

FEDERICO FATTI

COSCIENZA POLITICA E SAPIENZA SEGRETA

*Appunti sulla direzione spirituale nelle Regole di Basilio il Grande*1. *La comunità e nient'altro: Basilio e la direzione spirituale nelle Regole*

Le cosiddette *Regole*, altrimenti note col nome di *Grande Ascetico*, sono una collezione di risposte a questioni mosse a Basilio (vescovo di Cesarea di Cappadocia dal 370 al 378) dalle comunità ascetiche che si richiamavano al suo magistero¹. Questo carattere erotapocritico sembra porre a pieno titolo la raccolta nella tradizione dei *Detti dei Padri* – che, com'è noto, sono appunto la registrazione delle risposte di uomini versati nell'ascesi a domande formulate da interlocutori dediti, di solito, allo stesso genere di vita e che su quegli uomini fanno affidamento per avere indicazioni di condotta –, tradizione nella quale più che altrove è abitudine ravvisare le antiche ascendenze della pratica della direzione spirituale.

Ma le *Regole* basiliane non sono un testo di direzione. Perlomeno, non lo sono se ammettiamo che si possa parlare di direzione spirituale soltanto quando si è in presenza di «relations individuelles entre un maître instruit et expérimenté dans les voies de l'esprit et un disciple désireux de profiter de cette science et de cette expérience»².

¹ Giova ricordare che per *Regole* intendiamo convenzionalmente l'insieme costituito dalle 55 *Regole Diffuse* e dalle 318 *Regole Brevi* (d'ora in poi RD e RB), che, dopo Gribomont, costituiscono il *Grande Ascetico* basiliano. Il termine fu adottato dallo studioso per distinguere questa raccolta dall'altra nota come *Piccolo Ascetico* (d'ora in poi PA), collezione di 203 *Domande* disposte in serie continua, che del *Grande Ascetico* rappresenta una sorta di *editio prior*, e che sopravvive in una versione siriana nella traduzione latina realizzata da Rufino di Aquileia alla fine del IV sec. Per i problemi concernenti la genesi storica e l'edizione di questi testi resta fondamentale J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Publications Universitaires-Institut Orientaliste, Louvain 1953, un panorama sintetico dei cui risultati è offerto da Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, *Appendix II*.

² Secondo la ben nota definizione di I. Hausherr, *Direction spirituelle. II: chez les chrétiens orientaux*, in *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique* 3 (1957), coll. 1008-1060, col. 1008 = Id., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pontificium Institutum Orientalium

Il vero interesse delle *Regole*, infatti, non è il progresso del singolo ma la salute della comunità nel suo insieme. Senza dubbio, Basilio vi figura come un «maitre instruit dans les voies de l'ésprit», che esorta ciascuno dei «fratelli» a interpellarlo per avere indicazioni di condotta in vista del percorso spirituale che essi stanno seguendo. Coloro ai quali «è stato affidato il carisma dell'insegnamento (τὸν διδασκαλικὸν ... χάρισμα) [cfr. *Sal* 93, 10]» – è questo il suo caso – devono essere pronti «in ogni momento a guidare alla perfezione le anime», lasciando agio «a chiunque (ἐκάστῳ) venga da noi di interrogarci liberamente (κατ' ἐξουσίαν), in privato (ιδίᾳ), sia su quanto concerne la sana fede, sia sulla vera vita secondo l'evangelo del Signore nostro Gesù Cristo» – argomenti che conducono «l'uomo di Dio» alla *teleiosis*³. L'insegnamento che egli impartisce, però, è particolare e privato non perché ha per interlocutore un fratello specifico ma perché è tenuto nello spazio riservato della comunità, distinto dallo spazio pubblico della Chiesa, ove invece Basilio dà «testimonianza dei comandamenti del Signore pubblicamente (ἐν κοινῇ τῇ Ἐκκλησίᾳ πάσῃ)» – di certo in qualità di membro ordinato della gerarchia⁴. In quello spazio «segreto» – di incontri che avvengono *secretius* egli parla nel prologo del *Piccolo Ascetico* – le vie dello Spirito non vengono illustrate dal maestro nel corso di colloqui a tu per tu coi singoli discepoli. Al contrario, l'istruzione di costoro è il risultato di conversazioni comuni, durante le quali non c'è spazio per i problemi speciali del singolo⁵.

Agli occhi di Basilio, la fraternità costituisce un «corpo», un organismo unitario le cui parti non hanno individualità ma esistono in funzione dell'insieme. Essa è la riproduzione attuale della mitica comuni-

Studiorum, Roma 1955, p. 10. Il saggio, piuttosto datato, ha conosciuto una seconda giovinezza scientifica grazie alla recente traduzione inglese che ne è stata fatta nel 1990: cfr. Id., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1990.

³ RB, *Prol.* (= *Prol.* 3), in PG 31, col. 1080A, 2.7-16, da confrontare con PA, *Prol.* (= *Prol.* 1), 1-6 («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» [d'ora in poi CSEL], 86, pp. 5-6). Se non indicato altrimenti, la traduzione delle RRDD e delle RRBB è quella curata da L. Cremaschi, *Basilio di Cesarea, Le Regole*, Qiqajon, Magnano 1993, mentre la traduzione del PA spetta a D. Ambrogio Mancone, in G. Turbessi (ed.), *Regole monastiche antiche*, Studium, Roma 1990³.

⁴ *Prol.* 3, in PG 31, col. 1080A, 10-11, da confrontare con *Prol.* 1, 4 (CSEL 86, p. 5): «in communi ecclesiae auditorio simul omnibus».

⁵ Cfr. *Prol.* 1, 12-13 (CSEL 86, p. 6): «Se dunque ognuno di voi (*unusquique vestrum*) ritiene che gli manchi qualcosa riguardo alla sapienza lo esponga nella discussione comune (*ad communem ... inquisitionem*). In realtà, se qualche cosa sembra essere difficile od oscura, si chiarirà più facilmente in una discussione fra più persone (*pluribus simul conferentibus*), poiché certa-

tà apostolica degli *Atti*, nella quale non aveva luogo l'interesse privato perché *tutto* era *in comune*⁶. Per questo motivo né Basilio trova inappropriato rivolgersi ai fratelli usando il *voi* – come si fa con chi non ha un'identità propria, ma appunto comunitaria –, né essi sembrano sentire come un limite il proprio anonimato collettivo, dal momento che pongono i loro quesiti al *noi*, nella consapevolezza che la realizzazione del proposito ascetico – con l'unica eccezione del maestro, che parla alla prima persona singolare e al quale ci si indirizza al *tu* – si realizza non come successo personale ma come successo di gruppo⁷.

