

---

# Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale

*Athanasius and Meletius: attempts and failures in search of ecclesial communion*

---

Angelo SEGNERI

Institutum Patristicum Augustinianum, Roma  
<https://orcid.org/0000-0002-2776-8808>  
[asegneri@patristicum.org](mailto:asegneri@patristicum.org)

**Abstract:** The study deals with the Alexandrian and Antiochian events of the years 362-363, with the unsuccessful attempts at reconciliation between the various dissenting anti-Arian groups. The focus is on the failure to achieve ecclesial communion between Athanasius and Meletius. Although ecclesial politics motives were certainly very influential, the study tries to show that theological motives should not be overlooked either, namely the deficient pneumatology of the Meletians.

**Keywords:** Athanasius, Meletius, Alexandria, Antioch, ecclesial politics, trinitarian theology, pneumatology.

**Resumen:** El estudio trata de los acontecimientos en Alejandría y Antioquía en los años 362-363, y de los intentos de reconciliación entre los distintos grupos de anti-arrianos en conflicto. La atención se centra en el fracaso de la comunión eclesial entre Atanasio y Melezio. Si bien, las motivaciones de política eclesial fueron determinantes, el estudio intenta demostrar que no deben ser pasadas por alto las motivaciones teológicas, a saber, la escasa pneumatología de los melecianos.

**Palabras clave:** Atanasio, Melezio, Alejandría, Antioquía, política eclesial, teología trinitaria, pneumatología.

**Abstract:** Lo studio si occupa delle vicende alessandrine e antiochene degli anni 362-363, con gli abortiti tentativi di riconciliazione tra i vari gruppi di anti-ariani in dissidio. Ci si concentra, in particolare, sul mancato raggiungimento della comunione ecclesiale tra Atanasio e Melezio. Anche se motivazioni di politica ecclesiale furono senz'altro molto influenti, lo studio prova a dimostrare che non vanno trascurate anche le motivazioni di carattere teologico, vale a dire la carente pneumatologia dei meleziani.

**Parole chiave:** Atanasio, Melezio, Alessandria, Antiochia, politica ecclesiale, teologia trinitaria, pneumatologia.

---

**Cómo citar el artículo:** Angelo SEGNERI, *Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale*, in *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 123-158.  
<https://doi.org/10.15581/007.32.005>

Le opinioni degli studiosi sugli eventi connessi, nei primi anni '60 del IV secolo, alle persone di Atanasio, vescovo di Alessandria, e Melezio, suo omologo di Antiochia, sono spesso divergenti, anche perché le fonti di cui disponiamo non permettono di dipanare in modo chiaro e univoco le ombre che circondano questa importante pagina di storia della Chiesa antica, includente intricati aspetti di politica ecclesiale

e di riflessione teologica.<sup>1</sup> Nel presente studio, pertanto, senza avere la pretesa di risultare esaustivi, proporremo una ricostruzione storica dei tentativi, purtroppo abortiti, volti alla riconciliazione tra i vari gruppi di cristiani antiocheni alla fine del 363, cercando nel contempo di indagare anche le motivazioni dottrinali che impedirono, o quanto meno non favorirono, il raggiungimento della comunione. Anticipiamo fin da subito che, pur prendendo le mosse dall'analisi storiografica, il peso maggiore del presente studio sarà riservato alla ricerca delle ragioni teologiche del dissenso, specialmente alle questioni di carattere pneumatologico: si tratta di un tema che spesso resta sottotraccia nei contributi scientifici aventi per oggetto lo scisma antiocheno, ma che, se bene indagato, ci permetterà altresì di contestualizzare più adeguatamente le fonti di cui disponiamo.

## I. LA DIVISIONE TRA I CRISTIANI ANTIOCHENI E LA SINODO ALESSANDRINA DEL 362

Quando nel 360, in seguito alla sua omelia su *Pr* 8, 22, Melezio fu deposto dalla sede antiochena, sulla quale era salito da poco tempo, l'imperatore Costanzo II, che lo inviò in esilio in Armenia, lo sostituì con il filo-ariano Euzoio. Molti degli antiocheni restarono fedeli al vescovo esiliato, riunendosi fuori dalle porte della città nella chiesa cosiddetta *Palaià*. Accanto a costoro nella metropoli sull'Oronte c'era anche il probabilmente esiguo gruppo di quanti erano rimasti

---

<sup>1</sup> Abbiamo già avuto modo di confrontarci con la questione in Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni* (Biblioteca Patristica, 46), Bologna, 2010. Negli ultimi anni, si tengano presenti soprattutto i seguenti contributi: Silke-Petra BERGJAN, *Konkurrenz unter den Nizänern. Die Christen Antiochiens im 4. Jahrhundert*, in Silke-Petra BERGJAN e Susanna ELM (curr.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450* (Civitatium Orbis Mediterranei Studia, 3), Tübingen, 2018, pp. 383-420; Silke-Petra BERGJAN, *From Rivalry to Marginalisation. Tomus ad Antiochenos and the Paulinus Group in Antioch*, in Geoffrey David DUNN e Christine SHEPARDSON (curr.), *Dealing with Difference. Christian Patterns of Response to Religious Rivalry in Late Antiquity and Beyond* (Studien und Texten zu Antike und Christentum, 129), Tübingen, 2021, pp. 19-39; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622), Paris, 2021; Emanuel FIANO, *Splitting the Difference. Jerome and the Schism of Antioch in His Letter 15*, in *Sacris Erudiri*, 59 (2020), pp. 61-81; ID., *The Council of the Thebaid, 362: Lucifer of Calaris, Eusebius of Vercellae, and the Readmission of the Clergy*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, 73 (2022), pp. 1-19; di Fiano segnaliamo anche la monografia di prossima pubblicazione: *Three Powers in Heaven: The Emergence of Theology and the Parting of the Ways*, specialmente il cap. 3: «Theological Labeling: The Eastern Pro-Nicenes in the 360s» (ringraziamo l'autore per averci gentilmente messo a disposizione questo materiale ancora inedito).

fedeli al deposto e ormai defunto vescovo Eustazio, i quali, godendo della comunione con Atanasio e caratterizzati da una impostazione teologica veteronicena, erano allora guidati dal presbitero Paolino e avevano avuto dai filo-ariani la concessione di riunirsi in una piccola chiesa urbana.<sup>2</sup>

Nel frattempo, anche ad Alessandria il vescovo niceno si trovava in esilio, il suo terzo, che si svolse nella Tebaide, e durò dal 356 ai primi mesi del 362. In seguito alla morte di Costanzo II, godendo dell'editto di reintegro emanato dal nuovo imperatore Giuliano, Atanasio poté tornare in sede il 21 febbraio del 362 e, come era stato suo costume già al rientro dagli altri esili, si dette da fare per promuovere in tempi brevi una sinodo di vescovi. L'assise, oltre che provare a rinsaldare le fila dell'episcopato egiziano e libico, gravemente lacerato per l'assenza del patriarca dalla sede, trattò della reintegrazione di quanti in quei turbolenti anni avevano abiurato la fede nicena aderendo, per motivi vari, all'alleanza omea promossa dall'imperatore. Di conseguenza, la sinodo si occupò nello specifico anche della «questione antiochena», nella prospettiva più ampia di allargare la coalizione degli anti-ariani, i quali erano stati duramente provati durante gli ultimi anni del principato di Costanzo, caratterizzati dalla svolta omea con il conseguente allontanamento di quanti professassero idee non in linea con il dettame imperiale, sancito dalle varie sinodi susseguitesì una dopo l'altra fino a quella di Costantinopoli nel 360. Alla riunione alessandrina della primavera del 362, tenuto conto sia dei tempi brevi a disposizione per l'organizzazione, sia degli obiettivi che Atanasio si proponeva e delle modalità tipiche della sua prassi ecclesiale, è lecito supporre che parteciparono solo ecclesiastici a lui fedeli.<sup>3</sup> Non possediamo gli atti sinodali e, sulla provenienza dei partecipanti, possiamo solo rifarci alle indicazioni del *Tomus ad Antiochenos* (= *tom.*), lettera redatta da Atanasio dopo la

---

<sup>2</sup> Per una introduzione storica, si vedano più ampiamente, *inter alios*, Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11), Roma, 1975, pp. 342-345. 360-362; Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni...* [vid. n. 1], pp. 36-43; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3. Per qualificare l'orientamento dottrinale dei cristiani antiocheni guidati da Paolino ci riferiamo alla categoria teologica del «veteronicenismo»: si tratta di un termine moderno, non privo di ambiguità, come del resto quello speculare di «neonicenismo». Scegliamo comunque di continuare a utilizzarli, precisando i confini del loro impiego: per veteronicenismo intendiamo l'accettazione del Simbolo niceno, incluso evidentemente il termine chiave ὁμοούσιος, e il rifiuto delle tre ipostasi per presentare l'articolazione trinitaria della divinità; per quanto riguarda la nostra definizione di neonicenismo, si vedano le battute conclusive del presente lavoro.

<sup>3</sup> Per la datazione della sinodo al periodo compreso tra il 21 febbraio e il 31 marzo, data della Pasqua per quell'anno, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 12. 263.

conclusione dell'assise, la quale fu inviata per mano di alcuni latori a un gruppo di vescovi incaricati di regolamentare la questione antioclena. I nomi registrati nel prescritto e nelle sottoscrizioni di *tom.*, anche se la tradizione manoscritta non è univoca a riguardo e alcune indicazioni potrebbero essere il frutto di un rimaneggiamento posteriore, appartengono in massima parte a membri dell'episcopato egiziano e libico, con l'aggiunta significativa di Eusebio di Vercelli – anch'egli al rientro dall'esilio nella Tebaide –, dei delegati degli eustaziani, di quelli di Lucifero di Cagliari – il quale invece di unirsi alla sinodo alessandrina si spostò improvvidamente ad Antiochia – e di alcuni monaci inviati da Apollinare.<sup>4</sup> Ribadiamo in questa sede quanto già sostenuto in precedenza, in linea con la storiografia di lingua italiana e francese, ossia che, recependo in qualche modo un dibattito svoltosi in sede conciliare ma al quale non ci sono evidenze che abbiano preso parte i meleziani, Atanasio con l'appoggio degli altri vescovi produsse il *tom.* per provare a portare pace tra i gruppi antiocleni in contesa, servendosi nella lettera di un «procedimento prolettico», vale a dire dando per acquisito un accordo tra le parti che in realtà era ancora da stipulare.<sup>5</sup> Nell'ambito della teologia trinitaria, infatti, in *tom.* si legge che i sostenitori delle tre ipostasi (cioè i meleziani) erano pronti per la riconciliazione con quanti professavano una sola ipostasi o ousia nella Trinità (ossia gli eustaziani, detti anche paoliniani, dal nome del loro *leader* dell'epoca).<sup>6</sup> Nonostante la lettera presentasse già le modalità attuative dell'accordo, dettando l'agenda che avrebbe condotto nella città siriana alla celebrazio-

<sup>4</sup> Come attestato da Teodoreto (cf. *b.e.* 3, 4, 2), gli occidentali Eusebio e Lucifero si incontrarono nella Tebaide al termine dell'esilio per iniziare a discutere sulla reintegrazione dei *lapsi* a motivo dell'omeismo. Sull'incontro dei due vescovi latini nel deserto egiziano, che in qualche modo gettò le basi del concilio alessandrino, cf. Emanuel FIANO, *The Council of the Thebaïd, 362...* [vid. n. 1], pp. 1-19. Pur apprezzando l'acuta e molto ben documentata analisi delle vicende egiziane e antioclene del 362-363 proposta da Fiano, non concordiamo con lui sulla partecipazione dei meleziani al concilio di Alessandria: lo studioso ritiene che già nella Tebaide fossero presenti non-veteronicensi li esiliati e, quindi, che è poco ragionevole dubitare della presenza al concilio promosso da Atanasio di un gruppo che si opponeva a quello degli eustaziani; le sottoscrizioni del gruppo meleziano sarebbero state cancellate durante la trasmissione del testo curata dagli eustaziani; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3. Si tratta di un'ipotesi possibile ma non documentabile, di fronte alla quale ci sembra più economico ammettere che Melezio né fu presente ad Alessandria (362) né fu richiesto di inviare alcuni suoi delegati.

<sup>5</sup> Cf. soprattutto Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula Catholica e due fogli copti* (edizione di Pap. Berol. 11948), in Enrico DAL COVOLO, Renato UGLIONE e Giovanni Maria VIAN (curr.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di scienze religiose, 133), Roma, 1997, pp. 211-215; Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocleni...* [vid. n. 1], pp. 128-129; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 20. 71.

<sup>6</sup> Cf. Ath., *tom.* 5-6.

ne di una grande sinassi congiunta, la soluzione proposta da Atanasio non aveva molto spessore dottrinale, ma quasi esclusivamente valenza politica. Si trattava, in primo luogo, di sancire un compromesso che permettesse il risanamento delle fratture in atto, mentre nell'ambito strettamente speculativo c'era ancora molto lavoro da fare. Infatti, pur riconoscendo la finezza dell'operazione atanasiana, il quale già negli ultimi capitoli del *De synodis* aveva iniziato a promuovere un linguaggio teologico maggiormente inclusivo, agli inizi degli anni '60 nella capitale della provincia di Siria ancora sussistevano divergenze tra i due gruppi anti-ariani in causa, in quanto le formulazioni trinitarie di ciascuna parte erano fino ad allora ritenute incompatibili dall'altra, non ultimo dal punto di vista pneumatologico, come avremo modo di chiarire in seguito.<sup>7</sup> In ogni caso, questo era il tenore del messaggio inviato da Alessandria alla volta di Antiochia nella primavera del 362.

## II. LA RICERCA DELLA PRIMAZIA ANTI-ARIANA E VECCHIE RUGGINI: PER UNA POSSIBILE CRONOLOGIA DELLE VICENDE ANTIOCHENE DELL'AUTUNNO-INVERNO 363

L'invio del *tom.*, al di là delle intenzioni che lo ispirarono, non fu comunque una mossa molto azzeccata dal punto di vista strategico. Il tentativo atanasiano di mettere ordine in una diocesi fuori dalla sua giurisdizione, quale era per l'appunto la Chiesa antiochena, non poteva risultare gradito a Melezio.<sup>8</sup> La situazione, poi, fu senz'altro aggravata dall'ordinazione episcopale di Paolino, attuata dal rigorista veteronicensino Lucifero e che si svolse quasi certamente a insaputa dei partecipanti

---

<sup>7</sup> Per le indicazioni finalizzate a sancire la comunione tra i due gruppi, cf. Ath., *tom.* 9, 2. A tal proposito, pur se – in linea con la storiografia di lingua tedesca – parte dall'ammissione dell'effettiva presenza dei due gruppi in contesa ad Alessandria (362), Graumann osserva come, laddove le sinodi esigono un accordo teologico per il raggiungimento della pace, la *koïnomia* tangibile, poi, si raggiunge solo attraverso una comunicazione visibile e udibile ai fedeli della Chiesa tardoantica, spesso attraverso celebrazioni pubbliche dal carattere simbolico e quasi sacrale, per ottenere così l'accettazione sociale di quanto teoricamente è stato acquisito; cf. Thomas GRAUMANN, *Frieden schließen auf Konzilien? Zwei Beispiele aus dem vierten Jahrhundert*, in *Annuario Historiae Conciliorum*, 48 (2016/2017), pp. 53-69.

