

RUFINO E L'ORIENTE

Rufino e l'Oriente! Ammetto che questo titolo difficilmente può appassionare qualcuno. Non si vede l'attualità e neppure alcun problema sospeso che imponga di proporre un tema del genere. È certo, che Rufino fece un lunghissimo viaggio in Oriente e che tradusse vari testi ascetici orientali in lingua occidentale-latina. Per renderci conto che il nostro tema offre davvero un interesse speciale occorre introdurlo e collocarlo nella situazione del suo tempo.

La dimora in Oriente

Vediamo, prima, brevissimamente, il motivo ed il perché della sua permanenza in Oriente (¹). Nativo di Concordia, venne a perfezionare la sua formazione intellettuale a Roma. La sua amicizia con Girolamo viene spiegata anche dal fatto che i due furono quasi della stessa regione. Assieme si appassionarono per la vita monastica e si ritrovarono di nuovo insieme, finiti gli studi, in un convento presso Aquileia.

Ma presto le loro vie dovevano dividersi. Girolamo partì per la Gallia, mentre per Rufino l'Egitto rappresentò ancora la terra promessa dei monaci, avendo gran desiderio di vedere con i propri occhi i famosi solitari. Si preparò spiritualmente al viaggio con il battesimo, ricevuto da Cromazio, futuro vescovo di Aquileia. La preparazione «materiale» fu più difficile. Un tale viaggio costava, come rimediare alle spese? In queste cose precarie per i poveri monaci, le nobili donne furono sempre un valido sostegno. Santa Melania la anziana, signora romana, fu nobile anche di spirito ed era animata dallo stesso desiderio di visitare i santi dell'Egitto. Perché non partire insieme?

(¹) G. BARDY, *Rufin d'Aquilée*, DThC 14, 1, (1939), coll. 153-160.

Partirono nell'anno 371 e cominciarono con la visita dei deserti di Scete e di Nitria dove, in quel periodo, si trovavano gli asceti più famosi. Ma non ci si poteva aspettare una lunga ospitalità da parte dei solitari. Ben presto, quindi, i due pellegrini si stabilirono ad Alessandria, città rivale della stessa Roma sotto tutti gli aspetti. Ivi Rufino cominciò ad ascoltare Didimo il Cieco ed alla sua scuola imparò a conoscere i Padri greci, specialmente Origene, per il quale il suo maestro ebbe una ammirazione senza riserve.

Ad Alessandria, Rufino, fece anche un'altra esperienza. L'Egitto non fu solo la terra dei santi, ma anche delle discussioni e degli intrighi. Rufino vi si meritò la gloria di confessore per la fede, ma non conosciamo particolari delle sue sofferenze quando, dopo la morte di sant'Atanasio (373) venne nominato vescovo l'ariano Lucio. La permanenza in Egitto durò, per Rufino, sei anni: in quell'Egitto scetico, dotto, in lotta per la fede.

Melania non rimase così a lungo. Per essa tre anni furono anche troppi. A Roma le nobili donne si muovevano con maggiore indipendenza. In Egitto questi modi non apparivano così naturali. Perciò la santa si diresse verso la Terra Santa ove costruì il suo monastero sul Monte degli Ulivi, a Gerusalemme. Rufino la raggiunse nel 377 con un'ottima intenzione: non più girare per studiare i monaci, ma, piuttosto, vivere come essi. Essendo egli divenuto un personaggio e vivendo all'ombra di Melania, non poteva nascondersi in una città come Gerusalemme, incrocio di culture e di pellegrini di tutto il mondo. Il vescovo della città, Giovanni, aveva bisogno di tali uomini e lo ordinò sacerdote verso l'anno 390.

A Betlemme Rufino ritrovò il suo antico amico Girolamo. Se una volta l'interesse per l'Oriente li unì, ora accadde il contrario: l'Oriente li separò, coinvolgendoli nelle discussioni sull'Origenismo: discussioni nelle quali gli antichi amici presero atteggiamenti opposti. Inutilmente Rufino cercò di celarli. Tornato, dopo il 397 in Italia, si mise a tradurre lo scritto più discusso di Origene: *De principis*. E, per giustificarsi davanti agli occidentali, citò, nell'introduzione⁽²⁾, Girolamo, come se stesse dalla sua parte, dato che anche lui aveva tradotto le omelie esegetiche del grande Alessandrino.

