

IL SILENZIO COME STRATEGIA DI COMUNICAZIONE NEGLI SCRITTI DI BASILIO DI CESAREA

«Quali sono quelle qualità del nostro maestro (*scil.* Basilio) che si trovano in comune con quelle osservate nel profeta (*scil.* Elia)? Lo zelo nella fede, l'ostilità contro coloro che vengono meno alla parola data, l'amore nei confronti di Dio, il desiderio, che rifugge da qualsiasi cosa materiale, di ciò che realmente è, [...] *un silenzio più efficace di ogni parola* (ήσυχία λόγου ἐνεργεστέρα)»¹.

Così Gregorio di Nissa descriveva il fratello Basilio, arditamente paragonato al profeta Elia, nell'elogio funebre tenuto nel 381 dinanzi ai vescovi del Concilio di Costantinopoli. Stupisce la menzione del silenzio fra le virtù di un uomo che nella sua breve vita produsse un considerevole numero di scritti e discorsi (si pensi, p.es., alle nove omelie sull'*Esamerone*, pronunciate nel volgere di una settimana da Basilio già duramente provato dalla malattia)². Eppure l'espressione apparentemente incongrua di Gregorio va attentamente considerata alla luce della concezione e dell'utilizzo basiliani del silenzio e del modo in cui essi si dispiegano, dagli anni vissuti nell'eremo di Annisi sino al periodo dell'episcopato a Cesarea (370-378). Il tema del silenzio costituisce un filo conduttore nella produzione letteraria del Cappadoce che, a causa delle sue molteplici valenze – retoriche, ascetiche, teologiche –, merita di essere approfondito.

Lessico

Il lessico del silenzio ricorre non meno di 260 volte negli scritti basiliani, più del doppio delle occorrenze scritturistiche complessive³: ma, come è stato rilevato per altri lemmi del suo vocabolario, «la

¹ *In Basilium fratrem*: GNO 10/1, 122-123.

² Cf. E. Amand de Mendieta, *Les neuf homélies de Basile de Césarée sur l'Hexaéméron. Recherches sur le genre littéraire, le but et l'élaboration de ces homélies*, in *Byzantion* 48 (1978), 337-368; Id., *La préparation et la composition des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Le problème des sources littéraires immédiates*, in *Studia Patristica* XVI, Berlin 1985, 349-367.

³ Sul silenzio nell'AT e nel NT cf. i contributi di A. Stiglmair (*Parola e silenzio nell'Antico Testamento*), P. Rattin (*Il silenzio e la parola nel Nuovo Testamento*), L. Zani

terminologia basiliana, spesso ripetitiva, non ne abbraccia l'intero arco»⁴, preferendo soffermarsi su alcuni *loci* significativi (*Ps.* 27, 1; 37, 15; 38, 2-3; 49, 21; *Qo.* 3, 7; *Qo.* 9, 17; *Is.* 42, 14; *Amos* 5, 13; *1 Cor.* 14, 30. 34-5), e in particolare su *Qo.* 3, 7, *Is.* 42, 14 e *1 Cor.* 14, 30. Basilio mostra di prediligere il vb. *σιωπάω* (112 attestazioni), seguito dal sost. *σιωπή* (64) e dai vb. composti *ἀποσιωπάω* (28), *παρασιωπάω* (8) e *κατασιωπάω* (1) rispetto ai vb. *σιγάω* (23) e *κατασιγάω* (13), al sost. *σιγή* (8) e agli agg. *ἄσιγητος* (3) e *σιγηρός* (1). Quanto al termine *ἡσυχία* (55) e vb. derivati (*ἡσυχάζειν*, *ἐφῆσυχάζειν*; circa 20), essi sono d'impiego comune negli scritti sicuramente basiliani, ma di significato più ambiguo, in quanto possono indicare sia la quiete dell'ambiente sia quella dell'animo, e dunque tali occorrenze vanno valutate caso per caso nel loro contesto.

Scritti ascetici

La polisemia del silenzio (*σιωπή*, *ἡσυχία*)⁵ si riscontra in primo luogo negli scritti ascetici, composti in un arco di tempo che va dal 360 sino alla morte del Cappadoce e più volte rielaborati nel corso degli anni. La riflessione sul silenzio occupava un posto importante nella vita eremitica e cenobitica e ne cogliamo un riflesso in taluni *Apostegmi* dei Padri del deserto, che Basilio potrebbe aver appreso nel suo viaggio giovanile in Egitto o grazie ai contatti con Atanasio. Considerazioni sulla necessità di porre dei limiti alla parola e all'ascolto e su una riflessione ponderata prima di esprimersi risalgono già al primo periodo di formazione ascetica ad Annisi⁶. Tali concetti, ancora *in nuce*, compaiono nell'*Ep.* 22 che raccoglie un abbozzo di regole di vita monastica. Fra queste vi è il divieto di ogni parola inutile (*ἀργολογεῖν*) al giovamento spirituale degli

(*Interrogativi sul silenzio nel Nuovo Testamento*) in M. Baldini e S. Zucal (a cura di), *Le forme del silenzio e della parola. Atti del convegno «Il silenzio e la parola» tenuto a Trento il 15-17 ottobre 1987*, Milano 1989, 315-351. Per una trattazione generale sul tema si rinvia a R. Mancini, *La lingua degli dei. Il silenzio dall'Antichità al Rinascimento*, Costabissara (Vicenza) 2008.

⁴ M. Girardi, *Il lessico della diaconia in Basilio di Cesarea: fonti e rilievo*, in *Διακονία, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa*, XXXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009, Roma 2010, 199-216 (qui 199).

⁵ Sulla terminologia del silenzio usata da pagani e cristiani cf., in questo stesso volume, il contributo di D. Bumazhnov, ΣΙΩΠΗ and ΗΣΥΧΙΑ in *Three Pagan Works of the 3rd-4th cent. AD Related to Pythagoras and in the Early Christian Ascetic Literature*.

⁶ *Ep.* 2, 5 (a Gregorio di Nazianzo: Courtonne 1, 10).

ascoltatori, e anzi la raccomandazione perentoria che, per quanto possibile, quanti lavorano lo facciano in silenzio (μετ' ἡσυχίας)⁷: del pari sono condannate mormorazioni, grida, l'uso di un tono di voce arrogante o spregiativo tra fratelli⁸. Vi è altresì un tipo di silenzio che è biasimato: quello sulle colpe commesse dai confratelli, che denota indifferenza o persino tacita approvazione⁹.