<sup>8</sup> Simonetti mette bene in luce questo errore procedurale nella politica ecclesiale atanasiana, forse dettato da una non sempre adeguata conoscenza del contesto antiocheno, di fronte al quale, a ogni modo, l'alessandrino era da tempo sbilanciato *pro* Paolino; cf. Manlio SIMONETTI, *Tra Atanasio e Melezio*, in Paola BUZI e Alberto CAMPLANI (curr.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma, 2011, pp. 472-473.

alla sinodo alessandrina.<sup>9</sup> I latori del *tom.* una volta giunti ad Antiochia si trovarono di fronte a un fatto compiuto; Eusebio in particolare, tentando senza successo di riconciliare i gruppi in dissenso, alla fine decise di tornare in patria senza entrare in comunione con alcuno.<sup>10</sup> Nonostante forse non fosse personalmente allineato con la prassi moderata proposta ad Alessandria, cionondimeno il neo vescovo Paolino, non potendo sconfessare i suoi legati, sottoscrisse il *tom.*, potendo così far valere, anche in seguito, la propria comunione con Atanasio.<sup>11</sup> Per quanto riguarda Melezio, invece, oltre che a far ritorno in sede, in un tempo non precisato, dall'esilio a cui lo aveva costretto Costanzo, non abbiamo notizie molto precise: nel periodo compreso tra la primavera del 362 e l'estate del 363, ossia durante la seconda parte del principato di Giuliano, non risulta alcuna iniziativa ufficiale della comunità meleziana in risposta all'ambasciata alessandrina testimoniata da *tom.*<sup>12</sup> In questo torno di tempo, non sembra possibile riuscire a delineare i rapporti di forza e il *modus operandi* delle diverse comunità cristiane antiochene.

Sul versante alessandrino, anche Atanasio sparì ulteriormente dalla scena pubblica, a motivo di un editto imperiale rivolto contro la sua persona, che lo confinava di nuovo all'esilio nell'ottobre del 362. Appresa nell'agosto del 363 la notizia della morte di Giuliano, il vescovo di Alessandria, dopo un furtivo passaggio in città, il 6 settembre si diresse alla volta di Antiochia, per incontrare il

<sup>9</sup> Riguardo all'influsso negativo dell'ordinazione di Paolino sulle vicende antiochene, cf. specialmente Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3; e *contra*, Zachhuber sminuisce molto l'impatto che poté avere su Melezio l'elezione episcopale di Paolino, sostenendo che in fin dei conti il *leader* degli eustaziani fosse una semplice pedina in mano ad Atanasio, del quale quest'ultimo avrebbe potuto disfarsi all'occorrenza; cf. Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginning of Neo-Niceneism*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 4 (2000), pp. 98-100.

<sup>10</sup> Cf. Rufin., *b. e.* 10, 31; Socr., *b. e.* 3, 9, 1-5; Soz., *b. e.* 5, 13, 1-4; Thdt., *b. e.* 3, 5, 3.

<sup>11</sup> Sul fatto che Paolino quasi certamente sottoscrisse *tom.* appena lo ricevette, cf. Ath., *tom.* 11, 1; si veda anche Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 35, 72. Sulla poca soddisfazione del vescovo eustaziano per gli esiti del concilio di Alessandria, cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3. Per la rivendicazione che Paolino in seguito, nel corso dei contrasti con l'apollinarista Vitale, fece della sua persistente comunione con Atanasio testimoniata dalla sottoscrizione a *tom.*, cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni...* [vid. n. 1], pp. 173-175.

<sup>12</sup> La tempistica del rientro di Melezio dall'esilio non è chiara; cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni...* [vid. n. 1], p. 43; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3; Martin argomenta in modo convincente che, a motivo del rigore dell'inverno armeno, dove si trovava in esilio, probabilmente il vescovo non riuscì a festeggiare la Pasqua del 362 (31 marzo) con i suoi fedeli antiocheni, e che si ricongiunse con loro intorno alla metà del mese di aprile; cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 23, 263.

nuovo sovrano Gioviano e ottenere da lui la reintegrazione nel proprio ufficio.<sup>13</sup> Anche se è esagerata la classificazione di Gioviano quale sostenitore fin da subito dell'ὁμοούσιος, come si legge nel resoconto di Socrate Scolastico, l'augusto si mostrò tollerante verso i cristiani e, di conseguenza, verso coloro che a vario titolo si erano sentiti danneggiati dalla politica omea che aveva trionfato al concilio di Costantinopoli del 360.<sup>14</sup> Oltre ad Atanasio, quindi, anche gli anomei, gli omeusiani e i meleziani cercarono in vario modo la legittimazione imperiale. La successione degli eventi compresi tra il settembre e il novembre del 363, ossia quando l'imperatore gravitava attorno ad Antiochia, non è sempre ben definibile. Presentiamo comunque un sintetico resoconto dei principali fatti connessi con la questione antiochena, evidenziando dapprima per praticità alcune dinamiche di politica ecclesiale che impedirono il raggiungimento dell'accordo tra i vari gruppi. Torneremo più avanti sul profilo più strettamente teologico dei testi in quel mentre prodotti, pur nella consapevolezza che la loro comprensione non può essere scissa dalle vicende umane di chi li produsse.

Salpato da Alessandria, Atanasio raggiunse Gioviano a Ierapoli (Mabbug) e, ottenuta la reintegrazione come vescovo legittimo, seguì il sovrano nel suo viaggio verso Antiochia. È da chiedersi perché, una volta ottenuto il riconoscimento imperiale, testimoniato molto probabilmente da una lettera scritta di Gioviano di cui si conserva oggi solo la prima parte (cf. Iouianus, *Epistula ad Athanasium*), l'alessandrino sia rimasto ancora a lungo ad Antiochia e non sia rientrato in sede. Senz'altro, si può supporre che Atanasio nel suo soggiorno antiocheno, che si protrasse fino al febbraio del 364, cercò di adoperarsi per la riconciliazione, nello spirito del concilio del 362 testimoniato dal *tom*. L'azione atanasiana, oltre che alla soluzione dello scisma antiocheno, mirava al più ampio obiettivo di compattare le forze anti-ariane in oriente, assumendone in qualche modo la *leadership*. Un discorso analogo, giocoforza, si può applicare a Melezio: anch'egli cercò di accreditare il proprio gruppo agli occhi del sovrano, nella prospettiva di assumere lui stesso la primazia non solo ad Antiochia, ma, più, in generale tra gli anti-ariani orientali.

<sup>13</sup> Per la cronologia, cf. *Historia acephala* 4, 1. 3-4; *Index epistularum festalium*, [35], *ad annum* 363.

<sup>14</sup> Su Gioviano come omousiano, cf. Socr., *b. e.* 3, 24, 2, che si riallaccia in qualche modo a Rufin., *b. e.* 11, 1. A proposito della sua tolleranza religiosa, cf. Gr. Naz., *or.* 21, 33 e, tra gli studi contemporanei, Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 26-28. Per un approfondimento sulla figura dell'imperatore, cf. Jan Willem DRIVERS, *The Forgotten Reign of the Emperor Jovian (363-364). History and Fiction*, New York, 2022, soprattutto le pp. 90-108, dedicate alla sua politica religiosa e al rapporto con Atanasio, dove si sostiene, tra l'altro, che la regolamentazione di questo genere di conflitti non sembra sia stata una delle preoccupazioni principali di Gioviano.

In tal senso, è ipotizzabile che il vescovo antiocheno non avesse un interesse particolare a stabilire la comunione né con i paoliniani, né tantomeno con Atanasio, perché ciò avrebbe significato senz'altro porsi in una condizione di subaltermità rispetto al più noto e influente, specialmente in occidente, vescovo alessandrino.<sup>15</sup>

Rufino riferisce che, una volta rientrato in sede, Melezio tenne una sinodo con altri vescovi orientali *nec tamen Athanasio iunctus est*;<sup>16</sup> in realtà, occorre attendere più di un anno per incontrare ad Antiochia un'iniziativa analoga a quella alessandrina della primavera del 362. Ciò fu dovuto, molto probabilmente, alle circostanze storiche: l'imperatore Giuliano iniziava a manifestare la sua progressiva ostilità nei confronti dei cristiani, ragion per cui sarebbe stato inutile avviare una qualsiasi manovra per ingraziarsi il favore imperiale. Con l'avvento di Gioviano e il mutato scenario politico, vista forse anche l'ingombrante presenza in Siria di Atanasio, Melezio ruppe gli indugi e, dando corpo alla rete di relazioni intessute in quell'anno, nell'autunno del 363, molto probabilmente non oltre la fine di ottobre, convocò nella sua città una sinodo di vescovi, la quale produsse una lettera all'imperatore, firmata dal pastore antiocheno e da una trentina di suoi colleghi.<sup>17</sup> I firmatari provengono dalla *dioecesis Orientis* e tra loro, oltre a Melezio, spicca il nome di Acacio; per coloro di cui si riesce a ricavare qualche informazione, si tratta per lo più di ex omei – una decina – oppure di provenienti dalle fila degli omeusiani – circa tre persone –.<sup>18</sup> Il testo, piuttosto breve, si presenta come un chiarimento sulla fede: il gruppo di vescovi orientali accoglie il Simbolo di Nicea come condizione per garantire l'ortodossia e la pace; d'altronde, il termine oggetto di tanta contesa, ὁμοούσιος, è interpretato nel senso che «il Figlio è stato generato dalla

<sup>15</sup> Per il mancato interesse di Melezio nei confronti di Atanasio, cf. Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363...* [vid. n. 9], p. 92; Manlio SIMONETTI, *Tra Atanasio e Melezio...* [vid. n. 8], pp. 475-476; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 30-31; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3.

<sup>16</sup> Rufin., *b. e.* 10, 31. È scorretta l'esegesi proposta da Gemeinhardt, il quale allude al passo rufiniano per dire che Atanasio, da parte sua, rifiutò di accettare Melezio come vescovo: il testo dello storico aquileiese lascia intendere il contrario; cf. Peter GEMEINHARDT, *Tomus ad Antiochenos*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, p. 234.

<sup>17</sup> Secondo quanto narra Socrate (cf. *b. e.* 3, 25, 8) – il quale anche trasmette la lettera di Melezio e dei vescovi a Gioviano; cf. *b. e.* 3, 25, 10-18 – la sinodo si colloca durante il soggiorno antiocheno di Gioviano, compreso tra prima del 22 ottobre (cf. *Cod. Theod.* 10, 19, 2) e l'inizio di novembre (il 12 novembre Gioviano è attestato a Mopsuestia; cf. *Cod. Theod.* 11, 20, 1); cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 27-28. Per la nostra ipotesi di non procrastinare la data dell'assemblea oltre fine ottobre, si veda *infra*.

<sup>18</sup> Per un'attenta analisi dei firmatari della sinodale antiochena, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], p. 28, n. 5 e soprattutto la tabella alle pp. 240-242.

sostanza del Padre, è che è simile al Padre secondo la sostanza».<sup>19</sup> Da ciò traspare l'abilità politica degli estensori del documento, i quali miravano così a riunire gli omeusiani e i veteronicensi contro i comuni avversari filo-ariani.

Atanasio, che si era spostato ad Antiochia con l'imperatore, aveva senz'altro avuto sentore dell'assise che *favente* Melezio stava per riunirsi. Egli non era parte della riunione, vista anche l'antica ruggine con Acacio lì presente, eppure è possibile ammettere che in un primo momento guardasse con un po' di speranza all'iniziativa meleziana, tenuto conto che essa mirava in qualche modo all'accoglienza del Simbolo niceno. Questo atteggiamento atanasiano, ancora aperto alla comunione e all'inclusività, sulla scia di quanto era emerso al concilio alessandrino del 362, sembra testimoniato dal frammento di una lettera che il vescovo inviò da Antiochia in quel periodo. Il testo, conservato in un papiro copto di V-VI secolo (*P. Berol.* 11948), mutilo nella sua parte iniziale, invita all'accoglienza di quanti, un tempo nemici ma ormai per grazia di Dio ravvedutisi, erano sul punto di pubblicare alcuni scritti, non meglio precisati.<sup>20</sup> Martin esclude che il cosiddetto «Biglietto d'Antiochia» riguardi i meleziani, in quanto lo considera posteriore alla lettera di Atanasio a Gioviano, di cui si dirà tra poco, e reputa poco credibile un rapido cambiamento d'orientamento da parte del vescovo alessandrino; per la studiosa francese, è più semplice ammettere che la missiva in questione si occupi della Chiesa egiziana, alla quale Atanasio desiderava far conoscere la propria soddisfazione per aver avuto la reintegrazione da parte dell'imperatore.<sup>21</sup> Camplani, invece, il quale da molti anni si sta confrontando con l'analisi del *P. Berol.* 11948, ha recentemente proposto una nuova interessante ipotesi interpretativa: il frammento potrebbe essere parte dell'*Historia Episcopatus Alexandriae*, ossia del resoconto storico ufficiale della sede alessandrina, un testo perduto nella sua interezza, ma le cui vestigia sono state progressivamente identificate dall'erudizione moderna a partire dal XVIII secolo.<sup>22</sup> Il mutilo codice pergameneo in questione

<sup>19</sup> ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὁμοίος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρὶ (C Ant. [363], in Socr., *b. e.* 3, 25, 14; la traduzione italiana delle fonti, salvo diversa indicazione, è a cura dell'autore del presente studio).

<sup>20</sup> Per l'edizione e il commento dei testi contenuti in *P. Berol.* 11948, cf. Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia...* [vid. n. 5], pp. 230-246.

<sup>21</sup> Cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], p. 33. Per un dialogo più circostanziato con l'ipotesi di Martin relativa al frammentario biglietto atanasiano, si veda anche la nostra recensione al volume n. 622 di Sources Chrétiennes curato da Martin e Morales, in *Augustinianum*, 62 (2022), pp. 246-260, specialmente le pp. 255-257.

