P., izd. *Orose. Histoires (contre les païens)*. Zv. 1–3. Collection Budé. Paris: Les belles lettres, 1990–1991.

Paladij

Butler, C., izd. *The Lausiac History of Palladius*. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

Hrovat, J., prev. *Paladij. Zgodbe za Lavza*. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

Mohrmann, C., Bartelink, G. J. M., in M. Barchiesi, izd. in prev. *Palladio. La Storia Lausiaca*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1975².

Pavlin iz Nole

De Hartel, G., izd. *S. Pontii Meropii Paulini Nolani opera. Pars I: Epistulae*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Druga izdaja. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

Quodvultdeus

Braun, R., izd. *Quodvultdeus. Livre des promesse et des prédications de Dieu*. Zv. 1–2. Sources chrétiennes. Pariz: Les éditions du cerf, 1964.

Rufin

- Schwartz, E., in Th. Mommsen, izd. *Eusebius Werke 2. Die Kirchengeschichte* zv. 1–3. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Druga izdaja. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- Amidon, Ph., izd. *The Church History of Rufinus of Aquileia, Books 10 and 11*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- , izd. *Rufinus of Aquileia, History of the Church*. Washington: Catholic University of America, 2016.
- Amacker, R., in É. Junod, izd. *Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène. Suivi de Rufin d'quilée. Sur la falsification des livres d'Origène*. Sources chrétiennes. Paris: Les éditions du cerf, 2002.
- Cain, A., prev. *Rufinus of Aquileia. Inquiry About the Monks in Egypt*. Washington: The Catholic University of America Press, 2019.
- Chadwick, H., izd. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Sagadin, N., in G. Kocjančič, prev. *Origen. O počelih*. Ljubljana: KUD Logos, 2013.
- Schulz-Flügel, E., izd. *Tyrranius Rufinus, Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum (editio critica)*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Simonetti, M., izd. *Tyrannii Rufini opera*. Corpus christianorum series Latina. Turnhout: Brepols, 1961.
- Zelzer, K., izd. *Basili regula a Rufino Latine vrsa*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Dunaj: Hölder-Pichler-Tempsky, 1986.

Sidonij Apolinar

- Luetjohann, Ch., izd. *Gai Solii Apollinaris Sidonii epistulae et carmina*. Monumenta Germaniae historica. Berlin: Weidmann, 1887.

Sokrat

- Hansen, G. Ch., in M. Širijajan, izd. *Sokrates. Kirchengeschichte*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

Sozomen

- Hansen, G. Ch., in J. Bidez, izd. *Sozomenus. Kirchengeschichte*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

Teodoreti

Hansen, G. Ch., in L. Parmentier, izd. *Theodoret. Kirchengeschichte*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: de Gruyter, 2009.

Teodozijev zakonik

Rougé, J., R. Delmaire in F. Richard, izd. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*. Zv. 1, *Code théodosien – Livre XVI*. Sources chrétiennes. Pariz: Les éditions du cerf, 2005.

Literatura

- Adler, W. »Early Christian Historians and Historiography«. V *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ur. S. A. Harvey in D. G. Hunter, 584–602. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Andrade, N. J. *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity. Networks and the Movement of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Andrei, O. »Canons chronologiques et Histoire ecclésiastique«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique: Commentaire*, ur. S. Morlet, S. in L. Perrone, 33–82. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- Bader, B., izd. *Josephus Latinus. De Bello Iudaico*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019.
- Bagnall, R. S. »Alexandria: Library of Dreams«. *Proceedings of the American Philosophical Society* 146, št. 4 (2002): 348–362.
- . *Egypt in late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Baldini, A. »Problemi della tradizione sulla 'distruzione' del Serapeo di Alessandria«. *Rivista storica dell'antichità* 15 (1985): 97–152.
- Bammel (Hammond), C. P. »Problems of the *Historia monachorum*«. *Journal of Theological Studies* 47, št. 1 (1996): 92–104.
- Barnes, T. D. »Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The Primary Documents and their Implications«. *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000): 282–299.
- . *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1981.
- . »The Electtion of Ambrose of Milan«. V *Episcopal Elections in Late Antiquity*, ur. J. Leemans idr., 39–59. Berlin: de Gruyter, 2011.
- . »Origen, Aquila, and Eusebius«. *Harvard Studies in Classical Philology* 74 (1970): 313–316.
- Baronius, C. *Annales ecclesastici*. Zv. 4. Antwerpen: Plantin, 1601.
- Beatrice, P. F. »De Rufin à Cassiodore. La réception des *Histoires ecclésiastiques* grecques dans l'Occident latin«. V *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, ur. B. Pouderon in Y.-M. Duval, 237–257. Paris: Beauchesne, 2001.

- Beatrice, P. F., in A. Peršič, ur. *Chromatius of Aquileia and His Age*. Proceeding of the International Conference Held in Aquileia 22–24 May 2008. Turnhout: Brepols, 2011.
- Becker, E.-M., ur. *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*. Berlin: de Gruyter, 2005.
- Benjamins, H. S. *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*. Leiden: Brill, 1994.
- Bienert, W. A. »Allegoria« und »Anagoge« bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin: de Gruyter, 1972.
- Bowersock, G. W. »Limes Arabicus«. *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976): 219–229.
- . *The Throne of Adulis. Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bradbury, S. »Julian and the Jews«. V *A Companion to Julian the Apostate*, ur. S. Rebenich in H.-U. Wiemer, 267–292. Leiden: Brill, 2020.
- Brakmann, H. TO ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum. Bonn: Borengässer, 1994.
- Bratož, R. »Bitka pri Frigidu v izročilu antičnih in srednjeveških avtorjev«. *Zgodovinski časopis* 48, št. 1 (1994): 4–45.
- . »La chiesa aquileiese e l'Illirico Occidentale al tempo di Cromazio«. V *Chromatius of Aquileia and His Age*, ur. P. F. Beatrice in A. Peršič, 103–144. Turnhout: Brepols, 2011.
- . *Med Italijo in Ilirikom. Slovenski prostor in njegovo sosodstvo v pozni antiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2014.
- . »Rufinus von Aquileia«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 29, 231–246. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2018.
- Brooks, E. C. »The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia (343–411)«. V *Studia patristica* 17, 1. del, ur. E. A. Livingstone, 357–364. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- Brown, P. *Through the Eye of the Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Buchheit, V. »Rufinus von Aquileia als Fälscher des Adamantiosdialogs«. *Byzantinische Zeitschrift* 51, št. 2 (1958): 314–328.
- Büchner, K. »Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur des Altertums«. V *Geschichte der Textüberlieferung*, izd. H. Hunger idr., 309–422. Zürich: Atlantis Verlag, 1961.
- Burgess, R. W. »The Dates and Editions of Eusebius' *Chronici canones* and *Historia ecclesiastica*«. *Journal of Theological Studies* 48, št. 2 (1997): 471–504.
- . »Jerome Explained: An Introduction to His *Chronicle* and a Guide to Its Use«. *Ancient History Bulletin* 16, št. 1–2 (2002): 1–32.