Siffatta prospettiva comunitaria stupisce un poco, poiché non era certo con argomenti di tal genere che Basilio era stato conquistato all'ascesi cristiana. A convincerlo a votarsi a questo proposito (intorno al 356-357) era stato Eustazio di Sebaste, il *leader* indiscusso del movimento ascetico diffuso allora in Cappadocia e in larga parte dell'Anatolia. Guadagnando Basilio alla propria causa, quest'uomo gli aveva mostrato come potersi realizzare davvero *non* in quanto membro anonimo di una collettività fatta di elementi indistinguibili l'uno dall'altro, ma proprio in quanto individuo. In effetti, per portare a maturazione la sua crescita umana e spirituale, come un buon direttore Eustazio aveva fatto a lungo da guida al suo discepolo, occupandosi di lui personalmente e visitandolo spesso quando quegli risiedeva nella *monê* ascetica che aveva allestito nella proprietà di famiglia nel Ponto⁸.

È certo che Basilio, da parte sua, condivise senza reticenze tale interesse per il rapporto individuale coi propri diretti. Anche lui era solito far visita alle «fraternità», «ascoltando e rispondendo» alle domande che gli venivano poste⁹. Furono questi quesiti a ispirare la redazione delle *Regole*¹⁰, che perciò ci aspetteremmo rechino traccia dell'attività

mente Dio concederà la grazia di trovare la soluzione».

⁶ Corpo: RRDD 7; 15. Comunità apostolica: RD 7, 4, citando *At* 2, 44; 4, 32; e inoltre *ep.* 225, 2-8, la quale rievocerebbe appunto i colloqui che ispirarono la RD 7 secondo J. Gribomont, *Histoire du texte*, cit., p. 255.

⁷ *Voi*: «Per grazia di Dio ci siamo riuniti insieme, nel Nome del Signore nostro Gesù Cristo, noi che siamo intenti a un unico e identico fine, quello di una vita cristiana, e mentre *voi* (ὐμεῖς μὲν) mostrate di desiderare ardentemente di apprendere qualcosa per la vostra salvezza, è una necessità per *me* (ἐμοὶ δὲ) annunciarvi i giudizi di Dio» (RD, *Prol.* [= *Prol.* 4], 1: PG 31, col. 889A, 1-6). *Noi*: «Poiché la tua parola (*sermo tuus*) ci ha offerto (*dedit nobis*) la possibilità di interrogare (*potestatem ut interrogemus*), prima di tutto *chiediamo* (*quaesumus*) di insegnarci ...» (PA 1, *Interr.* - CSEL 86, p. 8).

⁸ Guida: *ep.* 1; 223, 2, 4-10. Visite: *ep.* 223, 5, 1-5.

⁹ *Ep.* 223, 5, 10-12.

¹⁰ Così J. Gribomont, *Histoire du texte*, cit., p. 255.

di direzione spirituale praticata dal loro estensore a beneficio delle comunità che condividevano con lui il comune discepolato eustaziano.

Ma nessuna domanda, qui – diversamente da quanto accade in genere negli *Apoftegmi* –, reca il nome di colui che la pone. Non un solo volto riusciamo a indovinare nella folla degli interlocutori di Basilio. Visibile è solo l'insieme, assolutamente anonimo, della fraternità. Nessuno dei suoi componenti riceve dunque una direzione, poiché costui non ha consistenza agli occhi del maestro come individuo singolo; né d'altro canto il maestro può considerarsi un direttore nei confronti dei suoi ascoltatori, poiché non si occupa delle esigenze particolari di alcuno di loro, ma esclusivamente della salute del corpo comunitario.

2. A chi spetta dirigere: le Regole e l'istituzionalizzazione della direzione

2.1. Il preposto e il carisma della parola

Se Basilio, nelle *Regole*, non svolge la funzione di direttore spirituale per i suoi interlocutori, ciò non vuol dire che costoro non fossero diretti da nessuno. Al suo posto, quella funzione è assolta in realtà da colui al quale è materialmente affidata la responsabilità della comunità, vale a dire il preposto (*proestos*). Costui non si occupa solo di gestire la vita quotidiana della fraternità nel suo insieme, ma – diversamente da quanto fa Basilio, che ha di mira soltanto il bene collettivo – si prende cura della sorte di ciascuno dei fratelli. Egli non è soltanto «colui al quale è stata affidata la cura di tutti», il «responsabile di ogni cosa nella guida della comunità»¹¹. Come si conviene ad un buon direttore, il *proestos* è allo stesso tempo un padre che si prodiga fino alla morte per la salute di ognuno dei suoi figli, «perché nessun padre si disinteressa del figlio che sta per cadere in un fosso». Egli è un padre e «un medico, che cura sapientemente il proprio figlio con compassione e misericordia, soprattutto quando provoca sofferenza e il genere di cura è dolorosa»¹². Se è vero, infatti, che il suo interesse principale è

¹¹ Rispettivamente in RD 25, 1 (PG 31, col. 984C, 4); e RD 27 (PG 31, col. 988A, 11-12).

¹² Padre: RD 25, 2 (PG 31, col. 985B, 7-8). Padre e medico: RB 99 (PG 31, col. 1152B, 4-7), con G. Giurisato, *L'Abate come «Medico Esperto»* (RB 27,2; 28,2), in *Comunione e comunità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987, pp. 291-335.

la salute dell'intera fraternità che gli è affidata, nondimeno egli non deve dimenticare che «ha ricevuto l'incarico [di] valutare ciò che occorre a ciascuno»¹³.

Questo incarico il preposto è in grado di assolverlo soprattutto perché è dotato del carisma della parola, tipico del padre spirituale, e, nella comunità basiliana, esclusivo appannaggio del *proestos*¹⁴. Benché talora Basilio sembri sostenere il contrario – per esempio, quando assimila il preposto ad un profeta (RD 35, 3) –, siffatto carisma non consiste in una dote naturale, liberamente assegnata dallo Spirito. Piuttosto esso è il risultato di un'arte, di una tecnica che abbisogna di un insegnamento e di un lungo tirocinio, e che rischia di rivelarsi dannosa se esercitata senza la preparazione adeguata:

«Se infatti, quando si tratta di curare il corpo, non spetta a chiunque usare le medicine e i ferri sui malati, ma a chi è stato istruito in quest'arte per lungo tempo, con la pratica, lo studio del mestiere (καὶ πείρα, καὶ μελέτη τῶν ἔργων) e l'insegnamento degli esperti (καὶ διδασκαλία τῶν ἐπιστημόνων), per qual motivo, dunque, il primo venuto potrebbe mettersi a usare la medicina della parola? In questo campo anche la più piccola cosa che venga trascurata può causare un danno enorme! Là dove non si permette a chiunque neppure di distribuire il pane, ma tale incombenza spetta a una sola persona, cui è stato affidato il compito dopo attento esame (μετὰ δοκιμασίας), come non dovrà essere ancora più necessario che il cibo spirituale sia elargito a quanti lo richiedono da uno dei fratelli più capaci, dopo un'accurata scelta e con grande circospezione (ἐξελειγμένως καὶ παρατετηρημένως)?»¹⁵.