Tali tematiche sono ampiamente sviluppate e sistematizzate nelle *Regulae*, in cui il silenzio assume le più svariate funzioni. È innanzitutto un utile esercizio (χρήσιμον [...] διὰ σιωπῆς γυμνάσιον) di continenza per i novizi: non si tratta soltanto di dominare la lingua, ma anche e soprattutto di cancellare la mentalità mondana latente, sostituendola con un nuovo modo di domandare, rispondere e, più in generale, adoperare la parola. A questo risultato si può pervenire, nella visione basiliana, solo osservando un silenzio costante e perfetto (ἐν ἡσυχίᾳ συντόνωσ καὶ ἀμετεωρίστωσ) che consenta di porsi in ascolto dei più anziani¹⁰, dai quali si dovrà mutuare il tono di voce, la misura nel discorso, il momento opportuno in cui parlare, la proprietà dei termini. Il silenzio è dunque la via maestra per dimenticare le vecchie abitudini, spogliandosene progressivamente, poiché concede il tempo per acquisire le nuove, interiorizzandole, e marca una cesura fra quel che si è stati nel mondo e ciò che si è nella comunità (ἀδελφότης)¹¹. Di qui l'importanza, per il monaco, di trascorrere la vita in rigoroso silenzio (ἐν σιωπῇ διάγειν) – eccezion fatta per il canto dei salmi – e di non parlare se non in caso di assoluto bisogno, vale a dire per la cura della propria anima, per una necessità inevitabile nel corso del lavoro manuale o perché interrogati d'urgenza¹². L'utilità del silenzio è riaffermata nella *Reg. brev.* 208, in cui Basilio, grazie al ricorso ad alcuni *loci* scritturistici, opera una distinzione fra un silenzio legato alle circostanze avverse (*Amos* 5, 13; *Ps.* 38, 2) e uno riferito alle persone (*1 Cor.* 14, 30 [*se uno di quelli che sono seduti riceve una rivelazione, il primo taccia*]. 14, 34 [*divieto alle donne di parlare in assemblea*]). Esso si configura anche come indispensabile mezzo di correzione per chi eccede nel parlare e non è in grado di rispettare il dettato paolino (*nessuna parola cattiva esca più dalla vostra bocca; ma piuttosto una buona, capace di edificare*, *Eph.* 4, 29). La

⁷ *Ep.* 22, 1 (sulla perfezione della vita monastica, 364: Courtonne 1, 53).

⁸ *Ep.* 22, 2 (Courtonne 1, 54).

⁹ *Ep.* 22, 3 (Courtonne 1, 56).

¹⁰ *Sermo* 12 (de ascetica disciplina): PG 31, 648: μετὰ ἡσυχίας ἐσθίειν ἐπὶ πρεσβυτέρων σιωπᾶν.

¹¹ Cf. M. Girardi, Ἀδελφότης basiliana e scola benedettina. Due scelte monastiche complementari?, in *Nicolaus* 9 (1981), 3-56.

¹² *Reg. fus.* 13: PG 31, 949AC.

“terapia” prescritta a costoro consiste nel mantenere necessariamente un perfetto silenzio (τελεία σιωπή) finché non siano guariti dalla loro intemperante loquacità e abbiano appreso i tempi, i modi e i contenuti di un discorso cristiano che *possa giovare a quelli che ascoltano* (Eph. 4, 29)¹³.

L’interferenza fra parola dell’uomo e Parola di Dio traspare dal divieto di parlare durante la salmodia, da cui sono esentati gli incaricati di mantenere l’ordine e la buona organizzazione dei differenti lavori, esortati a tener conto del luogo, della disciplina e dell’esempio offerto. La citazione di *1 Cor.* 14, 30 (*ma se uno di quelli che sono seduti riceve una rivelazione, il primo taccia*) fa comprendere come sia tanto più necessario osservare il silenzio durante la salmodia¹⁴. Le motivazioni non sono esplicitamente dichiarate, ma, considerata l’importanza attribuita dal Cappadoce al libro dei salmi e alla sua *ὠφέλεια* per l’anima, si può supporre che siano molteplici. Conversare mentre si eleva la salmodia comporta un estraniarsi dalla comunità riunita in un atto corale; è mancanza di rispetto nei confronti della Parola di Dio e allontanarsi da Lui in favore di discorsi, in ultima analisi, oziosi; è un atto di autolesionismo perché comporta la rinuncia ai benefici spirituali racchiusi nel Salterio. Parlare durante il canto dei salmi significa, pertanto, arrecare danno a se stessi e agli altri e offendere Dio.

Nella regolamentazione monastica è contemplato, infine, un silenzio deleterio per chi lo compie e per chi lo subisce, allorché per indifferenza, quieto vivere o per un malinteso affetto si scelga di non rimproverare il fratello che ha peccato. Memore del duplice precetto vetero- (*Lev.* 19, 17) e neotestamentario (*Mt.* 18, 15-17) della correzione fraterna, Basilio rammenta ai monaci da lui diretti la tremenda responsabilità che ci si assume al cospetto di Dio se si preferisce tacere, a rischio della perdizione altrui, contravvenendo a un preciso comando del Signore. La condanna che pesa su questo silenzio colpevole è terribile: oltre al v. evangelico che prospetta la punizione per chi non segue la via del Signore (*Io.* 3, 26), sono evocati gli *exempla* biblici di trasgressori come Achar (*Ios.* 7, 21-26) e i figli di Eli (*1 Sam.* 2, 24), la cui punizione si abbatté anche sul popolo di Israele, che pure non era direttamente responsabile dei loro peccati¹⁵.

¹³ *Reg. brev.* 208 (PG 31, 1221AB). Cf. anche *Reg. fus.* 15 (PG 31, 953); *Reg. fus.* 51 (PG 31, 1041). Cf. P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris 1932, 177-181. Cf. anche, in questo stesso volume, il contributo di A.M. Orselli, *L’equilibrio tra silenzio e parola nella comunicazione monastica tardoantica (secoli IV-VI)*.

¹⁴ *Reg. brev.* 173 (PG 31, 1197). Sul tema cf. anche, in questo stesso volume, C. Somenzi, *Vocibus et cordibus: la dialettica voce - silenzio nel canto cristiano. Dibattito e molteplicità di soluzioni tra IV e V secolo*.

¹⁵ *Reg. brev.* 47 (PG 31, 1113-1116).