- Burgess, R. W., in H. F. Dijkstra. »The 'Alexandrian World Chronicle', its *Consularia* and the Date of the Destruction of the Serapeum (With an Appendix on the List of *Praefecti Augustales*)«. *Millennium* 10, št. 1 (2013): 39–114.
- Burgess, R. W., in M. Kulikowski. Mosaics of Time. *The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD*. Zv. 1, *A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages*. Studies in the Early Middle Ages 33. Turnhout: Brepols, 2013.
- Cain, A. »The Greek *Historia monachorum in Aegypto* and Atnanasius' *Life of Antony*«. *Vigiliae Christianae* 67 (2013): 349–363.
- Cameron, A. »The Antiquity of the Symmachi«. *Historia* 48, št. 4 (1999): 477–505.
- . *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- . *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Camron, A. »Wandering Poets. A Literary Movement in Byzantine Egypt«. *Zeitschrift für Alte Geschichte* 14, zv. 4 (1965): 470–509.
- Cameron, Av., in P. Garnsey, ur. *The Cambridge Ancient History*. Zv. 13, *The Late Empire, A.D. 337–425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Carriker, A. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill, 2003.
- Cassin, M. »Tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique*«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 209–242. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- Cassin, M., Debié, M., in M.-Y. Perrin, M.-Y. »La question des éditions de l'*Histoire ecclésiastique* et de livre X«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 185–207. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- Cavallera, F. *Saint Jérôme. Sa vie et so oeuvre*. Zv. 1, 2. del. Louvain: Specilegium sacrum Lovaniense, 1922.
- Chastagnol, A. *La préfecture urbaine a Rome sous le bas-empire*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
- Chauvin, P. *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*. Pariz: Les belles lettres, 1990.
- Chin, C. M. *Life: The Natural History of an Early Christian Universe*. Berkeley: University of California Press, 2024.
- Chin, C. M. »Rufinus of Aquileia and Alexandrian Afterlives: Translation as Origenism«. *Journal of Early Christian Studies* 18, št. 4 (2010): 617–647.
- Christensen, T. *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII–IX, of Eusebius*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1989.
- Ciccolini, L., in S. Morlet. »La version latine de l'*Histoire ecclésiastique*«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 243–266. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.

- Clark, E. A. *The Origenist Controversy, The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Cobb, M. A. *Rome and the Indian Ocean Trade from Augustus to the Early Third Century CE*. Leiden: Brill, 2018.
- , ur. *The Indian Ocean Trade in Antiquity. Politics, Cultural and Economic Impacts*. London: Routledge, 2019.
- Corke-Webster, J. *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Courcelle, P. *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.
- , *Late Latin Writers and Their Greek Sources*. Prev. H. A. Wedeck. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1969.
- Cracco Ruggini, L. »Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia«. *Antichità Altoadriatiche* 12 (1976): 353–381.
- Cribiore, R. *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- , *Writing, Teachers, and Students in Greco-Roman Egypt*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Dassman, E. »Ambrosius von Mailand«. V *Theologische Realenzyklopädie* 2, ur. G. Krause in G. Müller, 362–386. Berlin: de Gruyter, 1978.
- De Rubeis, F. J. Fr. B. *Dissertationes duae: Prima de Turrano, seu Tyrannio Rufino Monacho, & Presbytero*. Benetke: Simon Occhi, 1754.
- , *Dissertationes variae eruditionis sub una capitum serie collectae*. Benetke: Simon Occhi, 1762.
- , *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis Commentario historico-chronologico-critico illustrata cum appendice*. Argentina, 1740.
- Diekamp, F. *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur Griechischen Patristik*. Orientalia Christiana Analecta 117. Rim: Pontificale institutum orientalium studiorum 1938.
- Dihle, A. *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*. Köln: Westdeutscher Verlag, 1965.
- Dijkstra, J. H. F. »Crowd Behaviour and the Destruction of the Serapeum at Alexandria in 391/392 CE«. V *Religious Violence in the Ancient World*, ur. J. H. F. Dijkstra in Ch. R. Raschle, 286–305. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- , »The Fate of Temples in Late Antique Egypt«. V *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, ur. L. Lavan in M. Mulryan, 389–436. Leiden: Brill, 2011.
- Dijkstra, J. H. F., in Ch. R. Raschle, ur., *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Drijvers, J. W. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. Leiden: Brill, 2004.

- . *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill, 1992.
- Drijvers, J. W., in J. W. Watt, ur. *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*. Leiden: Brill, 1999.
- Drinkwater, J. F. »The Battle of Mursa, 351. Causes, Course, and Consequences«. *Journal of Late Antiquity* 15, št. 1 (2022): 28–68.
- Dunkle, B. P. *Enchantment and Creed in the Hymns of Ambrose of Milan*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Dunphy, W. »Rufinus of Aquileia in the Middle Ages. The Evidence of Manuscripts«. *Nanzan Journal of Theological Studies* 34 (2011): 93–141.
- . »Rufinus the Syrian: Myth and Reality«. *Augustiniana* 59, št. 1/2 (2009): 79–157.
- Duval, Y.-M. »Aquilée sur la route des invasions (350–452)«. *Antichità Altoadriatiche* 9 (1976): 237–298.
- . »L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources«. *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 4 (1966): 135–179.
- . »Rufin d'Aquilée émule de Jérôme de Stridon«. V *Dieu(x) et Hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thélamon*, ur. S. Crogiez-Pétrequin, 163–185. Caen: Publications du CRAHM, 2005.
- . »Saint Augustine et les persécutions de la deuxième moitié du IV^e siècle (Cité de Dieu, XVIII, 52)«. *Mélanges de science religieuse* 23 (1966): 175–191.
- . »Sur quelques sources latines de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée«. *Cassiodorus* 3 (1997): 131–151.
- . »Un nouveau lecteur probable de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée: l'auteur du *Liber promissionum et praedicatorum Dei*«. *Latomus* 26, št. 3 (1967): 762–777.
- El-Abbadi, M. »Demise of the Daughter Library«. V *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, ur. M. El-Abbadi in O. M. Fathallah, 89–93. Leiden: Brill, 2008.
- El-Abbadi, M., in O. M. Fathallah, ur. *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Leiden: Brill, 2008.
- Elm, S. »A Programmatic Life: Gregory of Nazianzus' *Orations* 42 and 43 and the Constantinopolitan Elites«. *Arethusa* 33, št. 3 (2000): 411–427.
- Engreen, F. E. »The Nilometer in the Serapeum at Alexandria«. *Medievalia et humanistica* 1 (1943): 3–13.
- Errington, R. M. *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- Fedalto, G. »Rufino di Concordia. Elementi di una biografia«. *Antichità Altoadriatiche* 39 (1992): 19–44.

- Filiozat, J., in J. André, izd. *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'antiquité relatifs à l'Inde*. Pariz: Les belles lettrs, 1986.
- Fitzpatrick, M. P. »Provincializing Rome. The Indian Ocean Trade Network and Roman Imperialism«. *Journal of World History* 22, št. 1 (2011): 27–54.
- Fontanini, G. *Historiae literariae Aquilejensis libri V*. Rim: Nicolo e Marco Palearini, 1742.
- Fowden, G. »The Pagan Holy Man in Late Antique Society«. *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982): 33–59.
- Frankfurter, D. *Christianizing Egypt. Syncretism and Local World in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Frendo, D. »Dangerous Ideas: Julian's Persian Campaign, Its Historical Background, Motivation, and Objectives«. *Bulletin of the Asia Institute* 21 (2007): 79–96.
- Fürst, A. *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Gassman, M. P. *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*. Oxford: Oxford University press, 2020.
- Girolami, M., ur. *L'Oriente in Occidente: L'opera di Rufino di Concordia*. Brescia: Mordelliana, 2014.
- . »Rufino e la mediazione culturale tra Oriente e Occidente«. V *L'Oriente in Occidente: L'opera di Rufino di Concordia*, ur. M. Girolami, 11–25. Brescia: Mordelliana, 2014.
- Glas, A. *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia. Die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins*. Leipzig: B. G. Teubner, 1914.
- Grafton, A., in M. Williams. *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge, Ma: Belknap Press, 2006.
- Haas, Ch. *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.
- . »Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia«. *Journal of Late Antiquity* 1, št. 1 (2008): 101–126.
- Hagendahl, H. *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1958.
- Hagendahl, H., in J. H. Waszink. »Hieronymus«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 15, 118–139. Leipzig: Hiersemann, 1991.
- Hahn, J. »The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the 'Christ-Loving' City«. V *From Temple to Church*, ur. J. Hahn idr., 335–365. Leiden: Brill, 2008.
- . »'Vetustus error extinctus est': Wann wurde das Serapeion von Alexandria zerstört?« *Historia* 55, št. 3 (2006): 368–383.