Poiché è frutto di un'istruzione specifica, di una *didaskalia*, il carisma della parola è dunque un carisma trasmesso. La formazione di cui necessita non è quella che può procurarsi un autodidatta ma presuppone

¹³ RB 132 (PG 31, col. 1172A, 1-2).

¹⁴ «Nell'esempio delle membra del corpo l'Apostolo indica chiaramente quale sia il posto di colui che parla e lo determina con cura dicendo: *Chi insegna insegna, chi esorta esorta* [Rm 12, 7-8] e così via. Da ciò risulta chiaro che non a tutti è lecito fare tutto, ma ciascuno deve rimanere nella sua vocazione [cfr. ICor 7, 28] ed eseguire con la massima sollecitudine il compito che gli è stato affidato dal Signore. Di conseguenza, il preposto della comunità, posto a capo di tutti, dopo esser stato attentamente esaminato, riceve questo incarico e vigili con cura su ciascuno come si conviene» (RB 303: PG 31, col. 1297A, 8-B, 2). Di un «carisma dell'insegnamento (χαρίσματος τῆς διδασκαλίας)» proprio del preposto Basilio parla anche in RD 45, 1 (PG 31, col. 1032D, 4-5), usando la medesima espressione che egli adotta per sé nel *Prologo* 3 (per cui sopra n. 3).

¹⁵ RD 45, 2 (PG 31, col. 1033A, 12-B, 10).

ne la presenza di *epistemonēs*, di «esperti» in grado di impartirla e di certificare, in forza della personale autorità e competenza, che colui che l'ha ricevuta è pronto al compito per cui è stato istruito: il preposto «[n]on si arroghi da se stesso il compito di presiedere, ma venga scelto da quelli che hanno la responsabilità delle altre comunità», dopo che abbia «dato prove sufficienti del suo comportamento nella vita passata»¹⁶; «riceva [l']incarico [di “parlare”] dopo esser stato attentamente esaminato»¹⁷.

2.2. Preposti presbiteri: un carisma ordinato

Quando Basilio sostiene che il *proestos* deve essere «scelto da quelli che hanno la responsabilità di altre comunità», egli dà per scontato che esiste un consolidato meccanismo di trasmissione dell'incarico e delle competenze che esso presuppone, il quale assicura il buon funzionamento della direzione spirituale entro le fraternità. Trovando tale meccanismo già operante, egli non sente il bisogno di dire quali fossero in concreto i requisiti sulla base dei quali i nuovi preposti venivano nominati dai loro colleghi già in carica, né a quale titolo costoro svolgessero a loro volta il proprio ruolo.

Requisito auspicabile, se non addirittura imprescindibile, per gli uni e per gli altri era però il possesso dell'ordinazione sacerdotale. Stando a ciò che sappiamo dei leader eustaziani, infatti, era proprio tale condizione che autorizzava costoro a «parlare», vale a dire ad esercitare quel carisma della parola sul quale i seguaci del movimento facevano affidamento.

Allorché, nel 341-343, emerge all'attenzione delle dirigenze ecclesiastiche in qualità di leader dell'ascetismo che porta il suo nome, Eustazio stesso milita nei ranghi nella Chiesa. Secondo Sozomeno, all'epoca egli sarebbe stato addirittura vescovo¹⁸. Anche se non era vescovo – grado che ricopriva sicuramente nel 357 –, Eustazio era però senza alcun dubbio presbitero, funzione dalla quale, prima del 341, era stato deposto dal padre, il vescovo Eulalio¹⁹. Se il maestro di Basilio

¹⁶ RD 43, 2 (PG 31, col. 1029A, 10-14).

¹⁷ RB 303 (PG 31, col. 1297B, 1-2): μετὰ πολλῆς δοκιμασίας.

¹⁸ Cfr. Sozom. IV, 24, 9.

¹⁹ Cfr. Socr. II, 43, 1-2; e inoltre Sozom. IV, 24, 9.

«parlava», cioè pubblicizzava la sua dottrina ascetica in seno alla Chiesa, era dunque perché aveva titolo a farlo in ragione di attribuzioni istituzionali.

Al pari del loro ispiratore, tutti i capi di comunità eustaziane a noi noti «parlano» poiché appartengono alla gerarchia.

Un compagno di asceti di Eustazio, Aerio, era presbitero in anni immediatamente seguenti il 357. In questa duplice veste di membro dell'istituzione e di asceta, Eustazio in persona, allora vescovo di Sebaste, l'aveva incaricato di dirigere l'ospizio (*ptochotropheion*) della sua città – una struttura nella quale abitava sicuramente una fraternità. Epifanio di Salamina, però, al quale dobbiamo un disgustato resoconto delle gesta di Aerio, non lo ricorda tanto per via del suo impegno ascetico quanto per il fatto che era solito fare lezione ai suoi seguaci – sebbene proprio a spese del suo vescovo, del quale, secondo Epifanio, Aerio invidiava il seggio²⁰.

Circa un quindicennio prima, Maratonio, convertito eustaziano che aveva allestito a Costantinopoli «comuni di monaci» e ospizi (*ptocheia*), ne era diventato responsabile ufficiale, per volere del metropolita Macedonio, assumendo il grado di diacono. Non sappiamo se tale funzione debba esser fatta risalire già alla prima comune monastica, subito successiva all'adesione all'ideale di Eustazio²¹. Forse Maratonio, il quale aveva finanziato la sua nuova attività col denaro messo insieme grazie al lavoro svolto nell'amministrazione pubblica prima della conversione in qualità di contabile della prefettura, agì dapprincipio senza alcun inquadramento istituzionale nella chiesa costantinopolitana, ma giovandosi dell'indipendenza concessa ad un laico ricco. Ad ogni modo, una volta cooptato nella gerarchia egli finì col sedersi sul trono di Nicomedia, e anche se non possediamo alcuna notizia del suo magistero episcopale è certo che la promozione gli regalò il pieno diritto di insegnare.

Più o meno lo stesso percorso deve aver seguito Basilio, sul quale siamo ben altrimenti informati. I suoi primi esperimenti ascetici, ten-

²⁰ Cfr. Epiph., *Panarion* 75 (GCS 37, pp. 336 ss.). Sullo *ptochotropheion* di Sebaste cfr. T. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1997², *passim*.

