

ASCESI, CULTURA E CULTURA ASCETICA NEL MONACHESIMO BASILIANO

MARCELLA FORLIN PATRUCCO

Quella del monachesimo basiliano è una storia fascinosa nella sua genesi e nel suo primo sviluppo: storia ricca di paradossi, di vicende apparentemente inesplicabili che innescano esiti inattesi, e le cui interpretazioni sembrano spesso sfuggire alle categorie storiografiche normalmente praticabili per muoversi sui terreni più ardui della storia della spiritualità e delle mentalità e per seguire i percorsi non sempre lineari dell'agiografia e della fortuna postuma del suo eroe, il «grande» Basilio.

La vicenda, nelle sue grandi linee, è la seguente: una straordinaria esperienza umana, spirituale e culturale travasata in un *corpus* di scritti assai nutrito e sostanzialmente omogeneo, pur nella molteplicità dei generi e dei livelli letterari (il cosiddetto *corpus asceticum* basiliano, di cui parlerò più avanti), pubblicato dall'autore stesso in vita allo scopo «di trasmettere... piena certezza, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, a proposito di quelli che sono i... doveri» di un cristiano che vive con profonda coerenza il Vangelo.¹ E dunque non un discorso tecnico per iniziati, bensì un dialogo aperto con i fratelli di fede, mossi e totalmente coinvolti dallo slancio verso «l'unico ideale del compiacimento di Dio»;² e —tanto meno— non una codificazione monastica, bensì un discorso ai cristiani, rivolto senza eccezioni a tutti i credenti, del tutto indipendentemente da una scelta peculiare o da uno stato particolare di vita all'interno della chiesa.

Questo gruppo di scritti, edito alla fine degli anni '70 del IV secolo (Basilio muore il 1 gennaio del 379) con il titolo significativo di «abbozzo di asceti» (e questo termine, *hypotíposis*, ha un precedente illustre nella letteratura

¹ Cfr. Bas. *prol.* 6, PG 31, 1512 A.

² *Reg. fus.* 7, PG 31, 928 B.

profana nel titolo di un'opera del filosofo Sesto Empirico),³ ottiene un successo immediato, testimoniato da una antica e ricchissima tradizione manoscritta che lo conserva nella sua forma originaria e talvolta vi aggiunge documenti normativi ispirati alle concezioni ascetiche basiliane, integrandole con temi di diversa origine, eremitica e contemplativa: la comparsa, alla fine dell'VIII secolo, delle *constitutiones monasticae* attribuite a Basilio⁴ coincide con la vigorosa ripresa del monachesimo bizantino dopo la bufera della lotta iconoclasta, e certo la dice lunga sulla riconosciuta vitalità di un modello letterario, culturale e spirituale il cui prestigio rendeva più solida e vincolante l'autorità dei principi trasmessi.

Altrettanto (se non più ancora) precoce fu la fortuna occidentale dell'ascesi di matrice basiliana, dovuta alla rapida diffusione della versione latina fatta da Rufino di Aquileia nel 397 di una redazione breve dell'*asceticon* di cui l'originale greco è perduto, evidentemente soppiantato dalla più tarda edizione definitiva curata dall'autore, ma se ne conserva una versione siriana.⁵ Quella di Rufino non è pertanto —come a lungo si è creduto— un *resumé* arbitrario oppure una selezione di temi finalizzata a istanze di natura ecclesiale o politico-religiosa, bensì la traduzione fedele e per molti aspetti intelligente di una primitiva edizione greca, anteriore alla recensione lunga conosciuta dalla tradizione manoscritta di età bizantina.

Gli *institutata monachorum* di Basilio —così infatti li chiama Rufino stesso—⁶ furono probabilmente tradotti nel monastero di Pinetum a Terracina al rientro dell'autore da Gerusalemme e su richiesta dell'abate locale. La prefazione premessa da Rufino alla sua traduzione lo indica chiaramente, fornendo altresì una serie di notizie altamente istruttive sulla più antica diffusione dell'opera ascetica di Basilio e sulle modalità della sua ricezione negli ambienti monastici d'Occidente: «E' con grande piacere, carissimo fratello Ursacio, che al mio ritorno dall'Oriente sono entrato nel tuo monastero per desiderio di vivere con dei fratelli, com'è mia abitudine. Certo non è delle ricchezze dell'Oriente che tu ti sei mostrato ansioso di informarti, bensì delle osservanze dei servitori di Dio, della loro forza d'animo, delle regole in vigore nei monasteri. In risposta

³ Sex. Empir. *Pyrrh. hypotip.*, ed. H. Mutschmann, Leipzig 1912.

⁴ Il testo è edito tra gli scritti basiliani in *PG* 31, 1321-1428; cfr. *Clavis Patrum Graecorum* II, Turnhout 1974, p. 158, n. 2895.

⁵ *Basilii Regula a Rufino latine versa*, ed. K. Zelzer, CSEL 86, Wien 1986; cfr. *Clavis* cit., p. 154, n. 2876; per i frammenti della versione siriana cfr. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Bibl. du Muséon 32, Louvain 1953, pp. 108-147.