<sup>22</sup> A proposito dell'*Historia Episcopatus Alexandriae*, cf. Alessandro BAUSI e Alberto CAMPLANI, *The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)*, in *Adamantius*, 22 (2016), pp. 249-302, con ampie indicazioni bibliografiche.

consta di due fogli, che presentano diversi testi, tutti mutili: nel primo, oltre al brano epistolare atanasiano, sono conservate anche alcune righe – probabilmente indicative di una nuova unità testuale – che alludono alle richieste presentate a Gioviano da Lucio e dai filo-ariani alessandrini contro Atanasio; nel secondo foglio, invece, è presente parte di una professione di fede, in cui si parla delle tre ipostasi con un tenore vagamente subordinazionista; i due fogli costituiscono l’inizio e la fine di un quaternione o di un quinione, per cui tra loro mancano almeno 12 pagine. In ogni caso, si tratta di un materiale di provenienza varia, che potrebbe bene aver a che fare con le vicende antiochene del 363, e che sarebbe stato assemblato senza soluzione di continuità e note redazionali, alla stregua di quanto si riscontra talvolta nella cosiddetta *Historia acephala*, uno dei testimoni più importanti dell’*Historia Episcopatus Alexandriae*.<sup>23</sup>

Siccome Atanasio restò ad Antiochia per diversi mesi, è possibile che egli intensificò la sua corrispondenza con i vescovi egiziani, per cui il «Biglietto d’Antiochia» non deve necessariamente essere ritenuto parte di una perduta lettera festale (quella che appunto nel 363 egli inviò dalla città sull’Oronte, come ci informa l’*Index epistularum festalium*).<sup>24</sup> Contrariamente a quanto sostiene Martin, è improbabile che Atanasio in *P. Berol.* 11948 alluda a scritti di Lucio, visto che gli «scritti di Lucio» – in senso lato – che conosciamo, sono le *Petitiones Arianorum*, delle quali faremo cenno tra breve e che non denotano affatto un ravvedimento degli ariani alessandrini, anzi una loro rigidità. Dal nostro punto di vista, concordiamo con Camplani nel sostenere che la lettera sia pertinente con le vicende antiochene, ma proponiamo un’ipotesi più sfumata. Nel «Biglietto d’Antiochia» il vescovo alessandrino appare piuttosto accogliente nei confronti di quanti si pentono di essere caduti nell’empietà, secondo la linea emersa dal concilio del 362 e testimoniata tanto dal *tom.* quanto dalla lettera a Rufiniano: egli non ha in mente Lucio, ma i meleziani e forse, più in generale, anche gli ex-ariani che si ravvedono, i quali potevano trovarsi sia ad Antiochia, sia pure ad Alessandria.

<sup>23</sup> A tal proposito, cf. in via introduttiva Alberto CAMPLANI, *Le Patriarcat d’Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé entre le IV<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle. L’articulation du temps et de l’espace, la sélection de documents, la création de symboles*, in *Annuaire de l’école pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 117 (2020), par. 21 (ringraziamo Alberto Camplani per la segnalazione di questa ipotesi e per una serie di comunicazioni personali sull’argomento).

<sup>24</sup> Cf. *Index epistularum festalium*, [36], ad annum 364; cf. Alberto CAMPLANI (cur.), *Atanasio di Alessandria, Lettere festali. Anonimo, Indice delle Lettere festali* (Lecture cristiane del primo millennio, 34), Milano, 2003, pp. 485-487. Per la possibile indipendenza del «Biglietto d’Antiochia» dalla lettera festale 36 relativa alla Pasqua del 364, cf. anche Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3.

Benché Camplani sostenga che il biglietto già manifesti l'amarezza dell'autore per come si sono svolti i fatti,<sup>25</sup> ci sembra invece che i sentimenti del vescovo alessandrino siano ancora molto aperti e concilianti nel testo. Esso potrebbe collocarsi cronologicamente nelle immediate vicinanze della sinodo meleziana, o subito prima o subito dopo: Atanasio era stato informato, probabilmente da alcuni suoi amici attivi nell'ambiente antiocheno, della volontà di Melezio di procedere all'accettazione dell'ὁμοούσιος e, per questo, esprimeva il suo incoraggiamento all'iniziativa.<sup>26</sup> D'altra parte, se la riunione meleziana fosse precedente alla redazione del biglietto, è verosimile che il vescovo alessandrino non avesse ancora letto i documenti prodotti dall'assise quando inviava la missiva. Appena fu reso addotto della sinodale antiochena a Gioviano, la disposizione interiore di Atanasio cambiò radicalmente. L'alessandrino si sentì quasi tradito per l'andamento delle vicende: nonostante egli avesse avuto rassicurazioni che sarebbero stati prodotti «scritti» a lui graditi, in realtà non fu così, tanto che Basilio di Cesarea, scrivendo a Melezio quasi una decina d'anni dopo, nell'*ep.* 89 lo sprona in qualche modo a entrare in comunione con Atanasio, il quale è addolorato perché l'antiocheno ha sempre rifiutato di concedergliela, lasciando così inadempite alcune promesse.<sup>27</sup> È a questo punto che si palesa l'amarezza del patriarca egiziano, il quale aveva intuito che i partecipanti alla sinodo del 363, e specialmente il suo organizzatore, non perseguivano un'unità di intenti con gli alessandrini, ma cercavano autonomamente di accreditarsi agli occhi sia del sovrano sia pure degli altri anti-ariani.

<sup>25</sup> Cf. Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia...* [vid. n. 5], p. 240.

<sup>26</sup> Il *trait-d'union* tra Atanasio e Antiochia potrebbe essere rappresentato dai vescovi di Berea Anatolio e di Palto Cimazio prima (nel 362) e Patrizio poi (nel 363): Anatolio e Cimazio, infatti, sono tra i destinatari del *tom.*, e quindi tra gli incaricati di regolamentare la «questione antiochena»; Anatolio e Patrizio (quest'ultimo attraverso un prete delegato) compaiono tra i firmatari della sinodale meleziana. Dal punto di vista teologico, mentre Cimazio sembra un niceno di stretta osservanza, deposto nel 327 insieme ad Eustazio d'Antiochia, e Patrizio risulta probabilmente un sostenitore dell'ὁμοιοούσιος, in quanto è anche uno dei destinatari della lettera indirizzata da papa Liberio nel 366 agli omeusiani (cf. Liber., *ep. Maced.*, in Socr., *b. e.* 4, 12, 22), poco chiara è la posizione di Anatolio, il quale potrebbe aver oscillato dai veteronicensi ai meleziani; cf. Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia...* [vid. n. 5], pp. 194. 213; Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine et de Théodore à propos de Méléce d'Antioche*, in Estelle OUDOT e Fabrice POLI (curr.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier* (Études anciennes, 34), Nancy, Paris, 2008, pp. 161-162. 164; Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni...* [vid. n. 1], p. 167; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 26. 28, n. 5. 240. 247.

<sup>27</sup> Αὐτὸς γὰρ λέγεται πάνυ ὀργισθῆναι πρὸς τὸ συναφθῆναι ἡμῖν καὶ κατὰ δύναμιν συμβαλέσθαι, λυπεῖσθαι δὲ ὅτι καὶ τότε παρεπέμφθη ἀκοινωνήτος καὶ ἐτι νῦν ἀτελεῖς μένουσιν αἱ ὑποσχέσεις (Bas., *ep.* 89, 2).

Così, nel volgere di pochi giorni, ossia all'inizio di novembre, Atanasio prese l'occasione da una richiesta rivoltagli da Gioviano di mettere per iscritto l'accurata dottrina delle cose sacre, e, nel testo noto come *Epistula ad Iouianum*, ne approfittò per calcare la mano contro i meleziani, forse andando anche al di là di quanto effettivamente costoro sostenevano.<sup>28</sup> Nella lettera all'augusto, infatti, oltre a riproporre il Simbolo niceno quale garanzia di ortodossia, il patriarca, il quale in linea con una prassi diffusa nel mondo antico non chiama per nome i suoi avversari, si lamenta contro quanti vogliono rinnovare l'eresia ariana: «alcuni hanno osato rifiutare questa fede professata dai Padri a Nicea, altri invece, fingendo di professarla, la rinnegano nella realtà dei fatti».<sup>29</sup> Mentre i primi sono gli omei, i secondi molto probabilmente vanno identificati nei firmatari della sinodale antiochena, i quali al dire di Atanasio stanno offrendo un'esegesi erronea del *Nicaenum*, e dai quali occorre mettere in guardia il sovrano.<sup>30</sup>

Un'analoga ermeneutica dell'azione politico-religiosa di Melezio, con toni finanche più accesi, ritorna in alcuni scritti pseudoatanasiani di matrice paoliniana, la cui redazione si colloca con verosimiglianza nelle stesse congiunture storiche, appena dopo la lettera di Atanasio a Gioviano. Questi testi, infatti, ossia la falsa lettera di Liberio ad Atanasio, l'*Epistula catholica* e, soprattutto, la *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, pur se con sfumature tra loro leggermente diverse, denunciano la finzione di quanti vogliono sedurre con parole imbellettate ma non riescono a confessare fino in fondo e in modo completo l'unica divinità della Trinità.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Secondo Martin il risentimento di Atanasio manifestato dalla lettera a Gioviano fu dovuto anche alla partecipazione alla sinodo antiochena di Acacio di Cesarea, suo vecchio nemico, il quale agli occhi dell'alessandrino faceva immediatamente perdere credibilità all'iniziativa promossa da Melezio; cf. Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, (Publications de l'École française de Rome, 216), Rome, 1996, p. 581.

<sup>29</sup> Ath., *ep. Jov.* 1, 6.

<sup>30</sup> Mentre Fiano mette bene in evidenza la preoccupazione di Atanasio che Melezio potesse assumere quel ruolo, da lui stesso ambito, di consigliere autorevole di Gioviano in questioni di politica religiosa e, pertanto, tentò di mettere l'antiocheno nella peggiore luce possibile, non condividiamo il giudizio dello studioso in base al quale dietro le parole dell'alessandrino all'imperatore non ci sarebbe un netto rifiuto di un possibile avvicinamento tra la sua comunità e quella dei meleziani per il bene della difesa di Nicea; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3. Fiano appoggia la sua ipotesi sull'assunto che Ath., *ep. Jov.* sia tutto sommato consonante con *P. Berol.* 11948: ci sembra che la nostra analisi lasci intravedere come la discordanza tra questi due testi sia invece un chiaro rilevatore del mutato atteggiamento del vescovo alessandrino nei confronti di Melezio e compagni.

<sup>31</sup> Per l'ascrizione di tali scritti a un *milieu* paoliniano attorno ai mesi finali del 363, cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Collection des Études Augustiniennes.

Facendo un piccolissimo passo indietro nel tempo, ma solo di qualche giorno, visto che gli eventi antiocheni dell'autunno-inverno del 363 sono molto concentrati, ritorniamo alle richieste di legittimazione presentate all'imperatore dai vari gruppi. Tra i tanti che si misero sulle tracce di Gioviano per cercar fortuna, ci fu anche Lucio, il presbitero *leader* dei filo-ariani alessandrini. Egli raggiunse il sovrano ad Antiochia, insieme ad alcuni compagni, alla fine di ottobre e gli presentò una serie di richieste formali di dotare la comunità di Alessandria di un nuovo vescovo. Il dibattito riportato nelle cosiddette *Petitiones Arianorum*, trasmesse tra gli scritti apologetici del *corpus Athanasianum*, risente quasi certamente di un rimaneggiamento *pro* Atanasio, in quanto gli ariani vengono derisi dall'imperatore e le loro richieste respinte senza neppure aprire un vero e proprio confronto. Tralasciando i dettagli dei testi, in questa sede ci interessa maggiormente la cronologia degli eventi: né i manoscritti che conservano le *Petitiones*, né l'*Historia acephala*, che pure include la notizia delle istanze ariane ma omette il resoconto del processo verbale (*hic autem minus necessaria intermissimus*),<sup>32</sup> forniscono indicazioni precise su quando tali richieste furono avanzate a Gioviano. Nel *P. Berol.* 11948, subito dopo il «Biglietto d'Antiochia», si trovano alcune righe testuali che costituiscono senz'altro l'inizio delle *Petitiones*, con l'indicazione che la prima domanda fu posta all'imperatore il 31 ottobre.<sup>33</sup> Se riteniamo fededegna questa evidenza testuale – la quale, in linea con la summenzionata ipotesi di Camplani, avvicina il papiro copto alla perduta *Historia Episcopatus Alexandriae*, vista la somi-

---

Série Antiquité, 180), Paris, 2006, p. 374; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 35-37. Il medesimo tenore anti-meleziano si riscontra in una lettera di Apollinare indirizzata a Basilio di Cesarea nel 364, appena prima che il cappadoce componesse l'*Adversus Eunomium* (anche se molti dubbi sono stati avanzati dagli studiosi, dal nostro punto di vista consideriamo autentico il carteggio epistolare Basilio-Apollinare trasmesso dalle *epp.* 361-364 del *corpus Basilianum* e articolato come segue: le *epp.* 361 e 363 sono del cappadoce, mentre le *epp.* 362 e 364 del Laodiceo; per approfondimenti, cf. Henri DE RIEDMATTEN, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*, in *The Journal of Theological Studies*, N.S. 7 [1956], pp. 199-210; N.S. 8 [1957], pp. 53-70). Nel testo apollinarista, trasmesso all'interno del *corpus* epistolare basiliano, l'autore parla della venuta di alcuni vescovi dall'Egitto per riaffermare la vera fede contro coloro che «celano la polemica» e sopprimono in modo fraudolento il consustanziale, introducendo al suo posto l'espressione «simile nella sostanza»: pur interpretando gli eventi dal suo punto di vista veteroniceo, Apollinare dà comunque prova di conoscere sia la sinodale antiochena del 363, sia la lettera di Atanasio a Gioviano, sia pure la *Refutatio*; cf. Apoll., *ep. Bas.* 2 [= Bas., *ep.* 364].

<sup>32</sup> Cf. *Historia acephala* 4, 7.