- Hahn, J., S. Emmel in U. Gotter, ur. *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2008.
- Halsall, G. *Barbarian Migrations and the Roman West, 346–568*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hammond, C. P. »Das neue Rufinfragment in irischer Schrift und die Überlieferung der Rufin'schen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs«. V *Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J Frede und Walter Thiele zu ihrem siebenzigsten Geburtstag*. Zv. 2, *Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes*, ur. R. Gryson, 483–513. Freiburg: Herder, 1993.
- . »The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South From Aquileia«. *The Journal of Theological Studies* xxviii, št. 2 (1977): 372–429.
- . »A Product of a Fifth-Century Scriptorium Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia I«. *Journal of Theological Studies* 29, št. 2 (1978): 366–391.
- . »Products of Fifth-Century Scriptoria Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia III«. *Journal of Theological Studies* 30, št. 2 (1979): 430–462.
- . »Products of Fifth-Century Scriptoria Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia«. *Journal of Theological Studies* 35, št. 2 (1984): 347–393.
- Harvey, S. A., in D. G. Hunter, ur. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Heather, P. *The Goths*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Heid, S. »The Romanness of Roman Christianity«. V *A Companion to Roman Religion*, ur. J. Rüpke, 406–426. Oxford: Blackwell, 2007.
- Heine, R. E. *Origen. Scholarship in the Service of the Church*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Heisenberg, A. *Grabeskirche un Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. Untersuchungen zu Kunst und Literatur des ausgehenden Altertums*. Zv. 1, *Die Grabeskirche in Jerusalem*. Leipzig: Heinrich'sche Buchhandlung, 1908.
- Herzon, R., in P. Lebrecht Schmidt, ur. *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*. Zv. 5, *Restauration und Erneuerung (284–374 n. Chr.)*. München: C. H. Beck, 1989.
- ., ur. *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*. Zv. 6, *Die Literatur im Zeitalter des Theodosius (374–430 n. Chr.)*. Zweiter Teil: *Chrsitliche Prosa*. München: C. H. Beck, 2020.
- Heseler, P. »Hagiographica I. Zur Vita Spyridonis des Theodoros von Paphos (BHG 1647)«. *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 9 (1931/32): 113–128.
- Heseler, P. »Hagiographica II. Zur Vita Constantini et matris Helenae des Ignation von Selybria (BHG 362)«. *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 9 (1931/32): 320–337.
- Heseler, P. *Hagiographica I. II. Beiträge zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisarea*. Atene: Chronika, 1934.

- Hollerich, M. J. *Making Christian History. Eusebius of Caesarea and His Readers*. Oakland: University of California Press, 2021.
- Honigsmann, E. »Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée«. *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* 40 (1954): 122–161.
- Hornbostel, W. *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*. Leiden: Brill, 1973.
- Humphries, M. »Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History«. *Journal of Early Christian Studies* 16, št. 2 (2008): 143–164.
- Hunger, H., O. Stegmüller, H. Erbse, M. Imhof, K. Büchner, H.-G. Beck in H. Rüdiger. *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*. Zv. 1, *Antikes und mittelalterliches Überlieferungsgeschichte der Antiken Literatur*. Zürich: Atlantis Verlag, 1961.
- Hunt, E. D. »St. Silvia of Aquitaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West«. *The Journal of Theological Studies* 23, št. 2 (1972): 351–373.
- Inowlocki, S., in C. Zamagni, ur. *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*. Leiden: Brill, 2011.
- Jacobs, A. S. *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2016.
- Janson, T. *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964.
- Jensen, R. M. *The Cross. History, Art, and Controversy*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2017.
- Johnson, A. P. *Eusebius*. London: I. B. Tauris, 2014.
- Jones, A. H. M. *The Later Roman Empire, 284–602*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- Jones, A. H. M., J. R. Martindale in J. Morris, ur. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Zv. 1, *A.D. 260–395*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Junod, É. »Description sommaire de l'Histoire ecclésiastique«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 113–150. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- Kahlos, M. *Religious Dissent in Late Antiquity, 350–450*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Kaster, R. A. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kelly, J. N. D. *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth, 1975.
- Kimmel, E. J. *De Rufino Eusebii interprete libri duo*. Gerae: Scherbart, 1838.
- Klein, R. *Constantius II. und die Christliche Kirche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Kollmann, B., in Deuse, W., izd. *Die Schrift des Alexander Monachus über die Kreuzauffindung (De inventione canctae crucis)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2022.

- Kramer, B. »Didymus von Alexandrien«. V *Theologische Realenzyklopädie* 8, izd. G. Krause in G. Müller, 741–746. Berlin: de Gruyter, 1981.
- Kurfess, A. »Palladios 5«. V *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I. Reihe, zv. 36, 203–207. Stuttgart: Alfred Druckmüller, 1949.
- Lardet, P. *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*. Leiden: Brill, 1993.
- Larsen, L. I., in S. Rubenson, ur. *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of the Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Lavan, L. »The End of the Temples: Towards a New Narrative«. V *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, ur. L. Lavan in M. Mulryan, xv–lxv. Brill: Leiden, 2011.
- Lavan, L., in Mulryan, M., ur. *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*. Leiden: Brill, 2011.
- Layton, R. A. *Didymus the Blind And His Circle in Late-Antique Alexandria: Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*. Urbana: University of Illinois Press, 2004.
- Leemans, J., P. Van Nuffelen, W. J. Keough in C. Nicolay, ur. *Episcopal Elections in Late Antiquity*. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Lenox-Conyngham, A. »The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan«. *Historia* 31, št. 3 (1982): 353–363.
- Lenski, N. *Failure of Empire. Valens and the Roman Empire in the Fourth Century A. D.* Berkeley: University of California Press, 2002.
- Letteney, M. *The Christianization of Knowledge in Late Antiquity. Intellectual and Material Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Levenson, D. B. »The Ancient and Medieval Source for the Emperor Julian's Attempt To Rebuild the Jerusalem Temple«. *Journal for the Study of Judaism* 35, št. 4 (2004): 409–460.
- Lietzmann, H., »Hegesippos 7«. V *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I. Reihe, zv. 7, 2. del, 2611–2612. Stuttgart: Metzler, 1912.
- . »Rufinus 24«. V *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II. Reihe, zv. 1, 1193–1196. Stuttgart: Metzler, 1914.
- Lim, R. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Lizzi Testa, R., ur. *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout: Brepols, 2013.
- Lo Cicero, C. *Tradurre i Greci nel IV secolo*. Rim: Herder, 2008.
- Lorkipanič, O., in H. Brakmann, »Iberia II«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 17, 12–106. Stuttgart: Hiersemann, 1994.
- Louth, A. »The Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*«. *The Journal of Theological Studies* 41, št. 1 (1990): 111–123.
- . »Eusebius and the Birth of Church History«. V *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ur. F. Young, L. Ayres in A. Louth, 266–274. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- . »Palestine: Cyril of Jerusalem and Epiphanius«. V *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ur. F. Young, L. Ayres in A. Louth, 283–288: Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Lowe, D. Suspending Disbelief. Magnetic and Miraculous Levitation from Antiquity to the Middle Ages«. *Classical Antiquity* 35, št. 2 (2016): 247–278.
- Marasco, G., ur. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003.
- Marmodoro, A., in S. Cartwright, ur. *A History of Body and Mind in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Marti, H. *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974.
- Mathisen, R. W. »Barbarian Bishops and the Churches 'in barbaricis gentibus' During Late Antiquity«. *Speculum* 72, št. 3 (1997): 664–697.
- Maver, A. »Rufinova cerkvena zgodovina na križišču Vzhoda in Zahoda«. *Edinost in dialog* 1, št. 1/2 (2013): 59–74.
- Mayerson, Ph. »Mauia, Queen of the Saracens – A Cautionary Note«. *Israel Exploration Journal* 30, št. 1/2 (1980): 123–131.
- McEachnie, R. *Chromatius of Aquileia and the Making of a Christian City*. London: Routledge, 2017.
- McKenzie, J. S. »The Serapeum of Alexandria: Its Destruction and Reconstruction«. Recenzija knjige Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria*. *Journal of Roman Archaeology* 22 (2009): 772–782.
- McKenzie, J. S., Sh. Gibson in A. T. Reyes. »Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence«. *Journal of Roman Studies* 94 (2004): 73–121.
- McLynn, N. B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Meier, M. *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.* München: C. H. Beck, 2021.
- Merrills, A., in R. Miles. *The Vandals*. Oxford: Blackwell, 2010.
- Mitchell, S. »The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus«. V *Portraits of Spiritual Authority*, ur. J. W. Drijvers in J. W. Watt, 99–138. Leiden: Brill, 1999.
- Momigliano, A., ur. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- . *Razprave iz historiografije II*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1989.
- Moreau, J. »Eusebius von Caesarea«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 6, 1052–1088. Leipzig: Hiersemann, 1966.
- Morlet, S. »Eusèbe de Césarée: biographie, chronologie, profil intellectuel«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique: Commentaire*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 1–31. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.