⁶ Rufin. *hist. eccl.* II, 9, *PL* 21, 520 C.

a ciò, io ti ho mostrato le regole dei monaci di san Basilio, vescovo di Cappadocia, regole che egli impose come le risposte di una norma sacra ai monaci che lo interrogavano. Tu hai mostrato ammirazione per queste definizioni e per queste sentenze, e allora mi hai insistente chiesto di tradurre l'opera in latino, promettendomi di renderle note a tutti i monasteri d'Occidente. Io dunque ho svolto il mio compito secondo le mie capacità. Tu a tua volta fatti un dovere di procurarne delle copie per gli altri monasteri, affinché —sull'esempio di quelli di Cappadocia— essi vivano tutti con delle regole e delle osservanze non diverse, ma identiche».⁷

Come si vede, a meno di vent'anni di distanza dalla scomparsa di Basilio, l'antica raccolta delle risposte date alle domande dei fratelli a proposito del comune esercizio della vita secondo Dio (questa era infatti l'indicazione del contenuto dell'opera fornita da Basilio stesso)⁸ viene recepita in Occidente come codificazione monastica e diffusa nelle comunità di asceti quale normativa unificante delle diverse forme e osservanze ascetiche ivi esistenti. In questo senso istituzionale, di regole ad uso della pratica del cenobio, il testo basiliano è conosciuto dalla Regola di san Benedetto, che nel celebre cap. 73 offre una lista dei sacri testi del monachesimo, l'Antico e il Nuovo Testamento, le opere dei santi padri cattolici, Cassiano, le *vitae Patrum* e infine la *regula sancti patris nostri Basilii*;⁹ si trova poi inserito nel *codex regularum* di Benedetto di Aniana nel IX secolo,¹⁰ diffondendosi infine largamente —come prova la distribuzione geografica delle diverse famiglie dicodici— in tutto il mondo occidentale.

E in verità è questo il primo dei paradossi di cui parlavo all'inizio, l'attribuzione di una valenza normativa e la riduzione alla pura dimensione monastica di quella che era in sostanza una ricchissima *summa* di sapienza evangelica in cui Basilio, presentandosi come un anziano dotato del carisma dell'insegnamento (ma nel senso «tecnico» di *1 Cor.* 12, 7 ss.), nell'esercizio del ministero della parola forniva doverose risposte ai fratelli che liberamente lo interrogavano «sia su quanto attiene alla sanità della fede sia sulla verità della vita secondo il Vangelo»;¹¹ e dunque affrontava sia complesse tematiche teologiche e esegetiche sia i problemi più minuti del vivere quotidiano, cioè l'attuazione concreta dei principi generali nelle circostanze della vita comune, dei rapporti con i fratelli, della disciplina del lavoro, dei contatti sociali, della gestione delle risorse. Il

⁷ Rufin. *interr. fratr.*, ed. cit.

⁸ Bas. *prol.* 6, PG 31, 1512 D.

⁹ *Reg. s. Bened.* LXXIII, ed. A. De Vogüé, II, SC 182, Paris 1972, p. 672.

¹⁰ Bened. Anan. *codex regul.*, PL 103, 487-554.

¹¹ *Reg. brev. prooem.*, PG 31, 1080 A.

nome di «regole» tramandato dalla tradizione manoscritta e tuttora in uso anche nella letteratura recente non è certo di mano di Basilio, tanto che gli stessi titoli più antichi designano l'opera con il termine corretto di «domande» *eperotémata*; chiamarle «regole» è un palese travisamento del pensiero fondamentale di Basilio in proposito, che solo la Scrittura fa legge e che non c'è cesura tra vita ascetica e vita cristiana, e pertanto che non può darsi per gli asceti alcuna linea di condotta che non sia quella proposta da Dio a tutti i cristiani, cioè il Vangelo, l'unico codice normativo: ad esso il testo che viene comunemente chiamato «le regole» non è che un commento dettagliato ad alcuni aspetti qualificanti, di particolare rilievo nella organizzazione della vita comune.

Il significato tecnico e istituzionale immediatamente attribuito allo scritto basiliano nelle cerchie monastiche d'Occidente ha un ruolo fondamentale in questa indebita denominazione, pure fortunatissima nella tradizione successiva. Essa ha in ogni caso delle concrete ragioni storiche e politico-religiose, collocandosi in un periodo —i decenni a cavallo tra IV e V secolo— che fu di intensa e attivissima propaganda e sistemazione ascetica da parte delle gerarchie ecclesiastiche occidentali, evidentemente alla ricerca di modelli efficaci e prestigiosi da proporre al proprio pubblico: approdato in Occidente con il grande Atanasio di Alessandria in esilio a Roma nel 341, il monachesimo infatti vi conobbe una straordinaria diffusione soprattutto grazie al proselitismo messo in opera da san Girolamo al suo rientro dal deserto di Calcide (la terra d'elezione dell'ascetismo) nel 378, propagandosi poi con la forza di un contagio per l'intero mondo occidentale, dall'Italia del Nord alla Gallia, alla Spagna, alla Britannia, all'Africa. E peraltro, se c'è una domanda delle più affascinanti per lo storico della Chiesa, della religione, della società o della cultura, è questa: perché tale fioritura si verificò in quel determinato frangente storico e quali nessi la collegano alle contemporanee vicende della società tardoantica in termini sia di esperienza religiosa sia di condotta sociale; perché in definitiva in un breve arco di tempo —anzi in quel breve arco di tempo— si sviluppò e assunse forma modellandosi in istituzione un movimento che fu di genuina e totale adesione alla chiamata evangelica, e in quanto tale intimamente legato all'essenza stessa del cristianesimo.