L'impetuosità del carattere di Girolamo contribuì a dare alla polemica un tono assai violento.

(2) GCS 1, pp. 3, 5.

Le ulteriori vicende della vita di Rufino sono note. Nel 400 egli dovette giustificarsi e dimostrare l'ortodossia della sua fede. Si ritirò ad Aquileia. Nel 407 l'invasione dei barbari lo costrinse a trasferirsi nel monastero di Pinetum, presso Terracina, ove trovò la sua antica amica Melania, ma dopo due anni i Goti lo costrinsero a fuggire in Sicilia, ove morì nel 410, a Messina.

L'atteggiamento verso gli Orientali

Vogliamo trarre qualche conclusione per il nostro tema già da questo sguardo panoramico sulla vita del nostro autore? Egli vi appare come un «filo-orientale», fedele al suo amore fino alla morte. Girolamo, al contrario, si convertì in un avversario dell'Oriente. L'occasione venne data dalla lotta origenistica. Però le radici di questo conflitto sono molto più profonde e, si può dire, che riflettono la situazione del tempo. Il lavoro di traduzioni sistematiche di Girolamo e Rufino si collocano al termine di una lunga traiettoria del pensiero greco in Occidente, traiettoria in cui tutte le classi sociali hanno avuto un ruolo.

È utile riflettere sulla situazione della Chiesa di Roma. Essa ha la sua origine dalla Chiesa greca, come uno dei suoi rami⁽³⁾. Il greco fu, all'inizio, la lingua liturgica anche a Roma. Ma allo inizio del IV secolo, specialmente dopo la pace costantiniana, la capitale è sempre più alla ricerca della propria identità. Non sappiamo con precisione quando il latino divenne lingua liturgica. Il fatto è decisamente compiuto al tempo del papa Damaso (366-384).

Si sa che questo pontefice non era tanto gradito ai vescovi orientali e la sua discussione con san Basilio scandalizza ancor'oggi alcuni. Cominciano, quindi, a nascere nel vasto regno cristiano le prime forze centrifughe che più tardi condussero alla separazione fra l'Oriente e l'Occidente. Nonostante che il *Liber Pontificalis* chiami il pontefice *natione hispanus*, Damaso era un Romano consapevole della sua «romanità». Egli aveva già dalla sua parte, fin dalla sua elezione, la maggioranza dei fedeli e l'autorità civile. Ne approfittò per risollevarne il prestigio della sede romana. Fece lavori nelle catacombe, costruì chiese come S. Lorenzo in Damaso, le basiliche degli Apostoli sulla via Appia e dei ss. Marco e Aureliano; curò gli ar-

(3) CH. PIÉTRI, *Latine (Église)*, DS 9 (1976), coll. 329-345.

chivi pontifici. Desideroso di una Chiesa unita, organizzata, aveva grandi noie con gli eretici di ogni specie e no era abbastanza all'altezza per combatterli sul campo teologico. In quanto all'Oriente, egli si sentiva semplicemente smarrito: lo scoraggiavano le difficoltà linguistiche e psicologiche. Negli intrighi personali, poi, non riusciva ad orientarsi. E fu così che egli ad Antiochia appoggiò l'intruso Pietro contro Melezio, sostenuto da Basilio. Le discussioni teologiche che venivano svolte in Oriente lo stancavano. Egli preferì fare ricorso alle autorità civili contro gli eretici⁽⁴⁾.