<sup>33</sup> Per la datazione al 31, e non al 30 ottobre – come invece scrive Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia...* [vid. n. 5], p. 233 –, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], p. 34.

glianza riscontrata con l'*Historia acephala*, uno tra i principali testimoni superstiti della perduta storia alessandrina –, possiamo supporre che l'unità testuale che la precede, ossia il «Biglietto d'Antiochia» sia precedente di qualche giorno rispetto alla prima *Petitio*. Ricordando che Gioviano è attestato ad Antiochia almeno dal 22 ottobre e che Atanasio viaggiò con lui verso la città sull'Oronte, se ne conclude che il vescovo alessandrino appena giunto in città ebbe notizia dei movimenti meleziani relativi alla convocazione di una sinodo, e che in un primo momento li accolse favorevolmente (*vid.* il «Biglietto d'Antiochia»); poi la sinodo molto probabilmente si svolse prima della fine del mese, in quanto Atanasio ebbe tempo all'inizio di novembre, ossia prima del 12 novembre – quando cioè l'augusto è già a Mopsuestia – di redigere l'*Epistula ad Iouianum* e consegnarla all'imperatore, testimoniando in essa il suo mutato atteggiamento verso i meleziani. In questo frangente si inseriscono le *Petitiones Arianorum*: la datazione della prima al 31 ottobre e il suo tenore, ci fanno ipotizzare che la redazione e la consegna al sovrano della lettera di Atanasio siano successive a questa iniziale istanza di Lucio. Se infatti Gioviano, fin dalla prima disputa, riferisce agli ariani di aver dato autorizzazione ad Atanasio di rioccupare la propria sede, nella terza afferma di conoscere che questi «parla rettamente, è ortodosso e insegna rettamente»,<sup>34</sup> facendo così un'implicita allusione alla lettera del vescovo alessandrino da poco ricevuta.<sup>35</sup>

Dopo che l'imperatore lasciò Antiochia, non siamo informati di ulteriori tentativi di comunione intrapresi da Atanasio nei confronti di Melezio, anzi furono i paoliniani, anche attraverso una serie di scritti a cui si è prima fatto cenno, a proporre se stessi come gli autentici interpreti del pensiero atanasiano, scavando così un solco ancora più ampio rispetto ai meleziani. Di fronte a questo stallo, nel febbraio del 364 il patriarca tornò infine ad Alessandria. Sorge allora una

<sup>34</sup> Cf. *Pet. Ar.* 3, 1.

<sup>35</sup> La tempistica degli eventi da noi proposta non concorda con quando sostenuto da von Stockhausen, la quale afferma che, mentre la sinodo meleziana fece nutrire ad Atanasio speranze di soluzione dello scisma, tra novembre e metà/fine gennaio si verificò qualcosa che fece saltare la riconciliazione; cf. Annette VON STOCKHAUSEN, *Athanasius in Antiochien*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), p. 101. Troppo generico anche il rilievo degli editori degli *Athanasius Werke*, i quali nell'introduzione storica al testo critico di Ath., *ep. Jov.* sostengono che deve restare aperto se l'imperatore fosse o no ancora ad Antiochia quando Atanasio scriveva la lettera; cf. Hanns Christof BRENNECKE, Uta HEIL e Annette VON STOCKHAUSEN (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Berlin-New York, 2006, p. 352. Pur non trovandosi elementi decisivi per dirimere la questione, l'analisi da noi svolta ci sembra di aver mostrato che a far mutare atteggiamento al vescovo alessandrino contribuì in maniera decisiva proprio la sinodo antiochena, ben prima di gennaio 364, e che egli quindi scrisse subito a Gioviano, quando questi risiedeva ancora ad Antiochia.

domanda: da dove si originò la grande amarezza di Atanasio nei confronti di Melezio? E, se la nostra ricostruzione cronologica è corretta, come poté avvenire ciò nelle poche settimane, se non giorni, compresi tra l'entusiasta invio del «Biglietto d'Antiochia» e il risentimento che trapela dalla lettera a Gioviano? Limitandoci alle dinamiche di politica ecclesiale finora considerate, potremmo rispondere che Atanasio iniziò a rendersi conto di trovare in Melezio un forte antagonista nell'assunzione della primazia degli anti-ariani orientali e, non riuscendo a giungere a un abboccamento con lui che stava progressivamente coagulando attorno a sé l'episcopato della Siria e dintorni, alla fine decise di ripiegare verso la propria sede alessandrina. Siffatta spiegazione, tuttavia, sebbene presenti un certo margine di verosimiglianza, risulta parziale e, pertanto, nel prosieguo della ricerca proveremo ad accostare la problematica da una differente angolazione, ossia tenendo in maggior conto la teologia sottesa ad alcuni dei testi fin qui presentati.

### III. OLTRE I CONTRASTI PERSONALI: I NODI TEOLOGICI CHE OSTACOLARONO LA COMUNIONE

Il testo della sinodale antiochena del 363 presenta formalmente, come già visto, l'accettazione del Simbolo niceno da parte dei meleziani. Di primo acchito, sorprende che questa apertura ebbe tra i suoi effetti l'inasprimento da parte di Atanasio e dei veteronicensi antiocheni. Si potrebbe cogliere una motivazione di ciò mettendo in collegamento la lettera di Melezio a Gioviano con il *tom.* atanasiano. È riduttivo sostenere che la sinodo antiochena fosse una mera risposta a quella alessandrina dell'anno precedente, in quanto Melezio mirava ulteriormente ad assumere la *leadership* degli anti-ariani, accreditandosi in modo autonomo agli occhi del nuovo sovrano. D'altra parte, non si può nemmeno negare che il testo meleziano, anche se in modo indiretto, entri in dialogo con il concilio alessandrino.<sup>36</sup> Stando a quando riferisce il *tom.*, l'assise riunita nel 362 aveva posto quattro

---

<sup>36</sup> Tiene in poco conto questa possibilità Fiano, il quale valuta il concilio di Antiochia non come una risposta all'offerta di unificazione formulata da Atanasio ad Alessandria, ma come un'iniziativa interamente politica di Melezio; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3. Non siamo affatto d'accordo con la recente analisi degli eventi del 363-364 proposta da Bergjan, la quale, dopo un'ampia presentazione dei principali documenti relativi alla questione antiochena, conclude, a nostro giudizio non consequenzialmente, che *tom.* appare nel 376 come strumento da parte dei niceni occidentali col quale provare la loro pretesa di guida della Chiesa d'Antiochia, ma non rifletterebbe la situazione degli inizi degli anni '60; secondo la studiosa tedesca, quindi, i rappresentanti della dottrina dei *tre ipostasi* descritti nel *tom.* non possono essere

condizioni per la riconciliazione tra i gruppi antiocheni in contesa: «(1) l'anatema dell'eresia ariana, (2) la professione della fede professata dai padri a Nicea, (3) l'anatema anche di quelli che dicono che lo Spirito Santo è una creatura e separato dalla essenza di Cristo. [...] (4) Da tutti sia anatematizzata l'empietà di Sabellio e Paolo di Samosata, la follia di Valentino e Basilide, il delirio dei manichei».<sup>37</sup>

Scorrendo la lettera di Melezio, sono recepiti in modo formale solo i primi due presupposti richiesti da Atanasio l'anno precedente. Laddove la condanna di alcuni arciretici era tutto sommato irrilevante per i sinodali antiocheni, non sembra potersi dire altrettanto per la mancata menzione della questione pneumatologica, la quale è del tutto assente dal documento del 363. Anche se argomentare *ex silentio* presenta sempre un margine di incertezza e arbitrarietà, in questo caso il silenzio di Melezio e compagni sulla terza persona della Trinità risulta piuttosto eloquente.<sup>38</sup> Per apprezzare meglio tale omissione, accenniamo brevemente al retroterra teologico del vescovo antiocheno.

Prima del 363, possediamo un solo scritto di Melezio interessato a tematiche dogmatiche, l'omelia su *Pr* 8,22, predicata ad Antiochia poco dopo il suo insediamento davanti a Costanzo II, la quale, molto probabilmente, gli costò l'esilio.<sup>39</sup> In questo testo il vescovo non viola formalmente la proscrizione omea dei termini ipostasi e ousia, cionondimeno il tenore del sermone permette di accostarlo alla coeva riflessione teologica omeusiana.<sup>40</sup> Facciamo osservare, in

---

identificati con un gruppo di Antiochia all'inizio del 360 e, inoltre, la sinodo antiochena del 363 non va in alcun modo letta in riferimento all'ipotetica azione atanasiana dell'anno precedente; cf. Silke-Petra BERGJAN, *Konkurrenz unter den Nizänern...* [vid. n. 1], pp. 419-420; EAD., *From Rivalry to Marginalisation...* [vid. n. 1], p. 39.

<sup>37</sup> Ath., *tom.* 3, 1. 3.

<sup>38</sup> Cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], p. 152.

<sup>39</sup> Per approfondimenti sulla teologia di Melezio, connessa con le sue vicende biografiche, cf. Franz DÜNZL, *Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 43 (2000), pp. 71-93; Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine...* [vid. n. 26], pp. 147-171; Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien, Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n. Chr.* (Regensburger Studien zur Theologie, 68), Frankfurt am Main, 2009. Contrariamente alla storiografia tedesca, concordiamo con Martin nell'ascrivere l'ascesa al trono antiocheno, l'omelia sui *Proverbi* e la deposizione di Melezio all'anno 360.

<sup>40</sup> Cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni...* [vid. n. 1], pp. 38-41. 64-65; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 73-76; Francisco BASTITTA HARRIET, *Alegatos y desconciertos frente al emperador: Melecio y los anomeos sobre la divinidad de Sophía*, relazione tenuta in occasione delle XVIII *Jornadas de estudio. La filiación en los inicios de la reflexión cristiana. Prov 8, 22ss: texto, contexto y recepción*, Madrid, 2021, di prossima pubblicazione.

particolare, il rifiuto della passione nella generazione del Figlio e l'insistenza sull'inesplicabilità del processo generativo, elementi che ritornano nella sinodale del 363, ma che erano già presenti nei documenti omeusiani del 358-359.<sup>41</sup> L'omelia meleziana, inoltre, accoglie anche la riqualificazione teologica in senso anti-ariano (e anti-anomeo) del verbo κτίζειν avviata dalla sinodo omeusiana di Ancira.<sup>42</sup> La medesima linea interpretativa emerge *grossomodo* dalla sinodale del 363, la quale, convogliando ex omei e omeusiani, rappresenta per Melezio non tanto una «ritrattazione» o una «inversione», bensì una «evoluzione» nella prospettiva di un «approfondimento sul tema»: l'accettazione di ὁμοούσιος non segna il rinnegamento delle sue precedenti affermazioni, ma si colloca nella linea liberale inaugurata da Atanasio con il *De synodis*. I capitoli 41-54 del trattato, infatti, redatti nel 359 e diretti specificamente agli omeusiani, avevano in qualche modo concesso diritto di cittadinanza anche all'ὁμοιοούσιος, laddove lo si affermasse congiunto col sintagma niceno ἐκ τῆς οὐσίας, in quanto per il vescovo alessandrino tale connessione equivarrebbe all'affermazione dell'ὁμοούσιος, ossia della consustanzialità del Figlio rispetto al Padre.<sup>43</sup> Come già visto in precedenza, l'esegesi proposta dalla sinodale del 363 si muove proprio all'interno di questo alveo, ricalcando l'equazione fondamentale del *De synodis* atanasiano: ὁμοούσιος = ἐκ τῆς οὐσίας + ὁμοιοούσιος (oppure ὅμοιος κατ' οὐσίαν).<sup>44</sup>

Dopo aver letto la missiva inviata dalla sinodo antiochena a Gioviano, i malumori di Atanasio, quindi, non dovrebbero essere stati causati da tale spiegazio-

<sup>41</sup> Cf. soprattutto Melit. Ant., *hom.*, in Epiph., *haer.* 73, 30, 4-5. 32, 5. 33, 3. Con la dicitura «documenti omeusiani del 358-359», ci riferiamo alla denominazione proposta da Morales: la Lettera sinodale d'Ancira del 358 e il Trattato sulla fede di Basilio d'Ancira, composto nel 359; cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire... [vid. n. 31]*, pp. 31-39; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Lettre sur les synodes. Synodale d'Ancyre. Basile d'Ancyre, Traité sur la foi* (Sources Chrétiennes, 563), Paris, 2013, pp. 45-48. Entrambi i testi sono trasmessi da Epifanio, rispettivamente in *haer.* 73, 2-11 la sinodale e in *haer.* 73, 12-22 il trattato basiliano.

<sup>42</sup> Cf. Melit. Ant., *hom.*, in Epiph., *haer.* 73, 31, 6. Sulla possibilità, introdotta dalla sinodo ancirana del 358, di ammettere il binomio 'creatore-creatura' per parlare di Padre e Figlio, in quanto da esso occorre prendere in positivo l'impassibilità del creatore (correggendo in ciò l'idea di generazione), la stabilità-sussistenza della creatura (contro i monarchiani) e la corrispondenza della creatura al volere del creatore, cf. Samuel FERNÁNDEZ, «*Begotten*» and «*Created*». *The Synod of Ancyra (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God*, in *Augustinianum*, 61 (2021), pp. 9-23.

<sup>43</sup> ἐπειδὴ δὲ καὶ ἐκ τῆς οὐσίας καὶ ὁμοιοούσιον αὐτὸν εἰρήκασι, τί ἕτερον σημαίνουσιν ἐκ τούτων ἢ τὸ ὁμοούσιον; καὶ γὰρ ὡσπερ ὁ λέγων μόνον ὁμοιοούσιον οὐ πάντως καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας γνωρίζει οὕτως ὁ λέγων ὁμοιοούσιον ἀμφοτέρων τοῦ τε ὁμοιοουσίου καὶ τοῦ ἐκ τῆς οὐσίας σημαίνει τὴν διάνοιαν (Ath., *syn.* 41, 4); sulle vicende redazionali del *De synodis* atanasiano, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Lettre sur les synodes... [vid. n. 41]*, pp. 159-168.

<sup>44</sup> Cf. C. Ant. (363), in Socr., *b. e.* 3, 25, 14.

ne della relazione tra Padre e Figlio. È ben possibile, invece, che l'alessandrino restò scontento per il fatto che la dottrina sullo Spirito santo non era stata presa in considerazione dalla sinodale meleziana.<sup>45</sup> Per Atanasio, infatti, dopo il contatto con i τροπικοί del delta del Nilo attestato dalle lettere a Serapione (attorno al 360/362) e la redazione del *tom.*, l'inserimento di una clausola pneumatologica divenne ineludibile al fine di garantire una piena e corretta ermeneutica del Simbolo niceno.<sup>46</sup> Nel 363 il silenzio dei meleziani sulla terza persona trinitaria è, per così dire, colpevole, e può essere letto come un indizio della loro riflessione non sufficientemente elaborata in materia.<sup>47</sup> La mancanza di un ragionamento preciso sullo Spirito santo si riscontra anche nell'omelia di Melezio del 360 e nei documenti omeusiani del 358-359: tutti questi testi lasciano trasparire una dottrina pneumatologica ancora non molto sviluppata, la quale non riesce a esprimere in termini chiari lo statuto divino dello Spirito.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Non tiene conto di questa sfumatura Zachhuber, per il quale non ci sono motivi per pensare che Atanasio sarebbe potuto restare offeso dalla spiegazione teologica proposta nella sinodo del 363; cf. Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363...* [vid. n. 9], p. 92.

<sup>46</sup> Sul fatto che Atanasio non recedette più dalla necessità di accettare la professione di fede nicena con il «complemento pneumatologico», cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], p. 141; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 48-49. 82.