- Morlet, S., in L. Perrone, ur. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique: Commentaire 1*. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- Mossay, J. »Gregor von Nazianz«. V *Theologische Realenzyklopädie* 14, ur. G. Müller, 164–173. Berlin: de Gruyter, 1985.
- Murphy, F. X. »Melania the Elder: A Biographical Note«. *Traditio* 5 (1947): 59–77.
- . *Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works*. Washington: Catholic University of America, 1945.
- . »Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola«. *Revue d'études Augustiniennes et patristiques* 2, št. 1–2 (1956): 79–91.
- Movrin D. *Fidus interpres/Zvesti prevajalec. Slike iz dveh tisočletij zgodovine prevajanja*. Ljubljana: Založba ZRC, 2010.
- Neri, V. »Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique* (livres VIII–IX): bilan critique et perspectives de la recherche«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 151–183. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- N. H. B. Recenzija knjige A. Glas, *Die Kirchengeschichte des Gelasios*. *Journal of Hellenic Studies* 47, št. 2 (1927): 305.
- Nicholson, O., ur. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Noethlichs, K.-L. *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*. Köln: 1971.
- Oulton, J. E. L. »Rufinus's Translation of the *Church History* of Eusebius«. *Journal of Theological Studies* 30 (1929): 150–174.
- Patrich, J. »Caesarea in the Time of Eusebius«. V *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, ur. S. Inowlocki in C. Zamagni, 1–24. Leiden: Brill, 2011.
- Petrič, M. »O virih Rufinove Cerkvene zgodovine«. *Clotho* 5, št. 1 (2023): 6791.
- Petrič, M. »Krščanski imperij in cerkvena zgodovina. Primer Rufina iz Akvileje«. *Ars & Humanitas* 16, št. 1 (2022): 7795.
- Pétursson, P. *Symbolae ad fidem et studia Tyrannii Rufini presbyteri Aquilejensis illustranda, e scriptis eius petita*. Kopenhagen, Fabritius de Tegnagel, 1840.
- Pietri, Ch. »Gennadius von Marseille«. V *Theologische Realenzyklopädie* 12, ur. G. Krause in G. Müller, 376–378. Berlin: de Gruyter, 1984.
- Pietri, Ch., in L. Pietri, ur. *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire 2: Prosopographie de l'Italie Chrétienne (313–604)*. Rim: École Française de Rome, 2000.
- Pietzner, K. »Limes«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 23, 163–207. Stuttgart: Hiersemann, 2010.
- Poinsotte, J. M., ur. *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IV^e siècle. Actes des journées d'études du GRAC, Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2001.

- Pouderon, B., in Y.-M. Duval, ur. *L'historiographie de l'église des premiers siècles*. Paris: Beauchesne, 2001.
- Prinzivalli, E. »Le genre historiographique de l'*Histoire ecclésiastique*«. V *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, ur. S. Morlet in L. Perrone, 83–111. Paris: Les belles lettres/Les éditions du cerf, 2012.
- Rademaker, C. S. M., Goudriaan, A., Godin, A., Seidel Menchi, S., Ricci, C., in A. Morisi Guerra, izd. *Textus ad patres ecclesiae. Opera omnia Desiderii Erasmi* 8.1. Leiden: Brill, 2019.
- Ramelli, I. »Origen«. V *A History of Body and Mind in Late Antiquity*, ur. A. Marmodoro in S. Cartwright, 245–266. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Rebenich, S., in H.-U. Wiemer, ur. *A Companion to Julian the Apostate*. Leiden: Brill, 2020.
- Ristow, S. »Concordia Sagittaria«. V *Reallexikon für Antike und Christentum, Supplement-Lieferung 11*, 389–401. Leipzig: Hiersemann, 2004.
- Robbe, S. A. »Finalità e tecniche della traduzione della *Historia ecclesiastica*. Alcuni esempi«. V *L'Oriente in Occidente: L'opera di Rufino di Concordia*, ur. M. Girolami, 179–200. Brescia: Mordelliana, 2014.
- Rohrbacher, D. *The Historians of Late Antiquity*. London: Routledge, 2002.
- Rüpke, J., ur. *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Sabottka, M. *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.* Kairo: Institut français d'archéologie orientale, 2008.
- Sánchez Vendramini, D. N. »The Audience of Ammianus Marcellinus and the Circulation of Books in the Late Roman World«. *Journal of Ancient History* 6, št. 2 (2018): 234–259.
- Scaliger, J. *Opus de emendatione temporum*. Leiden: Plantin, 1598.
- Shahid, I. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.
- Schamp, J. »Gélase ou Rufin: Un fait nouveau. Sur les fragments oubliés de Gélase de Césarée (CPG, N° 3521)«. *Byzantion* 57, št. 2 (1987): 360–390.
- Scheidweiler, F. »Die Bedeutung der 'Vita Metrophantis et Alexandri' für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern«. *Byzantinische Zeitschrift* 50 (1958): 74–98.
- . »Nochmals die *Vita Constantini*«. *Byzantinische Zeitschrift* 49 (1955): 1–32.
- . »Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisarea«. *Byzantinische Zeitschrift* 46 (1953): 277–301.
- Schmitt, O. »Noch einmal zu Mavia, der Königin der Sarazenen«. *Mediterraneo Antico* 7, št. 2 (2004): 859–877.
- Schneemelcher, W. »Epiphanius von Salamis«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, 909–927. Leipzig: Hiersemann, 1962.

- Schneider, P. *L'Étiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. Rim: École française de Rome, 2004.
- Schwartz, E. »Eusebios 24«. V *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I. Reihe, zv. 6, 1. del, 1370–1439. Stuttgart: Metzler, 1907.
- Schwartz, E. *Gesammelte Schriften*. Zv. 2, *Zur Geschichte und Literatur der Hellenen und Römer*. Berlin: de Gruyter, 1956.
- . »Zum Decretum Gelasianum«. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 29 (1930): 161–168.
- Sebastiani, V. *Johann Froben, Printer of Basel: A Biographical Profile and Catalogue of His Editions*. Leiden: Brill, 2018.
- Seeck, O. *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt* zv. 4. Berlin: Franz Siemenroth, 1911.
- . *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt* zv. 5. Berlin: Franz Siemenroth, 1913.
- Seeland, E. H. »Trade and Christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity«. *Journal of Late Antiquity* 5, št. 1 (2012): 72–86.
- Sickenberger, J. »Iulius 47«. V *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I. Reihe, zv. 10, 1. del, 116–125. Stuttgart: Metzler, 1918.
- Siegmund, A. *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*. München: Filser-Verlag, 1949.
- Silvas, A. M. »Edessa to Cassion: The Passage of Basil's *Asketikon* to the West«. *Vigiliae Christianae* 56, št. 3 (2002): 247–259.
- . »Rufinus' Translation Techniques in the *Regula Basilii*«. *Antichthon* 37 (2003): 71–93.
- Sivan, H. *Palestine in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Sotinel, C. *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle*. Rim: École française de Rome, 2005.
- Speyer, W. *Die literarische Fälschungen im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*. München: C. H. Beck, 1971.
- Stambaugh, J. E. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill, 1972.
- Stefaniw, B. »The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find«. V *Monastic Education in Late Antiquity*, ur. L. I. Larsen in S. Rubenson, 153–181. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Stemberger, G. *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München: C. H. Beck, 1987.
- Sterk, A. »Missions from Below: Captive Women and Conversion on the East Roman Frontiers«. *Church History* 79, št. 1 (2010): 1–39.
- . »'Representing' Missions from Below: Historians as Interpreters and Agents of Christianization«. *Church History* 79, št. 2 (2010): 271–304.
- Stern, M., izd. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Zv. 2, From Tacitus to Simplicius*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980.