È certamente caratteristico che Girolamo divenisse il suo segretario, almeno per un certo periodo di tempo. Il carattere impulsivo del «Dalmata» non doveva permettergli di rimanere a lungo in una tale funzione. Girolamo cominciò comunque a simpatizzare entusiasticamente con la tendenza del papa: Roma doveva ritrovare la propria identità, che era differente dall'Oriente. Fu, senza dubbio uno sforzo lodevole e meritevole. Il guaio fu che, nella persona di Girolamo, questa tendenza apparve sotto l'«aspetto conflittuale».

Da parte sua, Rufino, non aveva intenti diversi; ma il suo metodo, a differenza di quello di Girolamo, era piuttosto «ecumenico». Egli mirava ad arricchire l'Occidente latino con tutti i valori positivi visti in Oriente. E perciò si mise a tradurre ciò che poteva rialzare il livello della Chiesa latina, specialmente in due campi che considerò come i più importanti: nel monachesimo e negli studi esegetici.

Le traduzioni delle opere monastiche

Non ci sono dubbi sull'importanza delle traduzioni di Rufino per lo sviluppo e per il carattere del monachesimo occidentale. Senza di questi testi latini i monaci occidentali rischiavano di perdere il passo con le prime radici dell'ascetismo cristiano. Sembra una cosa strana, eppure furono proprio i monaci che rischiarono forse di «romanizzarsi» oltre misura. Abbiamo già accennato al carattere pratico e pastorale della Chiesa di Roma, che sentì, sin dall'inizio, una grande responsabilità nei confronti dei nuovi popoli barbari che penetravano nel suo territorio. Infatti sin dall'inizio appaiono fra i monaci grandi figure missionarie. Con tutto ciò si rischiaava,

⁽⁴⁾ *Patrologia*, vol. III, a cura di A. Di Bernardino, Casale, 1978, pp. 260-4.

evidentemente, di perdere lo spirito dei primi monaci, la fuga dal mondo, l'ideale della contemplazione.

Rufino stesso, amante della pace e dell'esichia del chiostro, ne era certamente consapevole. Egli trovò intorno a sé veri amici che avevano gli stessi desideri. Bisognava, quindi, dare loro in mano dei testi che provavano la giustezza di questa tendenza, per poterla difendere anche contro la gerarchia ecclesiastica, dato che anche i vescovi spingevano i monaci ad essere più «pratici» che contemplativi.

Sappiamo che il giusto equilibrio fra l'apostolato e la contemplazione fu, in maniera magistrale, trovato anche in Occidente da san Gregorio Magno⁽⁵⁾. La figura del grande papa e scrittore è evidente ed incomparabilmente più importante che l'umile traduttore Rufino. Ma possiamo porci questa domanda: Gregorio Magno sarebbe davvero arrivato a questa maturità senza il contatto con la spiritualità greca immediata dalle traduzioni rufiniane? Ma di quali traduzioni si tratta in concreto? In primo luogo notiamo la *Historia monachorum*⁽⁶⁾. È un racconto di viaggi presso i santi Padri egiziani. Rufino avrebbe potuto descrivere il proprio viaggio ma preferì tradurre questo itinerario fatto da un diacono con un gruppo di laici nel 394 e narrato, poi, alla comunità del Monte degli Ulivi dove in quel tempo Rufino si trovava. Ebbe, quindi notizie fresche, anche se il testo egli lo tradusse più tardi, nel 404, ad Aquileia. La traduzione viene certamente da Rufino: già Girolamo gliela attribuisce (Ep. 133). Certamente piacque a Rufino questa varietà di tipi ascetici e la presentazione di tutto l'ambiente come una terra promessa di santi, dove il miracolo era tanto vicino.

L'altro testimone della spiritualità dell'Egitto è Evagrio Pontico, amico di Melania. C'è da meravigliarsi che Rufino abbia tradotto soltanto due serie di sentenze: *Ai monaci* e *Ad una vergine*. Il testo latino della prima serie è certamente antico, ma venne poi ritoccato da un altro traduttore⁽⁷⁾.

(5) J. LECLERCQ-F. VANDENBROUCKE-L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen âge*, Aubier 1961, p. 64 sg.

(6) J. GRIBOMONT, *Historia monachorum, Dizionario Patristico...*, a cura di A. Di Bernardo, Casale Monferrato, vol. I, col. 1730.