<sup>47</sup> Cf. Manlio SIMONETTI, *Tra Atanasio e Melezio...* [vid. n. 8], p. 474. Attraverso una efficace tabella comparativa, Morales mostra chiaramente come la sinodale antiochena fu scritta avendo sotto gli occhi i capitoli 41-54 del *De synodis* atanasiano, di cui sembra quasi riprendere la piattaforma di riconciliazione; cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], p. 391. Il vescovo antiocheno e i suoi, però, nel 363 erano a conoscenza anche del *tom.*, e quindi all'alessandrino non poteva risultare soddisfacente che i meleziani facessero riferimento solo a *syn.*, dove si tace delle problematiche pneumatologiche, le quali invece ormai erano entrate prepotentemente in campo, e non potevano essere eluse da parte di chi, a vario titolo, volesse promuovere la riconciliazione ecclesiale tra i gruppi antiocheni.

<sup>48</sup> Sui limiti della pneumatologia degli omeusiani, cf. Miguel BRUGAROLAS, *De Nicea a Constantinopla: la crisis del Espíritu*, in *PATH*, 16 (2017), pp. 94-95; a questo contributo, che pure presenta una buona analisi delle fonti, obiettiamo il fatto che l'autore, seguendo la dicitura eresiologica antica, continui a chiamare gli omeusiani «semi-ariani», laddove tale denominazione, alquanto peggiorativa, è stata generalmente e a buon diritto superata dalla storiografia contemporanea. L'assenza di una riflessione teologica sulla terza persona trinitaria nella sinodale del 363 a nostro giudizio avvalorata ulteriormente l'ipotesi che i meleziani non fossero presenti al concilio alessandrino dell'anno precedente: è poco probabile che nel 362 essi avessero accettato la pneumatologia atanasiana e che l'anno successivo la ignorassero del tutto in un documento, la loro lettera a Gioviano, il quale per altri versi si mostra bene informato sulla teologia trinitaria atanasiana, specie sul *De synodis* (come ben notato tra gli altri da Morales; cf. nota precedente). Fiano, pur riconoscendo il *background* omeusiano di Melezio e segnalando questa possibile obiezione alla partecipazione dei meleziani al concilio alessandrino, resta della sua opinione – da noi altrove segnalata, *vid.* n. 4 – e conclude che la questione pneumatologica era al di là delle competenze e degli interessi del vescovo antiocheno nel 363; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3.

Inizia così a profilarsi una possibile linea teologica che contribuisce a rendere ragione dell'inasprimento degli animi ad Antiochia e dell'inefficacia sortita dal tentativo di pacificazione avviato con *tom.*: Atanasio, dal suo punto di vista, non poteva accettare l'ermeneutica della sinodale meleziana, la quale formalmente accettava Nicea, ma non il «complemento pneumatologico». Pertanto, nella sua lettera a Gioviano, di pochissimo posteriore a quella di Melezio, l'alessandrino – acutizzando il tono del rimprovero per motivazioni dettate dalla polemica – parla di alcuni che fingendo di professare la fede nicena, la rinnegano nella realtà dei fatti; costoro, inoltre, interpretano erroneamente il consustanziale e bestemnianiano contro lo Spirito santo, dicendo che è una creatura.<sup>49</sup> Il gruppo in causa è senz'altro quello dei meleziani, e Atanasio allude in termini peggiorativi alla loro sinodale: ormai la confessione della «fede professata dai Padri a Nicea»<sup>50</sup> doveva includere una chiarificazione sullo Spirito santo, pena l'essere una finzione.<sup>51</sup>

Questo dettaglio fu colto dagli eustaziani, i quali lo menzionano sempre nei loro documenti a vario titolo connessi con la questione antiochena. Così nella sottoscrizione di Paolino al *tom.*, recependo le istanze poste dalla lettera atanasiana,

<sup>49</sup> τινες μὲν αὐτὴν τὴν ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθεῖσαν πίστιν τετολμήκασιν ἀθετῆσαι, τινὲς δὲ σχηματίζονται μὲν ὁμολογεῖν αὐτὴν, ταῖς δὲ ἀληθείαις ἀρνοῦνται παρερμηνεύοντες τὸ ὁμοούσιον καὶ αὐτοὶ βλασφημοῦντες εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ φάσκειν αὐτοὺς κτίσμα εἶναι αὐτὸ καὶ ποίημα διὰ τοῦ υἱοῦ γεγονός (Ath., *ep. Jov.* 1, 6).

<sup>50</sup> Cf. Ath., *ep. Jov.* 1, 2, 1, 6, 2, 2, 3, 1.

<sup>51</sup> La *verve* polemica della lettera sembrerebbe aver riportato Atanasio su vecchi schemi, quasi che egli non riconosca il passo compiuto dai meleziani di sottoscrivere il Simbolo niceno, pur interpretato alla maniera omeusiana, in ossequio a quanto del resto lo stesso alessandrino aveva ammesso in *syn.* 41, 4. Per questo Morales ha ritenuto che in *ep. Jov.* i meleziani siano trattati alla stregua degli omei, visto anche come alla fine della missiva si ribadisce che Nicea non ha ammesso la possibilità di parlare del Figlio semplicemente quale ὁμοῖος θεῶ (Ath., *ep. Jov.* 4, 2); cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], p. 393. A ciò aggiungiamo, comunque, che tale rifiuto del «simile» non sconfessa le affermazioni *syn.* 41, 2-4, dove l'argomentazione atanasiana era più articolata, secondo quanto visto in precedenza; d'altronde, in *ep. Jov.* 4, 2 si trova pure l'aggettivo γνήσιος, già presente in *syn.* 41, 2, il quale, come lo stesso Morales ha messo in luce (cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], pp. 315-317), serve per rafforzare l'autenticità della generazione del Figlio. Quindi, anche se in *ep. Jov.* l'alessandrino si mostra meno conciliante e aperto alle posizioni altrui, la sua posizione teologica non è sensibilmente mutata rispetto a *syn.* e a *tom.* e, nel 363, a far problema è soprattutto la pneumatologia dei meleziani. Ammesso che Atanasio stava scrivendo in risposta a una richiesta di Gioviano, se in precedenza si fosse raggiunta la comunione con Melezio, il tenore della lettera dell'alessandrino sarebbe stato senz'altro meno polemico e, forse, egli non sarebbe neppure entrato nelle discussioni sull'ermeneutica di ὁμοούσιος. Per quanto riguarda il rilievo pneumatologico di *ep. Jov.*, non ci sembra molto precisa la valutazione di von Stockhausen, la quale ritiene che esso sia rivolto non contro i meleziani, bensì contro gli omeusiani intorno a Basilio d'Ancira ed Eustazio di Sebaste; cf. Annette VON STOCKHAUSEN, *Athanasius in Antiochien...* [vid. n. 35], pp. 94-95.

accanto alla condanna di quanti negano che il Figlio derivi dalla sostanza del Padre e sia a lui consustanziale (condizioni n. 1 e 2 di *tom.* 3, 2), all'anatema per alcuni arci-eretici del passato (condizione n. 4), si condannano anche «coloro i quali dicono che lo Spirito santo è una creatura, venuto all'esistenza per mezzo del Figlio» (condizione n. 3).<sup>52</sup> *L'Epistula catholica*, pur con un linguaggio tutto sommato moderato, calca la mano contro l'ipocrisia degli avversari – dettaglio che calza bene per un contesto anti-meleziano, pro-paoliniano – e sostiene che lo Spirito santo non può essere annoverato tra le creature e che la retta esegesi del Simbolo niceno implica per lo Spirito la glorificazione insieme con il Padre e il Figlio.<sup>53</sup> Nella falsa lettera di Liberio ad Atanasio, pur con il tono pacato che si addice a una professione di fede, si parla espressamente dell'unica ipostasi della Trinità e, dal punto di vista pneumatologico viene compiuto un ulteriore passo rispetto a quanto fin qui esposto, ossia si afferma in positivo la divinità dello Spirito santo, il quale è ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ, τῆ φύσει θεός, ἀμέριστον ἐκ θεοῦ κατὰ τὰς γραφάς.<sup>54</sup>

Gli accenti si fanno più duri nella *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, un documento paoliniano che, pur senza chiamare per nome i suoi avversari, reagisce però direttamente alla sinodale antiochena, per certi versi inasprendo la polemica già avviata dalla lettera atanasiana a Gioviano. L'anonimo autore della *Refutatio*, fedele a una impostazione veteronicena, respinge *in toto* l'utilizzo di ὁμοιος per descrivere la relazione tra Padre e Figlio e, pur considerando a buon diritto i meleziani come omeusiani, non ammette che si possa interpretare l'ὁμοούσιος nel senso di ὁμοιος τῆ οὐσίας, quand'anche si aggiungesse nella spiegazione il sintagma ἐκ τῆς οὐσίας.<sup>55</sup> Da ciò emerge come i paoliniani, non cogliendo la novità dell'imposta-

<sup>52</sup> *Subscriptio Paulini Antiocheni*, in Ath., *tom.* 11, 2. Confrontandola con la richiesta di anatematismi nei confronti di alcuni eretici espressa da *tom.*, la sottoscrizione di Paolino non rispetta esattamente l'elenco proposto da Atanasio; in senso generale, si può dire che la quarta condizione necessaria alla riconciliazione è comunque ottemperata dal vescovo eustaziano, anche se egli omette di menzionare Paolo di Samosata, il quale era citato tra i personaggi da condannare sia in *tom.* 3, 2 che 6, 3, ma probabilmente rappresentava un nome ancora significativo per i veteroniceni antiocheni; cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni...* [vid. n. 1], p. 180.

<sup>53</sup> Cf. Ps. Ath., *ep. cath.* 2-3. 5. 8. Per una sintesi sulla teologia del documento, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 35-36.

<sup>54</sup> Ps. Liber., *ep. Ath.* 2.

<sup>55</sup> Cf. Ps. Ath., *refut.* 5. Per un commento del testo, cf. Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien...* [vid. n. 39], pp. 426-452. Sul trattamento dei meleziani in *Refutatio* come cripto-omeusiani, cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], pp. 394-396; e *contra*, si veda Peter GEMEINHARDT, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, pp. 348-350, dove si afferma che i paoliniani dietro il termine ὁμοιος usato nella lettera meleziana vedevano lo spettro dell'omeismo; pur riconoscendo la maggior puntualità della riflessione di Morales, in ogni caso, bisogna dire che per i veteroniceni, non corresse molta differenza tra omei e omeusiani.

zione omeusiana nel presentare la relazione tra Padre e Figlio, non accettino neppure l'impostazione più moderata atanasiana espressa in *syn.* 41, 4.<sup>56</sup> La *Refutatio* sostiene poi che, secondo l'uso linguistico dei greci, rettamente inteso, ὁμοούσιος indica l'uguaglianza di φύσις, e ancora che non basta introdurre l'avverbio ἀπαθῶς per qualificare l'origine del Figlio, mentre in realtà si pensa che egli sia frutto di creazione e non di generazione (ποιητὸν ἐκ θεοῦ [...] καὶ μὴ γεννητὸν):<sup>57</sup> sono due aspetti inseriti in chiara opposizione alla lettera di Melezio, nella quale tra l'altro si rifiutava l'uso greco di οὐσία e si sosteneva la mancanza di passione alcuna nell'ineffabile processo della generazione del Logos.<sup>58</sup> Il malcelato rigetto della sinodale antiochena termina con una sezione dedicata alla pneumatologia, l'aspetto che qui ci interessa particolarmente. Gli autori (o l'autore – elemento questo su cui non abbiamo dati dirimenti –) della *Refutatio*, facendo quasi eco alla lettera di Atanasio a Gioviano e alla sottoscrizione di Paolino a *tom.*, denunciano la manchevole dottrina meleziana sullo Spirito santo, il quale finirebbe per essere reso estraneo rispetto al Padre e al Figlio, in quanto non ci sarebbe spazio per lui all'interno del processo di generazione impassibile. In tal modo «sarebbe impossibile che lo Spirito sia glorificato nella gloria della Trinità se non esiste a mo' di processione da Dio per mezzo del Figlio, ma se è esistito a mo' di realtà creata da Dio, come loro dicono».<sup>59</sup> Con tali affermazioni, il documento reagisce contro una tendenza pneumatologica genericamente subordinazionista, forse di lontana ascendenza origeniana, la quale non aveva raggiunto acquisizioni terminologiche e concettuali che permettessero di risolvere in modo netto la questione sulla divinità della terza persona trinitaria.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Sulle potenzialità della teologia omeusiana, soprattutto nel delineare il rapporto tra Padre e Figlio, si rimanda al già menzionato studio di Fernández: cf. Samuel FERNÁNDEZ, «*Begotten*» and «*Created*»... [vid. n. 42].

<sup>57</sup> Cf. Ps. Ath., *refut.* 6-7.

<sup>58</sup> Cf. C. Ant. (363), in Socr., *b. e.* 3, 25, 15.

<sup>59</sup> Ps. Ath., *refut.* 8. A partire dall'analisi di questo passo, Karmann accenna alla lacunosa dottrina pneumatologica dei meleziani, ma non approfondisce l'argomento; Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien...* [vid. n. 39], pp. 443, n. 203; 447. Il passo della *Refutatio* qui in esame, nei secoli successivi, sarebbe stato citato da molti autori bizantini, ritenendolo di paternità atanasiana, quale *auctoritas* patristica nelle dispute sull'origine dello Spirito santo.

<sup>60</sup> Sul divario esistente tra la *Refutatio* e le proposizioni pneumatologiche provenienti probabilmente da Origene e ancora presenti in svariati scritti del IV secolo, cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], pp. 145-147 (dove si mettono anche in luce le leggere differenze terminologiche tra la riflessione atanasiana e quella emergente dal trattato polemico paoliniano); Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], pp. 83-84 (dove tra l'altro si accenna all'esegesi origeniana di *Gv* 1, 3, la quale in chiave subordinazionista include lo Spirito tra tutti gli esseri che sono stati fatti attraverso la mediazione del Figlio, e quindi sono da considerare a lui inferiori; cf. Or., *Jo.* 2, 73. 86).

Fa eco alla lettera atanasiana a Gioviano e agli scritti di provenienza paoliniana una lettera di Apollinare a Basilio di Cesarea, del 364. Nel testo, accanto a un'esegesi veteronicena dell'ὁμοούσιος, l'autore inserisce anche una significativa indicazione di carattere pneumatologico: contro i sostenitori dell'ὁμοιούσιος – i quali, tenuto conto del contesto della lettera, sono i meleziani –, la vera fede attesta che lo Spirito «fu posto dai Padri nella stessa fede rispetto a Dio (sc. il Padre) e al Figlio, poiché è nella stessa divinità».<sup>61</sup> L'accenno alla terza persona della Trinità, ancorché molto circoscritto, è comunque importante se accostato al pressoché totale silenzio sul tema nella sinodale antiochena.

Che gli omeusiani, e quindi anche i meleziani, i quali sono a loro affini dal punto di vista teologico, come è emerso dai collegamenti evidenziati tra i testi ascritti al vescovo antiocheno e quelli dei sostenitori dell'ὁμοιούσιος, fossero poco addentrati nella questione pneumatologica, è un dato che in qualche modo traspare anche da altre fonti antiche a nostra disposizione.

