

## IL PROLOGO DELLA «THALIA» DI ARIO IN ATANASIO Una lettura testamentaria

In due circostanze Atanasio si sofferma e ci trasmette passi significativi dell'unica opera teologica di Ario a nostra conoscenza, la *Thalia*, Banchetto, in cui il presbitero alessandrino si proponeva di definire la sua dottrina: in *De Synodis* 15, in cui, titolandole *Blasfemie di Ario*, ne raccoglie la concezione, ed in *Oratio contra Arianos* 1.5-6 e 9<sup>1</sup>, in cui riporta il proemio dell'opera e presenta una parafrasi di affermazioni dottrinali di Ario<sup>2</sup>.

Tra i due testi di Atanasio corre un lungo lasso di tempo, anche se entrambi si collocano in stagioni egualmente di prova e di esilio: il *De Synodis* ci rimanda all'epoca dei concili di Rimini e Seleucia, dunque agli anni 359-360, anche più tardi, visto che ricorda la morte dell'imperatore Costanzo, il suo acerrimo rivale, avvenuta nel novembre 361, quando il vescovo era ancora costretto a nascondersi

<sup>1</sup>) Citiamo *Contra Arianos* dall'edizione AW 2 1998; *De Synodis* nell'ed. AW 2/1 1935. Parafrasi della *Thalia* in Atanasio si trovano anche in *De decretis Nicaenae synodi* 6.1-2, AW 2/1 1935; *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae* 12, AW 1 1996. Nella sua monografia Lorenz 1979, pp. 38-47, presenta un quadro sinottico di queste parafrasi tratte dalla lettera enciclica di Alessandro di Alessandria Ἐνὸς ὁμίλουτος e dalle opere citate di Atanasio; un'analisi delle similarità tematiche e linguistiche, con esclusione del *De Decretis Nicaenae synodi*, è stata fatta anche da Hall 1985, pp. 37-58, in un volume miscelaneo che raccoglie importanti contributi sulla *Thalia*. Ad Ario, al termine di una lunga attività di studio, è stata dedicata una monografia da Williams 1987. Sulla controversia ariana nel IV secolo vi sono due notevoli testi, attenti al dato storico e teologico: Simonetti 1975 e Hanson 1988. Sulla *Thalia* resta fondamentale il saggio di Stead 1978, pp. 20-52; vd. inoltre Id. 2000, in cui sono raccolti i saggi successivi. Ripetuti e spesso controversi sono stati gli interventi su quest'opera di Kannengiesser, i cui saggi su Ario ed Atanasio sono ora raccolti in Kannengiesser 1991: lo studioso ha ripetutamente sostenuto che le *Blasfemie* del *De Synodis* non sarebbero tratte dall'opera originale di Ario, ma da un testo dell'arianesimo radicale di fine anni 350: tesi che non ha trovato adepti, per la discutibilità degli elementi probatori presentati a sua giustificazione.

<sup>2</sup>) Stead 1978, esprime l'opinione che il proemio «is likely to be accurate», p. 21; Williams 1985, pp. 1-35, parla di autenticità del prologo, pp. 1 e 6, e di parafrasi, p. 1; opinione condivisa anche da Hall 1985, p. 37 e 56-57; che le citazioni siano parafrasi e non riproducano il testo di Ario anche Metzler 1991, pp. 11-45, soprattutto p. 12; cfr. Pardini 1991, p. 411.

nel deserto per sfuggire alle ricerche delle truppe imperiali<sup>3</sup>. Invece l'*Oratio contra Arianos* viene generalmente assegnata al periodo del secondo esilio di Atanasio, dopo la cacciata da Alessandria nel 338, sempre per volere di Costanzo, e l'inseguimento, con la forza dell'esercito, del suo successore, Gregorio di Cappadocia; dunque negli anni 339-340, quando il vescovo, esule a Roma presso papa Giulio I, fervido sostenitore delle sue ragioni, era impegnato in una vigorosa difesa di se stesso, sia per tutelare il suo diritto canonico a sedere sul seggio di Alessandria come per ribadire l'ortodossia della sua fede<sup>4</sup>. Siamo consapevoli che le *Blasfemie*, come pure i frammenti riportati nell'*Oratio*, sono molto più importanti per il loro contenuto teologico, ma abbiamo scelto deliberatamente di limitarci ad un esame del proemio della *Thalia* da cui riteniamo di poter trarre spunti interessanti.

Tale prologo è composto da sette versi, dalle cui iniziali si forma l'acrostico *κατὰ τοῦ*; questo elemento, come pure la scandibilità metrica, ci porta a credere all'autenticità del testo trasmesso; dato su cui la critica generalmente concorda, così come sulla composizione di un'opera interamente in versi; è invece ancora dubbio il metro usato da Ario, perché il costante riferimento di Atanasio al metro sotadeo ha fini palesemente screditanti sia riguardo il verso che il poeta<sup>5</sup>; del pari non siamo assolutamente in grado di stabilire l'ampiezza dell'opera – le ipotesi avanzate al riguardo da Stead, che oscilla tra 100 e 500 versi, sono più una

<sup>3</sup>) La morte di Costanzo in *De Synodis* 31.3. Per una composizione unitaria dell'opera posteriore alla morte di Costanzo AW 2/1 1935, p. 258 nt. 21; per una redazione anteriore, fine 359, ed aggiunte posteriori Simonetti 1975, p. 346 nt. 87; della stessa opinione Kannengiesser 1985, pp. 63-64, ripreso in Id. 1991, stesse pagine; e Hanson 1988, pp. 420-421; ulteriori puntualizzazioni in Martin 1996, p. 531 e nt. 292, che colloca l'opera nell'autunno 359, con aggiunta posteriore dei paragrafi 30-31.

<sup>4</sup>) Per la datazione del *Contra Arianos* I-II agli anni 339-340 vd. la sintesi delle proposte critiche in AW 2 1998, p. 109; la denuncia di Atanasio contro i metodi violenti per la sua cacciata dalla sede di Alessandria in *Epistola encyclica*, AW 2/1 1935, testo anteriore al *Contra Arianos*; il sostegno, anche dottrinale, ad Atanasio in occidente è dimostrato dalla lunga lettera di papa Giulio I agli eusebiani riportata in *Apologia contra Arianos* 21-35, AW 2/1 1935.

<sup>5</sup>) Sulla composizione in versi concordano Simonetti 1975, p. 30 nt. 9; Hanson 1988, pp. 10-12. La critica era rivolta alla libertà metrica del sotadeo, ma colpiva soprattutto l'autore: Sotade, poeta del III secolo a.C., aveva composto anche poesia erotica; la svalutante presentazione di Atanasio in *Contra Arianos* 1.2.3, p. 111, 10-11: τοῦ [di Sotade] μὲν γὰρ τὸ κεκλασμένον καὶ θηλυκὸν ἦθος μεμίμηται γράφων Ἄρειος; ribadita anche in *De Synodis* 15.1 Severità indubbiamente eccessiva: Boularand 1972, p. 55, afferma che questo metro si poteva adattare ad ogni tema, anche quello didattico; pure Stead 1978, lo ricorda «used in recitation to emphasize» (p. 21), fa una valutazione critica sulla versificazione dell'opera di Ario (pp. 21-22), presenta la scandibilità del proemio secondo Maas (p. 40) e Koster (p. 41), e propone la propria (p. 48); versificazione che estende anche al testo delle *Blasfemie* (pp. 48-51); in tal senso si esprimono anche West 1982, pp. 98-105, che ricorda l'uso del sotadeo nella poesia «moralizing» (p. 105), ritiene che l'opera utilizzasse il verso ionico, e ne presenta la scansione con forti interventi sul testo per ragioni metriche; Palumbo Stracca 1990, pp. 65-83, che parla (pp. 70 e 74) di poesia «moralessaggiate» e «gnomologica», riconosce il sotadeo nel proemio (p. 68), e propone una scansione in verso ionico delle *Blasfemie* senza sostanziali interventi sul testo tradito (pp. 80-83). Metzler 1991, pure persuasa di un'opera in versi (p. 20), rileva la difficoltà di adattare il sotadeo al testo di Ario (pp. 11-13), propone un verso ionico molto libero (p. 12) e tenta una ricostruzione della *Thalia* da *Contra Arianos* 1.5-6 e 9 (pp. 37-42); anche Pardini 1991, pp. 421-28, ha dimostrato la scandibilità in ionico di alcune citazioni di Atanasio in *Contra Arianos* 1.5-6.

resa che un'indicazione <sup>6</sup>. Sebbene Atanasio rimproveri ad Ario un eccesso di scrittura – γράφει μὲν πολλὰ <sup>7</sup> – non abbiamo l'impressione di un autore facondo: di lui ci sono rimaste soltanto tre lettere, ne possiamo ipotizzare una quarta, e sembra che la stessa *Thalia* sia stata scritta su sollecitazione del gruppo raccolto intorno ad Eusebio di Nicomedia <sup>8</sup>; non abbiamo notizia di altre sue opere: troppo poco per giustificare l'affermazione di Atanasio che probabilmente, ritenendolo un eretico, era del parere che sempre e comunque Ario avesse scritto troppo. Considerando questo giudizio e le stesse scelte selettive di Atanasio, non siamo in grado di stabilire se abbia riportato l'intero proemio o soltanto parte di esso; possiamo solo limitarci a constatare che il frammento presenta una sua coerenza ed anche una sua completezza interna.