Ciò che interessa qui è che di fronte al fenomeno del moltiplicarsi delle vocazioni ascetiche la chiesa latina assunse assai precocemente una posizione di guida e di orientamento di tendenze radicali di cui sentiva tutte le potenzialità di disordine e di disgregazione per gli schemi sociali, oltre che ecclesiastici: di qui la necessità di modelli elaborati e già cristallizzati in forme letterarie di grande efficacia (si pensi per esempio alla eccezionale fortuna in am-

biente latino di testi come la *Vita di Antonio* scritta da Atanasio), di qui anche l'esigenza di proporre alle comunità di asceti in fase di organizzazione e ai singoli cristiani pronti a slanci evangelici irrazionali e a gesti teatrali di spossamento, di rinuncia al mondo, di orgoglioso individualismo, un testo come l'*asceticon* di Basilio che, all'insegna di un evangelismo integrale, di una adesione senza riserve alla lettera —oltre che allo spirito— della Scrittura, offriva però di volta in volta la soluzione ai problemi teorici e pratici della vita nel cenobio, insistendo proprio sugli aspetti «sociali» e sui temi razionali della condotta monastica; ma in qualche modo premeva sul freno, più che sull'acceleratore, degli entusiasmi ascetici: le tematiche qualificanti sono per l'appunto quelle dell'obbedienza (alla parola di Dio come a quella del superiore che ne è l'interprete privilegiato),¹² del decoro e dell'ordine (e la frequenza della citazione del testo di *1 Cor.* 14,40 è in proposito estremamente significativa),¹³ della necessità del lavoro,¹⁴ del servizio ai fratelli,¹⁵ della correzione fraterna delle singole deviazioni,¹⁶ della superiorità della vita comunitaria sullo slancio individuale,¹⁷ del senso e delle modalità della rinuncia.¹⁸

Tutto ciò faceva dell'*asceticon* basiliano uno strumento privilegiato per l'operazione insieme culturale e ecclesiale richiesta dalle attuali circostanze, e vi si aggiungeva il prestigio personale e letterario dell'Autore, nonché la provenienza da quell'Oriente sentito come culla di ogni esperienza monastica: la sua assunzione a modello normativo, in considerazione della temperie religiosa locale, sembra però in qualche misura riflettere le stesse condizioni di nascita dell'intero *corpus* ascetico di Basilio, che —come ha ben dimostrato un recente filone storiografico— deve essere letto e valutato in rapporto e in opposizione alla concreta fenomenologia monastica diffusa nel suo ambiente, nelle regioni centrali (Ponto, Cappadocia, Armenia) d'Asia Minore nel IV secolo. In altre parole, l'immagine accreditata del vescovo di Cesarea come «padre dei monaci»,

¹² Cfr. per es. *reg. fus.* 26, PG 31, 985 C-988 A; 28, 989 B-C; 31, 993 B-C; 41, 1021 A-D; 47, 1036 B-C; *reg. brev.* 116-120, 1161 B-1164 B; 317, ed. Gribomont, *Histoire du texte cit.*, pp. 185-186; *de bapt.* I, 1, PG 31, 1524 C.

¹³ *Reg. fus.* 24, 981 D-984 A; *reg. brev.* 108, 1156 C; 238, 1241 C; 276, 1276 C; *de bapt.* II, 8, 1608 C.

¹⁴ *Reg. fus.* 37-39, 1009 B-1020 B; *reg. brev.* 207, 1220 C-1221 A; 252, 1252 A-B; 272, 1272 A-B.

¹⁵ *Reg. fus.* 30, 992 D-993 A; *reg. brev.* 115, 1161 A; 160-161, 1188 A-B.

¹⁶ *Reg. fus.* 36, 1008 D-1009 A; 51-53, 1040 C-1044 A; *reg. brev.* 79, 1137 A-B; 90, 1152 B; 158, 1185 C.

¹⁷ *Reg. fus.* 7, 928 C-933 C.

¹⁸ Testo fondamentale è *reg. fus.* 8, 933 C-941 A.

creatore e legislatore della locale vita monastica, è enfatizzata dalla sua eccezionale fortuna postuma e da una tradizione che gli ha assegnato un ruolo fondamentale nella vicenda storica del monachesimo, facendone una tappa epocale in un processo lineare di sviluppo nel senso della progressiva organizzazione delle istituzioni ascetiche (e ciò in applicazione delle tradizionali categorie interpretative praticate soprattutto dalla storia della Chiesa per tutta una serie di note ragioni).

In realtà questo schema di tipo evolutivo che configura per il monachesimo delle origini una linea continua che va dall'anacoresi al cenobitismo e dalle regioni meridionali a quelle settentrionali del Mediterraneo passando per l'Oriente, in termini di progresso in senso istituzionale, è per l'appunto uno schema (quello peraltro esposto ancora oggi nella bibliografia di carattere generale), e ne ha tutti i limiti, di puro modello interpretativo di una realtà che si presenta assai più complessa e multiforme, e in quanto tale va indagata nei suoi aspetti e nelle sue diverse componenti. La recente applicazione al problema di metodi storiografici più accorti ha ormai definitivamente chiarito che esso va posto in termini più corretti: e dunque non genesi e sviluppo del monachesimo, bensì delle diverse realizzazioni storiche che in diverse regioni dell'area mediterranea ebbero le istanze di ascesi tesa a un contatto più immediato con il divino, istanze largamente diffuse nei differenti ambienti e legate a complesse motivazioni di ordine religioso, sociale e culturale. Da ciò discende un altro importante correttivo alla interpretazione tradizionale: che la considerazione della pluralità delle forme ascetiche nega ogni ipotesi relativa a uno sviluppo lineare, o peggio ancora a una continuità meccanica in rapporto di causa-effetto tra anacoresi e cenobitismo, sì da supporre che il secondo si ponga come un progresso in senso di correzione e di sistemazione razionale della prima. Al contrario, come hanno dimostrato le analisi settoriali e l'utilizzo dei dati forniti dalla ricerca archeologica, si trattò di forme coesistenti non solo in ambienti e in tempi diversi, ma spesso anche all'interno degli stessi contesti storici e geografici.