Una decina d'anni dopo gli eventi antiocheni del 363, ad esempio, Epifanio, che nel *Panarion* ascrive l'omelia di Melezio su *Pr* 8,22 all'eresia dei semi-ariani – categoria oggi sostituita dal più corretto termine «omeusiani» –, elogia il vescovo allora in esilio, ma denuncia alcuni apparentemente in comunione con lui, i quali, nonostante parlino in modo corretto del Figlio, bestemmiano contro lo Spirito santo considerandolo una creatura.<sup>62</sup> Esprimendosi più in generale sui semi-ariani, l'eresiologo palestinese in materia di pneumatologia li accosta agli pneumatomachi, ossia a quanti non riconoscono la divinità della terza persona trinitaria.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Apoll., *ep. Bas.* 2 [= *Bas.*, *ep.* 364]; per altre informazioni sulla lettera, cf. *supra*, n. 31.

<sup>62</sup> Cf. Epiph., *haer.* 73, 33, 3-4. Come suggerisce Martin, l'accostamento tra meleziani e pneumatomachi potrebbe essere derivato a Epifanio dalla lettura della *Refutatio*; cf. Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphanes de Salamine...* [vid. n. 26], p. 169, n. 133. Per la datazione del *Panarion*, il quale molto probabilmente fu iniziato nel 375 e concluso nel 378, cf. Oliver KÖSTERS, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum «Ancoratus»* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 86), Göttingen, 2003, pp. 87-88, n. 409. Epifanio, pur presentando all'interno dello stesso raggruppamento Melezio e Basilio d'Ancira, tiene comunque a segnalare che tra loro c'era opposizione dal punto di vista personale, anche a motivo dell'antica colleganza tra l'antiocheno e Acacio di Cesarea; cf. Epiph. *haer.* 73, 23, 4.

<sup>63</sup> Cf. Epiph., *haer.* 73, 1, 7. Per presentare l'eresia degli pneumatomachi, Epifanio non menziona i meleziani, ma sostiene che alcuni, derivati in qualche modo dai semi-ariani e dagli ortodossi, bestemmiano contro lo Spirito santo, non connumerandolo all'interno della divinità e, pertanto, interpretano male anche Nicea, perché dal Simbolo niceno rettamente inteso, invece, andrebbe dedotta l'uguaglianza di sostanza divina all'interno della Trinità, compreso lo Spirito santo; cf. Epiph., *haer.* 74, 1, 14; si tratta di un'esegesi molto estensiva del credo del 325, inclusiva del «complemento pneumatologico», la quale però va contestualizzata nella seconda metà degli anni '70 del IV secolo, ossia sulla scia che avrebbe condotto al concilio di Costantinopoli.

L'accostamento tra semi-ariani e pneumatomachi ritorna nel primo canone del concilio costantinopolitano del 381, dove i due termini, nell'elenco dei vari eretici menzionati, sono usati come identificativi di un solo gruppo: «anatematizzare ogni eresia, e propriamente quella degli eunomiani o anomei, quella degli ariani o eudossiani, quella dei semi-ariani o pneumatomachi». <sup>64</sup> Se si ammette che con la dicitura «semi-ariani», al pari di Epifanio, siano designati gli omeusiani, allora questo abbinamento con gli pneumatomachi potrebbe essere stato inferito dal silenzio in materia pneumatologica dei principali testi redatti da Basilio d'Ancira e dai suoi seguaci. <sup>65</sup>

Inoltre, tra gli storici ecclesiastici di V secolo, in particolare Socrate e Sozomeno, incontriamo più volte la classificazione degli omeusiani come macedoniani: tale accenno, con sguardo retrospettivo, punta ancora il dito sulle incertezze a proposito dello Spirito santo da parte dei sostenitori del «simile secondo sostanza», considerato che dagli ultimi decenni del IV secolo l'appellativo «macedoniano» era equivalente di pneumatomaco. <sup>66</sup>

<sup>64</sup> CCP (381), *can.* 1.

<sup>65</sup> Cf. Miguel BRUGAROLAS, *De Nicea a Constantinopla...* [vid. n. 48], p. 95.

<sup>66</sup> Cf. Socr., *b. e.* 2, 45, 1-7. 3, 9, 25. 3, 10, 4-11; Soz., *b. e.* 4, 27, 1-7. Gli storici antichi inseriscono tra i sostenitori dell'ὁμοιούσιος che erano pneumatomachi evidentemente anche Eustazio di Sebaste, il quale, stando al resoconto di Socrate, avrebbe assertito: «Io non scelgo di denominare lo Spirito santo Dio, né oserei chiamarlo creatura» (Socr., *b. e.* 2, 45, 6); si veda anche Manlio SIMONETTI, *Macedonio (macedoniani)*, in Angelo DI BERARDINO (cur.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Genova-Milano, 2007, col. 2961. Per l'accostamento dei melezi ai macedoniani, pur se apparentemente non per motivazioni di carattere pneumatologico, si tenga presente un passo del *Chronicon* geronimiano: il dalmata, scrivendo da Costantinopoli attorno al 380, riferisce di una sinodo del 364 (*sic!*) ad Antiochia guidata da Melezio, nella quale sarebbero stati respinti tanto l'ὁμοούσιος quanto l'ἁνόμοιος, adottando il termine intermedio ὁμοιοούσιος, ritenuto espressione dei macedoniani; cf. Hier., *chron. ad annum* 364. Al di là dell'errore nella cronologia della riunione, questa ermeneutica rigida della sinodo antiochena collima bene con l'analogo giudizio espresso nella *Refutatio*: ciò è dovuto molto probabilmente allo stretto legame che nel frattempo si era instaurato tra Girolamo e Paolino, il quale tra l'altro lo aveva ordinato presbitero tra il 377 e il 379, quando l'asceta risiedeva ad Antiochia; cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], p. 38. Secondo un'opinione molto diffusa tra gli studiosi, l'attitudine negativa nei confronti di Melezio sarebbe già riscontrabile nell'*ep.* 15 di Girolamo a Damaso, di qualche anno precedente rispetto al *Chronicon*; cf., *inter alios*, Emanuele DI SANTO, *Girolamo, lo scisma di Antiochia e la Cathedra Petri*, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese 'principali' alle chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015)*, (Studia Ephemeridis Augustinianum, 149), Roma, 2017, pp. 439-447. Al contrario, analizzando il lessico trinitario della lettera geronimiana, di recente Fiano ha proposto una nuova interpretazione, in base alla quale lo stridonense a metà degli anni '70 risulterebbe meno intransigente e cercherebbe di accorciare le distanze tra paoliniani e melezi; cf. Emanuel FIANO, *Splitting the Difference...* [vid. n. 1], pp. 77-81.

Le fonti da noi addotte come testimonianza indiretta della manchevole pneumatologia degli omeusiani – e quindi in qualche misura dei meleziani – sono caratterizzate da un orientamento polemico nei confronti del gruppo sorto attorno a Basilio d'Ancira. Cionondimeno, la ricorrenza trasversale di questo dettaglio ci conferma nell'ipotesi, per altri versi da noi sostenuta, che la dottrina sulla terza persona della Trinità poté essere un ostacolo che si frappose al raggiungimento della comunione tra Atanasio e Melezio.

Anche se nel 363 non aveva ancora un ruolo ecclesiale, un personaggio che negli anni a venire si sarebbe ampiamente confrontato con lo scisma antiocheno fu Basilio di Cesarea. Scorrendo soprattutto il suo epistolario, incontriamo svariati riferimenti a Melezio, Atanasio, Paolino e, più in generale, alle vicissitudini della Chiesa di Antiochia. Di primo acchito, i testi basiliani non sembrano offrirci nuovi importanti elementi per una migliore comprensione della questione, anche perché, conformemente al suo stile letterario e alla sua prassi d'azione in politica ecclesiale, il cappadoce spesso descrive le situazioni passate in modo vago, quasi seguendo una tattica. Tuttavia, provando a scavare un po' dietro questi testi, ci sembra di poter aggiungere qualche ulteriore tassello alla nostra analisi. Esula dai limiti del presente lavoro addentarsi nell'analisi dettagliata di tutte le lettere basiliane connesse con lo scisma d'Antiochia e, pertanto, metteremo in luce soltanto gli aspetti a nostro giudizio più rilevanti, tenendo anche in considerazione alcune lettere superstiti di Atanasio nella quali si parla di Basilio.

Procedendo in ordine cronologico, i primi contatti letterari documentati tra l'alessandrino e il cesareno risalgono a dopo l'ordinazione episcopale di quest'ultimo, avvenuta nel 370.<sup>67</sup> Nelle lettere 66 e 67, collocate nella primavera del 371, Basilio invita Atanasio a una nuova azione conciliatrice tra le parti che sono in dissenso, ma dicono di avere comuni sentimenti, e auspica che la comunione sia sancita attorno al vescovo Melezio.<sup>68</sup> Nell'autunno dello stesso anno, pur mostrando deferenza nei confronti dell'alessandrino, nell'*ep.* 69 il cappadoce invita a una netta condanna per la dottrina di Marcello d'Ancira, e prospetta una soluzione dello scisma antiocheno, la quale, con l'appoggio degli occidentali, contempra il riconoscimento dell'ortodossia di Melezio ed eviti che gli ortodossi si scindano *περὶ τὰ πρόσωπα*.<sup>69</sup> In questo

---

<sup>67</sup> Per una cronologia degli eventi relativi al rapporto epistolare e non solo tra Basilio e Atanasio, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 36), Roma, 1992, pp. 237-249; si veda in particolare p. 242, per uno schema riassuntivo con la datazione delle *ep.* 66, 67, 69, 82 e 80 di Basilio.

<sup>68</sup> Cf. Bas., *ep.* 66, 2; 67.

<sup>69</sup> Bas., *ep.* 69, 2.

giudizio, viene del tutto omessa la questione pneumatologica, la quale pure stava dando molte preoccupazioni a Basilio, il quale dopo la festa di Sant'Eupsichio del 7 settembre 371 era stato accusato da alcuni asceti, provenienti forse da Nazianzo, di non credere alla divinità dello Spirito santo e, quindi, di non predicare rettamente.<sup>70</sup> Senza voler caricare di eccessivo peso tale silenzio, iniziamo a constatare che il cappadoce, quando scrive al collega di Alessandria, laddove lo sprona a ricercare nuovamente la comunione con Melezio al fine di sanare lo scisma, evita attentamente di menzionare la dottrina sulla terza persona trinitaria.

Nonostante le poche lettere di Atanasio superstiti non permettano di apprezzare al meglio il rapporto esistente tra lui e Basilio, la missiva dell'alessandrino a Giovanni e Antioco e quella a Palladio, composte in questo medesimo periodo, ossia tra la fine del 371 e l'inizio del 372, possono fornirci alcuni interessanti elementi.<sup>71</sup> Dai due testi, testimoni della comunione esistente tra i vescovi, si ricava che l'egiziano non nutrisse dubbi sull'ortodossia del cappadoce, inclusa evidentemente la pneumatologia, se, come è ben possibile, l'invito atanasiano a non avallare le critiche dei «monaci di Cesarea» rappresenta un riferimento ai summenzionati screzi verificatisi nella festa di Sant'Eupsichio.<sup>72</sup> A far problema per Atanasio, lo abbiamo visto, era la dottrina sullo Spirito santo di Melezio e compagni, tanto che, nella successiva *ep.* 82 basiliana della primavera 372, l'au-

<sup>70</sup> Cf. Gr. Naz., *ep.* 58, alla quale risponde Bas., *ep.* 71. A tal proposito, nell'analisi di Pouchet c'è un'imprecisione, in quanto, pur sostenendo che la lettera fu scritta in seguito agli incidenti verificatisi nella prima festa di Sant'Eupsichio alla quale Basilio partecipò da vescovo, lo studioso francese inizialmente la colloca verso la fine del 372 – cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 228 –, per poi parlare dei contrasti avvenuti con gli asceti il 7 settembre 371 – cf. p. 343 –. Dal nostro punto di vista, riteniamo la fine del 371 come la data più probabile per l'*ep.* 71, periodo che ben si accorda, del resto, con le altre lettere basiliane che stiamo analizzando. Inoltre, poiché l'*ep.* 58 di Gregorio è precedente a quella del cesareno, non è corretta l'indicazione fornita da Gallay, editore dell'epistolario del nazianzeno, il quale la ascrive agli anni 372-373; cf. Paul GALLAY (cur.), *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*, vol. 1 (Collection des Universités de France), Paris, 1964, p. 73.

<sup>71</sup> Per la datazione di Ath., *ep.* Jo. et Ant. ed *ep.* Pall., cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 243. La paternità atanasiana delle due lettere è difesa da Uta HEIL, *Athanasius und Basilius*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), pp. 103-120, attraverso uno studio ben documentato, del quale, tuttavia, non condividiamo alcuni giudizi, come ad esempio quando a p. 115 si sostiene che Bas., *ep.* 82 – alla quale accenneremo tra poco – non abbia a che fare con lo scisma antiocheno.

<sup>72</sup> È di questa opinione Pouchet, per il quale la menzione «monaci di Cesarea» di Ath., *ep.* Pall. varrebbe in senso generico per designare gli asceti cappadoci ostili a Basilio; cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 244, n. 4; e *contra*, Heil non ammette che i monaci di cui si parla in *ep.* Pall. siano i cappadoci che avevano messo in questione la pneumatologia basiliana; cf. Uta HEIL, *Athanasius und Basilius...* [vid. n. 71], p. 108.

tore, il quale dice di rivolgersi πρὸς σὲ τὸν πνευματικὸν πατέρα, riconosce le difficoltà dell'alessandrino a tornare su una questione, quella antiochena, che lo aveva amareggiato, ma ciononostante lo esorta ad agire per il bene della Chiesa, così da armonizzare quanti in realtà la pensano allo stesso modo (τῶν ὁμονοούντων) su Cristo.<sup>73</sup> Anche in questo caso, quindi, quando si occupa della questione antiochena con Atanasio, Basilio tace sulla pneumatologia, probabilmente per paura di urtare la sensibilità del suo corrispondente, per il quale i silenzi meleziani sulla terza persona della Trinità rappresentavano ancora un nervo scoperto.<sup>74</sup>

Qualsiasi accenno a controversie dottrinali manca ugualmente nell'*ep.* 89 a Melezio, ancora della primavera 372, dove il cappadoce – come già visto – parla dell'amarezza atanasiana, causata da promesse non mantenute, la quali hanno impedito nel 363 il raggiungimento della comunione tra l'alessandrino e l'antiocheno.<sup>75</sup> Un riferimento allo Spirito santo si trova in un testo contemporaneo alle *epp.* 82 e 89 e anch'esso collegato con lo scisma d'Antiochia, l'*ep.* 90, nella quale secondo la fede dei Padri si confessa che il Figlio è consustanziale col Padre καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὁμοτίμως συναριθμεῖται τε καὶ συλλατρεύεται.<sup>76</sup> La lettera, secondo Pouchet, andrebbe ascritta a Melezio, o meglio sarebbe l'espressione di una sinodo da questi guidata al fine di indirizzare una missiva agli occidentali.<sup>77</sup> Restando aperti a tale ipotesi, che dallo studioso francese è avvalorata mediante prove codicologiche e letterarie, la dichiarazione meleziana sullo Spirito santo potrebbe sembrare alquanto sorprendente. Tuttavia, essa va ben contestualizzata: ormai negli anni '70 del IV secolo, Melezio avrebbe benissimo potuto modificare le proprie posizioni, o meglio i suoi silenzi, degli anni '60; inoltre, come Pouchet stesso riferisce, l'*ep.* 90 è «basiliana nella sostanza», nel senso che chi l'ha prodot-

<sup>73</sup> Cf. Bas., *ep.* 82.