(7) *Patrologia*, cit., p. 237.

L'Asceticon di Basilio

Ma assai più importante per lo sviluppo del monachesimo in Occidente fu il testo dell'Asceticon di Basilio. Tutta la tradizione dei manoscritti attribuisce il testo latino a Rufino. Ciò è suffragato da Rufino stesso nel suo libro della *Storia ecclesiastica*, dove racconta la vita di Basilio e di Gregorio Nazianzeno, concludendo: «Extant utriusque ingenii monumenta magnifica tractatum ex quibus nos ferme singularum oratiunculas transfundimus in latinum, Basili praeterea instituta monachorum» (8).

Questa versione latina delle regole basiliane ebbe un grande successo ed è conservata in numerosi manoscritti il più antico dei quali è della seconda metà del secolo VI: si tratta del Sessorianus 55 (9), scritto senza dubbio in Italia settentrionale e, appartenente, nel secolo IX, alla badia di Nonantola. È presentato con una introduzione «Satis libentes, carissime frater Ursaci, adventates de partibus Orientis et desiderantes iam fratrum consueta consortia, monasterium tuum ingressi sumus, quod superpositum augusto harenosi tramitis dorso hic atque hinc passivi et incerti maris unda circumluit, rara tantummodo latens eminus arguit pinus, ex qua et Pineti clarum nomen saeculo dedit». Questo prologo conviene molto a Rufino. Egli tornò dall'Oriente nel 397 ed ebbe relazioni con il monastero di Pinetum e conobbe bene Ursazio al quale è dedicata la traduzione delle Omelie sul libro dei Numeri (10).

L'influsso di questa traduzione rufiniana sul monachesimo benedettino è nota. La questione venne spesso studiata ed il testo analizzato (11). Tutti si lasciarono, però, sedurre dall'indicazione *Compilatio minor*. Il testo rufiniano è, infatti, il più breve degli altri. Contiene un solo Prologo e circa 200 questioni. Le prime 11 equivalgono alle prime 23 questioni del testo di Migne abbreviate. Le questioni seguenti corrispondono più o meno alle Regole minori. Sembrava, quindi, esservi un'unica risposta plausibile: Rufino, traducendo, abbreviò il testo, fece un riassunto delle spiegazioni più abbondanti.

(8) *Storia eccles.* XI, 9, ed. Mommsen, Rufinus, p. 1017.

(9) Roma, Bibl. Vittorio Emanuele 2099.

(10) GCS 7, pp. 1, 20.

(11) F.M. GUÉRET, *Recherches sur le texte des Règles basiliennes*, tesi dattilogr., Lyon 1946.

Ci voleva un accurato studio di J. Gribomont⁽¹²⁾ per provare che la cosa è del tutto diversa. La sua conclusione si può riassumere in brevi parole: l'*Ascelicon* basiliano ebbe una sua evoluzione: vi furono, nella storia del testo, tre stadi importanti. Il testo più antico, però, non si è conservato più in greco: venne soppiantato dalle recensioni più evolute. Il testo primitivo esiste solo negli antichi manoscritti siriaci e nella traduzione latina di Rufino, che diventa, quindi, una chiave importante per lo studio dello stesso Basilio.

Le opere esegetiche

L'altro campo di attività rufiniana è, come abbiamo già accennato, l'esegesi della Sacra Scrittura. Il cristianesimo non è nato dalla lettura di un libro sacro, ma dalla persona viva di Gesù Cristo e la sua prima tradizione è prevalentemente viva. Ma, diciamolo spiritosamente: alla vita che si svolge ad un certo livello culturale, appartiene il libro come mezzo essenziale di comunicazione umana. Anche i cristiani cominciarono a rendersene conto ed impararono ad apprezzare sempre di più le Sacre Scritture sotto vari aspetti. Nella polemica contro gli eretici bisognava stabilire un canone di libri veramente ispirati, il loro testo e la loro interpretazione genuina. Davanti al pubblico ci voleva un libro che testimoniassero ciò che i cristiani insegnavano, il programma che avevano davanti ai loro occhi. A coloro che si preparavano al battesimo si doveva offrire un libro di istruzione.