Epistolario

L'epistolario, per la sua ricchezza, si configura come un terreno privilegiato per l'indagine sugli impieghi retorici del silenzio, che sembra porsi come strumento di comunicazione altrettanto – se non più – funzionale della parola, rispetto alla quale occupa una posizione complementare, non antitetica. Solo quando il messaggio veicolato con questo mezzo si rivela inefficace, esso viene abbandonato in favore del ricorso alla parola scritta. Gli esempi più significativi si riscontrano perlopiù sotto forma di interrogativa retorica o di aposiopesi¹⁶, anche dolorosamente ironica¹⁷, o di blandi rimproveri agli interlocutori per il ritardo nello scrivere¹⁸ e l'assenza prolungata di notizie¹⁹. Più raramente è dato osservare lo stesso Basilio scusarsi per aver procrastinato più del dovuto la sua risposta: in questi casi adduce in sua discolpa le molteplici cure ecclesiali²⁰, il timore di importunare²¹, la forte emozione che gli ha

¹⁶ *Ep.* 34, 1 (*ad Eusebio di Samosata*, 369-370: Courtonne 1, 76): «Come potremmo tacere (Πῶς ἂν σιωπήσαιμεν...) dinanzi agli avvenimenti attuali [...]?», in cui Basilio lamenta la perdita per l'ortodossia della diocesi di Tarso, fondamentale centro posto fra l'Isauria, la Cilicia, la Cappadocia e la Siria.

¹⁷ *Ep.* 237, 2 (*a Eusebio di Samosata*, 376: Courtonne 3, 57): «io stesso credo che sia meglio tacere che scrivere come sto fisicamente (ὅπως διάκειμαι κατὰ τὸ σῶμα σιωπᾶν ἡγοῦμαι βέλτιον [...] ἢ γράφειν), perché se dicessi la verità mi addolorerei, né sopporto di mentire».

¹⁸ Una gradita eccezione è rappresentata da Antioco (*Ep.* 146: Courtonne 2, 67).

¹⁹ *Ep.* 20, 1 (*al sofista Leonzio*, 364/365: Courtonne 1, 50), in cui Basilio prende garbatamente in giro Leonzio perché questi non gli ha spedito lettere e gli comunica di avergli inviato il *Contro Eunomio*. Per maggiori ragguagli sulla figura di Leonzio cf. R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Roma 1992, 141-144. Cf. anche l'*Ep.* 134 (*al presbitero Peonio*, del 373: Courtonne 2, 48): «mi sono meno rallegrato di ciò che vi era scritto, di quanto mi sia afflitto pensando alla perdita che abbiamo sofferto durante il periodo del tuo silenzio (κατὰ τὸν τῆς σιωπῆς χρόνον)»; l'*Ep.* 329 (*a Falerio*, non datata: Courtonne 3, 199) e le *Epp.* 330 e 332 (anepigrafe e non databili: Courtonne 3, 200).

²⁰ *Ep.* 20, 1 (*al sofista Leonzio*, 364/365: Courtonne 1, 50): «questa gran massa d'impegni in cui ora ci troviamo (τὸ πυκνὸν τῆς ἀσκολίας τοῦτο ἐν ᾧ νῦν ἐσμεν)».

²¹ *Ep.* 6, 1 (*consolatoria a Nettario*, datazione incerta: Courtonne 1, 19): «Mi accingevo a tacere (ἀποσιωπᾶν) dinanzi a tua Dignità, pensando che, come il più delicato dei rimedi arreca dolore a un occhio infiammato, così anche il discorso potrebbe sembrare molesto a un'anima afflitta da un profondo dolore, quand'anche arrecasse grande consolazione»; *Ep.* 152, 1 (*A Vittore, comandante d'armata*, 373; Courtonne 2, 77): «Ma è chiara la causa del nostro silenzio (δὴλη ἡμῶν ἡ αἰτία τῆς σιωπῆς)! Esitavamo per tema d'importunare un uomo così

impedito di replicare prontamente²², la necessità di rispondere nelle sedi e nei momenti opportuni²³, il dubbio che la lettera possa non pervenire nelle mani del destinatario²⁴. In non poche occasioni, infatti, la riservatezza su determinati argomenti è stata una scelta voluta e ben ponderata, volta a evitare che la corrispondenza, il cui recapito era soggetto a ogni genere di rischi, cadesse in mano a terzi indiscreti e disposti alla falsificazione qualora fosse stata intercettata²⁵. Nell'epistolario, infatti, notiamo che spesso la lettera si limita ad alludere al tema che stava a cuore ai corrispondenti: il messaggio vero e proprio era affidato

importante». Sul generale Vittore cf. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis*, 328-329. Sulle due lettere a Nettario si veda V. Novembri, *Due epistole, una consolatio: Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte* (ep. 5 e 6), in *Vetera Christianorum* 40 (2003), 319-227. Per i titoli onorifici presenti nell'epistolario basiliano cf. B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Roma 1985, 399-402 (*Appendice 4*).

²² *Ep.* 29, 1 (*consolatoria alla Chiesa di Ancyra*, 369: Courtonne 1, 70): «per molto tempo lo sbigottimento della terribile notizia della disgrazia avvenuta (*sc.* la morte del vescovo Atanasio) mi ha fatto tacere (σωπήν ἐνεποίησεν)».

²³ *Ep.* 99, 4 (*al conte Terenzio*, 372: Courtonne 1, 218): «ho dovuto tacere (σωπᾶν) queste cose perché non sembrasse che io rendessi pubbliche le mie offese ma, poiché non avevo altro mezzo di difendermi presso la tua Nobiltà, sono venuto necessariamente ad esporre tutta la verità dei fatti avvenuti».

²⁴ *Ep.* 173, 1 (*a Teodora, religiosa*, 374 ca.: Courtonne 2, 108): «Quel che ci ha resi esitanti a scrivere è il non essere persuasi del fatto che le nostre lettere siano sempre consegnate alla tua Carità, ma che per la disonestà dei corrieri (κακία τῶν διακονούντων) capitino nelle mani di mille altre persone, specialmente ora che le cose sono così turbate su tutta la terra».