<sup>74</sup> L'ultima testimonianza del rapporto epistolare tra i due vescovi è l'*ep.* 80, un breve biglietto dell'autunno 372, con il quale il cesareno quasi si congeda dall'alessandrino, forse un po' deluso per i perduranti dissidi ecclesiali.

<sup>75</sup> Cf. *supra*, n. 27; per la datazione di Bas., *ep.* 89, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 259.

<sup>76</sup> Bas. (?), *ep.* 90, 2.

<sup>77</sup> Per questa ipotesi, e per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], pp. 262-268, dove si afferma, tra l'altro, che l'*ep.* 92 non sarebbe la pretesa sinodale e risulterebbe invece scritta da Basilio. Non sono di tale avviso gli editori degli Athanasius Werke, i quali ritengono l'*ep.* 90 di Basilio e sull'*ep.* 92 restano in dubbio se si tratti di una lettera di Melezio (formulata da Basilio) a nome di un numero maggiore di vescovi orientali o di una lettera sinodale; cf. Uta HEIL, Christian MÜLLER, Hanns Christof BRENNECKE e Annette VON STOCKHAUSEN (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 5. Lieferung, Berlin-Boston, 2020, pp. 760. 765.

ta ha lavorato su uno schema di idee del vescovo cappadoce, producendo un testo abbastanza spersonalizzato, come si addice a una lettera sinodale;<sup>78</sup> ancora, la lettera è rivolta agli occidentali, e nei loro confronti c'erano meno remore a esprimersi dal punto di vista pneumatologico, vista la loro scarsa preparazione in materia; infine, ammesso pure che Melezio sia l'autore – in senso lato – dell'*ep.* 90, è probabile che Atanasio non fece in tempo a leggere e reagire al testo, considerato che sarebbe morto l'anno successivo.

Ritornando a testi sicuramente basiliani, facciamo osservare che, quando non aveva a che fare con lo scisma d'Antiochia, il vescovo di Cesarea non ha difficoltà a esprimere la propria visione pneumatologica in modo molto simile al *tom.* atanasiano: ad esempio nelle lettere 113 e 114, anch'esse del 372 e riguardanti la successione episcopale nella Chiesa di Tarso, sono condannati fermamente quanti dicono che lo Spirito sia una creatura.<sup>79</sup> Così anche nell'*ep.* 125, testimone nell'estate del 373 dell'effimero accordo raggiunto con Eustazio di Sebaste, la riflessione sulla terza persona trinitaria è molto sviluppata, con l'anatema scagliato contro chi la consideri un essere creato.<sup>80</sup>

Nell'autunno dello stesso anno, scrivendo stavolta alla Chiesa d'Antiochia e presentando il testo del Simbolo niceno, Basilio non ha paura di affermare che, nonostante il credo del 325 manifesti – per ovvi motivi storici – una pneumatologia indefinita, nella Trinità non c'è nulla di κτιστόν e, pertanto, sono da respingere quanti riducono lo Spirito a un rango creaturale o servile.<sup>81</sup> Da questa evidenza testuale sembrerebbe potersi inferire che ormai, una volta morto Atanasio, il cappadoce non abbia più riserve a chiamare in causa l'argomento pneumatologico anche quando si occupa dei meleziani. In realtà, la questione è più sfumata: nell'*ep.* 204, ad esempio, rivolgendosi nell'estate del 376 al presbiterio di Neocesarea, Basilio riferisce di una lettera atanasiana da lui posseduta, e, stando a come il cappadoce si esprime, verosimilmente connessa con le passate vicende antiochene, nella quale l'alessandrino avrebbe preteso da chi voleva convertirsi dall'eresia ariana la semplice professione di fede nicena, senza

<sup>78</sup> Cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 264. Abbiamo riscontrato un fenomeno analogo nell'*Epistula synodalis* pseudo-anfilochiana – ma se si vuole anche «pseudo-basiliana», visto che alcuni codici la ascrivono a Basilio –, composta a mo' di sintesi della pneumatologia dei cappadoci e di Basilio in particolare; cf. Angelo SEGNERI, *L'Epistula synodalis pseudoanfilochiana (CPG 3243)*, in *Augustinianum*, 55 (2015), pp. 47-85.

<sup>79</sup> Cf. Bas., *ep.* 113; 114; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 274.

<sup>80</sup> Cf. Bas., *ep.* 125, 3; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 339.

<sup>81</sup> Cf. Bas., *ep.* 140, 2; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 356.

la richiesta di ulteriori condizioni.<sup>82</sup> Stesso discorso per l'*ep.* 214, rivolta tra la fine dell'estate o nell'autunno dello stesso anno al *comes* Terenzio, nella quale, pur parteggiando per Melezio e rimandando a persone più informate sui fatti relativi allo scisma, l'autore non menziona affatto la questione intorno allo Spirito santo.<sup>83</sup> Così pure nell'*ep.* 258, indirizzata a Epifanio ancora nell'autunno del 376, Basilio si mostra dalla parte di Melezio e non transige sulla dottrina delle tre ipostasi, ma quando parla di pneumatologia, lo fa non per riferirsi alla situazione di Antiochia, ma a proposito di problemi che erano sorti nel monastero gerosolimitano dell'Eleona.<sup>84</sup>

Sintetizzando parzialmente questi *disiecta membra*, quantunque l'analisi del *corpus Basilianum* non abbia condotto a risultati univoci, i dati raccolti anche dalle altre fonti ci fanno nutrire il forte sospetto che nel 363 – e forse anche per un po' di tempo dopo – le opinioni dei meleziani sullo Spirito santo fossero un problema e, seppure non furono la causa scatenante della mancata comunione con il vescovo alessandrino, sicuramente non contribuirono al buon esito della controversia.

#### IV. CONCLUSIONE

Tornato in patria nel febbraio del 364, Atanasio aveva ottenuto personalmente il riconoscimento da parte di Gioviano ma non era riuscito a sanare lo scisma antiocheno. Negli ultimi anni da lui vissuti, il vescovo egiziano risultò sempre più ai margini rispetto alle dinamiche di politica ecclesiale allora in atto in oriente, mentre aumentava il prestigio di Melezio, fino al punto che l'antiocheno,

---

<sup>82</sup> Cf. Bas., *ep.* 204, 6; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 473; Pouchet fa presente come, nonostante l'iscrizione dica «agli abitanti di Neocesarea», i reali destinatari del messaggio siano solo i presbiteri. Lo studioso francese, comunque, cade in contraddizione nell'analisi della missiva: provando a spiegare a quale testo atanasiano Basilio alluda, prima parla di uno scritto dal carattere ufficiale (forse il *tom.*; cf. pp. 242-243), mentre poi ritiene trattarsi di una lettera personale, o almeno di una copia con destinazione personale (p. 345). Non siamo in grado di identificare a quale scritto atanasiano il cappadoce alluda, ma, per come Basilio ne parla, è ben possibile che esso fosse direttamente connesso con le vicende del 362-363; a tal proposito, von Stockhausen ritiene che si tratti di Ath., *ep. Rufin.*: cf. Annette VON STOCKHAUSEN, *Epistula ad Rufinianum*, in Peter GEMEINHARDT (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, pp. 235-236; e *contra*, si vedano: Annick MARTIN, *Athanasie d'Alexandrie...* [vid. n. 28], pp. 547, n. 14. 611, n. 241; Emanuel FIANO, *The Council of the Thebaid, 362...* [vid. n. 1], p. 14, n. 46.

<sup>83</sup> Cf. Bas., *ep.* 214, 2; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 537.

<sup>84</sup> Cf. Bas., *ep.* 258, 2-3; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [vid. n. 67], p. 492.

pur perdurando le divisioni nella sua città, fu chiamato a presiedere il concilio costantinopolitano del 381, dove morì.<sup>85</sup>

Eppure, dal punto di vista teologico non era più possibile recedere da alcune aperture e acquisizioni compiute anche grazie alla riflessione di Atanasio, come ad esempio il «complemento pneumatologico» alla professione di fede nicena. Nello specifico, dagli anni '60 del IV secolo in poi, l'alessandrino stabiliva l'impossibilità di entrare in comunione con quanti non riconoscessero la non-creaturalità dello Spirito santo. Così, sebbene nella sua riflessione pneumatologica egli non arrivò a definire in modo specifico le caratteristiche della terza persona trinitaria, vale a dire il modo peculiare dell'origine dello Spirito dal Padre, cionondimeno egli non rinunciò più a quanto aveva maturato in materia, specialmente a partire dalle lettere a Serapione e dal *tom.*, vale a dire il pieno riconoscimento dello Πνεῦμα nella sfera della divinità.<sup>86</sup>

Di conseguenza – e riteniamo che questa sia l'acquisizione principale del presente studio –, anche se motivazioni di opportunità politica e di carattere personale senz'altro contribuirono al mancato raggiungimento dell'accordo con i meleziani, è ben possibile che il cambiamento dell'atteggiamento di Atanasio nei loro confronti sia stato influenzato in modo decisivo da fattori di natura teologica. L'alessandrino, infatti, non stimava sufficiente la loro ricezione del *Nicaenum* delineata nella sinodo di Antiochia del 363, poiché non supportata da un'adeguata pneumatologia che tenesse in debito conto lo Spirito santo all'interno dell'architettura trinitaria.<sup>87</sup> Detta ipotesi di carattere dottrinale ben collima con il nostro tentativo di ricostruzione storica dei fatti succedutisi in quel torno di tempo: in particolare – ed ecco un altro importante elemento messo in luce in questo articolo – riteniamo che il cosiddetto «Biglietto d'Antiochia», trasmesso

<sup>85</sup> Sul bisogno che Atanasio aveva dell'appoggio imperiale, ma anche per la sua rivendicazione di autonomia, che finì per collocarlo in posizione alquanto marginale, cf. Annick MARTIN, *Athanasie d'Alexandrie évêque de cour ? Paradoxe et réalité*, in Sylvain DESTEPHEN (cur.), *L'évêque de cour. Figure politique, figure polémique*, Paris, 2017, pp. 60-64; riguardo all'insuccesso della politica ecclesiale atanasiana ad Antiochia e oltre, cf. Alberto CAMPLANI (cur.), *Atanasio di Alessandria... [vid. n. 24]*, p. 487.

<sup>86</sup> Relativamente agli effetti della dottrina atanasiana sullo Spirito santo, cf. Adolf Martin RITTER, *Der Heilige Geist*, in Peter GEMEINHARDT (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, pp. 314-315.

<sup>87</sup> Pur senza addentrarsi nel rapporto Atanasio-Melezio, il seguente contributo di Martin mostra bene la rilevanza anche teologica dello scisma di Antiochia: Annick MARTIN, *Antioche ou la difficile unité : les enjeux d'un schisme*, in Pascal-Grégoire DELAGE (cur.), *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle. 25, 26 et 27 septembre 2009*, Royan, 2010, pp. 65-85.

dal *P. Berol.* 11948 e consistente in un frammento di una lettera atanasiana, abbia senz'altro a che fare con le vicende dei meleziani e vada collocato anteriormente alla rottura definitiva tra Atanasio e Melezio, anche se non è escluso che sia stato scritto subito dopo la sinodale antiochena, prima comunque che il vescovo alesandrino venisse a conoscenza dei risultati dell'assise.

\* \* \*

Ormai sul punto di concludere e quasi a mo' di appendice, accenniamo a un'ultima questione, la quale, anche se a livello terminologico non è stata affrontata *stricto sensu* nel corso dell'articolo, risulta intimamente congiunta a quanto fin qui osservato e, con opportuno approfondimento, permetterebbe forse di aprire ulteriori piste di ricerca: Atanasio e Melezio nel 362-363 possono essere considerati neoniceni? La domanda rischia di apparire mal posta già nei termini, considerato che il concetto di «neonicenismo» non è accettato oggi dall'unanimità degli studiosi e, inoltre, anche chi continua a servirsene spesso non dà a esso la stessa valenza.<sup>88</sup> Senza entrare qui nella polemica sulla liceità o meno dell'uso di detto vocabolo, facciamo però osservare che in molti, anche se per motivazioni tra loro spesso differenti, ritengono che i meleziani vadano ascritti a questa nuova corrente teologica.<sup>89</sup> Dal nostro punto di vista, continuiamo a servirci del termine oggetto di contesa, intendendo per neonicenismo l'accettazione del credo niceno con un'aggiunta pneumatologica e la contemporanea articolazione della divinità nelle tre ipostasi e nell'unica ousia.<sup>90</sup> Ciò posto, l'analisi fin qui condotta ci spinge

---

<sup>88</sup> Per un giudizio critico sul neonicenismo si vedano tra gli altri: Basil STUDER, *Una valutazione critica del neonicenismo*, in *Augustinianum* 38 (1998), pp. 29-48, dove si ritiene comunque che, pur con i debiti distinguo, il termine possa continuare a essere utilizzato, e, soprattutto, Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, pp. 236-240, dove, sulla base del presunto carattere plurale della teologia nicena originale, si preferisce parlare di pro-nicenismo per indicare la teologia riconosciuta come ortodossa a Costantinopoli (381).

<sup>89</sup> Cf. *inter alios*: Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363...* [vid. n. 9], p. 100; Xavier MORALES, *La théologie trinitaire...* [vid. n. 31], pp. 390-391; Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine...* [vid. n. 26], pp. 169-170; Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien...* [vid. n. 39], pp. 404-405; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Atbanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens...* [vid. n. 1], p. 39; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [vid. n. 1], cap. 3.