Dal tempo di Origene si cominciò, in Oriente, a comprendere l'importanza della Scrittura per la vita spirituale di ognuno. E il grande legislatore di vita monastica — Basilio — non considera forse le Scritture come unica e vera regola per la vita dei monaci? ⁽¹³⁾.

Sotto quest'aspetto, Rufino e Girolamo proseguirono la stessa intenzione: avviare l'ambiente latino verso uno studio più approfondito e sistematico delle Scritture. Non si può dire che i Latini avessero per i libri sacri una stima minore di quella che avevano i Greci. Non è casuale che la polizia diocleziana si accanisse esplicita-

⁽¹²⁾ *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953.

⁽¹³⁾ J. GRIBOMONT, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand, La vie spirituelle*, Suppl. VI (1952), pp. 192-215.

mente sulla «droga» rappresentata dai libri santi, mentre i martiri si vantavano di nasconderli ai tentativi di profanazione. Con la pace costantiniana si pensa naturalmente alla revisione dei testi e alla gerarchia si conserva il ruolo del controllo del canone, delle versioni e delle interpretazioni.

L'attività di Girolamo e di Rufino, come abbiamo detto, corrispondeva alle esigenze del tempo. Tutti si rendevano conto che l'Oriente era, in quanto a studi biblici, molto progredito e che bisognava approfittarne. È però importante ricordare che l'atteggiamento verso lo studio della S. Scrittura fu, in quel tempo, molto diverso da quello che domina nelle odierne facoltà bibliche.

Dopo aver ascoltato Didimo il Cieco, Rufino si rese conto che i maestri di Alessandria erano alla ricerca del senso spirituale, allegorico dei testi.

I loro sforzi possono, talvolta, sembrarci giochi di parole e di immagini; non vediamo la loro utilità pratica. Invece la allegoria sembrava agli alessandrini l'unica chiave per aprire il senso spirituale affinché tutto ciò che è scritto abbia una conseguenza diretta per la vita e per la preghiera. Rufino, quindi, non poteva fare cosa migliore che tradurre le opere esegetiche di Origene, perché in esse l'erudizione, l'allegoria e l'applicazione pratica alla vita andavano insieme.

Il valore delle traduzioni di Rufino

Il valore delle traduzioni di Rufino è stato ampiamente discusso. Gli studiosi di patrologia sono costretti ad apprezzare queste opere ed insieme a criticarle. Apprezzarle perché esse spesso rappresentano le uniche testimonianze di un originale scomparso. Criticarle specialmente sotto due aspetti. Dal punto di vista filologico egli non rende fedelmente i termini greci, ma traduce assai liberamente. Dal punto di vista della storia dei dogmi, nel caso specifico di Origene, egli non nasconde di aver eliminato o addolcito i passi eretici dato che li considerava interpollati. Confessa anche di aver a volte spiegato i testi difficili ricorrendo a passi paralleli⁽¹⁴⁾.

Egli viene, però, scusato da J. Gribomont con queste parole: «Rufino si preoccupava di edificare il pubblico latino e non di ren-

(14) *Patrologia*, cit., p. 235.

dere un servizio ai filologi nell'offrire loro la sostituzione precisa dell'opera greca di cui poteva prevedere la distruzione. Non si può giudicarlo che in questa prospettiva»⁽¹⁵⁾. Ma, forse, dobbiamo difenderlo ancora di più. Nel caso di Origene, la così detta «libera traduzione» di Rufino, rende assai più facilmente il testo di quella più precisa di Girolamo. Quest'ultima è tendenziosa, mentre quella di Rufino è dettata dall'ammirazione e, perciò, interpreta meglio.