²¹ Sozomeno (IV, 20, 2) afferma che il diaconato fu conferito a Maratonio da Macedonio quando quegli era «zelante epitropo degli *ptocheia* e delle comuni di uomini e donne», ma di tale promozione non fa parola nel luogo in cui menziona la fondazione della prima «comune» maratonia, subito successiva alla conversione all'ascetismo eustaziano (IV, 27, 4-6).

tati nelle proprietà di famiglia del Ponto sotto la direzione di Eustazio, come nel caso di Maratonia non sembra abbiano ricevuto nessuna formale autorizzazione ecclesiastica. Curiosamente, in questo periodo egli tace, o perlomeno non fa circolare niente che riporti le parole da lui pronunciate tra i fratelli. Dopo il 364, però, egli serve in qualità di sacerdote nel clero del vescovo di Cesarea Eusebio e, contemporaneamente – ma la coincidenza non è certo casuale –, riveste la funzione di «capo» degli asceti della città, cioè di *proestos* della locale comunità eustaziana²². È solo a questo punto che Basilio, pubblicando le *Regole* (dapprima nella versione del *Piccolo Ascetico*), si decide a «parlare»: quando è ormai un *presbyteros* – illuminante in tal senso la citazione esordiale di *Dt* 32, 7: «Interroga tuo padre e te lo proclamerà, i tuoi presbiteri e te lo diranno», che egli riferisce palesemente a se stesso e al proprio ruolo docente –, istituzionalmente autorizzato, perciò, ad esercitare quel «carisma dell'insegnamento» che gli è stato istituzionalmente conferito²³.

Sfortunatamente, che i preposti delle comunità eustaziane alle quali egli si rivolge fossero tutti irreggimentati nei ranghi della Chiesa – al pari di Eustazio, Aerio, Macedonio e dello stesso Basilio – non è mai detto nelle *Regole*, benché in esse i *proestotes* siano chiamati talora proprio *presbyteroi*²⁴. Che però i pochi capi di fraternità basiliane di cui conosciamo il nome abbiano anch'essi fatto parte della gerarchia non può essere una mera casualità²⁵. Probabilmente, questa forte vocazione ecclesiastica dei preposti fece da sfondo naturale – e per questo non dichiarato – alle *Regole*, le quali dunque dovremo immaginare che abbiano implicitamente avallato e promosso un modello istituzionalizzato di *proestos*.

²² In tal senso Greg. Naz., *Or.* 43, 28.

²³ Cfr. sopra nn. 3-4. Anche le *Morali*, che dal punto di vista editoriale precedettero le *Regole*, non furono pubblicate prima del 362, quando Basilio è diacono, a Cesarea, al servizio del predecessore di Eusebio, Dianio: cfr. J. Gribomont, *Histoire du texte*, pp. 257 e nn. 14-15; e inoltre 287-288.

²⁴ Sul problema P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Beauchesne, Paris 1932, pp. 139-152.

²⁵ Presbiteri erano Acacio, Aezio e Paolo, destinatari dell'*ep.* 256 basiliana (su cui P. Humbertclaude, *op. cit.*, p. 151 e n. 1); presbitero era ugualmente Sacerdote, *proestos* della Basiliade, l'ospizio (*ptochotropheion*) fondato da Basilio nel 370 a Cesarea nel quale, come in quello di Sebaste, viveva una fraternità (cfr. M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Peter Hanstein Verlag, Bonn 1960, p. 152); Prapridio, pure *proestos* della Basiliade, stando a quanto riferito da Sozom. vi, 34, 9 era invece corepiscopo.

Considerato alla luce di tale consapevolezza, il carisma della parola posseduto dal direttore spirituale eustaziano e basiliano subisce una precisa demarcazione. Esso è tale in quanto autorizzato dall'istituzione che è deputata a trasmetterlo – la Chiesa nella persona del vescovo, al quale spetta la consacrazione dei sacerdoti. L'istruzione di cui esso necessita in via preliminare prima di poter essere esercitato è allora l'istruzione che si apprende militando nelle file della gerarchia al servizio dei suoi vertici, e che l'ordinazione presbiterale ha il compito di certificare.

Naturalmente, tale ordinazione non è garanzia automatica di competenza, dal momento che anche tra i sacerdoti esistono gradi di merito. Il direttore spirituale delle *Regole* dovrà essere dunque un uomo di Chiesa «provato», che abbisognerà della testimonianza di colleghi *proestotes* – anch'essi evidentemente presbiteri – capaci di garantire per lui. Anche la sua parola dovrà essere una parola provata. Prima ancora che qualcuno possa stabilire se lo è effettivamente, essa dovrà essere, però, una parola autorizzata. Questa autorizzazione è appunto ciò che fornisce la consacrazione sacerdotale, che rappresenta dunque, nelle fraternità eustaziane e basiliane, la precondizione richiesta in vista della trasmissione del «carisma dell'insegnamento».

3. Comunità e Chiesa: l'uso politico della direzione

L'istituzionalizzazione della direzione spirituale, ottenuta iscrivendo i capi delle comunità nei ruoli della Chiesa, fu un modo per avere il controllo degli uni e delle altre.

Cooptare i *proestotes* nella gerarchia significava, in effetti, garantirsi la possibilità di monitorarne le mosse e di censurarle nel caso dovessero rivelarsi preoccupanti per la stabilità delle dirigenze ecclesiastiche al momento al potere. Il genere di spiritualità proprio delle comunità eustaziane era capace di far sorgere individualità forti, come quelle di un Maratonio o dello stesso Basilio, il cui spazio di autonomia sia entro la cerchia delle comunità sia rispetto alla Chiesa era proporzionale tanto all'ascendente individuale quanto alle disponibilità finanziarie personali. L'evenienza che il verbo di Eustazio facesse presa su soggetti sociali di alto livello non era del resto un'eccezione, visto che anche Basilio – il quale, uomo di buoni natali e di mezzi corrispondenti, ne era per primo la conferma vivente – la contemplava come affatto probabile in

relazione alla vita delle fraternità alle quali si rivolgeva²⁶. Consacrando presbiteri i preposti delle «case» si limitava lo spazio di azione di capi ancora troppo attaccati alle ambizioni alle quali la loro estrazione o le loro disponibilità li avevano abituati, ricordando loro che essi agivano, per così dire, in regime di stretta vigilanza.