La trascrizione dalla *Thalia* è preceduta nei quattro paragrafi antecedenti da un durissimo attacco all'arianesimo ed alla stessa persona di Ario, deliberatamente svalutata, a tratti persino irrisa: la sua dottrina viene considerata estranea alla fede cristiana ed opera dell'Anticristo <sup>9</sup>; l'ortodossia, sia quella dei vescovi contemporanei che degli apostoli, si caratterizza per il riferimento solo a Cristo, mentre l'eresia sente il bisogno di essere definita dai suoi fondatori – Atanasio cita i manichei, i marcioniti, i seguaci di Valentino, di Basilide, di Simon mago e, tra i movimenti più recenti, i meliziani <sup>10</sup>; anche il rapporto con la Scrittura diventa severo elemento di condanna, visto che imputa agli ariani di svalutarla a favore della nuova sapienza che sarebbe contenuta, per l'appunto, nella *Thalia* <sup>11</sup>; non sorprende che nell'ardore della polemica giunga persino ad affermare che coloro che definisce sprezzantemente gli «ariomaniti», i «pazzi di Ario» <sup>12</sup>, siano arrivati

<sup>6</sup>) G.C. Stead 1994, pp. 24-36; l'indicazione a p. 27.

<sup>7</sup>) Atanasio, *De Synodis* 15.1.

<sup>8</sup>) La prima lettera pervenutaci di Ario, indirizzata ad Eusebio di Nicomedia, in Epifanio, *Panarion* 69.6; Teodoreto, *HE* 1.5.1; la seconda, trasmessa ad Alessandro di Alessandria con le precisazioni sulla sua dottrina, in Atanasio, *De Synodis* 16; Epifanio, *Panarion* 69.7; la terza, inviata a Costantino con la sua professione di fede a prova della sua ortodossia, in Socrate, *HE* 1.26; Sozomeno, *HE* 2.27.6-10. Le lettere sono riportate in Opitz 1934, rispettivamente con i nn. 1, 6 e 30, e in Simonetti 1986, pp. 68-73, 74-79 e 114-19, con introduzione, traduzione e commento. Sul ruolo maieutico del gruppo costituito intorno ad Eusebio di Nicomedia nella composizione della *Thalia* vd. *De Synodis* 15.1; esso è stato definito nell'interpretazione del passo da Kannengiesser 1970, pp. 346-351, con conclusioni accolte dalla critica posteriore; una particolare sottolineatura del ruolo del gruppo eusebiano in Williams 1985, pp. 21-23; Id. 1987, p. 64: soprattutto nel suo saggio Williams 1985 insiste sul concetto di un testo rivolto ai lucianisti quale prova della corretta interpretazione di Ario della teologia sostenuta dai membri della scuola di Luciano di Antiochia, di cui sia Ario che Eusebio di Nicomedia erano stati discepoli; il richiamo ribadito di Ario ai suoi maestri (p. 34 nt. 83) vuole essere un'assicurazione in questo senso. Possiamo dedurre una quarta lettera di Ario, anch'essa indirizzata a Costantino, dalla durissima replica dell'imperatore, che condanna l'uomo e consegna l'opera alla distruzione: Gelasio, *HE* 3.19.

<sup>9</sup>) *Contra Arianos* 1.1, pp. 109-110, 3-5: per giustificarne il rifiuto ricorre alla I Ioan. 2.19; a Mt. 12.30 (la citazione di AW 2 1998, che riporta 18.30, è in parte errata) ed a Lc. 11.23. L'arianesimo viene definito (1.3, p. 110, 8) πρόδρομος τοῦ Ἀντιχριστοῦ.

<sup>10</sup>) *Ivi* 2.2-3.2, pp. 110, 7 - 112, 13.

<sup>11</sup>) *Ivi* 4.1, p. 112, 4-5: οἱ τὰ μὲν τῶν θεῶν γραφῶν λόγια καταλείψαντες, τὰς δὲ Θαλίαις Ἀρείου σοφίαν καινὴν ὀνομάζοντες.

<sup>12</sup>) *Ivi* 4.1, p. 112, 1: οἱ μὴ Χριστιανοί, ἀλλὰ Ἀρειομανῖται.

a porre Ario al posto di Cristo, così come hanno sostituito Mosè con un «certo» Sotade<sup>13</sup>; la premessa si conclude in modo sferzante con un «sorprendente» Ario svirilto e svilto, che mette in scena la sua opera quasi fosse un guitto tra facezie e canti, vino e danze, in un ambiente chiassoso che fa pensare alle taverne<sup>14</sup>. Al riguardo sappiamo anche dallo storico ariano Filostorgio che Ario cercò il successo popolare e che la scelta della forma metrica e di ambienti plebei favorì l'eco dell'opera<sup>15</sup>. Ma la rappresentazione di Atanasio è insieme scherzante ed evasiva: Ario vi perde ogni dignità, mentre non ci è presentata nessuna ragione per tale scelta, che sembra così del tutto volontaria ed ingiustificata per un testo teologico. Ma riteniamo che due ragioni abbiano motivato la decisione di Ario: da una parte l'impossibilità di accedere alle chiese, forse precluse da Alessandro dopo la condanna dei sinodi egiziani<sup>16</sup>; dall'altra che Baucali, dove Ario esercitava la funzione sacerdotale, si trovasse nell'*emporium* di Alessandria<sup>17</sup>, e che pertanto contasse tra i suoi fedeli proprio quei marinai, mercanti e mugnai di cui parla Filostorgio, e che esercitasse la sua funzione educativa e catechetica, non comunque nel modo avvilito della rappresentazione atanasiana, anche al di fuori dalle chiese. Ma è evidente la volontà di Atanasio di sconcertare i suoi ascoltatori e lettori, soprattutto in occidente.

Dopo queste premesse Atanasio passa alla trascrizione della *Thalia*; la riportiamo con una traduzione che segue il testo pedissequamente<sup>18</sup>:

<sup>13</sup> *Ivi* 2.2, pp. 110, 7 - 111, 9: ἀντὶ γὰρ Χριστοῦ παρ' αὐτοῖς Ἄρειος ... ἀντὶ δὲ Μωσέως καὶ τῶν ἄλλων ἀγίων Σωτᾶτος τις ἐξεύρηται.

<sup>14</sup> *Ivi* 4.2, p. 113, 7-9: παρὰ μόνους τοῖς ἄδουσι τὰ τοιαῦτα παρὰ πότον μετὰ κρότου καὶ σκωμμάτων ἐν παιδικῆς ἔνεκα τοῦ γελάσθαι παρ' ἑτέρων ὁ θαυμαστός Ἄρειος. La stessa presentazione recitante *ivi* 7.1, p. 115, 2: παίζοντα τὸν Ἄρειον ὡς ἐπὶ σκηνῆς, come il giudizio sui suoi testi: *ivi* 5.2, p. 114, 10: κροτούμενα παρ' αὐτοῦ σκώμματα.

<sup>15</sup> Filostorgio, *HE* 2.2 e apparato critico, p. 13.

<sup>16</sup> Le lettere di Ario ad Eusebio ed Alessandro, di cui a nt. 8, sono state scritte da un esule. D'altra parte la nota lettera di Costantino, successiva alla vittoria su Licinio nel 324, trasmessa da Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini* 2.64-72, autorizza a credere che entrambi i contendenti, cui la stessa è indirizzata, si trovassero ad Alessandria. Inoltre una recita della *Thalia*, nei luoghi e nei modi descritti da Atanasio, sembra deformazione tratta da un'esperienza diretta, e non poteva aver luogo che ad Alessandria. Ciò rimanda al problema dell'epoca di composizione della *Thalia*, collocata da Kannengiesser 1970 nell'intervallo tra le due condanne nei due successivi concili egiziani e da Lorenz 1979, pp. 50-51, ad Alessandria prima dell'esilio; Simonetti 1980, pp. 349-354, non si pronuncia esplicitamente, limitandosi a collocare l'opera, anche per ragioni teologiche, dopo la I lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia; Williams 1987, p. 66, propone la composizione da esule in Palestina probabilmente in «a date in the summer or autumn of 323» e ritiene che Ario sia tornato ad Alessandria dopo i sinodi di Bitinia e di Palestina, a lui favorevoli (pp. 49-51). Alla luce delle fonti e della critica, riteniamo che Alessandro non abbia potuto impedire il ritorno di Ario, ma l'abbia costretto ad operare al di fuori degli ambiti consueti della predicazione.