²⁵ Cf., ad es., *l'Ep.* 94, 1 (*a Elia, governatore della provincia*, 372: Courtonne 1, 206), in cui Basilio, dopo aver illustrato i propri meriti di vescovo – fra cui la costruzione del complesso di ospedali e *xenodochia* che da lui prese il nome di Basiliade –, repentinamente interrompe la sua apologia: «è necessario ora tacere (ἀναγκᾶν νῦν ἀποσιωπήσαι), in quanto sarebbe più lunga della misura di una lettera e d'altronde non sarebbe sicuro affidarla a caratteri senza vita (οὐκ ἀσφαλῆ γράμμασιν ἀψύχοις καταπιστεύεσθαι)»: su ciò cf. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis*, 299-302; *l'Ep.* 99, 4 (*al conte Terenzio*, 372: Courtonne 1, 217), in cui, rievocando gli oltraggi subiti ad opera di Teodoto, vescovo di Nicopoli, scrive: «pur conoscendo i nomi [*sc.* di possibili candidati vescovi armeni], li tacerò deliberatamente (ἐκὼν σιωπήσομαι), perché nulla impedisca che siano utili, almeno in altri tempi, all'Armenia» (sulla sfortunata missione armena di Basilio cf. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis*, 276-282); o ancora *l'Ep.* 127 (*a Eusebio, vescovo di Samosata*, 373: Courtonne 2, 36). Sui pericoli che minacciavano la consegna della corrispondenza si veda Gain, *L'Église de Cappadoce*, 23-31 e Girardi, *Il lessico della diaconia*, 212-215.

oralmente al latore, che doveva essere persona di fiducia. Osserviamo questa reticenza in una lettera in cui Basilio giustifica un prolungato silenzio a un amico che gli aveva chiesto un favore spiegando che l'affare di cui avevano discusso in precedenza si era accomodato col tempo e che non poteva rispondere prima dell'esito²⁶. Più di una volta, infine, il Cappadoce ha preferito tacere dinanzi ad accuse pretestuose e calunnie, pur di non alimentare i conflitti, confidando forse in una respicenza dei suoi avversari, spintovi anche da una propensione caratteriale, o per opporre alla loquacità dei suoi nemici il *self control* di un uomo che sa parlare a tempo debito²⁷: talora ha replicato agli attacchi dietro sollecitazione dei suoi amici²⁸. Un'altra motivazione potrebbe essere il ricordo del silenzio di Cristo dinanzi ai suoi accusatori²⁹, paradigma, al pari di Giobbe³⁰ e David³¹, del giusto che sopporta pazientemente le maldicenze.

Talora, tuttavia, i silenzi dei suoi interlocutori divengono spia di malesseri, sospetti, disagi, ostilità nei confronti di Basilio e delle sue posizioni teologico-dottrinali o di odii inconfessati a causa della sua preminenza ecclesiale. In questi frangenti Basilio, vista inefficace l'arma del silenzio, ricorre alla sua consumata abilità retorica esprimendo di volta in volta, a seconda dei suoi interlocutori, stupore, collera, dolore. Nell'*Ep.* 59, scritta nel 371 e indirizzata allo zio e suo collega nell'episcopato Gregorio – il quale, insieme ad altri vescovi cappadoci, non gli aveva perdonato di essere divenuto metropolita –, Basilio protesta con toni toccanti la sua deferenza, la sua innocenza e il suo desiderio di distensione, ed esordisce citando *Is.* 42, 14 (brano che ritroveremo anche nell'*Ep.* 223):

²⁶ *Ep.* 322, 1 (Courtonne 3, 194).

²⁷ Un probabile antecedente di questo atteggiamento basiliano potrebbe riscontrarsi nell'utilizzo retorico del silenzio da parte di Ignazio di Antiochia: cf. H.O. Maier, *The Politics of the Silent Bishop: Silence and Persuasion in Ignatius of Antioch*, in *Journal of Theological Studies* 55 (2004), 503-519.

²⁸ *Ep.* 189, 1 (*all'archiatra Eustazio*, 374 o 375: Courtonne 2, 132): «da parte mia... pensavo che bisognasse tacere e accettare in silenzio (σιωπᾶν [...]) δεῖν καὶ δέχεσθαι καθ' ἡσυχίαν) ciò che i nemici ci infliggevano, senza ribattere a uomini armati di menzogna».

²⁹ Cf. *hom. in Ps.* 44, 6 (PG 29, 401) e *De humilitate* 6; PG 31, 536.

³⁰ Cf. a tal proposito il contributo di M. Cimosa – G. Bonney, *Job Between "Words and Silence": In the Bible and the Exegesis of Some Fathers of the Church*, in questo stesso volume. Sulle interpretazioni della figura del Patriarca nel corso dei secoli si veda la recentissima monografia di L. Carnevale, *Giobbe dall'Antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari 2010 (ivi bibliografia).

³¹ Cf. *Ep.* 223, 1 (*contro Eustazio di Sebaste*, 375: Courtonne 3, 8).

«*Ho taciuto. Ma forse tacerò per sempre e sopporterò* (Ἐσιώπησα. Μὴ καὶ ἀεὶ σιωπήσομαι καὶ ἀνέξομαι) più a lungo di confermare contro di me la gravosissima pena del silenzio (τὴν δυσφορωτάτην ζημίαν τῆς σιωπῆς), senza che io spedisca una lettera né oda qualcuno rivolgermi la parola? Siccome ho perseverato sino ad oggi in questa triste decisione, credo che si addica anche a me pronunciare le parole del profeta: *Ho sopportato con pazienza come la partoriente* (Is. 42, 14)»³².

Il neoeletto vescovo esprime la sua angoscia per l'immotivato e perdurante mutismo dello zio – cui era legato da profondo affetto, giacché alla morte prematura di Basilio il Vecchio Gregorio era divenuto tutore dei nipoti –, inspiegabile a meno di volerlo interpretare come un'espiazione di vecchi peccati: se le cose stanno davvero così – afferma Basilio – è arrivato il tempo di porre fine a una punizione eccessivamente protrattasi e di riallacciare legami di lunga data. Al fine di dissipare ingiustificati sospetti reciproci, derivanti dalle calunnie dei loro avversari, e per il bene delle rispettive Chiese, Basilio propone un incontro, tanto più necessario in quanto «è meglio tacere (βέλτιον... σιωπᾶν)»³³ ciò che le comunità potrebbero dire a causa della loro divisione, da cui non ritraggono alcun vantaggio. È ancora possibile limitare i danni patiti, a patto di addivenire al più presto a un chiarimento e a un accordo, sulle cui modalità Basilio non pone alcuna preclusione³⁴.