Ma in questo modo ci si assicurava contemporaneamente che pure gli asceti comuni fossero tenuti sotto osservazione. Un eventuale colpo di testa di qualcuno di essi sarebbe stato più facilmente gestibile se il responsabile della loro condotta militava nei ranghi della Chiesa. Certo, il profilo del *proestos* – costruito, nelle *Regole*, coi tratti di un genuino direttore spirituale – era già di per sé una garanzia di controllo. Nel corpo comunitario egli svolge la funzione dell'occhio, che sempre osserva le altre membra pronto a correggerle e a censurarle. A lui i fratelli si confessano e manifestano i pensieri, consentendogli di essere sempre al corrente dei loro turbamenti ma anche dei loro piani. Affidandogli le proprie anime, i fratelli hanno rinunciato del resto ad ogni volontà propria, rassegnandosi a restare ciascuno al proprio posto, sicché qualsiasi insubordinazione cronica avrebbe avuto come conseguenza l'espulsione dalla «casa»²⁷. È però evidente che il potere di censura e di controllo del preposto aveva maggiori speranze di successo se questi poteva contare, in caso di resistenze imprevedute, sull'appoggio di un organo ben più autorevole e persuasivo, in termini di mezzi coercitivi, come quello rappresentato dall'istituzione.

Indicativamente, a partire da un momento che non siamo in grado di determinare con esattezza, Basilio prestò molta attenzione tanto a coinvolgere la Chiesa nella vita delle comunità quanto a rammentare agli asceti la loro condizione di subordinazione all'autorità ordinata della gerarchia. La cerimonia di ingresso nella «casa» degli aspiranti fratelli (perlomeno di quelli giovani) richiedeva per esempio la presenza di un certo numero di *proestotes*, ma di *proestotes* particolari, i vescovi²⁸. In tal modo l'impegno ascetico diventava un atto sacro, ufficialmente benedetto dall'istituzione, alla quale si riconosceva tacitamente il pieno

²⁶ Cfr. p.e. RD 10, 2, nella quale si prende in esame il caso che voglia entrare a far parte della fraternità qualcuno che viene «da una vita in cui godeva di una certa fama».

²⁷ Occhio: RRDD 24; 35, 1. Confessione e *exagoreusis*: rispettivamente RD 46 e RD 26. Rinuncia alla volontà individuale: p.e. RRDD 24; 28, 2; 41, 1; RRBB 74; 96; 128. Espulsione: soprattutto RD 28. Per la pertinenza di queste nozioni e di queste pratiche spirituali al concetto di direzione si veda I. Hausherr, *Direction spirituelle. II*, cit., coll. 1032-1039.

²⁸ Così secondo RD 15, 4.

diritto a ingerirsi nella vita delle comunità. Va da sé che siffatto diritto le dirigenze ecclesiastiche potevano esercitarlo tanto più efficacemente se i capi delle fraternità appartenevano anch'essi alla Chiesa.

Abitualmente si tende ad attribuire tale evoluzione in senso istituzionale del proposito ascetico eustaziano appunto a Basilio, il quale, inserito com'era nella gerarchia, avrebbe tentato con successo di rendere accettabili agli occhi della dirigenza ecclesiastica dell'epoca le aspirazioni etiche e spirituali della dottrina del suo maestro attenuandone gli argomenti più eversivi e, tutto sommato, meno genuinamente evangelici. Erano appunto tali argomenti ad aver suscitato la reazione dei vescovi che tra il 341 e il 343 si erano riuniti a Gangra, in Paflogonia, per condannare Eustazio, le cui rivendicazioni erano parse minacciare l'identità stessa di quella *leadership* che essi ritenevano di rappresentare. Senza lasciarle cadere del tutto, Basilio avrebbe dimostrato che, private dei loro contenuti polemici, siffatte rivendicazioni non miravano a minare le fondamenta dell'istituzione quanto piuttosto a rafforzarne l'immagine²⁹.

Ci si dimentica però troppo facilmente che l'opera di ancoraggio alla Chiesa del movimento condannato al Sinodo del 341, molto più che a Basilio, è riconducibile ad Eustazio stesso, il quale, prima di Basilio, era anch'egli un uomo dell'istituzione. Come si è visto, quando comincia a farsi notare dai vertici della gerarchia, costui è già presbitero. Presbitero, se non addirittura vescovo, Eustazio è sicuramente a Gangra, allorché è ormai un leader ascetico rinomato³⁰. Vescovo è invece l'uomo dalla cui predicazione fu conquistato Basilio alla fine degli anni Cinquanta. È perciò certo che Eustazio per primo sentì l'urgenza di autenticare il proposito ascetico che egli promuoveva arruolando i capi delle sue comunità nell'istituzione, a cominciare da se stesso. Per chi, come nel suo caso e come poi nel caso di Basilio, riusciva ad emergere dal novero delle anonime guide delle singole comunità, diventando *la* guida dell'intero movimento, o almeno di una sua fetta consistente, tale soluzione poteva rivelarsi uno strumento assai efficace per tutelare la propria posizione dalla concorrenza di condiscipoli altrettanto ambiziosi.

²⁹ Questa lettura è stata riproposta di recente da J. Driscoll, *Eustazio di Sebaste e il primo ascetismo cappadocce*, in Comunità di Bose (ed.), *Basilio tra Oriente e Occidente. Convegno Internazionale «Basilio il Grande e il monachesimo orientale» (Cappadocia 5-7 ottobre 1999)*, Qiqajon, Magnano 2001, pp. 13-30.

³⁰ Cfr. sopra nn. 18-19.

Ad Eustazio il fatto che i responsabili delle fraternità fossero irregimentati nella gerarchia aveva facilitato le cose, per esempio, con Aerio, quando costui aveva cominciato a mostrare eccessiva indipendenza. Non riuscendo a sopportare che l'antico compagno di asceti avesse raggiunto la somma cattedra e lui no, Aerio aveva preso a diffamare Eustazio³¹. Se il vescovo, dopo molto patire, era riuscito alla fine a metterlo a tacere e a fargli dare le dimissioni dall'incarico di responsabile dell'ospizio di Sebaste che lui stesso gli aveva affidato, era stato grazie al fatto che lo aveva ordinato presbitero. La decisione di inserirlo nei ruoli della gerarchia si era rivelata, allora, davvero prudente: pur espulso, infatti, Aerio si era comunque tirato dietro «un gran codazzo di uomini e di donne», di certo discepoli della dottrina eustaziana, che l'asceta dissidente era stato capace malgrado tutto di guadagnare alla sua causa. Il suo caso aveva dimostrato chiaramente tutta l'insufficienza delle misure di sicurezza non istituzionali – tutti quei vincoli esclusivamente spirituali, come l'obbedienza, che erano stati fissati per sottomettere i seguaci del movimento alla guida dei loro preposti –, le quali si erano rivelate addirittura un'arma a doppio taglio, venendo sfruttate a vantaggio delle iniziative autonomistiche di singoli elementi indipendenti, dando così l'esatta misura dei pericoli ai quali andava incontro quel leader ascetico che non possedesse mezzi adeguati per contenere spinte centripete siffatte.