<sup>17</sup> Williams 1987, pp. 42-44, che sottolinea altresì il prestigio della chiesa di Baucali dovuto ad una necropoli cristiana, luogo di sepoltura di alcuni vescovi, mentre è dubbia la presenza delle reliquie del protomartire e patrono della città; vd. inoltre Martin 1996, pp. 147-148.

<sup>18</sup> Riteniamo utile ricordare i rilievi, proprio sul testo trascritto, di Camplani 2001, pp. 115-131, che ritiene (pp. 118 e 120) che l'edizione di Metzler-Savvidis proponga un «compromesso» tra i mss. e le «congetture» di West 1982, operando una scelta limitata e discutibile.

κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ συνετῶν <τε> θεοῦ, παίδων  
 ἁγίων, ὀρθοτόμων, ἁγίων θεοῦ πνεῦμα λαβόντων,  
 τάδε <πάντ' > ἔμαθον ἔγωγ' ὑπὸ τῶν σοφίας μετεχόντων,  
 ἄστειών, θε<ι>οδιδάκτων, κατὰ πάντα σοφῶν τε.  
 τούτων κατ' ἴχνος ἦλθον ἐγὼ βαίνων ὁμοδόξως  
 ὁ περικλυτός, ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν θεοῦ δόξαν  
 ὑπὸ τε θεοῦ μαθὼν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνω.

Secondo la fede degli eletti di Dio che comprendono Dio,  
 dei bambini santi, ortodossi, che hanno ricevuto lo spirito santo di Dio,  
 questo io ho appreso da quanti ne spartiscono la saggezza,  
 da persone istruite, educate da Dio, sagge in ogni cosa.  
 Sulle orme di costoro io cammino, procedendo sulla stessa via  
 famoso, che ho tanto sofferto per la gloria di Dio,  
 avendo appreso da Dio la saggezza e la conoscenza che possiedo.

Da questo testo emerge subito un dato psicologico: l'altera consapevolezza di Ario della sua alta formazione grazie ai suoi maestri, ma anche per una diretta elezione divina. Un altro dato è del pari immediato: questo frammento, come lo presenta Atanasio, può essere letto in chiave di semplice affermazione monoteistica, non sembrerebbe necessariamente un testo cristiano. E risulta del pari difficile capire la diffusione di un'opera che si presenta sdegnosa e già ripetitiva, nonostante i pochi versi citati. Analizzando questo proemio Lorenz, nel suo noto e discusso *Arius judaizans?*, vi trova un contenuto gnostico proprio per l'affermazione di una diretta e personale investitura dello spirito<sup>19</sup>; ed essa sarebbe stata ulteriormente completata dalla vita ascetica dello stesso Ario, attestata da Epifanio nel suo *Panarion*, testimonianza particolarmente significativa per l'ostilità anti-ariana del vescovo di Salamina<sup>20</sup>. Nella sua monografia su Ario Williams vi legge soprattutto la rivendicazione di un uomo legato alla tradizione della «scuola» contro l'autorità del vescovo, con quanto ciò significava in termini di consapevolezza e di conflitto ad Alessandria, città che aveva conosciuto una scuola di grande prestigio ed influenza ed era insieme sede di un episcopato di rara anche se contrastata autorevolezza<sup>21</sup>; in tal modo l'alto encomio riservato ai suoi maestri indica una scelta ben precisa da parte di Ario. Naturalmente riteniamo che non si possa ridurre il testo solo ad una affermazione personale di orgoglio intellettuale, anche se l'uomo non ne era privo: l'interpretazione psicologica è troppo modesta. Tuttavia la lettura di Lorenz, che trova riferimenti soprattutto nell'opera di Clemente di Alessandria, e quella di Williams, attento alla tradizione della scuola alessandrina, sembrano trascurare riferimenti testamentari che pure si possono trovare in questi pochi versi. Questa ricerca si propone di porre in luce

<sup>19</sup>) Lorenz 1979, pp. 119-122. Le citazioni di Clemente di Alessandria nelle note, nelle quali figura anche Filone.

<sup>20</sup>) Epifanio, *Panarion* 69.3.1.

<sup>21</sup>) Williams 1987, pp. 42, 44 e 46, sull'autorità del vescovo di Alessandria sulle chiese d'Egitto e sulle sue limitazioni all'interno della metropoli per l'indipendenza ed il prestigio dei presbiteri assegnati alle chiese; sui rapporti tra vescovi e scuola e sull'autorevolezza del maestro fornito di carisma, pp. 83-87; Williams rileva che, come esiste una linea di successione episcopale, così ve n'è pure una nel magistero, ed Ario si sente essenzialmente un «Academic», p. 87.

nel testo di Ario e nella replica di Atanasio proprio questi riferimenti in un quadro di allusioni e di repliche rivolte entrambe ad un pubblico ben preciso: per Ario la comunità cristiana di Alessandria, per Atanasio il clero occidentale. È evidente che se Ario ha anteposto questo proemio alla vera e propria presentazione della sua dottrina lo ha fatto con un fine preciso, ed è altrettanto certo che Atanasio sembra si sia deciso a presentarne il testo, dopo così lunghe e ribadite premesse, al fine di controbatterlo e di illuminare una realtà concettuale ed esistenziale del tutto diversa dalle ambizioni di quel prologo.

In questi versi Ario sostanzialmente rivendica l'altezza della sua sapienza – una σοφίαν καὶ γνῶσιν che vengono direttamente da Dio, ma in cui hanno operato anche saggi illuminati dallo Spirito – ed il significato della sua «sofferenza» offerta alla «gloria di Dio»; sullo sfondo, non citato ma quanto mai presente, il vescovo che è stato causa della sua condanna come teologo e delle sue privazioni come uomo: iniquo, pertanto, e doppiamente colpevole. Sono concetti cari ad Ario, che non troviamo soltanto qui: la sua lettera ad Eusebio di Nicomedia, la più spontanea e la meno mediata, presenta la stessa consapevolezza di verità personale – unita al disprezzo di altre interpretazioni teologiche, esposte in modo deliberatamente riduttivo e sarcastico – e la ribadita insistenza sulla sua condizione di perseguitato per la verità e di vittima della prepotenza del suo vescovo, Alessandro, cui imputa la sua condanna e l'esilio<sup>22</sup>. Le citazioni e le allusioni bibliche giustificano e rafforzano il suo duro giudizio sul vescovo, e diventano, attraverso rimandi carsici comunque reperibili, svalutazione intellettuale e morale di Alessandro. Non dobbiamo ignorare il quadro storico in cui si poneva la *Thalia*: sappiamo da Sozomeno, lo storico che ci dà più ragguagli sugli inizi della controversia, che Ario acquistò maggior credito e seguito nella comunità cristiana alessandrina dopo la sua condanna, vista da molti come un sorpreso del vescovo<sup>23</sup>; e che una chiara scelta anti-ariana fu fatta solo nei concili di Antiochia e di Nicea lo conferma la lettera di Costantino, antecedente a questi sinodi e indirizzata del pari ad Alessandro e ad Ario, che rifugge deliberatamente da qualsiasi cenno di condanna o di adesione ad una delle due parti in contrasto<sup>24</sup>; e che Ario, nella sua polemica contro Alessandro, poteva contare sull'appoggio forte ed autorevole dell'episcopato siro-palestinese, che s'era espresso a suo favore in due sinodi in Bitinia ed in Palestina, e sul sostegno personale di Eusebio di Cesarea, figura di grande prestigio nella chiesa d'oriente, spintosi, nonostante le sue più sottili

<sup>22</sup>) Notiamo l'inizio della I lettera in Simonetti 1986, 1, p. 70: «Ario ingiustamente perseguitato da Alessandro per la verità destinata a vincere su tutto»: Ἄρειος ὁ διωκόμενος ὑπὸ Ἀλεξάνδρου πάπα ἀδίκως διὰ τὴν πάντα νικῶσαν ἀλήθειαν; segue, *ivi* 2-3, l'attacco diretto alla teologia prima di Alessandro e poi a quella di Filogonio, Ellenico e Macario, considerati «privi di preparazione», ἀκατηχῆτων. Sulla durezza del vescovo torna *ivi* 2 e 5, p. 72, sempre insistendo sul concetto di persecuzione: ἐκδιώξαι ἡμᾶς ἐκ τῆς πόλεως ε διωκόμεθα.