Toni analogamente conciliatori ritroviamo nell'*Ep.* 65 del 371/372, diretta al metropolita di Neocesarea nel Ponto, Atarbio, parente di Basilio e suo acerrimo detrattore. In essa, Basilio cerca di ripristinare i contatti esortando caldamente il cugino a interrompere il suo silenzio ostinato (τί πέρας ἔσται τῆς σιωπῆς;), e gli rammenta il rispetto dovuto in virtù della maggiore anzianità. Pur di ristabilire i rapporti interrotti fra le Chiese, Basilio contravviene alla gerarchia anagrafica e alle norme che regolano gli scambi epistolari e, memore delle parole di *1 Cor.* 13, 7-8 (*la carità tutto copre... tutto sopporta*), prende l'iniziativa di scrivere, invitando Atarbio a produrre in sé il primo e più grande frutto dello Spirito (*Gal.* 5, 22), la carità, e a bandire la collera che fa trapelare col suo silenzio (διὰ τῆς σιωπῆς). Collabori piuttosto insieme a lui – è questa l'accorata perorazione di Basilio – con tutte le sue forze alla difesa dell'ortodossia minacciata di sovvertimento (soprattutto in Cappadocia) dall'azione instancabile degli

³² *Ep.* 59, 1 (Courtonne 1, 147).

³³ *Ep.* 59, 3 (Courtonne 1, 148).

³⁴ Sulla triste vicenda e sul ruolo di malaccorto intermediario in essa svolto da Gregorio di Nissa cf. Pouchet, *Basile le Grande et son univers d'amis*, 205-208.

ariani³⁵. Il vibrante appello alla concordia rimase però lettera morta, come si evince dalle *Epp.* 204 e 207 (*al clero di Neocesarea*) e 208 (*a Eulancio*), risalenti al 375³⁶.

Il documento che, in virtù di un'attenta selezione di citazioni bibliche, meglio illustra l'utilizzo retorico del silenzio è forse l'*Ep.* 223. Essa mostra fino a che punto si fossero deteriorati i rapporti fra Eustazio e Basilio dopo gli incontri del 372-3 per la sottoscrizione di una professione di fede comune, che avevano portato alla rottura definitiva fra i due³⁷. Il Sebasteno aveva fatto circolare, come prova dell'eterodossia del suo ex-discepolo, una lettera che questi avrebbe scritto vent'anni prima ad Apollinare. Solo a questo punto il Cappadoce infrange il silenzio che si era imposto e che aveva mantenuto per due anni:

«C'è un momento – dice la Scrittura – per tacere, e un momento per parlare (καιρός... τοῦ σιγᾶν καὶ καιρός τοῦ λαλεῖν: *Qo.* 3, 7)³⁸ [...]. Così anche ora, poiché il tempo del silenzio è stato sufficiente (αὐτάρκης ὁ τῆς σιωπῆς... χρόνος), è opportuno aprire la bocca per far conoscere la verità dei fatti ignorati, giacché anche il grande Giobbe ha sopportato a lungo in silenzio (ἤνεγκε σιωπῆ) le sue sventure, mostrando il suo coraggio con quella stessa paziente sopportazione delle sventure più intollerabili. Ma non appena fu rimasto a sufficienza in silenzio (ικανῶς ἐν τῇ σιωπῇ διήλθε) ed ebbe persistito nel celare il suo dolore nel fondo del suo cuore, aprì la bocca e pronunciò quelle parole che tutti sanno (*Iob.* 3, 1). E noi, che manteniamo il silenzio già da due anni (ἡμῖν τοίνυν τρίτον τοῦτο ἔτος τῆς σιωπῆς), abbiamo invidiato il vanto del profeta che dice: *Sono divenuto come un uomo che non ode e che non ha risposte nella sua bocca* (*Ps.* 37, 15). Ecco perché abbiamo rinchiuso nel fondo del nostro cuore il dolore che ci causa la calunnia. [...] Pensavo che bisognasse sopportare in silenzio i miei dolori

³⁵ *Ep.* 64 (Courtonne 1, 155-156). Cf. Pouchet, *Basile le Grande et son univers d'amis*, 269-270.

³⁶ *Ep.* 204 (Courtonne 2, 172-180); *Epp.* 207-208 (Courtonne 2, 183-188).

³⁷ Eustazio era sempre stato ostile a Melezio, vescovo di Antiochia, per sospetta eterodossia, ma soprattutto perché in precedenza questi aveva occupato la sede episcopale di Sebaste in seguito a una delle sue deposizioni. Basilio si adoperò a più riprese – vanamente – per comporre il dissidio fra i due, avvalendosi anche della mediazione di Teodoto di Nicopoli, ma il rifiuto eustaziano di riconoscere la divinità dello Spirito Santo convinse Basilio dell'inutilità dei suoi sforzi. Sulla vicenda cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 411-418; S. Mongelli, *Eustazio di Sebaste, Basilio e lo scisma macedoniano*, in *Nicolaus* 3 (1975), 455-469, e Pouchet, *Basile le Grande et son univers d'amis*, 283-286 e 393-404.

³⁸ Sull'esegesi di tale versetto biblico cf. D. Ciarlo, *Interpretazioni patristiche di Qo 3,7: c'è un tempo per tacere e uno per parlare*, in questo stesso volume.

(ὄμην χρῆναι σιωπῇ φέρειν τὰ λυπηρά) attendendo un qualche miglioramento dagli stessi eventi. [...] Ma giacché vedo che l'odio di questi uomini aumenta col tempo [...], non mi pare più evidente la sicurezza del silenzio (τὸ τῆς σιωπῆς ἀσφαλές). Mi è venuto alla mente il versetto di Isaia che recita: *Ho taciuto; ma tacerò forse e mi tratterò per sempre? Ho sopportato con pazienza come la partoriente* (Is. 42, 14). Piaccia a Dio che anche noi riceviamo la ricompensa del nostro silenzio»³⁹.

L'accurata tessitura scritturistica di *loci* ed *exempla* veterotestamentari è indicativa della delusione e dello sconforto causati dall'atteggiamento ostile e intransigente del suo antico maestro, e di come solo a fatica e indottovi dalle circostanze Basilio abbia ritenuto di dover difendersi dalle calunnie sul suo conto. Egli affida la replica a brevi cenni autobiografici⁴⁰, dai quali emerge che in precedenza l'accordo fra lui ed Eustazio in materia di fede era stato perfetto e più volte ribadito⁴¹, ed evidenzia tutta la pretestuosità dell'accusa mossagli, fondata peraltro su un'unica lettera, remota nel tempo⁴² e da cui non sarebbe possibile in ogni caso ricavare una posizione dottrinale errata o ambigua. La vera causa di tanto astio risiederebbe, secondo Basilio, nell'ostacolo che la comunione con lui costituirebbe agli occhi delle autorità imperiali filoariane (τῶν νῦν κρατούντων), pregiudicando un pieno recupero del potere dei suoi avversari⁴³: la loro malafede è testimoniata dal fatto che, lungi dal recarsi da lui per chiedere chiarimenti e prove su accuse tanto gravi, non hanno esitato a far circolare copie della lettera, trattandolo peggio di un criminale in attesa di giudizio⁴⁴. Dinanzi a tale condotta, il Cappadoce ha scelto di tacere (ἐκρίναμεν... σιωπᾶν) rimettendosi a Dio, perché svelasse con prove chiarissime e irrefutabili i loro disegni.