Di una prudenza del genere Eustazio sembra aver dato prova, del resto, anche con Basilio. In ragione della sua estrazione sociale e dei suoi mezzi, questi prometteva di essere un seguace assai più interessante di Aerio, ma anche di gran lunga più pericoloso, nel momento in cui, come Aerio, avesse deciso di farsi largo nella carriera ecclesiastica autonomamente. Eustazio, perciò, sin dall'inizio lo marcò molto stretto: prima assicurandosi che propri discepoli di fiducia fossero «sempre in [sua] compagnia»; poi, quando Basilio divenne vescovo, mettendogli alla calcagna due suoi osservatori col compito di «custodire e sorvegliare la [sua] vita», i quali, d'altra parte, ufficialmente erano pur sempre i tramiti del costante «amore» del maestro per il suo discepolo – il sentimento principe che ogni direttore spirituale prova per il suo diretto³². La direzione spirituale assumeva così i contorni del

³¹ Cfr. sopra n. 20.

³² Cfr. *ep.* 223, rispettivamente 5, 5-10 e 3, 17-23. Sull'amore nel rapporto di direzione spirituale I. Hausherr, *Direction spirituelle. II*, cit., coll. 1023-1024; 1044-1046.

controllo politico, un controllo che diventava assai più semplice esercitare se il soggetto da monitorare era vincolato da precisi e ineludibili doveri istituzionali.

A giudicare dai risultati, si trattava di una soluzione che si rivelava vincente ogni volta che veniva messa alla prova dei fatti, come Basilio stesso, a tempo debito, ebbe modo di constatare a proprie spese. Quando era il «capo» degli asceti di Cesarea, questi entrò infatti in discussione con l'allora presule Eusebio. Eusebio proveniva dai ranghi della curia cittadina e di certo non aderiva al movimento eustaziano. Aveva però deciso di appoggiarlo cautamente, rassicurato dalla certezza di poterne gestire l'influente *leader* locale, che proprio lui, a quanto pare, volle presbitero. Orbene, quando il clima tra i due si fece incandescente, la posizione occupata da Basilio nel clero giocò a tutto vantaggio della dirigenza. In effetti, mentre i membri della fraternità da lui guidata, com'era già successo con Aerio, fecero causa comune col proprio padre spirituale – nella stretta osservanza del precetto dell'obbedienza –, spingendo per l'azione diretta e soffiando sul fuoco dello scisma, «consiglieri sinceri» convinsero Basilio a ritirarsi in buon ordine, certo per evitare un provvedimento d'autorità al quale, in quanto membro ordinato della gerarchia, egli non avrebbe potuto sottrarsi, e che ne avrebbe compromesso per sempre la carriera nella Chiesa³³. L'episodio gli servì da lezione, facendogli capire che la strategia adottata dal proprio maestro funzionava davvero, e che perciò non conveniva tentare di forzarla ma che era molto meglio adeguarsi sfruttandola a proprio vantaggio.

Espressione di tale adeguamento fu appunto l'adozione, nelle *Regole*, di una prospettiva comunitaria. Che anzi, con questa soluzione Basilio tentò di rendere ancora più efficace la strategia del controllo propugnata da Eustazio, poiché quel pericolo che l'arruolamento ecclesiastico dei *proestotes* intendeva semplicemente contenere essa mirò a scongiurarla in anticipo. L'ordinazione sacerdotale dei preposti costituiva, in effetti, una sorta di capitolazione dinanzi all'evidenza di soggetti spiritualmente e politicamente dotati le cui ambizioni, quando non era possibile ostacolarle, si decideva alla fine di assecondare, pur in un regime di stretta osservazione. Basilio pensò invece di lavorare sulla prevenzione del rischio, privando il verbo eustaziano di ogni ten-

³³ Cfr. Greg. Naz., *Or.* 43, 28-29.

tazione individualistica. Negando ai membri delle comunità alle quali si rivolgeva un'identità personale – quella stessa identità di cui egli medesimo aveva goduto –, rifiutando loro il *tu* per rivolgersi ad essi al *voi*, e lasciando nell'anonimato gli stessi capi delle fraternità – che nelle *Regole* non possiedono alcun tratto individuale, non diversamente dai loro sottoposti –, egli frustrava in partenza l'emergere di insidiosi autonomismi, che, come era accaduto nel caso di Aerio e come sarebbe potuto accadere nel proprio, se lasciati a se stessi rischiavano di rivelarsi destabilizzanti per la *leadership* al potere anche quando avrebbero dovuto essere più innocui perché soggetti all'autorità giuridica della Chiesa³⁴.

4. Istituzionalizzazione e tutela del segreto

Istituzionalizzando la direzione spirituale Eustazio e Basilio non si assicurarono tuttavia soltanto il controllo del movimento ascetico del quale, ognuno per suo conto, erano diventati *le* guide. Così facendo essi offrirono anche precise garanzie a tutti gli osservatori appartenenti alla gerarchia, garanzie necessarie alla sopravvivenza del movimento stesso.

A quegli osservatori non erano sfuggiti i moventi strettamente politici che motivavano gli eustaziani e i loro capi – essenzialmente, la volontà di contendere alla dirigenza tradizionale il suo posto, puntando su rivendicazioni eversive sotto l'aspetto sociale e istituzionale – e non avevano esitato a condannarli in forma ufficiale a Gangra. Di lì a poco Eustazio era però riuscito a dimostrare che era stato tutto frutto di un equivoco. Ciò che egli aveva detto non lo aveva detto contro la Chiesa ma «a motivo dell'ascesi secondo Dio», ovvero per promuovere una vita vissuta all'insegna di valori genuinamente evangelici, e se in qualcosa egli aveva sbagliato era stato solo «per eccesso di rigore (*akrìbeia*)», per aver cioè esagerato nel pretendere siffatto comportamento da tutti i seguaci di Gesù³⁵. Tali ammissioni avevano tranquillizzato le dirigenze ecclesiastiche già presenti al Concilio e salvato il

³⁴ Siffatta intuizione potrebbe esser stata merito dello stesso Eustazio se, come credeva Sozomeno, c'era qualcosa di vero nella notizia per cui l'*Ascetico* basiliano – non sappiamo in quale redazione – sarebbe stato in realtà opera sua: cfr. Sozom. III, 14, 31, con J. Gribomont, *Histoire du texte*, cit., p. 263.