<sup>23</sup>) Sozomeno, *HE* 1.15 per la vicenda personale di Ario e le fasi della contesa fino ai concili di Bitinia e Palestina; *ivi* 15.7 ha l'osservazione specifica sull'accresciuto consenso ad Ario dopo il suo bando da Alessandria.

<sup>24</sup>) La lettera di Costantino svaluta il problema teologico, assimilandolo ad una disputa tra filosofi della stessa scuola, Eusebio, *Vita Constantini* 2.71.2, ma singolarmente insistito è il suo appello all'unità: 66, 68.3, 69.2, 71.3 e 7-8.

concezioni teologiche e la sua personale cautela, fino a subire una condanna nel concilio di Antiochia <sup>25</sup>.

Passando al testo della *Thalia* è stato notato che le prime parole del primo verso riproducono esattamente il primo versetto della lettera paolina a Tito che, dopo la presentazione, suona così <sup>26</sup>:

- 1.1 ... κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν.

È facile vedere nella citazione di Ario la rivendicazione di una fede «eletta», dunque non generica e generale, cui è stato personalmente chiamato; tuttavia il testo paolino non citato, ma di immediato richiamo, è ancora più esplicito: è un'affermazione di cognizione della verità religiosa, su cui Paolo si sofferma anche nei versetti che seguono. Va notato che nella lettera a Tito si trovano anche (3-4), la definizione di Cristo come «salvatore», Σωτήρ, richiamo che troveremo, insistito, nella replica di Atanasio: termine che non compare in questo proemio, come non vi compare il Cristo, ed è l'unica figura della Trinità ad essere ignorata: silenzio casuale o consapevole? oppure citazione di Atanasio accorta nella scelta e nella cesura? resta il dubbio.

Ma Ario trova altre e più dirette ragioni di polemica contro Alessandro sempre nella lettera a Tito, poiché l'intero paragrafo torna ripetutamente a parlare delle qualità del vescovo: sono particolarmente interessanti i versetti 7 – con l'elenco dei difetti di cui dovrebbe essere privo – e 8-9, dove troviamo, al contrario, l'elenco delle sue virtù. Leggiamo cosa dice l'apostolo:

- 1.7 δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ,  
 8 ἀλλὰ φιλόξενον, φιλάγαθον, σώφρονα, δίκαιον, ὄσιον, ἐγκρατῆ,  
 9 ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.

Si tratta di un elenco di colpe molto gravi e di virtù, del pari, abbastanza generiche: non è grande merito che un pastore sia «irreprensibile» e non «superbo, collerico, dedito al vino, violento, avido di turpe guadagno», così come non sarebbero virtù particolarmente degne di nota se fosse «ospitale, amante del bene, saggio, giusto, santo, equilibrato»; ma Ario rimprovera certamente ad Alessandro la mancanza di saggezza, di equità e di misura nel giudizio emesso su di lui e la sua dottrina, e soprattutto non gli riconosce «la fermezza alla parola della fede in conformità

<sup>25</sup>) Sul significato dell'adesione di Eusebio di Cesarea, che non implicava identità di dottrina, cfr. Simonetti 1975, pp. 31-32; Hanson 1988, pp. 46 e 56-59; su un vero e proprio «zelo» pro-Ario Williams 1987, p. 57. È da notare che la condanna del sinodo di Antiochia, di cui siamo informati da un documento in siriano, edito con retroversione in greco da Schwartz 1959, *Gesammelte Schriften*, III, 134-155, e ripreso da Opitz 1934, n. 18, in cui fu approvata una formula di fede anti-ariana, fu sospesa in attesa del successivo concilio ecumenico; su tale sinodo Simonetti 1975, pp. 38-41; Williams 1987, pp. 58-59; Hanson 1988, pp. 146-151.

<sup>26</sup>) Stead 1978, p. 22, aggiunge un'interessante ipotesi alla luce di questa citazione paolina: che la libertà metrica del verso scelto da Ario avrebbe consentito altre brevi citazioni scritturali; la verifica è resa impossibile anche per la scarsità e brevità dei frammenti pervenuti.

all'insegnamento», così come non può certo essere «autorevole nell'esortazione ad un sano insegnamento e nella confutazione dei dissidenti» visto che rivendica a sé, e certo contro Alessandro, la conoscenza della fede passata attraverso il vaglio della sua educazione e della diretta lezione divina. Il vescovo è privo di autorevolezza, che non sia l'arroganza di cui Ario si lamenta nella lettera ad Eusebio di Nicomedia, per l'errore della sua dottrina e la contraddizione dei suoi comportamenti <sup>27</sup>, ed i suoi duri ed iniqui provvedimenti, che non depongono a favore di una sua sollecitudine per il bene, sono dovuti anche all'ascolto di uomini, e qui possiamo di nuovo attingere ad una citazione da Paolo, che ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν <sup>28</sup>. E se si dà ascolto a coloro che «rifuggono dalla verità» non si può che incorrere nella netta e severa definizione paolina che chiude il paragrafo:

16 θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται ...

dicono di conoscere Dio a parole, nei fatti lo negano [...]

Per Ario questa è l'epigrafe del suo vescovo; epigrafe che non userà soltanto lui; anche Atanasio, come vedremo, se ne ricorderà, ovviamente contro Ario.

Ma il testo di Ario consente altri riferimenti testamentari, più sottili ma anch'essi evidenti: dopo gli «eletti» cita, tra coloro che «comprendono Dio» i

παίδων

ἀγίων, ὀρθοτόμων, ἅγιον θεοῦ πνεύμα λαβόντων ...

Naturalmente in questi fanciulli, su cui si sofferma rilevando la retta fede ma presentandoli altresì come destinatari dei doni dello Spirito, il dato temporale è il meno significativo: conta di più la ricchezza sia etica che intellettuale di cui la loro condizione, insieme eletta ed innocente, li fa latore. E tutto ciò rimanda ad un noto episodio evangelico, il dibattito sul *Quis maior?* che coinvolge i discepoli del Cristo ed offrirà l'occasione per un severo richiamo ed una lezione sorprendente; l'episodio compare con significative varianti in tutti i sinottici <sup>29</sup>; lo citeremo nel testo di Matteo, il più definito concettualmente:

Mt. 18.1 ... προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες. Τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;

2. καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν

3. καὶ εἶπεν, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφήτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

La condizione spirituale del fanciullo, la più aperta e spontanea, non ancora contaminata da calcoli, opportunismi, equivoci, astuzie e sottigliezze, non guasta

<sup>27</sup>) Tali contraddizioni sono messe ripetutamente in rilievo dallo stesso Ario nella sua lettera ad Alessandro, Simonetti 1986, pp. 76 e 78, 2-4, quando afferma che il vescovo condivideva le sue affermazioni; Epifanio, *Panarion* 68.4.1, sottolinea che Ario fu insistentemente denunciato dai seguaci di Melezio. Su tali esitazioni, dovute ad una vicinanza dottrinale nella comune matrice origeniana, Simonetti 1975, p. 29.

<sup>28</sup>) Tit. 1.14.

<sup>29</sup>) Mt. 18.1-5; Mc. 9.33-36; Lc. 9.46-48.



dall'esigenza e dalle conseguenti durezza per imporsi, è ideale per conseguire il regno dei cieli; ma in che rapporto si pongono i fanciulli con Ario, che si differenzia dai sinottici solo per il mancato uso del diminutivo? che la sua condizione spirituale di uomo che cerca saggezza e conoscenza non è diversa da quella dei fanciulli citati: egli la cerca *per se*, senza scopi e mete diverse. Può dire lo stesso il suo vescovo, cui, al contrario, è in grado di rivolgere un rimprovero proprio alla luce degli sviluppi di questo episodio?

Questi sviluppi si trovano in Marco e Luca <sup>30</sup>: Giovanni comunica a Cristo che ha trovato persone che cacciano i demoni nel suo nome, ed ha loro vietato di farlo; e qui troviamo la sorprendente risposta di grande apertura del Cristo, che citiamo dal vangelo di Luca:

9.50 Μὴ κωλύετε. ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν ἔστιν.

Ora Alessandro non ha certo dimostrato né disponibilità né rispetto del dialogo; anzi ha brutalmente troncato ogni dibattito, impone autoritariamente le proprie conclusioni, senza avere alle spalle la stessa pura e disinteressata ricerca di Ario, l'ha allontanato dalla sua chiesa, giudicandolo *contro*, mentre lui si pone *entro* la fede cristiana; ha persino fatto violenza alla consolidata tradizione alessandrina che conferisce autorità e prestigio ai presbiteri che reggono una chiesa <sup>31</sup>: tutto questo Ario lo sente come un sorpreso e la considera una persecuzione. Ancora una volta, velata ma rintracciabile senza troppe acrobazie, torna la critica al suo vescovo. Che avrà una conclusione ancora più dura ed impietosa in altri accenni testamentari, ancor più pregnanti e fondanti per la fede cristiana.