- Takács, S. A. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill, 1995.
- Tavano, S. »Aquilaia«. V *Reallexikon für Antike und Christentum. Supplement-Lieferung 4*, 522–553. Leipzig: Hiersemann, 1986.
- Thelamon, F. »Les vaines illusions des Juifs incrédules selon Chromance et Rufin d'Aquilée«. V *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IV^e siècle*, ur. J. M. Poinssotte, 97–114. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2001.
- . *Païens et Chrétienes au IV^e Siècle. L'Apport de l' 'Histoire Ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée*. Pariz: Études Augustiniennes, 1981.
- . »Sérapis et le baiser du soleil«. *Antichità Altoadriatiche* 5 (1970): 227–250.
- . »Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: L'Histoire ecclésiastique de Rufin«. *Antichità Altoadriatiche* 22 (1982): 255–271.
- Thrams, P. *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand*. Heidelberg: Winter Universitätsverlag, 1992.
- Tram Tam Tinh, V. *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*. Leiden: Brill, 1983.
- Trombley, F. R. *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. Zv. 1–2. Leiden: Brill, 1993.
- Trompf, G. W. »Rufinus and the Logic of Retribution in Post-Eusebian Church Histories«. *Journal of Ecclesiastical History* 43, št. 3 (1992): 351–371.
- Tzamalikos, P. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden: Brill, 2006.
- Ullman, B. L., izd. *Sicconis Polentoni Scriptorum illustrium Latinae linguae libri XVIII*. Rim: American Academy in Rome, 1928.
- Ulrich, J. *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*. Berlin: de Gruyter, 1999.
- . »Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber«. V *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, ur. E.-M. Becker, 277–287. Berlin: de Gruyter, 2005.
- Van den Ven, P. »Fragments de la recesion greque de l'Histoire ecclésiastique de Rufin dans un texte hagiographique«. *Le Muséon* 33 (1915): 92–105.
- . »Encore le Rufin greque«. *Le Muséon* 59 (1946), 281–294.
- Van Deun, P. »The Church Historians After Eusebius«. V *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, ur. G. Marasco, 151–176. Leiden: Brill, 2003.
- Van Nuffelen, P. »Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (La lettre aux juifs, *Ep.* 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, *Ep.* 84 [Bidez])«. *Vigiliae Christianae* 56, št. 2 (2002): 131–150.
- . »Gélase de Césarée, un compilateur du cinquième siècle«. *Byzantinische Zeitschrift* 95 (2003): 621–639.
- . *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*. Leuven: Peeters, 2004.

- . Recenzija knjige M. Wallraff idr., izd., *Ecclesiastical History. Journal of Ecclesiastical History* 70, št. 1 (2019): 148–149.
- Veronese, M. »*Pro verbis virtus*. La disputa tra un filosofo e un confessore nella *Historia ecclesiastica* di Rufino«. V *L'Oriente in Occidente*, ur. M. Girolami, 213–228. Brescia: Morcelliana, 2014.
- Vidman, L. *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römer. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*. Berlin: de Gruyter, 1970.
- Vossius, G. J. *De historicis Latinis libri III*. Leiden: Johannes Maire, 1651.
- Wallace-Hadrill, D. S. »Eusebius von Caesarea«. V *Theologische Realenzyklopädie* 10, ur. G. Krause in G. Müller, 537–543. Berlin: de Gruyter, 1982.
- Wallraff, M. »Gélase de Césarée. Un historien ecclésiastique du IV^e siècle«. *Revue des Sciences Religieuses* 92, št. 4, (2018): 499–512.
- Watts, E. J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- . *Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Wilbrand, W. »Ambrosius«. V *Reallexikon für Antike und Christentum* 1, 365–373. Stuttgart: Hiersemann, 1950.
- Wild, R. A. »The Known Isis-Sarapis Sanctuaries of the Roman Period«. V *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.17.4, 1739–1851. Berlin: de Gruyter, 1984.
- . *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*. Leiden: Brill, 1981.
- Winkelmann, F. »Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und –Metode«. V *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, zv. 2, ur. P. Granfield in J. A. Jungmann, 532–547. Münster: Aschendorf, 1970.
- . »Geleitwort zum Nachdruck der Edition«. V *Eusebius. Kirchengeschichte*, zv. 1, izd. E. Schwartz in Th. Mommsen, v–xi. Druga izdaja. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- . *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasion von Kaisareia*. Berlin: Akademie Verlag, 1966.
- Woods, D. »Maurus, Mavia, and Ammianus«. *Mnemosyne* 51 (1998): 325–336.
- Young, F., L. Ayres in An. Louth, ur. *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Zwierlein, O. *Das Bellum Iudaicum des Ambrosius*. Berlin: de Gruyter, 2024.

Imensko kazalo

A

Adler, William 81
 Aftonij 179–180, 191
 Akacij, cezarejski škof 68, 120
 Alarik 8–9, 50, 53, 55–56, 93–96, 110, 198
 Aldhelm 60, 66
 Aleksander, aleksandrijski škof 144, 203–204
 Aleksander, konstantinopelski škof 133, 162
 Alipij 150
 Amacker, René 40
 Ambrozij, milanski škof 56, 59, 96, 100, 107, 128–129, 134, 139–144, 148, 150–151, 196, 201, 207–208
 Amidon, Philip 19, 85, 103, 118, 121, 123, 134, 138, 181, 183
 Amijan Marcellin 130, 148–151, 155, 163–164, 178, 190–191
 Amonij 155, 187–188
 Anatolij iz Hispanije 51
 Andrade, Nathanael J. 155–156
 André, Jacques 153, 156
 Andrei, Osvalda 69–70, 97
 Antinoj 119
 Anton Puščavnik 33, 129, 135, 138–139, 203, 206
 Antonin Pij 72
 Aponij 64

Apronijan 45–46, 48–50
 Apulej 60
 Arbogast 118, 209
 Ardzul 160
 Arij 68, 106–107, 114, 122, 129, 203–205
 Aristid 65
 Arkadij 25, 53, 93, 112, 192, 209
 Arsinoa 183
 Artemij 187
 Artemij iz Tralesa 184
 Asterij 130, 205
 Atanazij 15, 19, 33–35, 38, 46, 51, 68, 106–107, 113–114, 117–118, 124, 126, 128–129, 132–133, 135, 138–139, 142, 144, 154, 156–158, 169, 171, 176, 187, 192, 195, 203–208
 Atarbij 38
 Atenodor 183
 Avguštin 23–24, 33, 50, 56, 58, 64–65, 96, 143, 184, 201
 Avita 45, 50
 Avksencij, milanski škof 140, 143, 207
 Avrelijan 9
 Azinij Polion 96