Considerazioni di questo genere inducono a ridimensionare, o quanto meno a rivedere, il protagonismo esercitato dai grandi nomi della storia del monachesimo antico: si pensi per esempio alla figura di Antonio come padre e fondatore dell'ascetismo egiziano, che certo va riconsiderata sullo sfondo di una pratica religiosa già diffusa nel suo ambiente, se si tiene conto del fatto che, nella biografia scritta da Atanasio, Antonio compie una sorta di apprendistato monastico presso un vegliardo che dimorava ai margini del suo villaggio, e più tardi viene raggiunto da un altro monaco proveniente da una lontana comunità

di istituzione del tutto autonoma, slegata pertanto dall'esempio e dal modello da lui incarnati.¹⁵ Dunque il protagonismo di Antonio e la sua paternità nei confronti del locale ascetismo risultano storicamente fittizi, non meno di quanto lo sia l'ipotesi —anche questa assai accreditata— di uno sviluppo o di un progresso in senso cenobitico attuato da un'altra figura prestigiosa, quella di Pacomio: le due forme monastiche evidentemente coesistono in Egitto nei decenni a cavallo tra III e IV secolo, e la codificazione pacomiana agisce su di una realtà già sperimentata e, semmai, bisognosa di orientamento e di razionalizzazione.

Quanto a Basilio, la pretesa continuità —o meglio— evoluzione degli organismi monastici da lui promossi rispetto alle esperienze precedenti, e dunque il suo tradizionale inserimento nella linea del progresso dell'istituzione, vanno corretti in questo senso: che la comunità basiliana fu del tutto «altro» a confronto dei modelli ascetici diffusi al suo tempo, e che fu piuttosto, nella sua genesi storica, la risposta precisa e operativamente mirata alla concreta situazione della prassi ascetica diffusa nel suo ambiente religioso e sociale, dominato da una personalità d'eccezione come Eustazio di Sebaste. Oggi definitivamente rivalutato il tutto il suo potenziale effettivo, dopo una corta di lunga rimozione storiografica dovuta verosimilmente alle deviazioni dottrinali che lo portarono alla rottura dei rapporti con Basilio, Eustazio era stato il promotore nelle regioni interne d'Asia Minore di un movimento ascetico che intorno alla metà del IV secolo aveva esteso la propria fortuna fino agli ambienti monastici della capitale orientale, Costantinopoli.

I connotati dell'ascesi eustaziana ci sono noti attraverso i documenti ufficiali di condanna del movimento e degli eccessi che gli vennero attribuiti: adesione entusiastica a un ideale di continenza totale, di povertà e di preghiera; ostilità senza riserve contro il corpo, il mondo e le stesse condizioni minime dell'esistenza; disprezzo per le gerarchie ecclesiastiche e tendenza a organizzarsi in comunità indipendente, con assemblee, norme e liturgia proprie, e anche con una propria uniforme distintiva provocatoriamente ostentata; inquietanti spinte radicali legate alle istanze dei ceti più disagiati, e conseguente orientamento verso le attività di assistenza e di carità; orgogliosa proclamazione della propria superiorità di vita e di ispirazione evangelica sulla prassi religiosa comune; abolizione della distinzione esteriore dei sessi (donne con il capo rasato e in

¹⁹ Cfr. Athan. *vita Ant.* 3 e 60, ed. Ch. Mohrmann-G. J. M. Bartelink, Milano 1974, pp. 10-12 e 120.

abiti maschili — e questa è una costante dell'estremismo ascetico—); tendenza al livellamento degli schemi e dei ruoli sociali.²⁰

Il legame giovanile di Basilio con Eustazio, la seduzione di questo ideale monastico, l' ansia religiosa entusiasta sostanzialmente condivisa, la comune tensione verso un evangelismo integrale, sono realtà che traspaiono dalle righe dell'*asceticon*, che evidentemente dialoga e si confronta con gli asceti eustaziani, in uno sforzo di sistemazione e di orientamento dottrinale inteso a smussare le asprezze di una rinuncia eccessiva, a frenare gli entusiasmi, a ricondurre una esperienza religiosa di per sé genuinamente ispirata alla lettera del Vangelo — ma in larga misura sospetta e compromessa con le deviazioni radicaliste— a un senso più interiore e spirituale, a incanalare il movimento nella corretta pratica ecclesiale e insieme a evitarne l'emarginazione dalla società civile, salvando tuttavia le originarie istanze evangeliche e il sincero impulso verso la vita secondo Dio.

In questo senso allora le concezioni ascetiche basiliane, quali sono organizzate e razionalizzate nella collezione di scritti pervenuta, si presentano come il frutto di una sapiente operazione culturale condotta su due fronti, quello interno dei gruppi monastici radicali di ispirazione eustaziana, e quello esterno di un pubblico colto, sensibile agli ideali di distacco dal mondo e dai suoi tumulti e di contatto mistico con la divinità tradizionali nella cultura ellenica: pubblico che verosimilmente disapprovava la scelta ascetica compiuta da Basilio, con ciò che comportava in termini di rottura con l'universo culturale e sociale in cui egli si collocava sia per nascita sia per formazione, condannando soprattutto la vita cristiana «popolare» a cui il giovane e brillante retore aveva manifestato la propria adesione di fondo con le palesi simpatie mostrate per Eustazio, riconosciuto come ispiratore e artefice della «conversione» all'ascetismo. Al di fuori degli scritti dell'*asceticon*, la celebre epistola a Eustazio, il numero 1 della raccolta di lettere, databile agli anni giovanili di Basilio, maschera — sotto il racconto fittizio del viaggio fino al lontano Oriente sulle tracce del «filosofo», che sembra ripercorrere le tappe dell'inarrestabile marcia di Alessandro Magno alla conquista del mondo— l'adesione entusiastica e irrazionale agli ideali monastici di Eustazio: qui il conflitto tra la vocazione ascetica e le