Anche nella prima lettera di Pietro ci imbattiamo nei due termini di elezione e di santità che avevamo trovato nel proemio della *Thalia*; il testo dice:

2.9 Ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείων ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον ...

Notiamo come delle tre componenti citate una sola viene totalmente ignorata da Ario, e si tratta del «sacerdozio regale»; che pure questo concetto fosse di singolare importanza per la nuova comunità di credenti che si stava costituendo in Cristo, interpreti ed eredi dell'antico patto, è dimostrato dal fatto che la lettera petrina riprende un'affermazione dell'Esodo, anch'essa di basilare significato:

19.6 ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείων ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. ταῦτα τὰ ῥήματα ἔρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ.

Nella citazione petrina è stata aggiunta l'«elezione», assente nell'*Esodo*, ma il «sacerdozio regale» non è stato ignorato, così come «il popolo santo». Ario, invece, toglie alla «fede» ed alla «santità» qualsiasi connotazione etnica e le ri-

<sup>30</sup>) Mc. 9.38-40; Lc. 9.49-50.

<sup>31</sup>) Epifanio, *Panarion* 68.4.2, 69.2.5. Va rilevato che al momento non esisteva una definizione di ortodossia cui Alessandro potesse fare riferimento per provvedimenti così gravi: vd. Hanson 1988, p. 145 e *passim*.

conduce ad una «elezione» spirituale; ma ignora completamente la regalità del sacerdozio<sup>32</sup>; tale concetto non è senza complessità ed è riferibile a più soggetti, ma riteniamo che in questo caso, per la funzione che Alessandro svolgeva nella chiesa alessandrina ed egiziana, sia riferibile a lui, guida teologica e disciplinare di questa chiesa. Ci confortano al riguardo ulteriori elementi tratti sempre dalla stessa lettera di Pietro: vi si ricordano credenti che «privi di inganno e di ipocrisia» attingono «come bambini appena nati» al «latte non adulterato della parola»<sup>33</sup>; e che Cristo, «pietra viva, scelta» (torna il termine ἐκλεκτόν) ha costituito una comunità formata anch'essa da «pietre vive» in vista di un «sacerdozio santo»<sup>34</sup>; Pietro riprende anche la nota immagine della pietra angolare, tratta da Isaia, con l'ennesimo richiamo del termine ἐκλεκτόν presente sia nella lettera che nel testo dei *Septuaginta* dell'antico profeta<sup>35</sup>; pietra oggetto di due osservazioni quanto mai significative nella contesa tra Ario ed Alessandro: era stata «scartata dai costruttori» e «chi crede in essa non sarà svergognato»<sup>36</sup>. Ma non meno importante il richiamo che questa comunità è stata tratta «dalle tenebre alla luce», diventando così «ora il popolo di Dio» quello che «allora» non era «un popolo»<sup>37</sup>. Questi elementi di purezza, di vitalità, ed insieme di ripudio entro la comunità, non sono certo riferibili ad Alessandro, che presenta la spietata durezza di un sacerdozio ebraico «regale» più che l'attenzione scrupolosa di un discepolo di Cristo. Inoltre il testo di Pietro ci riporta ad un altro elemento caro ad Ario: la sofferenza patita «per la gloria di Dio». Non sappiamo se Ario sia stato un confessore della fede cristiana in occasione della persecuzione diocleziana; se ciò fosse accaduto qualche eco ce ne sarebbe giunta; pertanto la sofferenza cui fa riferimento può essere soltanto l'effetto del comportamento del suo vescovo; Ario, non senza temerarietà, ne trae un ulteriore elemento di elezione, perché questa prova lo avvicina all'esperienza del Cristo e degli apostoli e, nel confronto con Alessandro, gli consente di applicare proprio a lui le parole del Cristo sulla sofferenza che i suoi discepoli avrebbero patito<sup>38</sup>; il fatto che ciò sia avvenuto all'interno di una comunità cristiana e fino alla forma dell'esilio accentua l'immagine di irragionevole durezza che egli dà del suo vescovo; non a caso insiste sulla sua condizione

<sup>32</sup>) Per inciso nella Lettera agli Ebrei di Paolo, in cui si parla insistentemente del nuovo sacerdozio cristiano e di Cristo come nuovo «sommo sacerdote», non si fa mai cenno ad una «regalità» sacerdotale.

<sup>33</sup>) I Petr. 2.1: Ἀποθέμενοι ... πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις ... 2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε.

<sup>34</sup>) I Petr. 2.4: ... λίθον ξῶντα ... παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον, 5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.

<sup>35</sup>) I Petr. 2.6: Ἴδου τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαίον ἐκλεκτὸν ἔντιμον ... Il testo di Isaia, 28, 16, differisce di poco: Ἴδου ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἔντιμον ...

<sup>36</sup>) I Petr. 2.7: ... λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες ... 6 ... ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνοθῆ.

<sup>37</sup>) I Petr. 2.9: ἐκ σκότους ὑμᾶς κατέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. 10 οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ ...

<sup>38</sup>) Vd. particolarmente Mt. 5.11-12, 10.17-18 e 22; Mc. 13.9 e 12-13; Lc. 21.12 e 16-17; Ioan. 15.20, 16.2.

di «perseguitato», non diversamente dal Cristo stesso; e come il Cristo è stato glorificato da Dio ed ha glorificato Dio <sup>39</sup>, Ario appare sicuro dell'affermazione finale delle sue concezioni; in tal modo la sua diventa una testimonianza per la verità e della gloria vincente di Dio. Certo il paragone è molto ardito, e ci lascia qualche dubbio; ma riteniamo che comunque si inserisca in un quadro coerente di sicumera personale e di interpretazione d'una esperienza della cui significatività e singolarità Ario appare convinto. Contro questa affermazione Atanasio s'è già esercitato in una rappresentazione farsesca, in cui non c'è assolutamente nulla che accomuni Ario all'esperienza severa e drammatica del Cristo e dei discepoli.

Diventa a questo punto interessante tornare all'acrostico: Metzler, nel suo studio sulla ricostruzione della *Thalia*, appare esitante su una interpretazione negativa – esso è diretto *contro* qualcuno – ed una positiva – sarebbe rivolto ai lucianisti; in tal caso si ricollegherebbe alla interpretazione di Williams, convinto assertore che l'opera avrebbe dovuto fungere da chiarimento dottrinale ai seguaci di Luciano di Antiochia, perplessi davanti ad alcune affermazioni dottrinali di Ario <sup>40</sup>; noi riteniamo, sulla base di quanto esposto, considerando inoltre che la *Thalia* si presenta come opera di propaganda da diffondere soprattutto ad Alessandria <sup>41</sup>, che l'acrostico *κατὰ τοῦ* non può essere che *contro* qualcuno, e costui non può essere che il suo vescovo. Una scelta precisa, come era stata la citazione della lettera a Tito, in cui si poteva agevolmente trovare che il comportamento di Alessandro era ben lontano dalla figura etica ed intellettuale che Paolo aveva prefigurato. E nella deformazione che Atanasio farà di Ario il vescovo cercherà non solo una critica concettuale, ma anche un avvillimento dei comportamenti, che ci fa ritenere che avesse presenti i riferimenti paolini rivolti contro Alessandro.

Così un prologo che si presentava solo come un'esaltazione concettuale dell'autore diventa anche indirettamente una dura critica al suo vescovo. Ci rendiamo conto che questa costruzione è cresciuta su pochi elementi: tuttavia essi presentano una loro coerenza interna, sia per quanto concerne Ario che nella replica di Atanasio; va inoltre tenuto presente che ci è completamente preclusa la parte esplicativa del testo, che Ario poteva rivolgere al suo uditorio, e che noi possiamo solo ipotizzare; senza ignorare il fascino personale e l'eloquio persuasivo dell'uomo, dimostrato dal successo della sua predicazione. A questo punto è difficile sottrarsi ad una conclusione ardua ma inevitabile: per l'interpretazione che dà alla sua conoscenza, ed anche alla sua sofferenza, per l'estrema consapevolezza di essere nella verità, Ario appare convinto che se a qualcuno, in questa contesa, va trasferito il vero lascito testamentario gli eredi sono i seguaci della

<sup>39</sup>) Vd. Ioan. 13.32, sulla reciproca glorificazione di Dio tramite il Figlio e di quest'ultimo in Dio; nel versetto troviamo lo stesso termine *δόξα* usato da Ario; anche se in precedenza, Ioan. 13.31 ha usato il termine di figlio dell'uomo; in questo versetto non appaiono citati né Padre né Figlio ma solo Dio: *εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ*; troveremo esplicitati Padre e Figlio in Ioan. 17.1.