B

Bader, Bernd 59
 Bagnall, Roger S. 190–191
 Bakurij 116, 160–161

Baldini, Antonio 185, 187–188, 190
 Barchiesi, Alessandro 25
 Bardy, Gustave 67, 82
 Barnes, Timothy David 38, 68, 111, 140–141, 143
 Baronio, Cezare 13–14
 Bartelink, G. J. M. 25
 Bartolomej, apostol 105, 112, 154
 Bauterik 142
 Bazilij Veliki 8, 27, 37–38, 41–42, 46, 57, 60, 62, 66, 136, 207
 Beatrice, Pier Franco 64
 Beda Častitljivi 65
 Benedikt iz Nursije 60
 Benivol 128–129, 142–143, 208
 Benjamins, H. S. 38
 Bernoulli, Carl Albrecht 26–27
 Bonifacij, papež 63
 Bonoz 31–33
 Borak, Živa 77
 Bowersock, Glen Warren 156, 165, 167
 Bradbury, Scott 147, 151
 Brakmann, Heinzgerd 155–156, 158, 160–161
 Bratož, Rajko 21, 23, 33–34, 42, 93–95, 194
 Braun, René 184
 Brijaks 183
 Brooks, E. C. 103
 Brown, Peter 140–141, 143
 Buchheit, Vinzenz 47
 Burgess, R. W. 57, 69–70, 74–75, 101, 185–186
 Butler, Dom Cuthbert 25, 31, 51, 137

C

Cain, Andrew 51
 Cameron, Alan 28, 36, 55, 94, 187, 194, 196

Cameron, Averil 55, 111
 Canellis, Aline 91
 Carriker, Andrew James 67
 Cassin, Matthieu 74, 76, 82
 Cavallera, Ferdinand 56
 Chadwick, Henry 47
 Chastagnol, André 58
 Chin, Catherine Michael 20, 41, 92
 Christensen, Torben 20, 103
 Chuvin, Pierre 185, 196
 Ciccolini, Laetitia 86
 Ciceron 32, 37, 60–61
 Ciprijan 62
 Ciril Aleksandrijski 149
 Ciril Jeruzalemski, škof 50, 119, 123, 125, 147, 151
 Ciril Starejši, cezarejski škof 120
 Clark, Elizabeth A. 38
 Cobb, Matthew Adam 155
 Corke-Webster, James 67–68, 77–79, 132
 Courcelle, Pierre 26, 56, 58–59, 64–65
 Cracco Ruggini, Lellia 90
 Cribiore, Raffaella 32

D

Damaz, papež 43, 107, 129, 207–208
 Darej 31
 Dassmann, Ernst 140
 de Boor, Carolus 170
 De Rubeis, Francesco Giovanni Bernardo Maria 14–16
 Decij 73
 Demarat 31
 Deuse, Werner 171
 Didim Slepí 36, 38, 107, 118, 136–139, 172, 177, 197, 207
 Diekamp, Franz 121–123, 125
 Dihle, Albrecht 155–156, 158

Diogen Laertski 77–78
 Dioklecijan 71, 73–75, 110, 180, 199
 Dioniz 188
 Dionizij Aleksandrijski, škof 73, 75–76
 Dionizij Halikarnaški 79
 Donat 32–33
 Drijvers, Jan Willem 120, 171
 Drinkwater, John F. 100
 Dunkle, Brian P. 143
 Dunphy, Walter 58, 60–64, 66
 Duval, Yves-Marie 19, 23, 57, 64–65, 94,
 123, 128–130

E

Edezij 116, 153–154, 157–158, 162,
 203
 Efrem iz Nisibe 148, 151
 El-Abbadi, Mostafa 190
 Elagabal 132
 Engreen, Fred E. 182
 Epifanij iz Salamine 38–39, 105, 119
 Erazem Rotterdamski 13
 Errington, Robert Malcolm 134
 Estienne, Robert 82
 Evagrij Pontski 25, 27, 33, 52, 58–59,
 120
 Evargij, prefekt Egipta 186, 190
 Evdoksij, antiohijski škof 133, 205
 Evgenij 93, 107, 111, 173, 194, 209
 Evherij 59
 Evlogij, cezarejski škof 120, 122
 Evnapij 185–186, 189–190, 192
 Evzebij 8, 10–11, 14, 16–17, 19–20, 27,
 34, 39, 41, 43–44, 47, 50, 57, 64–87,
 96–99, 101–116, 118–120, 123–133,
 135, 137, 141, 144–145, 147, 153,
 168, 170, 195, 197–201, 204–205
 Evzvoj, cezarejski škof 120
 Ezana 46, 156–158

F

Fabijan, rimski škof 105, 141
 Favst iz Rieza 59
 Fedalto, Giorgio 23, 31–32, 34–36, 39
 Feliks, rimski škof 205
 Filej 106
 Filiozat, Jean 153, 156
 Filoram 106
 Filostorgij 148, 151, 158
 Filostrat 77–79
 Filumen, cezarejski škof 120
 Fitzpatrick, Matthew P. 155
 Flavij Jožef 14, 59, 69, 72, 76, 79–80,
 104, 147
 Flavij Rufin 54
 Flavijan, antiohijski škof 120, 185
 Fontanini, Giusto 14–17
 Fortunacijan Oglejski 15
 Fortunat iz Poitiersa 60
 Fotij 122
 Fowden, Garth 190
 Frankfurter, David 181
 Freculph iz Lisieuxa 66
 Frendo, David 149
 Froben, Johann 13
 Fronto 29
 Frumencij 153–154, 156–158, 161–162,
 203
 Fürst, Alfons 38

G

Gal 73
 Gala Placidija 55
 Galerij 68, 112, 160
 Galien 132
 Garnsey, Peter 55
 Gassman, Mattias P. 196
 Gaudencij iz Brescie 54, 123, 128–129,
 143

Gelazij I., papež 61–62
 Gelazij iz Cezareje 8, 26, 64, 110, 118–128, 158, 170, 185, 188, 199
 »Gelazij iz Cizika« 119, 121, 124, 126–127, 154, 158, 170
 Genadij iz Marseillesa 24–28, 49, 51, 60, 62, 65
 Georgij Menih 63, 119, 121–122, 124, 170
 Georgij, aleksandrijski škof 26, 158, 187–188, 193, 205
 Geta 180
 Gildas 60
 Girolami, Maurizio 19, 56, 58
 Glas, Anton 8, 118–119, 121–123, 125, 127
 Gracijan 64, 102, 142, 195, 207–208
 Grafton, Anthony 38, 67, 69
 Gregor iz Nise 113
 Gregor iz Toursa 60, 65–66
 Gregor Tavmaturg 85, 105, 113, 198
 Gregorij Nazianski 27

H

Haas, Christopher 159, 161, 185
 Hadrijan 72, 81, 104–105, 132, 149, 180
 Hagendah, Harald 32, 38, 57
 Hahn, Johannes 185–186, 189–190
 Halsall, Guy 53
 Hammond, Caroline P. 19, 23, 41, 44–50, 52–56, 58–60, 86, 97, 99, 113
 Hansen, Günther Christian 119, 130
 Hass, Christopher 190
 Heather, Peter J. 93
 Hegesip 59, 72, 76, 81, 105
 Heid, Stefan 145
 Heine, Ronald E. 38
 Heisenberg, August 119
 Heladij 187–188

Helena 106, 121, 170–171, 203–204
 Helm, Rudolf 15, 34, 70, 102, 116, 120, 129, 139–140, 155, 180
 Heraklid 206
 Heraklij (Eraklij) 54
 Herod Atik 78
 Herodot 67, 79
 Herzon, Reinhart 21, 24, 136
 Heseler, Peter 121
 Hieronim 7, 9, 13, 17–19, 23–27, 29–59, 61–63, 65, 69–70, 91–95, 98, 101–103, 109, 116, 123, 126–127, 129–130, 136, 138–140, 144, 155, 197–198
 Hilarij 41, 123, 129–130, 135–136, 205–206
 Hipatij 186
 Hollerich, Michael 67, 69–70, 118, 123, 131, 133
 Honigmann, Ernest 122
 Honorij 54–55, 93–94, 112, 185, 209
 Hornbostel, Wilhelm 182–183
 Hriberšek, Matej 77
 Hrovat, Jasna 25
 Humphries, Mark 103–104, 111–113
 Hunt, E. D. 54, 160