³⁵ Cfr. Sozom. III, 14, 36.32.

movimento, dal momento che, attraverso l'atto di sottomissione che il suo leader aveva compiuto in qualità di componente della Chiesa, esso aveva dimostrato la totale disponibilità delle proprie guide a riconoscere l'autorità inappellabile dell'istituzione. In questo modo l'attenzione degli osservatori era stata distratta da ciò che ad Eustazio e ai suoi premeva di più tutelare, vale a dire la propria intimità spirituale.

In effetti, gli scopi politici spiegano solo in parte l'adesione al movimento di uomini del calibro di Eustazio e di Basilio. Per chi, come costoro, avesse voluto far carriera nella Chiesa, tale adesione costituiva una scelta molto più aleatoria di quanto non lo fosse l'adeguarsi alle regole tradizionalmente seguite dai candidati al seggio episcopale. Queste regole presupponevano il possesso di determinati requisiti di eminenza sociale, dei quali né l'uno né l'altro erano sprovvisti. Eustazio, in particolare, godeva di un vantaggio assolutamente decisivo nella corsa alla somma cattedra, poiché era figlio di vescovo. Anziché attendere pazientemente di ereditare l'episcopato dal padre, egli preferì però l'abito ascetico, la fedeltà al quale lo spinse addirittura a mettere a rischio il suo stesso futuro nell'istituzione³⁶. Per giungere a tanto, è certo che Eustazio fu conquistato da ragioni più profonde del mero interesse politico, ragioni di ordine principalmente spirituale, anche se facilmente politicizzabili.

Prendiamo, per esempio, il concetto, eustaziano e in seguito basiliano, di *akribeia*. Per Eustazio, come per Basilio, in questa idea di «rigore» si riassume la sostanza stessa dell'asceti che entrambi promuovono, la quale era essenzialmente il risultato di una «esatta» sequela della Scrittura, e in particolare del Nuovo Testamento³⁷. Ciò comportava che un vero cristiano non fosse tale se non si atteneva scrupolosamente al dettato del testo sacro. Diversi livelli di sequela distinguevano diversi gradi di cristianesimo, facendo di coloro che intendevano dedicare la vita all'*akribeia* un'élite di perfetti – o perlomeno di «più perfetti»³⁸. Siffatta convinzione – che ha fatto parlare, per Basilio, di rigorismo³⁹ –, poteva avere, ed effettivamente ebbe, preoccupanti ricadute politiche. Per non citare che uno dei punti forti della dottrina del movimento, i membri delle fraternità eustaziane e

³⁶ Cfr. Socr. II, 43, 1; e inoltre Sozom. IV, 24, 9.

³⁷ Per Eustazio, cfr. Sozom. III, 14, 31. Il concetto ricorre spessissimo in Basilio.

³⁸ Di *perfectiores* parla Basilio nel *Prol.* 1, 4 (CSEL 86, p. 5).

³⁹ In proposito, da ultimo É. Baudry, *Il "radicalismo evangelico" e la questione del "rigorismo" di Basilio il Grande*, in *Basilio tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 67-92.

basiliane facevano professione di verginità e di rinuncia alla famiglia, certo fondandosi su noti e problematici luoghi evangelici (p.e. *Mt* 19, 27: «Chiunque ha lasciato case o fratelli o sorelle o padre o madre o moglie o figli o campi per il mio nome, riceverà il centuplo nella vita eterna»). Alcuni fratelli ne deducevano che chi non si comportava di conseguenza non meritava di chiamarsi veramente cristiano e tantomeno di poter guidare la Chiesa. Dal punto di vista delle dirigenze tradizionali, tra cui militavano molti uomini sposati, era un chiaro tentativo di delegittimazione, che impose una reazione decisa⁴⁰.

Tale reazione, però, colse soltanto l'aspetto più esteriore dell'*akribeia*, lasciando in ombra il significato profondo di quel concetto, che forse i «più perfetti» tenevano volutamente nascosto. Osservata da un punto di vista puramente spirituale, l'«esattezza» eustaziana e basiliana poteva riflettere, in realtà, l'urgenza di seguire un protocollo di perfezione che si credeva illustrato nel testo sui cui i cristiani fondano la propria identità: un protocollo che, se seguito correttamente – con *akribeia*, appunto –, era ritenuto in grado di far giungere ad una sapienza segreta, inaccessibile ai non iniziati. Sul fatto che gli asceti eustaziani credessero davvero di perseguire una sapienza nascosta, privilegio dei membri del corpo scelto rappresentato dalla comunità, non ci sono dubbi. In fondo, è Basilio in persona ad asserire che «della fede e della verità del Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo e della maniera di vivere più perfetta», ovvero «delle cose più eminenti e perfette», egli può parlare soltanto coi «più perfetti», «*secretius*»⁴¹.

Per essere veramente tale, questa sapienza nascosta, cercata nello spazio privato della «casa», doveva essere protetta da sguardi indiscreti e da domande curiose. Le fraternità si assicuravano che ciò avvenisse affidando la responsabilità di parlare ad un incaricato speciale, il *proestos*, il quale, dopo attento esame – la *dokimasia* cui era sottoposto dai suoi uguali –, era giudicato come qualificato a farlo per la sua scienza ma anche per la sua discrezione:

⁴⁰ Cfr. partic. *Acta Conc. Gangr.*, can. 4 (ed. P.P. Joannou, *Les Canons de Synodes particuliers*, Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto canonico orientale. Fonti IX. *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, Tipografia italo-orientale S. Nilo, Grottaferrata 1962, 1/2, pp. 85-99; e inoltre C.J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* 1/2, Letouzey et Ané, Paris 1908 [rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 1973], pp. 1029-1045): «Se uno ha da eccepire a scapito di un presbitero sposato, sostenendo che, quando costui celebra la liturgia, non si debba prender parte all'offerta, sia anatema»; e inoltre Socr. II, 43, 5; Sozom. III, 14, 33.

⁴¹ *Prol.* 1, 4-5.7 (CSEL 86, pp. 5-6).

«Chi viene interrogato sui giudizi di Dio non osi rispondere come capita, con presunzione, ma indichi colui cui è stato affidato il ministero della parola, colui che essendo in tutto amministratore fedele e prudente è stato scelto per distribuire a tempo debito il cibo spirituale [cfr. *Lc* 12, 42] e per dispensare con discernimento le sue parole, come sta scritto [cfr. *Sal* 111, 5]»⁴².

Il carisma della parola di cui è istituzionalmente dotato, il preposto lo esercita dunque non solo positivamente, a beneficio dei confratelli, ma anche negativamente, non tanto a contenimento dei loro slanci individualistici quanto a protezione della loro riservatezza. Non è un caso che colui il quale, a motivo del suo discernimento nel parlare, ha l'incarico, nella comunità, di «dare una parola», è invitato a dar prova di questa sua qualità specialmente in presenza di un ospite (*xenos*), ovverosia di un estraneo alla fraternità⁴³.