<sup>90</sup> Per una definizione di neonicenismo *grossomodo* analoga alla nostra, cf. Manlio SIMONETTI, *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, in *Augustinianum*, 38 (1998), pp. 5-27, riedito in ID., *Studi di cristologia postnicena* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 98), Roma, 2006, pp. 269-289.

ad affermare che, all'epoca delle vicende alessandrine e antiochene del 362-363, le suddette condizioni non risultano soddisfatte né da Atanasio né da Melezio, nonostante entrambi abbiano contribuito a superare l'*impasse* in cui era caduto il veteroniconismo. Al vescovo di Alessandria va il merito di aver introdotto il «complemento pneumatologico» e aver aperto la strada, con il *tom.*, verso il superamento dell'esegesi filo-monarchiana del Niceno; per quanto concerne la sinodale meleziana del 363, essa raccolse in parte il gancio lanciato da Atanasio, e, se con l'accostamento della riflessione omeusiana alla professione del 325 permise di declinare con modalità nuove il rapporto di generazione del Figlio dal Padre,<sup>91</sup> tuttavia si rivelò mancante sulla terza persona della Trinità. Abbiamo già osservato come, tanto alla sinodo di Alessandria del 362 quanto a quella antiochena dell'anno successivo, vada attribuito un significato precipuamente politico e non dottrinale. Ciononostante, la storia degli effetti dei documenti a vario titolo prodotti da questi concili probabilmente superò le intenzioni stesse dei loro autori. Così, anche grazie agli snodi politico-teologici del 362-363, una decina d'anni dopo si giunse, per opera dei cappadoci, alla sistematizzazione del neonicenismo nei termini prima esposti, la quale risultò comunque tutt'altro che lineare o scontata, come abbiamo potuto intravedere attraverso una pur rapida incursione nel *corpus* epistolare basiliano.<sup>92</sup>

## V. BIBLIOGRAFIA

### *Fonti e traduzioni*

ATHANASIUS, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*: OPITZ Hans-Georg (cur.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Erster Teil. Die Apologien*, Walter de Gruyter, Berlin, 1935-1941, pp. 231-278; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Lettre sur les synodes. Synodale d'Ancyre. Basile d'Ancyre, Traité sur la foi* (Sources Chrétiennes, 563), CERF, Paris, 2013, pp. 180-366.

<sup>91</sup> A tal proposito è condivisibile il recente giudizio di Bastitta Harriet, il quale sostiene che, certamente ancora lontano dalla soluzione neonicena dei cappadoci, Melezio sembra comunque favorire una forte corrispondenza tra il Padre e il Figlio, usando e combinando molte delle complesse esegesi ed elaborazioni dottrinali dell'episcopato orientale dopo il concilio di Nicea; cf. Francisco BASTITTA HARRIET, *Alegatos y desconciertos frente al emperador...* [vid. n. 40].

<sup>92</sup> Pur non condividendo l'impianto di fondo dello studio di Bergjan, siamo d'accordo con la studiosa tedesca nello spostare l'inizio del neonicenismo alla metà degli anni '70 grazie agli sforzi di Basilio; cf. Silke-Petra BERGJAN, *Konkurrenz unter den Nizäenern...* [vid. n. 1], p. 417; EAD., *From Rivalry to Marginalisation...* [vid. n. 1], p. 37.

- ATHANASIUS, *Epistula ad Ioannem et Antiochum presbyteros*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 310-311.
- ATHANASIUS, *Epistula ad Iouianum*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 352-356; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622) CERF, Paris, 2021, pp. 158-168.
- ATHANASIUS, *Epistula ad Palladium*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Berlin-New York, 2006, pp. 312-313.
- ATHANASIUS, *Epistula ad Rufinianum*: BRENNECKE Hanns Christof; STOCKHAUSEN Annette VON; MÜLLER Christian; HEIL Uta e WINTJES Angelika (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 4. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, pp. 609-613; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622) CERF, Paris, 2021, pp. 138-144.
- ATHANASIUS, *Epistulae festales*: CAMPLANI Alberto (cur.), *Atanasio di Alessandria, Lettere festali. Anonimo, Indice delle Lettere festali* (Lecture cristiane del primo millennio, 34), Paoline, Milano, 2003 (traduz. italiana).
- ATHANASIUS, *Tomus ad Antiochenos*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 341-351; SEGNERI Angelo (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni* (Biblioteca Patristica, 46), Edizioni dehoniane, Bologna, 2010; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanasie d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622), CERF, Paris, 2021, pp. 98-126.
- PS. ATHANASIUS, *Epistula catholica*: SAVVIDIS Kyriakos (cur.) e WYRWA Dietmar (dir.), *Athanasius Werke. Erster Band. Erster Teil. Die dogmatischen Schriften*, 5. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2016, pp. 779-783.
- PS. ATHANASIUS, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*: HEIL Uta; MÜLLER Christian; BRENNECKE Hanns Christof e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 5. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2020, pp. 675-677.
- BASILIIUS, *Epistulae*: COURTONNE Yves (cur.), *Saint Basile, Lettres*, voll. 1-3 (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1957-1966.
- Codex Theodosianus, libri 10-11*: MOMMSEN Theodor e MEYER Paul Martin (curr.), *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 1/2, Weidmann, Berolini, 1905, pp. 527-661.

- CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM (381), *Canones*: JOANNOU Périclès-Pierre (cur.), *Discipline générale antique (II<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, vol. 1/1, *Les canons des conciles oecuméniques (II<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, Fasc. IX), Grottaferrata, 1962, pp. 45-48.
- EPIPHANIUS, *Panarion (Adversus haereses)* 73-74: HOLL Karl e DUMMER Jürgen (curr.), *Epiphanius*, vol. 3, *Panarion haer. 65-80. De fide* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 37), Walter de Gruyter, Berlin, 1985<sup>2</sup>, pp. 267-332.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*: GALLAY Paul (cur.), *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*, voll. 1-2 (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1964-1967.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio 21 (Laudatio in Athanasium)*: MOSSAY Justin e LA-FONTAINE Guy (curr.), *Grégoire de Nazianze, Discours 20-23* (Sources Chrétiennes, 270), CERF, Paris, 1980, pp. 110-192.
- HIERONYMUS, *Continuatio in Chronicis Eusebii*: HELM Rudolf (cur.), *Eusebius Werke*, vol. 7, *Die Chronik des Hieronymus* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 47), Walter de Gruyter, Berlin, 1984<sup>3</sup>, pp. 231-250.
- Historia acephala*: MARTIN Annick e ALBERT Micheline (curr.), *Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanasie d'Alexandrie* (Sources Chrétiennes, 317), CERF, Paris, 1985, pp. 138-168.
- Index epistularum festalium*: MARTIN Annick e ALBERT Micheline (curr.), *Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanasie d'Alexandrie* (Sources Chrétiennes, 317), CERF, Paris, 1985, pp. 224-276.
- IOULIANUS, *Epistula ad Athanasium*: BRENECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, p. 357.
- PS. LIBERIUS, *Epistula ad Athanasium*: BRENECKE Hanns Christof; STOCKHAUSEN Annette VON; MÜLLER Christian; HEIL Uta e WINTJES Angelika (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 4. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, pp. 590-591.
- ORIGENES, *Commentarii in Iobannem*: BLANC Cécile (cur.), *Origène, Commentaire sur Saint Jean*, voll. 1-5 (Sources Chrétiennes, 120. 157. 222. 290. 385), CERF, Paris, 1966-1992.
- Papyrus Berolinensis 11948*: CAMPLANI Alberto, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula Catholica e due fogli copti (edizione di Pap. Berol. 11948)*, in DAL COVOLO Enrico; UGLIONE Renato e VIAN Giovanni Maria (curr.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose, 133), Roma, 1997, pp. 230-246.
- Petitiones Arianorum*: BRENECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. Lieferung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 358-361.
- RUFINUS, *Historia ecclesiastica*: SCHWARTZ Eduard; MOMMSEN Theodor e WINKELMANN Friedhelm (curr.), *Eusebius Werke*, vol. 2/2, *Die Kirchengeschichte. Zweiter Teil*

- (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 6,2), Walter de Gruyter, Berlin 1999, pp. 951-1040.
- SOCRATES, *Historia ecclesiastica*: HANSEN Günther Christian e ŠIRINJAN Manja (curr.), *Socrates, Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 1), Walter de Gruyter, Berlin 1995.
- SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*: Bidez Joseph e HANSEN Günther Christian (curr.), *Sozomenus, Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 4), Walter de Gruyter, Berlin 1995.
- THEODORETUS, *Historia ecclesiastica*: PARMENTIER Leon e HANSEN Günther Christian (curr.), *Theodoret, Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 5), Walter de Gruyter, Berlin 1998.

### Studi

- AYRES Lewis, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- BASTITTA HARRIET Francisco, *Alegatos y desconciertos frente al emperador: Melecio y los anomeos sobre la divinidad de Sophia*, relazione tenuta in occasione delle XVIII Jornadas de estudio. *La filiación en los inicios de la reflexión cristiana. Prov 8, 22ss: texto, contexto y recepción*, Madrid, 2021, di prossima pubblicazione.
- BAUSI Alessandro e CAMPLANI Alberto, *The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)*, in *Adamantius*, 22 (2016), pp. 249-302.
- BERGJAN Silke-Petra, *From Rivalry to Marginalisation. Tomus ad Antiochenos and the Paulinus Group in Antioch*, in DUNN Geoffrey David e SHEPARDSON Christine (curr.), *Dealing with Difference. Christian Patterns of Response to Religious Rivalry in Late Antiquity and Beyond* (Studien und Texten zu Antike und Christentum, 129), Tübingen, 2021, pp. 19-39.
- BERGJAN Silke-Petra, *Konkurrenz unter den Nizänern. Die Christen Antiochiens im 4. Jahrhundert*, in BERGJAN Silke-Petra e ELM Susanna (curr.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450* (Civitas Orbis Mediterranei Studia, 3), Tübingen, 2018, pp. 383-420.
- BRUGAROLAS Miguel, *De Nicea a Constantinopla: la crisis del Espíritu*, in *PATH*, 16 (2017), pp. 87-105.
- CAMPLANI Alberto, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula Catholica e due fogli copti (edizione di Pap. Berol. 11948)*, in DAL COVOLO Enrico; UGLIONE Renato e VIAN Giovanni Maria (curr.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose, 133), Roma, 1997, pp. 191-246.
- CAMPLANI Alberto, *Le Patriarcat d'Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé entre le IV<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle. L'articulation du temps et de l'espace, la sélection de documents*,

- la création de symboles*, in *Annuaire de l'école pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 117 (2020).
- DI SANTO Emanuele, *Girolamo, lo scisma di Antiochia e la Cathedra Petri*, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese 'principali' alle chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015)*, (Studia Ephemeridis Augustinianum, 149), Roma, 2017, pp. 439-447.
- DRIJVERS Jan Willem, *The Forgotten Reign of the Emperor Jovian (363-364). History and Fiction*, Oxford University Press, New York, 2022.
- DÜNZL Franz, *Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 43 (2000), pp. 71-93.
- FERNÁNDEZ Samuel, «Begotten» and «Created». *The Synod of Ancyra (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God*, in *Augustinianum*, 61 (2021), pp. 9-23.
- FIANO Emanuel, *Splitting the Difference. Jerome and the Schism of Antioch in His Letter 15*, in *Sacris Erudiri*, 59 (2020), pp. 61-81.
- FIANO Emanuel, *The Council of the Thebaid, 362: Lucifer of Calaris, Eusebius of Vercellae, and the Readmission of the Clergy*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, 73 (2022), pp. 1-19.
- FIANO Emanuel, *Three Powers in Heaven: The Emergence of Theology and the Parting of the Ways*, London-New Haven, CT, di prossima pubblicazione.
- GEMEINHARDT Peter, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 348-350.
- GEMEINHARDT Peter, *Tomus ad Antiochenos*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 228-235.
- GRAUMANN Thomas, *Frieden schließen auf Konzilien? Zwei Beispiele aus dem vierten Jahrhundert*, in *Annuaire Historiae Conciliorum*, 48 (2016/2017), pp. 53-69.
- HEIL Uta, *Athanasius und Basilius*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), pp. 103-120.
- KARMANN Thomas Rudolf, *Meletius von Antiochien, Studien zur Geschichte des trinitäts-theologischen Streits in den Jahren 360-364 n. Chr.* (Regensburger Studien zur Theologie, 68), Peter Lang AG, Frankfurt am Main, 2009.
- KÖSTERS Oliver, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum «Anchoratus»* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 86), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.
- MARTIN Annick, *Antioche ou la difficile unité: les enjeux d'un schisme*, in DELAGE Pascal-Grégoire (cur.), *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècle. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle. 25, 26 et 27 septembre 2009*, Royan, 2010, pp. 65-85.
- MARTIN Annick, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, (Publications de l'École française de Rome, 216), Rome, 1996.
- MARTIN Annick, *Athanasie d'Alexandrie évêque de cour ? Paradoxe et réalité*, in DESTEPHEN Sylvain (cur.), *L'évêque de cour. Figure politique, figure polémique*, Hermann, Paris, 2017, pp. 37-64.

- MARTIN Annick, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine et de Théodoret à propos de Mélèce d'Antioche*, in OUDOT Estelle e POLI Fabrice (curr.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier* (Études anciennes, 34), Nancy-Paris, 2008, pp. 147-171.
- MORALES Xavier, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 180), Paris, 2006.
- POUCHET Robert, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 36), Roma, 1992.
- RIEDMATTEN Henri DE, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*, in *The Journal of Theological Studies*, N.S. 7 (1956), pp. 199-210; N.S. 8 (1957), pp. 53-70.
- RITTER Adolf Martin, *Der Heilige Geist*, in GEMEINHARDT Peter (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 311-318.
- SEGNERI Angelo, *L'Epistula synodalis pseudoanfilochiana (CPG 3243)*, in *Augustinianum*, 55 (2015), pp. 47-85.
- SEGNERI Angelo, *Recensione di Martin Annick e Morales Xavier* (curr.), «*Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622), Paris, 2021», in *Augustinianum*, 62 (2022), pp. 246-260.
- SIMONETTI Manlio, *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, in *Augustinianum*, 38 (1998), pp. 5-27, riedito in ID., *Studi di cristologia postnicena* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 98), Roma, 2006, pp. 269-289.
- SIMONETTI Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11), Roma, 1975.
- SIMONETTI Manlio, *Macedonio (macedoniani)*, in DI BERARDINO Angelo (cur.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Marietti 1820, Genova-Milano, 2007, coll. 2961-2962.
- SIMONETTI Manlio, *Tra Atanasio e Melezio*, in BUZI Paola e CAMPLANI Alberto (curr.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma, 2011, pp. 465-476.
- STOCKHAUSEN Annette VON, *Athanasius in Antiochien*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), pp. 86-102.
- STOCKHAUSEN Annette VON, *Epistula ad Rufinianum*, in GEMEINHARDT Peter (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 235-238.
- STUDER Basil, *Una valutazione critica del neonicenismo*, in *Augustinianum* 38 (1998), pp. 29-48.
- ZACHHUBER Johannes, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginning of Neo-Niceneism*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 4 (2000), pp. 83-101.