I

Izidor 206
 Izidor Seviljski 26, 60, 62, 65

J

Jacobs, Andrew 38
 Jakob, škof 26–27
 Janez Diakon 60
 Janez Kasijan 25, 59
 Janez Krizostom, svetnik 25, 52–53, 130, 148, 150–151
 Janez Krstnik, svetnik 176, 178, 192, 208

- Janez, jeruzalemski škof 38–39, 48, 151, 177, 185
 Janez, škof otoka Nikiu 162
 Janson, Tore 88, 97
 Jensen, Robin M. 171
 Johnson, Aaron P. 67, 69
 Jones, Arnold Hugh Martin 93, 142
 Jovijan, cesar 171, 195, 206
 Jovin 34, 47
 Julij Afričan 65, 69
 Julijan 65, 111, 114, 129–130, 147–150, 152, 164–165, 171–172, 176, 178, 182, 187–188, 195–196, 199, 205–206, 208
 Junod, Éric 40, 82
 Just iz Tiberiade 69
 Justina 107, 128–129, 139, 142–144, 195, 207–208
- K**
 Kahlos, Maijastina 196
 Kalist, rimski škof 132
 Karakala 181
 Kasij Dio 181
 Kasiodor, Flavij Magnus Avrelij 26, 56, 59, 66, 170
 Kaster, Robert A. 32
 Kedren 155
 Kelly, John Norman Davidson 32–33, 35–36, 39, 53, 57, 101
 Kimmel, Ernst Julius 16–18, 103
 Klavdij Mamert 26
 Klavdij, cesar 181
 Klavdijan 94, 183
 Klein, Richard 155–157
 Klement Aleksandrijski 73, 77, 81, 111, 135, 183
 Klement I. 27, 54, 59–60, 69
 Kollmann, Bernd 171
 Komod, 180
 Konstancij II. 46, 68, 107, 117, 140, 156–158, 160, 164, 173, 187–188, 193, 195, 199, 204–205, 208
 Konstancij Klor 122
 Konstancija 204
 Konstans 195, 205
 Konstantin Veliki 9, 68, 70, 73–76, 81, 88, 101, 105–107, 109, 111–112, 116, 118, 122, 124, 128–129, 133, 148, 150, 155–157, 159–162, 169, 172, 182, 191, 193–195, 198–200, 203–204
 Kornelij Gal 15
 Kramer, Bärbel 136–137
 Kras 31
 Krez 31
 Krisp 74
 Kristus 31, 51, 68, 70–72, 75, 78–79, 106, 113–114, 124, 147–148, 159, 161, 169, 187, 196, 199
 Kromacij 7, 14–15, 33–34, 36, 39, 47, 50, 52–54, 57, 87–91, 93, 95–102, 106, 110, 115, 197–198
 Ksist 27
 Kulikowski, Michael 57, 69, 101
 Kurfess, Alfons 25
- L**
 Lardet, Pierre 19, 24, 31, 33
 Lavan, Luke 189
 Lavrencij, škof 50
 Lavz 25
 Layton, Richard A. 137, 139
 Lebrecht Schmidt, Peter 21, 24, 136
 Lenox-Conyngham, Andrew 143
 Lenski, Noel 163–167
 Leon I., papež 60
 Leon, cesar 25

Letteney, Mark 46, 71, 100, 108–109
 Levenson, David B. 130, 147–148, 151
 Libanij 160, 182
 Licinij 73–75, 81, 155
 Lietzmann, Hans 20, 23, 28–29
 Lim, Richard 169–170
 Lizzi Testa, Rita 196
 Lo Cicero, Carlo 19
 Lordkipanidse, Otar 160–161
 Louth, Andrew 38, 67, 69, 71, 74–76, 78
 Lowe, Dunstan 184
 Lucifer iz Cagliariija 129, 205
 Lucij Ver, cesar 72, 184
 Lucij, aleksandrijski škof 35, 137, 163–167, 172, 197, 206–207
 Ludvik XIII. 82
 Ludvik XIV. 82
 Lukan 33
 Lukman, Franc Ksaver 39
 Lukrecij 32

M

Magn Maksim 64, 107, 111, 129, 142
 Magnencij 100, 205
 Makarij (rimski aristokrat) 40, 42–43, 45, 58
 Makarij (ime dveh egipčanskih menihov) 206
 Makarij Aleksandrijski 25
 Makarij Jeruzalemski 203
 Makrobij 183
 Maksencij 75, 81
 Maksim, aleksandrijski škof 132
 Maksim, turinski škof 96
 Maksimin 206
 Maraval, Pierre 155, 187
 Marcela 43, 47, 58
 Marcellinus Comes 185

Mark Avrelij 72
 Markijon 65, 72
 Marti, Heinrich 19, 23, 50, 56–57, 64, 89, 98, 125
 Marzuttini, Giuseppe 17
 Matej, apostol 66, 105, 112, 154
 Mathisen, Ralph Whitney 167
 Maver, Aleš 21, 99
 Mavija 163–167, 203
 Mayerson, Philip 164
 Mazarin, 82
 McEachnie, Robert 33, 90
 McKenzie, Judith S. 179–181, 185, 191–192,
 McLynn, Neil Brendan 140–141, 143
 Meier, Mischa 53
 Melanija Mlajša 55
 Melanija Starejša 15, 19, 24–25, 35–39, 41, 44–45, 52–53, 58, 160
 Melecij 205
 Meropij 153–156, 203
 Merrills, Andy 88
 Metrodor 153, 155–156
 Migne, Jacques Paul 15
 Miles, Richard 88
 Mirijan 161
 Mitchell, Stephen 113
 Mohrmann, Christine 25
 Mojzes, škof 163–164, 166–167, 207
 Momigliano, Arnaldo 76–79, 196
 Mommsen, Theodor 18, 63–66, 74, 76, 82–86, 104–106, 115, 122, 128, 132
 Moreau, Jacques 67–68, 70–71, 76
 Morlet, Sébastien 67–68, 86
 Mossay, Justin 133–134
 Movrin, David 39
 Murphy, F. X. 13, 16, 18, 23, 31–34, 36–41, 44–50, 53–54, 58, 60, 85, 89, 113, 123

N

Narzes 160
 Nektarij, konstantinopelski škof 133, 185
 Neri, Valerio 74, 76
 Neron, 72
 Nicholson, Oliver 21
 Nikefor Kalist 154
 Nikomah Flavijan 194–196
 Noethlichs, Karl-Leo 186, 189

O

Ocean 43, 45
 Olimpij 173, 177, 190, 208
 Origen 8, 13–14, 18, 24, 27–28, 33,
 35–36, 38, 40, 42–43, 45–48, 50–52,
 54–60, 62–63, 65, 73–74, 76, 78, 89–
 93, 96, 102–103, 105, 108, 111, 113,
 124–125, 135–136, 144, 197–198
 Orozij 93, 191
 Oulton, J. E. L. 103–106

P

Pafnucij 169, 203, 204
 Pahomij 57
 Pakat 167
 Paladij 24–25, 31, 35, 37, 51–52, 137, 139
 Pamahij 43–45, 48
 Pambo 206
 Pamfil 8, 27, 40–42, 56, 70–71, 73–74,
 76, 78, 105, 116
 Patrich, Joseph 67
 Pavel, apostol 54, 105, 124
 Pavlin (tirski škof) 75, 205
 Pavlin iz Milana 128, 141, 143
 Pavlin iz Nole 24, 37, 41, 44–45, 54, 64
 Pavlinijan 39, 49
 Pelagij 26, 62
 Périchon, Pierre 67, 82, 155, 187
 Perzij 33