²⁰ I 20 canoni del concilio di Gangra in Paflagonia, nonché la lettera sinodale diretta dai vescovi del Ponto ai colleghi d'Armenia per metterli in guardia contro i monaci eustaziani, sono pubblicati in P. P. Joannou, *Discipline générale antique I, 2. Les Canons des Synodes particuliers*, Pont. Comm. per la redaz. del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti IX, Grottaferrata 1962, pp. 83-99; cfr. Sozom. *hist. eccl.* III, 14, ed. J. Bidez, GCS 50, Berlin 1960, pp. 123-124.

seduzioni della cultura profana si risolve in un amabile gioco letterario tutto sostenuto su citazioni e reminiscenze dei classici (da Omero a Platone al tardo stoicismo), ma il procedimento seguito è sostanzialmente analogo a quello che percorre tanta parte degli scritti ascetici alla ricerca della integrazione — forse più ancora che della conciliazione— tra cultura biblica e cultura classica, tra *paideia* evangelica e *paideia* ellenica, entità (non si dimentichi) il cui contrasto si collocava a un livello assai più profondo della pura strumentazione culturale, configurandosi come opposizione tra vere e proprie condizioni esistenziali.

Sul fronte interno rappresentato dagli ambienti monastici locali, Basilio tende a elaborare una cultura autonoma, fondata sulla sola lettera della Scrittura che discrimina atti e pensieri, li testimonia con la sua autorità e li regola sulla forza obbligatoria e sulla norma infallibile della parola di Dio: non è certo un caso che l'unica opera indicata dall'Autore stesso come «regole» (*hóroi*) siano non le cosiddette «regole ampie» e «regole brevi» che hanno tradizionalmente costituito la fama di Basilio come codificatore monastico, bensì i *moralia*, che altro non sono se non una raccolta di testi biblici ordinati per temi sotto capitoli e titoli che compendiano l'insegnamento evangelico.²¹ Anche il linguaggio e gli strumenti espressivi seguono dichiaratamente la stessa logica, di cosciente abbandono della sapienza umana in favore della fedeltà totale al testo scritturistico e del suo impiego esclusivo; un passo del *de fide*, scritto che contiene tra l'altro la presentazione e i consigli per l'uso corretto dei *moralia*, è in proposito estremamente significativo: «Abbiamo dunque deciso di rifuggire da ogni voce e concetto estranei alla dottrina del Signore... anche perché il fine che adesso... noi e voi ci proponiamo è molto diverso da quegli argomenti sui quali... fummo spinti a scrivere o a dire qualcosa. Poiché allora ci si studiava di confutare le eresie e di distruggere le insidie del demonio, mentre ora ci è proposta la semplice confessione e manifestazione della sana fede. Pertanto non è adatto ora lo stesso modo di esprimersi... Chi esorta nella sana dottrina non deve dire le stesse cose di chi confuta gli oppositori... Altra è la semplicità di quelli che nella pace fanno professione di pietà (è la formula che più spesso designa in Basilio gli asceti), altri i sudori di coloro che si ergono contro le opposizioni della falsa scienza».²²

Allo stesso modo, la sezione dei *moralia* dedicata ai vizi che vanificano la dispensazione (la *oikonomia*) della Parola allinea i luoghi classici del Vangelo sulla vanità della sapienza mondana (*Matt.* 11, 25, sulle cose rivelate non ai

²¹ *PG* 31, 692 D-869 C.

²² *De fid.*, *PG* 31, 680 C.

sapienti ma ai piccoli, e i passi di *I Cor.* sulla sapienza di linguaggio) sotto questo titolo: «Non dobbiamo usare nell'annuncio del Vangelo elementi di superiorità umana, per evitare che la grazia di Dio rimanga in essi nascosta».²³

Il grande tema della rinuncia, fondamentale nella dottrina ascetica di Basilio, sviluppa spesso i luoghi comuni della secessione, dell'astensionismo dal mondo e dai suoi valori, di stampo stoico e platonico:²⁴ ma, sul terreno concreto della prassi religiosa, la nuova cultura fondata sulla Bibbia che soppianta le conoscenze e i giudizi dell'uomo «vecchio» esige anch'essa il suo addestramento, i suoi esercizi nella scienza rinnovata; in un totale rovesciamento degli schemi retorici codificati, una delle risposte nelle cosiddette «regole ampie» raccomanda il silenzio come preparazione adeguata al corretto uso della parola, che richiede modalità e forme proprie, aliene da quelle praticate nel mondo: «E' bene che chi entra si eserciti anche al silenzio. Con questo daranno grande prova di padronanza di sé... e... impareranno da quelli che sanno usare sapientemente della parola come si debba interrogare e rispondere a ciascuno. C'è infatti un tono di voce, una giusta proporzione del discorso, una opportunità di tempo e una proprietà di parole che sono specifiche e peculiari ai cultori della pietà, e tutto ciò non può essere imparato se non disimparando i modi consueti».²⁵