La rottura improvvisa fra i due ex-amici dovette causare in molti ambienti⁴⁵ stupore e imbarazzo e lasciare numerosi strascichi: ne troviamo

³⁹ *Ep.* 223, 1 (Courtonne 3, 8-9).

⁴⁰ *Ep.* 223, 2-3 (Courtonne 3, 10-13).

⁴¹ *Ep.* 223, 3 (Courtonne 3, 12) e 223, 5 (Courtonne 3, 14-15).

⁴² *Ep.* 223, 6 (Courtonne 3, 16).

⁴³ *Ep.* 223, 7 (Courtonne 3, 16-17).

⁴⁴ *Ep.* 223, 6 (Courtonne 3, 15-16).

⁴⁵ Cf. l'*Ep.* 226 (*agli asceti da lui diretti*), databile al 375, in cui Basilio dichiara di aver deciso, in un primo momento, di tacere nonostante le calunnie degli eustaziani. Tuttavia, il fatto che molti abbiano interpretato il suo silenzio come una conferma della veridicità delle accuse rivoltegli lo ha indotto a scrivere ai suoi asceti per metterli in guardia e smentirle, destituendole di ogni fondamento: *Ep.* 226, 1 (Courtonne 3, 24).

traccia nell'*Ep.* 244 a Patrofilo vescovo di Ege (376)⁴⁶. Basilio, dopo aver protestato la sua innocenza e asserito che da parte sua nulla era mutato, ripercorre in sintesi le vicende che hanno condotto a un esito così deplorabile, dalle calunnie seminate da terzi fra Basilio ed Eustazio, al rifiuto di questi di sottoscrivere pubblicamente una professione di fede comune, fino all'accusa di apollinarismo mossa a Basilio. Colpito da un così repentino voltafaccia, egli è stato incapace di rispondere⁴⁷ e ha taciuto non per disprezzo, ma per l'imbarazzo, l'impotenza e l'incapacità di esprimere in termini adeguati il proprio dolore⁴⁸.

Da questa rassegna è evidente, al di là degli artifici retorici, non soltanto la sensibilità di Basilio – pur scaltrito dalle vicissitudini affrontate nel corso della controversia ariana – dinanzi a improvvise ostilità e tradimenti, ma anche il suo sincero desiderio di evitare il più possibile polemiche dannose e scismi in un momento così critico per le Chiese orientali. Per realizzare l'obiettivo di un fronte unico ortodosso egli non ha esitato ad accantonare molte volte il suo orgoglio e a farsi promotore di iniziative di riconciliazione, non sempre coronate da successo. In questa prospettiva la scelta del silenzio, oltre a rientrare all'interno di un *topos* scritturistico o essere sintomo di un disagio, come si è visto, si rivela un'accorta politica volta a lasciare sufficienti margini di manovra per le trattative in corso e a stemperare rancori. Solo in presenza di dissidi insanabili e di accuse in materia di fede che minacciavano di compromettere la sua autorità e il suo prestigio agli occhi del clero di altre sedi episcopali – e per ciò stesso di indebolire la sua capacità di influire sullo sviluppo degli eventi –, Basilio ha rotto un silenzio rivelatosi controproducente⁴⁹, denunciando situazioni insostenibili, attacchi gratuiti o speciosi, ambizioni di potere, tendenze eterodosse, così che tutti potessero confrontare le versioni di entrambe le parti e trarre le loro conclusioni in merito.

⁴⁶ *Ep.* 244, 1 (Courtonne 3, 74).

⁴⁷ *Ep.* 244, 4 (Courtonne 3, 77).

⁴⁸ *Ep.* 244, 4 (Courtonne 3, 78). Cf. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis*, 395-404.

⁴⁹ Si veda d'altra parte la lode da lui rivolta ai vescovi egiziani Eulogio, Alessandro e Adelfocrazione, esiliati per non aver voluto mantenere il silenzio sulle pericolose innovazioni ariane in materia dottrinale: *Ep.* 265, 2 (Courtonne 3, 128) (del 377).

Opere esegetico-dottrinali

Negli scritti a carattere esegetico-dottrinale, in generale, sono rilevabili diversi tipi di silenzio, che *grosso modo* potremmo così classificare: *a*) il silenzio della Scrittura su questioni esegetiche o teologiche⁵⁰; *b*) il silenzio dei Padri e della tradizione apostolica sulla natura dello Spirito Santo e sui sacri misteri; *c*) il silenzio di Eunomio e dei suoi seguaci sulle loro deviazioni dottrinali rispetto all'ortodossia nicena; *d*) il silenzio dello sconforto dinanzi alle lotte intestine che laceravano le Chiese. Vi è infine il silenzio reverenziale dell'uomo dinanzi alla natura ineffabile di Dio e alle modalità dell'incarnazione, che possono essere glorificate ma mai comprese nella loro essenza⁵¹.

La prima tipologia di silenzio è presente soprattutto nelle omelie esegetiche e nel *de Spiritu Sancto* (= *de Spir. S.*). Questa peculiare modalità espressiva biblica è così definita: «una forma di silenzio è anche l'oscurità di cui si avvale la Scrittura (Σιωπῆς [...] εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ἣ κέχρηται ἡ Γραφή), che rende difficile a cogliersi il senso delle dottrine per il profitto (πρὸς τὸ [...] λυσιτελές) di coloro che vi si imbattono»⁵². È il tema esegetico dell'ἀσάφεια, di derivazione origeniana, che ha lo scopo d'incoraggiare un approccio meditato da parte di quanti, dotati dei necessari strumenti ermeneutici, abbiano tempo e voglia di soffermarsi sul significato più profondo racchiuso nel dettato biblico ed evitare che pagani e incolti vi si accostino con leggerezza, col rischio di fraintenderlo o deformarlo⁵³. Nelle omelie sull'Esamerone ricorre l'affermazione che il racconto genesiaco della creazione ha omesso volutamente (ἀπεσιώπησεν) molti dettagli, in quanto la Scrittura ha come fine l'esercizio dell'intelletto umano, così che colmi le lacune e comprenda ciò che è taciuto per mezzo di quanto è chiaramente espresso (τὰ σιωπηθέντα [...] διὰ τῶν δηλωθέντων)⁵⁴, secondo un principio analogo all'Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν di tradizione alessandrina. La critica basiliana, rivolta a quanti

⁵⁰ A tal proposito si vedano, in questo stesso volume, i contributi di J.-N. Guinot, *Des silences de l'Écriture au silence de l'exégète*, e di E. Albano, *Origene e i silenzi delle Scritture*.