Peter, aleksandrijski škof 206, 208
 Peter, apostol 72, 105
 Petrič, Matej 21, 115
 Pétursson, Petur 17
 Pietri, Charles 20, 23, 25–27, 35–36
 Pietri, Luce 20, 23, 35–36
 Pietzner, Katrin 163
 Pinijan 55–56
 Plavt 32
 Plinij Starejši 181, 183
 Pobežin, Gregor 77
 Polentone, Sicco 61
 Pompej Veliki 181
 Poncij Pilat 71
 Prinzivalli, Emanuela 80–81
 Prob 129
 Proba 24, 27, 45, 58
 Prosper iz Akvitanije 32
 Prosper Tiron 65
 psevd-Gelazij 64, 123
 Psevdoorigen 88
 Ptolemaj I. Soter 179
 Ptolemaj III. Everget 179, 191

Q

Quodvultdeus 65, 184–185

R

Radagajs 93
 Rademaker, C. S. M. 13
 Ramelli, Ilaria 38
 Reticij iz Autuna 41
 Ristow, Sebastian 29–30
 Robbe, Sabrina Antonella 103, 106
 Rohrbacher, David 85, 96, 99, 113, 118,
 123, 144
 Rolfe, John C. 191
 Roman 186, 190
 Rougé, Jean 165, 178, 186

S

Sabbah, Guy 165
 Sabottka, Michael 179–180, 184–185
 Sagadin, Neža 24, 42
 Salustij 32, 171
 Sánchez Vendramini, Darío N. 96
 Sazan 46, 157
 Scaliger, Joseph Juste 14, 18
 Schamp, Jacques 122
 Scheidweiler, Felix 122
 Schmitt, Oliver 165
 Schneemelcher, Wilhelm 38
 Schneider, Pierre 154–155
 Schott, Jeremy M. 67–68, 71–73, 78
 Schulz-Flügel, Eva 29, 51
 Schwartz, Eduard 18, 61, 63–66, 74–76, 81–86, 104–106, 128, 132
 Sebastiani, Valentina 13
 Sedulij Škot 60, 66
 Seeck, Otto 53, 94, 186–187
 Sekst, papež 47, 58, 63
 Septimij Sever 181
 Serapis 99, 117, 130, 174–185, 189–190, 192–193, 208–209
 Sever iz Antiohije 119
 Sezostris 183
 Shahid, Irfan 163–167
 Sidonij Apolinar 24–26, 28, 60, 62
 Siegmund, Albert 23, 56
 Silvas, Anna M. 37, 41–42
 Silvija, svetnica 54
 Simah, Kvint Avrelj 44, 196
 Simonetti, Manlius 28
 Simplicijan 47
 Siricij, papež 47, 129, 185
 Sivan, Hagith 147, 150, 151
 Smaragd 60
 Smulders, Pieter 136
 Sofronij 130, 177, 185

Sokrat Sholastik 8, 17, 63, 68, 112, 123–124, 126, 139, 148, 154–155, 160, 164–166, 170, 182, 186–190, 192–193
 Sotinel, Claire 90, 94–95, 140
 Sozomen 17, 51–52, 64, 108, 112, 124, 139, 148, 154, 160, 164–166, 170, 182, 186–189, 192
 Speyer, Wolfgang 19
 Spiridon 116, 118, 169–170, 203
 Stambaugh, John E. 180
 Stefaniw, Blossom 137
 Stemberger, Günter 147–150
 Sterk, Andrea 159, 161–162
 Stern, Menahem 147, 149
 Stilihon 53, 93–94, 110
 Strabon 161, 179
 Sulpicij Sever 64
 Svetonij 101–102

Š

Šapur I. 155
 Šapur II. 165

T

Tacijan, aleksandrijski škof 69, 206
 Tacit 71, 79, 183
 Takacs, Sarolta A. 182
 Tavano, Sergio 33
 Temistij 165
 Teodor 118, 170
 Teodoret 112, 124, 128, 154, 160, 164, 184
 Teodozij I. 8–9, 29, 57, 64, 88, 93, 98, 100, 102, 105–107, 111–112, 120, 122, 133, 142, 167, 169, 172–173, 177–178, 181–182, 185–189, 193–195, 198, 200, 207–209
 Teodozij II. 25, 112

Teofan 167
 Teofil 36, 39, 47, 52–53, 120, 122, 158,
 173, 175–177, 185–186, 188–190,
 192–193, 208
 Terencij 32
 Tertulijan 29, 41, 104
 Thelamon, Françoise 19–20, 86, 97,
 99–100, 123, 127–128, 130, 141, 147,
 150–151, 153, 156–157, 159–162,
 164–167, 169, 178–185, 187–188,
 190
 Thrans, Peter 196
 Timohar 183
 Timotej iz Aleksandrije 51
 Tiran 175, 193, 208
 Tit 149
 Tomaž Akvinski 60
 Trajan 72, 110
 Tran Tam Tinh, Vincent 182
 Trombley, Frank R. 167, 184–185
 Trompf, G. W. 112
 Tukidid 71, 79
 Tzamalikos, Panayiotis 38

U

Ullman, Berthold Louis 61
 Ulrich, Jörg 67, 69, 80
 Ursin 206
 Urzacij 41, 55–56

V

Valens 9, 64, 101, 107, 116, 120, 129,
 142, 162–165, 167, 172, 195, 206–
 207
 Valentinijan I. 101, 107, 116, 141–142,
 195, 206–207
 Valentinijan II. 64, 105, 107, 118, 128–
 129, 142–143, 195, 207–209
 Valerij Flak 33

Valerijan, cesar 73
 Valerijan, škof 34
 Vallarsi, Dominic 15
 Valois, Henri de 82
 Van den Ven, Paul 121
 Van Deun, Peter 104, 118, 123
 Van Nuffelen, Peter 64, 120, 123, 149,
 187
 Venancij Fortunat 60, 62
 Vergilij 32
 Veronese, Maria 169–170
 Vespazijan, 81, 149
 Vidman, Ladislav 182
 Viktor iz Vite 65
 Viktorin 32
 Vincent z Lérinsa 59, 65
 Vossius, Gerrit Janszoon 14, 16
 Vulkacij 32

W

Wallace-Hadrill, David Sutherland 67
 Wallraff, Martin 19, 118–124, 126
 Waszink, Jan Hendrik 32, 38
 Watts, Edward Jay 137, 139, 185, 190–
 192
 Wilbrand, Wilhelm 140
 Wild, Robert A. 180–182
 Williams, Megan 38, 67, 69
 Winkelmann, Friedrich 19, 82, 86, 118–
 119, 122–123, 125, 185
 Woods, David 165

Z

Zenobija 73, 164
 Zenon, cesar 25
 Zenon, filozof 77
 Zosim 93, 142, 164, 166, 189
 Zwierlein, Otto 59

Knjiga *Velut pisciculi duo* obravnava *Cerkveno zgodovino* Rufina iz Akvileje. To delo, ki je nastalo v zgodnjih letih 4. stoletja, obravnava dogodke med nicejskim koncilom in smrtjo cesarja Teodozija ter ostaja pomemben, a premalo uporabljen vir za preučevanje tega obdobja. Knjiga ponuja strnjen pregled Rufinovega življenja in literarnega ustvarjanja, ki mu sledi obravnava *Cerkvene zgodovine*. Avtor se je pri tem osredotočil na nekatere Rufinove poglavitne teme, med katere sodijo biografsko zanimanje za vidne kristjane, usoda Judov, boj proti poganom ter pokristjanjenje barbarov. Poleg tega je obravnavano tudi vprašanje virov, ki se jih je Rufin poslužil pri pisanju, knjigo pa zaključuje sumaren pregled vsebine *Cerkvene zgodovine*.

23,90 EUR

ISBN 978-961-297-566-1



9 789612 975661 >