E la Bibbia funziona anche da repertorio lessicale e storico ad uso della formazione scolastica: i fanciulli affidati alla cura delle comunità di monaci devono imparare a leggere sulle Scritture, parlare con linguaggio biblico, essere ammaestrati con le sentenze dei Proverbi, nutrirsi non dei miti della tradizione classica, ma del racconto dei *mirabilia Dei*.²⁶ Il confronto di questo passo con il contenuto della più nota e fortunata delle opere di Basilio, il celebre «Discorso ai giovani, sul modo di trarre profitto dalle lettere elleniche», misura la profondità del distacco tra i due registri espressivi, quello biblico e quello culturale: in presenza di un diverso pubblico di destinatari, ma all'interno di un discorso di grande tensione religiosa e in piena coerenza con le istanze dell'ideale ascetico, l'operetta propone ai giovani un atteggiamento critico, di scelta motivata, di fronte alla letteratura pagana, suggerendo di prepararsi con lo studio dei classici a gettare lo sguardo nelle misteriose profondità della Scrittura, e di iniziarsi con la lettura degli autori pagani alla contemplazione della luce

²³ *Mor.* 26, *PG* 31, 837 D-840 A.

²⁴ *Reg. fus.* 8, partic. 940 B-D; cfr. *ep.* 2, 2, ed. M. Forlin Patrucco, *Corona Patrum* 11, Torino 1983, pp. 62-64.

²⁵ *Reg. fus.* 13, 949 B.

²⁶ *Ibid.* 15, 953 C.

sfolgorante del Vangelo.²⁷ In questo senso il conflitto della sapienza biblica con la cultura profana e il dibattito sulla liceità di quest'ultima nella formazione dei fedeli —conflitto e dibattito già vecchi e decantati nell'età di Basilio— risultano superati nella prospettiva di una sua funzione propedeutica alla conoscenza dei «discorsi sacri», i quali soli contengono l'insegnamento perfetto dei cristiani. Anche l'*oratio ad adulescentes* pertanto, al di là della sua secolare fortuna come proposta di accordo pacifico tra Atene e Gerusalemme, si configura come un elogio dell'ascesi che attinge ai sacri testi dell'ellenismo concetti, strumenti e categorie interpretative funzionali alla comunicazione dei precetti evangelici.

Con un procedimento analogo, anche gli scritti ascetici sviluppano una serie di tematiche di cui sono riconoscibili le matrici filosofiche profane: vi compaiono concetti e termini stoici come la uguale gravità di ogni peccato, la violazione di tutta la legge attraverso ogni singola trasgressione, la stessa definizione formale di legge, i temi del progresso e dell'azione retta,²⁸ oppure neoplatonici, come l'illuminazione spirituale e lo straniamento dal corpo.²⁹ Ma il loro impiego nel contesto del dialogo di Basilio con le comunità monastiche sembra finalizzato alla creazione di un sistema dottrinale coerente, capace di razionalizzare e di orientare l'esperienza tumultuosa dell'ascesi radicale grazie anche al ricorso alle forme codificate del linguaggio filosofico tradizionale: che per l'appunto solo di forme si tratti lo dimostra il fatto che questi concetti e questi temi si presentano allo stato frammentario, come relitti dei rispettivi sistemi di appartenenza, privi di ogni reciproca connessione e spesso contraddittori rispetto al contesto da cui sono tratti. All'incirca una ventina d'anni più tardi, Giovanni Crisostomo compirà una accorta operazione di recupero dottrinale e filosofico per molti aspetti vicina a quella basiliana, in presenza dei fermenti spirituali e sociali incarnati dai gruppi di asceti attivi a Costantinopoli, fomentatori di disordini e perennemente mobilitati a sostegno dell'una o dell'altra delle parti politiche o ecclesiastiche in conflitto: in tali circostanze, alle misure

²⁷ *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, ed. F. Boulenger, Les Belles Lettres, Paris 1965; importante anche l'edizione del trattato curata da M. N. G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975.

²⁸ Cfr. *de iud. Dei*, PG 31, 661 B; *reg. brev.* 4, 1084 C; 293, 1288 C; *de bapt.* II, 9, 1612 B (tutti i peccati sono egualmente gravi); *reg. fus. prooem.* 893 A; 16, 960 B-C (l'inosservanza di un solo precetto viola tutta la legge); *de iud. Dei* 675 A, 676 B; *mor.* 70, 7, 824 A (la legge è divina e comprende tutto); *de fid.* 681 B; *mor.* 70, 14, 828 C (il progresso); *reg. fus.* 2, 908 D; 6, 928 A; *reg. brev.* 5, 1085 B (l'azione retta).

²⁹ *De bapt.* I, 2, PG 31, 1541 B e 1544 B; *mor.* 80, 9, 864 A; cfr. *ep.* 2, 2, ed. cit., p. 62, 19-20.

ufficiali che decretano l'allontanamento dei monaci dalla città, la loro relegazione in luoghi remoti e l'attribuzione alla sola gerarchia delle iniziative in difesa dell'ortodossia religiosa, si affianca l'attività del Crisostomo, che elabora negli schemi concettuali e lessicali della tradizione profana un ideale di vita religiosa interiore, reinventando per gli asceti —lontani dalla lotta e al riparo dai suoi pericoli— la cultura del deserto, la spiritualità della vita rurale contrapposta ai tumulti cittadini, la filosofia dell'anacoresi nutrita di umiltà e di obbedienza.³⁰