⁵¹ Cf. *De fide* 1 (PG 31, 464); *In sanctam Chr. gen.* 1.6 (PG 31, 1457.1473) (opera dubbia); *Adv. eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos* 4 (PG 31, 1496).

⁵² *De spiritu sancto* XXVII, 66 (Sch 17bis, 484).

⁵³ Cf. M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique*, in *Vigiliae Christianae* 36 (1982), 334-371, ora riprodotto in Ead., *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* [Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 135], Paris 1993, 89-126.

⁵⁴ *Hex.* 1, 7 (Naldini, 26). Cf. *Hex.* 2, 3 (Naldini, 46).

intendono la *Genesi* come un compendio di cosmologia, insiste sul criterio dell' ὠφέλεια: compito della Scrittura è fornire nozioni miranti all'edificazione e al perfezionamento (εἰς οἰκοδομὴν καὶ καταρτισμὸν; cf. *Eph.* 4, 12) delle anime, tralasciando il resto come inutile⁵⁵. Il silenzio della Scrittura può tuttavia tradursi in una fonte d'imbarazzo anche per gli esegeti più raffinati, come nel caso della mancata definizione biblica della divinità dello Spirito. Essa è risolta in via provvisoria col ricorso all'*argumentum e silentio*: si deve usare cautela nell'attribuire allo Spirito Santo caratteristiche, quali la creaturelità, omesse (ἀποσιωπηθέντα) dalle Scritture; la piena comprensione del mistero trinitario è proiettata verso un orizzonte escatologico⁵⁶.

Altrove il silenzio biblico su comportamenti riprovevoli è interpretato come volontà di non svilire il valore della Parola di Dio. Ne è un esempio il commento a *Lev.* 18, 18 (*tu non prenderai la sorella di tua moglie come sua rivale, per svelare la sua vergogna con quella di tua moglie, quando lei è ancora viva*), in cui si afferma che la Scrittura, pur condannando gli atti impuri, preferisce tacere i dettagli, in quanto non si confanno alla sua dignità⁵⁷.

Nel *de Spir. S.*, in particolare, assistiamo alla distinzione fra κήρυγμα e δόγμα, la tensione fra annuncio pubblico della Buona Novella e il nucleo del messaggio cristiano soggetto alla *disciplina arcani* di cui si è occupato Amand⁵⁸. Accanto all'oscurità biblica vi è dunque il doppio binario della tradizione apostolica, affidata alla scrittura e all'oralità. L'importanza di quest'aspetto per la vita delle comunità è tale che il ripudio delle

⁵⁵ *Hex.* 9, 1 (Naldini, 272).

⁵⁶ *C. Eun.* III, 7 (Sch 305, 174). La teologia apofatica, già presente in Clemente alessandrino e Atanasio, sarà portata ai suoi massimi livelli di elaborazione da Gregorio di Nissa. Per Clemente cf. R. Mortley, *The Theme of Silence in Clement of Alexandria*, in *Journal of Theological Studies* 24 (1973), 197-202 e H.F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Apophaticism*, Oxford 2006. Sull'impossibilità di conoscere e "dire" Dio cf. in questo stesso volume la dotta e articolata relazione di S. Lilla, *Il silenzio nella filosofia greca (dai Presocratici al più tardo neoplatonismo) e nei Padri greci (dal II al VI-VII secolo)*. Per il Nisseno rinvio ai contributi specifici di Ch. Apostolopoulos, di I. Ramelli e G. Maspero, sempre in questo stesso volume.

⁵⁷ *Ep.* 160, 3 (*a Diodoro*, 373: Courtonne 2, 90): il silenzio della Scrittura non costituisce in ogni caso un'autorizzazione ad abbandonarsi alla licenza per gli amanti dei piaceri (οὐ πάντως ἡ σιωπὴ ἄδειαν φέρει τοῖς φιληδόνοις).

⁵⁸ *The pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St Basil of Caesarea*, in *Journal of Theological Studies* 16 (1965), 129-142; Id., *The Unwritten and Secret Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, *Scottish Journal of Theology*. Occasional Paper 13, 1965. Cf. anche J. Gribomont, *Esotérisme et tradition dans le traité du Saint-Esprit de S. Basile*, in *Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Theologie* 2 (1967), 22-56, in part. 43-48, e Gain, *L'Église de Cappadoce*, 327-337.

tradizioni non scritte comporterebbe – secondo Basilio – uno svuotamento di significato dell'essenza stessa del Cristianesimo, giacché gli atti liturgico-sacramentali (benedizione dell'acqua, dell'olio, del battezzato) non sono attestati per via scritturistica. Il motivo per cui tale insegnamento è stato custodito nel silenzio (σιγή, σιωπή) risiede nella necessità di salvaguardare il carattere venerando (τὸ σεμνόν) dei misteri: perciò gli Apostoli e i Padri, memori dell'interdizione mosaica che proibiva a tutti fuorché al Sommo Sacerdote l'accesso al *sancta sanctorum*, si sono rifiutati di metterli per iscritto, per timore che divenissero oggetto di disprezzo per le masse⁵⁹.

Il tema del silenzio pervade anche la polemica antiariana, come nell'epistola indirizzata a Eupaterio e a sua figlia, in cui Basilio si rallegra per le richieste di chiarimenti avanzate dai suoi corrispondenti su Cristo e sullo Spirito Santo. Egli ammette che la questione della natura dello Spirito Santo è stata taciuta (παρασιωπηθέν) dai Padri conciliari a Nicea, perché si era all'inizio della controversia; pertanto è rimasta indefinita (ἀδιάρθρωτος)⁶⁰. In un'altra lettera è ancora più esplicito, individuando negli errori degli eretici la spinta che ha portato alla definizione (διορίζειν) della dottrina sullo Spirito Santo, e nell'assenza di questa il motivo per cui i Padri avevano taciuto (ἔσιγησαν) sulla necessità di colpire con l'anatema coloro che sostenevano l'appartenenza dello Spirito Santo alla natura creata⁶¹.