Vogliamo vedere un esempio concreto? Prendiamo un testo dal libro *Peri archon*⁽¹⁶⁾. Nella traduzione di Rufino leggiamo: «Il nostro Salvatore è l'immagine del Dio invisibile (Col. 1, 15): riguardo al Padre, egli è la verità; riguardo a noi, a cui Egli rivela il Padre, egli è l'immagine per mezzo della quale conosciamo il Padre»⁽¹⁷⁾. È difficile credere che sarebbe una traduzione esatta di Origene, perché, come nota H. Crouzel, non concorda con il vocabolario tipico di Origene⁽¹⁸⁾. Ma il testo è comprensibile e, dal punto di vista dell'ortodossia, non soffre problemi.

Perché non corrisponde al linguaggio di Origene? Abbiamo un frammento conservato da Giustiniano, nel quale i termini vengono usati diversamente: «Essendo stati secondo l'immagine, abbiamo come nostro prototipo il Figlio che è come la verità di ciò che è bene in noi (*tôn en hemin kalôn typôn*). Il figlio è in relazione con il Padre, che è la verità, come noi siamo in relazione a lui»⁽¹⁹⁾. Per dirlo semplicemente, abbiamo questa linea: il Padre - il Figlio - noi cristiani. In prima ipotesi si può dire: il Padre è la «verità», il Figlio è la sua immagine. Nella seconda ipotesi: il Figlio è la «verità» in relazione a noi che siamo l'immagine del Figlio. Ed ora leggiamo l'interpretazione di Girolamo: «Il Figlio, immagine del Padre invisibile, non è la verità quando si compara al Padre, ma per noi, che siamo incapaci di afferrare la verità di Dio onnipotente, egli appare come una *immaginaria veritas*»⁽²⁰⁾.

Cosa dire di questa interpretazione? Presa con buona volontà non è cattiva e possiamo comprenderla del tutto adeguatamente: il Figlio è *immaginaria veritas*, cioè la verità di Dio espressa nell'imma-

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*

⁽¹⁶⁾ 1, 2, 6.

⁽¹⁷⁾ GCS 5, pp. 36, 7 sg.

⁽¹⁸⁾ *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 78.

⁽¹⁹⁾ GCS 5, pp. 36, 10; Mansi IX, col. 525 E.

⁽²⁰⁾ *Ad Avitum* 2, Pl 22, 1060.

gine. Così si può capire da tutto il contesto anche nel testo di Girolamo. Ma non tutti avevano questa buona volontà. Nella *Lettera Sinodale* di Teofilo, tradotta da Girolamo, Origene viene accusato di blasfemia, perché nega che Cristo sia la verità. Vi si dice: «Cristo è la verità quando lo paragoniamo con noi, ma paragonato con il Padre egli è una menzogna»⁽²¹⁾.

Credo che qui abbiamo un esempio di come si possono fabbricare gli eretici: usando con sottigliezza testi di un autore sospetto. In questa situazione possiamo comprendere Rufino. Egli, da una parte non aveva tanta sottigliezza nei termini e dall'altra non cercava di accusare chi traduceva. Dunque preferiva una traduzione piuttosto vaga per evitare discussioni. Perciò si dice generalmente di lui: le sue traduzioni mancano di precisione, non possiamo servircene per indovinare il vero pensiero teologico di Origene. Eppure non dobbiamo esagerare neanche sotto quest'aspetto.

Non tutti coloro che traducono letteralmente i termini, rendono bene anche il pensiero dell'autore. Per comprendere bene un testo bisogna amarlo. Ed è ciò che fa Rufino. Egli ammira il pensiero di Origene e perciò, nonostante la sua libertà nei termini, rende spesso meglio le idee principali del grande maestro alessandrino.

Questo atteggiamento di Rufino è da ammirare. In un tempo in cui appaiono i primi segni di una mentalità diversa fra Oriente ed Occidente, un uomo di Concordia, appartenente al territorio di Aquileia che per la sua stessa geografia è una specie di ponte fra i due mondi, si sentì chiamato a sottolineare appunto questa mentalità del «ponte» che concilia e avvicina punti distanti fra loro anche sul campo spirituale.

⁽²¹⁾ PL 22, 762.