E' però soprattutto nel Basilio impegnato sul fronte della propaganda ascetica e dell'apologia della propria scelta religiosa che le categorie della sapienza umana, della scienza «estranea» rivelano tutto il loro potenziale espressivo e la loro efficacia di sperimentati strumenti di comunicazione immediata e direttamente recepitibile. La lettera 2 della raccolta, indirizzata a Gregorio di Nazianzo nel 357, è assai significativamente pervenuta attraverso la tradizione manoscritta delle opere ascetiche, oltre che in quella delle epistole e delle omelie: qui la difesa dell'ideale monastico e la sua rivalutazione sul piano culturale di fronte non tanto a detrattori pagani, quanto a ambienti laici e ecclesiastici ostili agli entusiasmi irrazionali e alle forme provocatorie e teatrali di rinuncia degli asceti di Cappadocia, si compie attraverso la ripresa spesso testuale di temi e terminologie proprii alla filosofia profana. Il linguaggio di Plotino e di Porfirio ritrascrive l'esperienza ascetica per un pubblico colto, a cui erano tradizionalmente familiari le istanze di purificazione e di quiete «filosofica» lontana dalle sollecitudini del mondo: «La quiete rappresenta dunque un principio di purificazione per l'anima... infatti la mente, se non si disperde nelle cose esteriori e non si diffonde per il mondo con i sensi, ritorna a sé stessa, e da sé stessa s'innalza verso il pensiero di Dio»;³¹ i luoghi comuni della diatriba e le citazioni anche letterali di Musonio e di Epitteto («Ritirarsi dal mondo... significa strappare dall'anima ciò che la tiene unita al corpo, e non avere più casa, patria, beni privati, legami di amicizia, possedimenti, mezzi di sussistenza, affari, relazioni»³² illustrano e forniscono di dignità culturale la condizione del monaco, e tendono abilmente a rivestire dei panni rassicuranti del filosofo popolare della tradizione il tipo dell'asceta anarchico e sfrenato, riconosciuto come portatore di rischi di disgregazione e di sovversione per l'ordine

³⁰ Cfr. per es. Joh. Chrys. *hom. in Matth.* 69, PG 58, 643; 71, *ibid.*, 660 e 662; 73 *ibid.*, 671-672; in *I Tim.* 14, PG 62, 575.

³¹ *Ep.* 2, 2, ed. cit., p. 65.

³² *Ibid.*, p. 63.

civile e ecclesiastico, e a promuovere la sua integrazione dentro gli schemi della società e dentro i ranghi della Chiesa.

E' di nuovo il Crisostomo a fornire un utile termine di confronto, con l'utilizzo analogo dei luoghi comuni di stampo cinico-stoico e con analoghe finalità propogandistiche e apologetiche: in uno scritto diretto a confutare i detrattori della vita monastica, il trasferimento dei *topoi* della saggezza antica alla condizione ascetica comporta una mera sostituzione di oggetto, mediante lo sviluppo di alcune tematiche particolarmente rappresentative (i mali della vita cittadina, il disprezzo dei beni terreni, la superiorità del saggio sul re e sul potente, la sua perfetta gloria e perfetta felicità).³³ Ora, se tutto questo delinea i termini della complessa operazione culturale attuata da Basilio attraverso una scelta accorta di lessico e di temi mirata a fornire soluzioni coerenti con la temperie culturale, sociale e religiosa del suo ambiente, comporta anche una valutazione meno schematica del ruolo basiliano nella storia generale del fenomeno monastico: le comunità fiorite sotto il suo nome si organizzarono pertanto a partire da una realtà ascetica preesistente, corretta e orientata in senso ecclesiale grazie a una sapiente ricollocazione nel solco della norma etico-sociale fondata sul Vangelo e in quello della tradizione colta. Rispetto al panorama complessivo delle realizzazioni ascetiche coeve nelle diverse regioni dell'Oriente cristiano, il monachesimo basiliano presentò pertanto singolari specificità per il suo carattere essenzialmente colto, irenico, di fratellanza fondata sopra una prassi religiosa, culturale e culturale livellatrice delle tensioni rigoriste e degli slanci individuali.

A me sembra estremamente importante notare che fu in sostanza questo il modello monastico alla base delle più tarde istituzioni occidentali, che pure tendevano a propagandare come ispirazione di fondo e come esempio da imitare la vicenda, comunicata attraverso i «sacri testi» dei padri del deserto, dell'ascetismo eroico e devastante di matrice egiziana. Le modalità e le forme letterarie in cui si espresse l'attività ascetica di Basilio possono forse offrire un tentativo di spiegazione di quella che resta —io credo— una delle aporie fondamentali (un altro paradosso) tanto nella storia del monachesimo quanto nelle interpretazioni antiche e moderne in proposito: attraverso quali vicende storico-culturali e quali meccanismi di pensiero, di spiritualità o di prassi, un ascetismo che nasce e si sviluppa, al di là delle genuine motivazioni religiose, anche come forma di *revanche* di ceti periferici «popolari» in senso lato nei confronti della cultura dominante, e quindi come rivendicazione del solo sapere biblico e

³³ Joh. Chrys. *adv. oppos. vit. mon.* II, 5-6 e 9, PG 47, 337-338, 339-340 e 345.

dell'esperienza totalizzante dell'anacoresi, trovi la sua realizzazione piena proprio in una pratica ecclesiale del tutto svincolata dalla sua ispirazione originaria. E la stessa incoerenza di fondo tra condizioni native e successiva evoluzione si verifica peraltro anche dal punto di vista sociale, con il protagonismo ascetico esercitato dai rappresentanti dei ceti aristocratici, con il reclutamento dei vescovi dalle file dei monaci, con l'integrazione completa dell'esperienza monastica nelle strutture gerarchiche della Chiesa.