Basilio non chiarisce l'identità di questo ospite. Per quanto ne sappiamo, in una simile categoria potevano rientrare anche osservatori ecclesiastici. In tal caso, il fatto che il *proestos* responsabile del «ministero della parola» fosse un presbitero, lo metteva nella posizione giusta per dare dell'attività della comunità un'immagine oltremodo rassicurante agli occhi dell'istituzione, la quale ne ricavava la sensazione di avere la situazione sotto controllo. Così tranquillizzati, gli «estranei» non ponevano mente al fatto che l'essere i preposti arruolati nella gerarchia, e addirittura il far carriera al suo interno fino a sedere ai suoi massimi vertici – come con successo avevano fatto Eustazio, Maratonia e lo stesso Basilio –, potesse essere in realtà una mera copertura, necessaria perché i perfetti avessero agio di attendere alla propria ricerca spirituale senza essere ostacolati. Per quanto eccentrico, uno stratagemma di questo genere era tutt'altro che sconosciuto nell'ambiente ascetico di area (siro-)anatolica dal quale ad un certo punto emersero Eustazio e il suo movimento. Basti pensare a quanto accadeva tra i messaliani, i quali non disdegnavano di farsi consacrare presbiteri e persino vescovi, apparentemente proprio allo scopo di mimetizzarsi nella gerarchia ed evitarne così la censura⁴⁴.

⁴² RD 45, 2 (PG 31, col. 1033B, 10-C, 3). Si noti che il delicatissimo compito di «amministrare la parola (τοῦ λόγου οἰκονομίαν)» qui riconosciuto al preposto è lo stesso che Basilio attribuisce a sé medesimo in *Prol.* 3 (PG 31, col. 1080 A, 7-8) = *Prol.* 1, 3 (CSEL 86, p. 5), ove il «carisma dell'insegnamento» che egli esercita corrisponde alla διακονίαν τοῦ λόγου (ovvero al *ministerium verbi*) che gli è stata parimenti affidata.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. Ioann. Damasc., *De haeresibus* 80, 89-92 (PG 94, col. 728 ss.). Per i possibili legami

A questo punto, però, alcuni degli elementi pertinenti l'esercizio della direzione presenti nelle *Regole* basiliane cui si è fatto cenno sopra cambiano di segno, recuperando inaspettatamente il loro significato spirituale. L'obbedienza assoluta al *proestòs* prescritta ai discepoli non è più, o non è più soltanto uno strumento di controllo sulla comunità – eventualmente sfruttabile dal preposto per acquisire una visibilità politica autonoma – ma un modo per realizzare quell'abbandono alla guida spirituale attraverso il quale è possibile raggiungere l'obiettivo comune della perfezione. La confessione e la manifestazione dei pensieri non sono più una forma di monitoraggio sui progetti dei fratelli, ma un sistema per comunicare in segreto col proprio padre in spirito.

Soprattutto, cambia di segno il senso stesso della prospettiva comunitaria adottata da Basilio. Se davvero le fraternità credevano in una sapienza nascosta, trasmissibile solo segretamente, tra i perfetti, è evidente che questa sapienza non poteva essere affidata ad una divulgazione scritta, la quale doveva limitarsi a trattare dei problemi generali della collettività ascetica. L'*akribeia* di cui parlava «*secretius*» con gli asceti coi quali si incontrava, Basilio non poteva renderla di dominio pubblico. Né poteva farlo, del resto, chi ne veniva messo al corrente.

Nel 373, per esempio, Basilio ricevette la visita di un tal Eraclide, un uomo che, dopo una profonda crisi, desiderava ardentemente abbandonare la vita del mondo e cercava «una guida capace di accompagnar[lo] con sicurezza» nel cammino dell'ascesi, «un maestro eminente ed esperto»⁴⁵. In quella occasione, il vescovo «amatissimo da Dio» aveva parlato a costui di povertà, uno dei temi che, nelle comunità eustaziane, venivano affrontati in un contesto di direzione spirituale⁴⁶. Scrivendone ad Anfiochio, in seguito vescovo di Iconio, Eraclide con-

tra il movimento eustaziano e il fenomeno messaliano, fatte salve le riserve di K. Fitschen, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 138-142, un buon punto di partenza è ancora J. Gribomont, *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, in «*Studia Monastica*» 7 (1977), pp. 7-24 (rist. in Id., *Saint Basile. Évangile et Église*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, I, pp. 26-41).

⁴⁵ *Ep.* 150, 1, 11-12.23-24 (CUF, pp. 71-72).

⁴⁶ Si veda infatti l'*ep.* 2, 2, 20-23 (ed. M. Forlin Patrucco, *Basilio di Cesarea. Le lettere I* [«*Corona Patrum*», 11], SEI, Torino 1983, p. 62), il più antico scritto ascetico basiliano, composto tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, quando Basilio era ancora sotto l'influenza diretta di Eustazio: diventare «senza beni privati (*ἀνιδίων*) ... senza possedimenti (*ἀκτῆμονα*), senza mezzi di sussistenza (*ἄβιον*) ...» era – affermava egli all'epoca – l'unico modo per obliare gli insegnamenti umani e prepararsi a «ricevere nel cuore le impronte che vi stampa il magistero divino».

fidava tuttavia che non gli era permesso scendere in dettagli, perché in nessun modo egli avrebbe potuto dar conto dell'«esattezza (*akribeia*) degli insegnamenti» ricevuti – vale a dire del loro senso nascosto –, e consigliava perciò al suo corrispondente di incontrarsi col vescovo a tu per tu⁴⁷. Le parole che Basilio gli avrebbe detto, misurate sulla persona del discepolo, com'è proprio di una vera guida spirituale, sarebbero rimaste strettamente confidenziali, secondo un costume del tutto opposto a quello adottato nelle *Regole*, ove l'afflato comunitario maschera la vera natura dei colloqui tra il maestro e i suoi discepoli.

Cercare di capire quali fossero quelle parole dal significato segreto, pronunciate in disparte nell'intimità della «casa», significa alzare il velo su un aspetto trascurato della direzione spirituale basiliana, che costituisce una delle sfide ancora aperte degli studi sul vescovo di Cesarea⁴⁸.

⁴⁷ *Ep.* 150, 4, 3-4.

⁴⁸ Cfr. intanto E. Amand de Mendieta, *The "Unwritten" and "Secret" Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, Edinburgh-London, Oliver and Boyd 1965.