Il *Contro Eunomio* è percorso sin dal principio dalla tensione costante fra l'aspirazione al silenzio e il dovere della testimonianza in difesa della Parola. Nel prologo Basilio, con una preterizione topica già osservata in precedenza, si schermisce affermando che sarebbe stato ben lieto di mantenere il silenzio (σιωπή) che aveva rispettato sino ad allora se tutti i cristiani si fossero accontentati della tradizione degli apostoli e della semplicità della fede⁶². Quanto a Eunomio, è caratterizzato come un uomo che deplora di essere costretto a difendersi dopo essere stato oggetto di una campagna d'odio e calunnie da parte dei propri nemici, dei quali tuttavia non menziona i nomi, per la semplice ragione che – a detta di Basilio – non esistono; in caso contrario, non avrebbe esitato a indicarli con precisione⁶³. Di più, egli viene descritto come un abile dissimulatore, che passa sotto silenzio le proprie opinioni e si serve della professione di fede dei Padri, nella sua genericità, come di uno schermo per fuorviare gli

⁵⁹ *de Spir.* S. 27, 66 (Sch 17bis, 480-484).

⁶⁰ *Ep.* 159, 2 (*a Eupaterio e a sua figlia*, 373: Courtonne 2, 86).

⁶¹ *Ep.* 140, 2 (Courtonne 2, 62). Cf. Gain, *L'Église de Cappadoce*, 336.

⁶² *C. Eun.* I, 1 (Sch 299, 140).

⁶³ *C. Eun.* I, 2 (Sch 299, 150-152).

inesperti⁶⁴. Il ricorso alle presunte testimonianze dei Padri sulla creaturalità del Figlio è un ulteriore espediente (τεχνικὸν τὸ κακούργημα) di cui Eunomio si sarebbe avvalso per avvalorare le sue posizioni: anche in questo caso, in mancanza di ragioni fondate, egli preferisce tacere e portare altrove il discorso⁶⁵.

Vi è infine il silenzio dello sconforto che assali a più riprese Basilio: difficoltà e divisioni, provocate dalla crisi ariana che affliggeva le chiese, hanno lasciato il segno nell'elaborazione del *de Spir. S.*, come si può notare in taluni punti-chiave dell'opera in cui il ricorso al dettato scritturistico ha la funzione di rimarcare la drammatica situazione ecclesiale e l'inutilità di qualsiasi parola in un clima di discordie così violente. Ciò è osservabile specialmente verso la fine dell'opera, in cui Basilio sembra chiedersi se non sia *il momento di tacere* (*Qo.* 3, 7) e se la sua azione non si traduca in un parlare al vento, di fronte alla tempesta dottrinale che minaccia di travolgere tutto⁶⁶. Tali espressioni sono riprese più avanti, dopo la descrizione delle ambizioni ecclesiastiche che hanno sconvolto la Chiesa e della conseguente anarchia. Il precedente silenzio nella discussione sulla divinità dello Spirito Santo è giustificato scritturisticamente con il ricorso alle parole di *Qo.* 9, 17 e *Amos* 5, 13, seguito dall'*ekphrasis* d'un clima profondamente avvelenato dalle discordie a causa del raffreddamento della carità (*Mt.* 24, 12), con i deboli nella fede abbandonati a se stessi e l'odio reciproco che sembrava aver preso il sopravvento. Nonostante per tutte queste ragioni si fosse reso necessario tacere (σιωπᾶν ἔδει), la carità, che non ricerca il suo interesse (*1 Cor.* 13, 5), ha costretto Basilio a uscire allo scoperto⁶⁷.

Conclusioni

Al termine di questa disamina, viene spontaneo chiedersi cosa sia il silenzio per Basilio. La polivalenza degli usi nei suoi scritti impedisce di pervenire a una risposta univoca. L'esame dei contesti dimostra anzi l'esistenza di una o più tipologie di silenzio all'interno dei diversi generi letterari, ciascuno con un proprio scopo e significato ben preciso. Sembra possibile, tuttavia, ricondurre questa molteplicità di usi a un'istanza

⁶⁴ *C. Eun.* I, 4 (SCh 299, 166).

⁶⁵ *C. Eun.* II, 5 (SCh 305, 24). Cf., in questo stesso volume, Fr. Vinel, *Le silence, un argument théologique dans la lutte contre Eunome*.

⁶⁶ *de Spir. S.* 29, 75 (SCh 17bis, 518).

⁶⁷ *de Spir. S.* 30, 77 (SCh 17bis, 526-528).

fondamentale di comunicazione, alternativa rispetto a quella affidata alla parola scritta, a volte fallimentare negli esiti, ma in ogni caso dotata di una propria dignità espressiva.

Negli scritti ascetici il silenzio è il modo primario di rapportarsi a Dio, la cui essenza è inattingibile dal linguaggio umano, rifugiandosi nell'ascolto e nella tranquillità allo scopo di depurare la propria interiorità dalle scorie del mondo ed apprendere un modo nuovo, migliore, di essere e di parlare: è astinenza dalla parola superflua in vista del conseguimento di un discorso proteso all'edificazione, l'unico ammesso dalla regola basiliana. In quest'ottica non stupisce la stigmatizzazione in chiave escatologica del silenzio colpevole sui peccati dei fratelli, che contraddice il messaggio del Vangelo, che è insieme denuncia dell'azione del male nel mondo e annuncio di salvezza per chi si pente delle proprie colpe.

Abbiamo visto come nell'epistolario si debba operare una distinzione fra silenzio dei destinatari – sovente ostile – e silenzio misurato di Basilio: quest'ultimo, a mio parere, denota un'estrema volontà conciliatoria e di recupero nei confronti dell'altro, più che una sdegnosa chiusura. La stessa natura del silenzio, ambigua e soggetta a fraintendimenti, rende più volte necessario romperlo per giungere a chiarimenti, di cui nella maggior parte dei casi ignoriamo l'effettiva incidenza sul proseguimento dei rapporti.

Più complesso il quadro che emerge dalle opere esegetico-dottrinali. In esse il silenzio è in primo luogo il momento fondante in cui l'intelletto umano trova modo di esercitarsi sulle aporie della Scrittura attraverso l'ermeneutica biblica e l'elaborazione dottrinale su punti, anche centrali, della fede – come la consustanzialità dello Spirito Santo rispetto al Padre e al Figlio –, ma è anche una risorsa che consente di preservare inalterato il *depositum fidei* dall'incomprensione e dal disprezzo dei profani. Nella polemica antiariana l'inconsistenza delle tesi di Eunomio e dei suoi seguaci è svelata attraverso il ricorso strumentale, da loro operato, al silenzio della tradizione ecclesiale, che consente agli anomei di ottenere un duplice effetto: non produrre argomentazioni valide e sedurre i deboli nella fede richiamandosi all'autorità dei Padri.

GIOVANNI ANTONIO NIGRO

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"