<sup>40</sup>) Metzler 1991, p. 23; la tesi dello studioso inglese in Williams 1985, pp. 21-23; Id. 1987, pp. 64 e 66; Simonetti 1980, p. 353, ricorda che dall'opera di Ario sparirà, e non gli verrà neppure rinfacciato dai suoi avversari, il concetto di derivazione del Figlio *ex nihilo*, *ἐξ οὐκ ὄντων*, che era l'aspetto più «innovatore» della sua concezione.

<sup>41</sup>) Sull'aspetto propagandistico Hanson 1988, p. 10.

sua dottrina. Al riguardo va tenuto presente, come già detto, che al momento della composizione della *Thalia* la sorte di Ario era aperta a tutte le possibilità; ed all'interno della chiesa alessandrina aveva conservato un seguito ecclesiastico e laico che aveva resistito alle prove della condanna e dell'esilio: ancora la sofferenza ed il rifiuto, e lo sparuto gruppo di «eletti» discepoli.

La risposta di Atanasio a questo impervio gioco di rimandi cerca una citazione testamentaria diretta o comunque più facilmente deducibile, che diventa più pressante e chiara quanto più si avvicina al testo di Ario. Ma innanzitutto mette in rilievo che c'è un'assenza in questo proemio, se si ambisce ad essere i veri eredi del cristianesimo, ed è il Cristo. Che non ricorda affatto come Λόγος, termine che non compare prima della citazione del proemio della *Thalia*, in singolare difformità con i paragrafi successivi<sup>42</sup>, poco come Κύριος<sup>43</sup>, ma di cui scandisce insistentemente la definizione di Σωτήρ, quasi a voler ricordare all'orgoglio intellettuale di Ario, «eletto» dalla mediazione dei suoi maestri e dal diretto insegnamento di Dio, la funzione assolutamente unica, fondante e fondamentale del Figlio, riscatto della conoscenza ed insieme dell'essere, sintesi e soluzione delle Scritture, cui Ario ed i suoi sostenitori non hanno che da opporre, anch'essi sia intellettualmente che umanamente, il balbettio esile e svenevole della *Thalia* e la figura istrionica di Ario. Vediamo in quali circostanze questo termine viene utilizzato: lo troviamo quasi subito all'inizio del testo, incastonato tra due citazioni neo-testamentarie deliberatamente molto significative: lo precede l'affermazione della I lettera di Giovanni che «essi sono usciti da noi», ma non erano «con noi» e lo segue la severa affermazione che troviamo in Matteo e Luca, che «coloro che non raccolgono con noi disperdono»<sup>44</sup>: non ci potrebbe essere una condanna dell'arianesimo più intransigente: la loro espulsione dalla comunità cristiana è l'inevitabile approdo della loro alterità all'azione soteriologica del Cristo ed alla consapevole frattura che attraverso loro si introduce nella stessa comunità. Più storico, dunque meno consapevole, sembrerebbe il secondo uso del termine: ricorda la scelta della salvezza di Barabba e conseguente condanna del Cristo alla crocefissione<sup>45</sup>, ma in questo caso non si può tacere la cecità dei giudei, presa anche nella consapevolezza, che il testo di Atanasio deliberatamente accentua, di non subirne danno; ed analogia vorrebbe che anche gli ariani siano partecipi della stessa cecità. In altre due circostanze il richiamo del Salvatore è più direttamente legato alla *Thalia* ed

<sup>42</sup>) In *Contra Arianos* 1.5-6, Λόγος è citato rispettivamente ben 7 e 4 volte; di queste secondo G. Bardy 1936, 5 citazioni sarebbero tratte dall'opera dello stesso Ario. Vd. apparato critico AW 2, 1998, pp. 114-115.

<sup>43</sup>) Viene citato tre volte: come «signore della gloria», *Contra Arianos* 1.2.3, p. 111, 14, τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τῆς δόξης, tra l'altro tratta da I Cor. 2.8; allorché ricorda che i fedeli derivano il loro nome non dai vescovi, «ma dal Signore»; *ivi* 2.4, p. 111, 21, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κυρίου; ed infine *ivi* 4.5, p. 113, 18-19, «il signore atteso e presente negato» dagli ariani: ἀρνεῖσθαι τὸν προσδοκῆθέντα καὶ παρόντα κύριον.

<sup>44</sup>) *Ivi* 1.1.1, pp. 109, 3 - 110, 4: «ἐξελθεῖν ἀφ' ἡμῶν» ... ὡς ἔγραψεν ὁ μακάριος Ἰωάννης, ὅτι τῶν τοιοῦτων οὔτε ἦν οὔτε νῦν ἐστὶ «μεθ' ἡμῶν» τὸ φρόνημα (I Ioan. 2.19, con lieve variazione del testo originario). *Ivi* 1.1.2, p. 110, 4-5: διὸ καί, ὡς εἶπεν ὁ σωτήρ, «μὴ συνάγοντες μεθ' ἡμῶν, σκορπίζουσι» (Mt. 12.30 e Lc. 11.23: in entrambi i casi la citazione non è letterale).

<sup>45</sup>) *Ivi* 1.2.1, p. 110, 3-4: τοὺς τε τὸν Βαραββάν ἀντὶ τοῦ σωτήρος αἰτησαμένους.

alla sua recita tripudiante: in un caso insiste maggiormente sull'aspetto coreutico, ricordando lo zelo di Ario nella parodia della danza di una persona poco prima citata, la figlia di Erodiade, legata alla decapitazione del Battista; ed inoltre di come tragga diletto dalle ingiurie contro il Salvatore<sup>46</sup>. Nell'altro caso è più direttamente legato ai «miserabili versetti della sua empietà», anche se non manca neppure in questa circostanza l'accompagnamento danzante<sup>47</sup>. Vi troviamo già in atto la derisione di chi trascina la portata, e la drammaticità, della redenzione ad una recita squallida e scomposta, ed il ricordo della vicenda di Erodiade, uno degli episodi più truci e sordidi dei vangeli, ne accentua insieme l'irrisione e la tragicità. Quanto il concetto ed il nome stesso di Σωτήρ sia lo spartiacque che divide i cristiani dagli ariani<sup>48</sup> e dai pagani<sup>49</sup> è confermato dall'uso del termine come simbolo di appartenenza: il cristiano vi si identifica, l'ariano non teme di liberarsene, lasciandolo alla comunità del vescovo Alessandro. Questa significatività viene ulteriormente accentuata quando Atanasio rivendica l'appartenenza cristiana proprio nel «servizio al vangelo del Salvatore»<sup>50</sup>, di cui vescovi e gli apostoli sono solo tramiti.

Va notato che la figura e lo stesso concetto di Σωτήρ spariscono letteralmente da quest'opera di Atanasio subito dopo il proemio, quando passa alla confutazione diretta delle tesi ariane di cui espone alcune parafrasi<sup>51</sup>; ma proprio questa frequenza iniziale e le circostanze dell'uso ci chiariscono senz'ombra di dubbio quanto esso sia stato studiato e consapevolmente proposto e, del pari, come proprio da esso si tragga quale conseguenza l'alterità dell'arianesimo di fronte al messaggio cristiano: la *deminutio* del Figlio svuota di significato la redenzione, rende questa comunità non più cristiana ma, per l'appunto, «ariana». Il lungo elenco iniziale delle eresie acquista così nuovo significato: Atanasio rivendica il suo porsi nella tradizione della successione episcopale e ribadisce il suo inserimento nell'ortodossia che proviene dagli apostoli; al contrario l'arianesimo, senza continuità e tradizioni, si pone nel flusso informe e disomogeneo delle eresie; l'affermazione dottrinale del ruolo fondante della soteriologia nella fede cristiana, si unisce così al conforto della continuità storica: nessun illustre magistero, nessuna elezione personale può sostituire o svalutare questo dato di fatto. Inoltre l'argomento soteriologico, nonostante affermazioni contrarie e la monografia specifica di Gregg e Groh sull'argomento<sup>52</sup>, sembra assente nell'esposizione di Ario che ci è

<sup>46</sup>) *Ivi* 1.2.3, p. 111, 11-12: ... τὴν ὄρχησιν ἐξήλωσεν [Ario] ἐξορχούμενος καὶ παίζων ἐν ταῖς κατὰ τοῦ σωτήρος δυσφημίαις. La citazione della «figlia di Erodiade», *ivi* 1.2.2, p. 111, 10, è legata alla figura di Sotade, *ivi* 111, 9, ed unisce nello scherno la danza e la poesia.

<sup>47</sup>) *Ivi* 1.4.3, p. 113, 12: κατὰ τοῦ σωτήρος ὀρχήσασθαι τὰ δύστηνα ἑαυτοῦ ῥημάτια τῆς ἀσεβείας.

<sup>48</sup>) *Ivi* 1.3.2, p. 112, 11-12: οἱ δὲ συνεξεληθόντες Ἀρείω τὸ μὲν ὄνομα τοῦ σωτήρος ἡμῖν τοῖς μετὰ Ἀλεξάνδρου καταλελοίπασιν.

<sup>49</sup>) *Ivi* 1.3.4, p. 112, 24-25: τοῦ σωτήρος [il nome] καὶ ἀνθ' Ἑλλήνων ἄρχονται «Χριστιανοὶ» καλεῖσθαι.

<sup>50</sup>) *Ivi* 1.2.4, p. 111, 23: διακονησάντων τὸ τοῦ σωτήρος εὐαγγέλιον.

<sup>51</sup>) In *Ivi* 1.5-6 e 9, ove maggiormente sono rintracciabili frammenti da Ario, anche per le ragioni metriche di cui a nt. 5, il termine non compare più.

<sup>52</sup>) Cenni soteriologici non compaiono né in *Contra Arianos I* né nelle *Blasfemie* di *De Symodis*. A favore di una soteriologia in Ario Wiles 1962, pp. 339-347; Gregg - Groh 1981,

pervenuta: certamente non possiamo sottrarci alla constatazione che di lui non ci sono rimasti che lacerti, ma è perlomeno singolare che in essi non ne figurino mai un'allusione; l'insistenza, al contrario, di Atanasio ci fa ritenere che egli colpisse consapevolmente un problema che Ario non aveva affrontato. Naturalmente siamo consapevoli della capziosità di Atanasio: la *Thalia* non presume di essere una nuova rivelazione, ma più modestamente un'interpretazione dottrinale, per di più limitata al rapporto Padre-Figlio nella Trinità; del pari le correnti ereticali vengono definite dal nome del loro fondatore solo dopo la condanna. Ma non possiamo dimenticare che quella di Atanasio è un'opera polemica, per di più di un'esule che si riteneva vittima di trame ordite contro di lui dagli eusebiani, il gruppo che maggiormente aveva sostenuto Ario: non gli possiamo chiedere l'obiettività, che del resto non è in genere tra le sue virtù.

Introduciamo qui una breve considerazione su un argomento che Atanasio tocca di sfuggita – non gli sta particolarmente a cuore –, ma cui non evita un rapido cenno, onde eliminare qualsiasi rischio di creare un sia pur minimo rapporto tra l'arianesimo e la cultura greca: Ario non è l'emulo dei grandi scrittori ellenici ma dell'alessandrino Sotade, oggetto di riso persino tra i greci stessi<sup>53</sup>; così come la scelta di un metro libero, non rigoroso, lo squalifica anche nella forma. Allo stesso modo questo banchetto scurrile e chiassoso non va confuso con i simposi cari alla filosofia greca. Atanasio non parla esplicitamente di essi né del teatro, si limita a ricordare che all'interno di quella cultura non si trova qualcosa di simile alla *Thalia* né per quanto riguarda il modo della rappresentazione né per quel che concerne il pubblico della recita: «Ario non imita nulla di venerabile, anzi in genere ignora gli argomenti seri, facendosi zelante interprete soltanto del ridicolo di Sotade»<sup>54</sup>. Così questa esperienza diventa fenomeno isolato e singolare sia rispetto alla severa tradizione cristiana che alla grande e variegata cultura ellenica.

Ma questi «versi languidi e molli», persino «femminei» (ed in questo caso non si tratta di una semplice constatazione), in cui si esprime il suo «cicaleccio», conducono a due più duri giudizi<sup>55</sup>, l'uno sulla natura dell'uomo, l'altro, ancor più

secondo i quali l'umanizzazione ariana del Cristo, modello di crescita morale e di obbedienza, è insieme esortazione ai credenti e ragione di fiducia nel loro sforzo di emulazione per giungere all'adozione come figli di Dio; questa scelta rende centrale nella chiesa i maestri di dottrina, come sagge guide, piuttosto che i vescovi, depositari di autorità; un'analisi del tema soteriologico nella produzione su Ario in Williams 1987, pp. 17-20, con presentazione delle diverse posizioni critiche in materia senza aderire alle tesi dei due studiosi; Hanson 1988, pp. 25-27, trattando l'argomento, afferma che non può essere addotta a prova del silenzio di Ario la mancanza di documenti in merito; e ritiene di dimostrarlo (pp. 38-41), con testi di Asterio; conclude sull'argomento (pp. 96-98), riaffermando la sua convinzione in una soteriologia ariana, pur con qualche rilievo alle tesi degli studiosi citati; purtroppo questa mancanza di documentazione diretta è il limite dei sostenitori di una soteriologia di Ario, il che, invece di convincerci, ci persuade ancor più, alla luce anche del testo di Atanasio, di un suo sostanziale disinteresse al tema.

<sup>53</sup>) *Contra Arianos* 1.2.2, p. 111, 9: [Sotade] καὶ παρ' Ἑλλησι γελώμενος.

<sup>54</sup>) Vd. nt. 14, il cui testo si inserisce tra *ivi* 1.4.2, p. 113, 6-7: παρὰ μηδενὶ Θαλίας εὐρισκομένης, ἀλλὰ μηδὲ παρὰ τοῖς σπουδαίοις τῶν Ἑλλήνων ..., e prosegue con *ivi* 9-11: Ἄρειος οὐδὲν σεμνὸν μιμησόμενος, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν σπουδαιῶν ἀγνοήσας πλείστα ... τὴν Σωτάτου μόνου γελοιολογίαν ἐζήλωσε.

<sup>55</sup>) *Ivi* 1.4.3, p. 113, 12-13: ῥημάτια τῆς ἀσεβείας ἐν ἐκλύτοις καὶ παρειμένοις μέλεσι ... E così viene definito l'inizio della *Thalia*: *ivi* 5.1, p. 113, 1-2: Ἡ μὲν οὖν ἀρχὴ τῆς Ἀρειανῆς Θαλίας καὶ κουφολογίας ἦθος ἔχουσα καὶ μέλος θηλυκὸν αὐτῆ.

grave, sulla sua preparazione teologica, di cui il prologo riportato mena gran vanto. Atanasio non manca di ricordare la «mancanza di virilità spirituale d'animo», che determina una sostanziale «corruzione della mente»<sup>56</sup>; questo orgoglio anticipa veramente il peccato, ed Ario rimanda al «serpe ingannatore» della *Genesis*, che del pari unisce presunzione e seduzione<sup>57</sup>; notiamo che anche per questa via si rimanda di nuovo all'esigenza della redenzione, e quindi al Σωτήρ. Che la polemica anti-ariana si sia servita di questo binomio è ribadito dal richiamo pressoché identico che si ritrova nel *Panarion* di Epifanio, che accosta del pari alla «dolcezza» d'eloquio la stessa immagine del tentatore<sup>58</sup>. La conclusione del giudizio morale è lapidaria, e cerca anche il conforto di una affermazione testamentaria: in questo caso si parte dal testo di Daniele per affermare che «si conoscerà l'uomo dalla parola»<sup>59</sup>.

Ma le colpe più gravi sono naturalmente di natura teologica, e per confutarle Atanasio attinge al Nuovo Testamento ed all'autorevolezza di Giovanni: accusa Ario di «falsità» e lo presenta partecipe della stessa ignoranza dei farisei, che hanno rimproverato al Cristo di farsi Dio pur essendo semplicemente un uomo<sup>60</sup>; cita contro di lui la frase del vangelo di Giovanni, ricorrente nella polemica anti-ariana e già utilizzata dal predecessore Alessandro nella lettera Ἐνὸς σώματος, successiva alla condanna ed al bando di Ario: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἔσμεν<sup>61</sup>. Ma Ario va addirittura oltre, a dispetto delle sue pretese di «illuminato» interprete della Scrittura, «si dimostra» persino «del tutto ateo»<sup>62</sup>; con un abile gioco tra il detto e l'accennato – ma il testo testamentario è di immediata evidenza e lettura – Atanasio ricorda che la «negazione del Figlio» porta anche a quella del Padre<sup>63</sup>; nella sua ansia di salvarne l'unicità Ario finisce coll'apparire privo dello stesso Dio. E quell'ἄρνούμενος τὸν υἱὸν, che Atanasio usa, sembra una replica, ma quanto più esplicita e vigorosa, all'allusione paolina che avevamo trovato applicata da Ario al suo vescovo; vescovo che Atanasio rispettosamente ricorda<sup>64</sup>, come replica consapevole, crediamo, alle celate insinuazioni del proemio. Solo ora Atanasio si decide a citare il prologo ed a passare, nei paragrafi successivi, alla confutazione delle tesi di Ario; lo può fare, dopo aver smantellato l'uomo e la sua sicumera.

Così, preceduta da una rappresentazione di recita sguaiata ed irridente, da un continuo aggirarsi tra le figure di Sotade e del Salvatore penoso persino ad essere pensato, da una puntuale affermazione teologica tratta dalle stesse parole

<sup>56</sup>) *Ivi* 1.4.3, p. 113, 14-15: τὸ τῆς ψυχῆς μὴ ἀνδρώδες καὶ τῆς διανοίας ἡ φθορά.

<sup>57</sup>) *Ivi* 1.4.4, p. 113, 15-16: καὶ γὰρ οὐδὲ ἔλαθεν ὁ δόλιος ... ὡς ὁ ὄφις.

<sup>58</sup>) Epifanio, *Panarion* 69.3.1: ὡς δόλιος ὄφις ... γλυκὺς ἦν τῇ προσηγορίᾳ.

<sup>59</sup>) *Contra Arianos* 1.4.3, p. 113, 13-14: ἀπὸ ἐξόδου λόγου γινώσκειται ἀνὴρ. In Dan. (θ) 9.25 appaiono solo le prime tre parole; nel complesso l'affermazione ha carattere proverbiale.

<sup>60</sup>) *Ivi* 1.4.5, p. 113, 21: ὁ κίβδηλος καὶ Σωτάτιος Ἀρείος. Viene parzialmente citato, p. 113, 20, Ioan. 10.33: σὺ ἄνθρωπος ὄν θεὸν σεαυτὸν ποιεῖς.

<sup>61</sup>) Ioan. 10.30 citato in *Contra Arianos* 1.4.5, p. 113, 20-21. La frase compare nella lettera di Alessandro, in Simonetti 1986, 14, p. 86.

<sup>62</sup>) *Contra Arianos* 1.4.5, p. 113, 21-22: ὡς περὶ θεοῦ λέγων ... ἐλέγχεται δὲ πανταχόθεν ἄθεος.

<sup>63</sup>) *Ivi* 1.4.5, p. 113, 23, riporta la parziale citazione di I Ioan. 2.23: πᾶς ὁ ἄρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.

<sup>64</sup>) Di Alessandro parla in *Contra Arianos* 1.2.1, p. 110, 5; 3.2-3, p. 112, 12 e 13.

del Cristo, dall'isolamento dalla classicità, e dal cristianesimo come comunità di fede e di storia, dalla confutazione di un'albagia senza misura, i versi di Ario, come presentati nel testo, finiscono con il diventare di una presunzione inconcepibile. E se pensiamo che tutto questo veniva proposto ad un pubblico occidentale, ignaro dei veri termini della controversia teologica e già umanamente vicino all'esule, capiamo come Atanasio abbia cercato in questo modo il consenso dei confratelli, e come gli sia stato facile ottenerlo.

GIUSEPPE CORTI  
giuseppe.corti@yahoo.it

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Le abbreviazioni dei testi biblici sono tratte dal *Novum Testamentum graece et latine*, Libreria Editrice Vaticana.

- |                 |  |
|-----------------|--|
| GCS             | Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten.  |
| AW 1-2          | 1 <i>Athanasius Werke, Die dogmatischen Schriften, Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae</i> , K. Metzler - D.U. Hansen - K. Savvidis (Hrsg.) Berlin - New York 1996; 2 <i>Orationes I-II contra Arianos</i> , K. Metzler - K. Savvidis (Hrsg.), Berlin - New York 1998. |
| AW 2/1          | <i>Athanasius Werke, Die Apologien</i> , H.-G. Opitz (Hrsg.), Berlin 1935.   |
| Epifanio        | Epifanio, <i>Panarion (Adversus Haereses)</i> , K. Holl - J. Dummer (Hrsg.), Berlin 1985 <sup>2</sup> (GCS Epiphanius III).  |
| Eusebio         | Eusebio, <i>Über das Leben des Kaisers Konstantin (Vita Constantini)</i> , F. Winkelmann (Hrsg.), Berlin 1975 (GCS Eusebius Werke I/1).  |
| Filostorgio, HE | Filostorgio, <i>Historia Ecclesiastica</i> , J. Bidez - F. Winkelmann (Hrsg.), Berlin 1972 <sup>2</sup> (GCS 21).  |
| Gelasio, HE     | Gelasio, <i>Historia Ecclesiastica</i> , G. Loeschcke - M. Heinemann (Hrsg.), Berlin 1918 (GCS 28).  |
| Socrate, HE     | Socrate, <i>Historia Ecclesiastica</i> , G.C. Hansen (Hrsg.), Berlin 1995 (GCS Neue Folge 1).  |
| Sozomeno, HE    | Sozomeno, <i>Historia Ecclesiastica</i> , J. Bidez - G.C. Hansen (Hrsg.), Berlin 1995 (GCS Neue Folge 4).  |
| Teodoreto, HE   | Teodoreto, <i>Historia Ecclesiastica</i> , L. Parmentier - G.C. Hansen (Hrsg.), Berlin 1998 (GCS Neue Folge 5).  |
| Bardy 1936      | G. Bardy, <i>Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école</i> , Paris 1936.   |
| Boularand 1972  | E. Boularand, <i>L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée</i> , I, Paris 1972.   |



- Camplani 2001 A. Camplani, *Studi atanasiani: gli Athanasius Werke, le ricerche sulla Thalia e nuovi sussidi bibliografici*, «Adamantius» 7 (2001), pp. 115-131.
- Gregg - Groh 1981 R.C. Gregg - D. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation*, London - Philadelphia 1981.
- Gregg 1985 R.C. Gregg (ed.), *Arianism. Historical and Theological Reassessment*, Cambridge (Mass.) 1985.
- Hall 1985 S.G. Hall, *The Thalia of Arius in Athanasius' Accounts*, in Gregg 1985, pp. 37-58.
- Hanson 1988 R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.
- Kannengiesser 1970 C. Kannengiesser, *Où et quand Arius composa-t-il la Thalie?*, in *Kyriakon, Festschrift J. Quasten*, I, Münster 1970, pp. 346-351.
- Kannengiesser 1985 C. Kannengiesser, *The Blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria De Synodis 15*, in Gregg 1985, pp. 59-78, ripreso in Kannengiesser 1991, stessee pagine.
- Kannengiesser 1991 C. Kannengiesser, *Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians*, Norfolk 1991.
- Lorenz 1979 R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979.
- Martin 1996 A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Paris - Roma 1996 (Collection de l'École Française de Rome).
- Metzler 1991 K. Metzler *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der «Thalia» des Arius (mit einer Neuedition wichtiger Bezeugungen bei Athanasius)*, in Ead. - F. Simon, *Ariana et Athanasiana. Studien zu Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien*, Opladen 1991, pp. 11-45.
- Opitz 1934 H.-G. Opitz (Hrsg.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites (318-328)*, Berlin 1934.
- Palumbo Stracca 1990 B.M. Palumbo Stracca, *Metro ionico per l'eresia di Ario*, «Orpheus», n.s., 11 (1990), pp. 65-83.
- Pardini 1991 A. Pardini, *Citazioni letterali dalla «ΘΑΛΕΙΑ» in Atanasio*, *Ar. 1*, 5-6, «Orpheus», n.s., 12 (1991), pp. 411-428.
- Schwartz 1959 E. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959 (raccolte saggi pubblicati nel I decennio del '900), pp. 134-155.
- Simonetti 1975 M. Simonetti, *La controversia ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Simonetti 1980 M. Simonetti, *Ancora sulla datazione della Thalia di Ario*, «Studi storico religiosi» 4 (1980), pp. 349-354.
- Simonetti 1986 M. Simonetti (a cura di), *Il Cristo: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1986.
- Stead 1978 G.C. Stead, *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius*, «Journal of Theological Studies», n.s., 29 (1978), pp. 20-52.

- Stead 1994 G.C. Stead, *Arius in Modern Research*, «Journal of Theological Studies», n.s., 45 (1994), pp. 24-36, ora in Stead 2000, stesse pagine.
- Stead 2000 G.C. Stead, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*, Aldershot 2000.
- West 1982 M.L. West, *The Metre of Arius' Thalia*, «Journal of Theological Studies», n.s., 33 (1982), pp. 98-105.
- Wiles 1962 M.F. Wiles, *In Defence of Arius*, «Journal of Theological Studies», n.s., 13 (1962), pp. 339-347.
- Williams 1985 R. Williams, *The Quest of the Historical Thalia*, in Gregg 1985, pp. 1-35.
- Williams 1987 R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 1987.