La lunga stagione della fortuna di Basilio in Occidente, nonché quella del monachesimo «basiliano» locale, cominciano —come si è visto— assai per tempo, con l'assunzione dell'*asceticon* a regola di vita cenobitica e con la creazione del mito di un vescovo di Cesarea fondatore e legislatore delle comunità di Cappadocia. Prosegue poi sul lungo periodo con l'identificazione complessiva sotto il suo nome delle realizzazioni ascetiche greche soprattutto in Sicilia e nell'Italia Meridionale, per culminare qui con un altro dei paradossi della sua storia: la cosiddetta rinascita «basiliana» nell'XI secolo, e cioè la fondazione di monasteri regolari, organizzati e strutturati dal punto di vista economico e produttivo, collegata con l'esordio del regno normanno di Sicilia, nel momento dunque in cui la presenza dei nuovi dominatori non poteva che affievolire —per obiettive ragioni storiche e politiche— i legami culturali, spirituali e religiosi con la civiltà bizantina e i referenti che ne avevano alimentato la più antica fioritura.

Ma è il paradosso estremo a misurare tutta la vitalità del modello ascetico incarnato da Basilio e l'efficacia della valenza normativa attribuita ai suoi scritti: a partire dal XIII secolo i monasteri italo-greci, che pure erano riusciti a sopravvivere a tempi di miseria, perdono forza e capacità produttiva, in coincidenza con il generale decadimento della comunità ellenica in Italia, cui vengono meno il potenziale economico e il prestigio culturale. Allorché i monasteri passano in mani latine, la curia romana inventa per loro il mito di un ordine religioso creato da san Basilio e ispirato alla sua «regola»: mette così in opera e gratifica dell'autorità della tradizione un debole tentativo —destinato a totale fallimento— di animare dell'alto, con la rifondazione di una osservanza «regolare» e dei suoi meccanismi di controllo, un movimento ascetico completamente atrofizzato, in crisi di reclutamento, intollerante di ogni disciplina, ormai scollegato senza rimedio tanto dalla cultura quanto dalle basi materiali che ne avevano costituito in passato le condizioni stesse di esistenza.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Sulla dottrina ascetica espressa da Basilio di Cesarea sono da consultare i classici lavori di E. F. Morison, *St. Basil and His Rule. A Study in Early Monasticism*, Oxford 1912; W. K. L. Clarke, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge 1913; P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris 1932; D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949. Sono fondamentali, sul *corpus asceticum* basiliano, i contributi di dom Jean Gribomont: *Histoire du Texte des Ascétiques de Saint Basile*, Bibliothèque du Muséon 32, Louvain 1953 (lavoro che affronta tutti i problemi filologici del testo e fornisce una classificazione definitiva dei singoli scritti); *L'«Exhortation au renoncement» attribuée à Saint Basile*, OCP 21, 1955, pp. 375-398; *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, Studia Patristica II, TU 74, Berlin 1957, pp. 416-426; *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de Saint Basile*, «Irénikon» 31, 1958, pp. 282-308 e 460-475; *Saint Basile*, in *Théologie de la vie monastique*, Théologie 49, Paris 1961, pp. 99-113; *Les règles épistolaires de S. Basile: Lettres 173 et 22*, «Antonianum» 54, 1979, pp. 255-287. Una accuratissima messa a punto in proposito si trova nella *Introduzione* di U. Neri a *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Torino 1980, con ricca bibliografia; l'intera problematica del monachesimo basiliano è riesaminata da M. Mazza, *Monachesimo basiliano. Modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'Impero del IV secolo*, «Studi Storici» 21, 1980, pp. 31-60, anche in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979), Messina 1983, pp. 55-96.

La più antica fortuna dell'opera ascetica di Basilio nei territori bizantini è studiata da J. Gribomont, *Italia basiliana*, «Il Veltro» 27, 1983, pp. 121-129; per l'influsso esercitato dall'*asceticon* sulla codificazione monastica di Teodoro Studita cfr. soprattutto J. Leroy, *L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses*, «Irénikon» 53, 1979, pp. 491-506 (deciso ridimensionamento della presenza basiliana e rifiuto della pretesa recensione «studita» dell'*asceticon*).

Sulla fortuna occidentale di Basilio e su quella della traduzione rufiniana del cosiddetto *asceticum parvum* cfr. H. Ledoyen, *Saint Basile dans la tradition monastique occidentale*, «Irénikon» 53, 1979, pp. 30-45, con la bibliografia citata; e J. T. Lienhard, *St. Basil's Asceticon parvum and the Regula Benedicti*, «Studia Monastica» 22, 1980, pp. 231-242; più in generale, sull'eco dei grandi nomi e delle grandi opere dell'ascetismo orientale nel monachesimo d'Occidente, resta importante il lavoro di J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957, partic. pp. 87 ss.

Per gli esordi del monachesimo a Roma e per l'energica propaganda attuata da san Girolamo cfr. G. Gordini, *Origini e sviluppo del monachesimo a Roma*, «Gregorianum» 37, 1956, pp. 220-260; S. Iannacone, *Roma 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano*, «Giornale Ital. di Filol.» 19, 1966, pp. 32-48; L. Gutiérrez, *El monaquismo romano y san Jerónimo*, «Communio» 4, 1971, pp. 49-78. Agli ambienti ascetici rigoristi ispirati dalla predicazione di Pelagio a Roma ha dedicato pagine importanti P. Brown, *Pelagius and His Supporters*, JThS 19, 1968, pp. 93-111; *The Protectors of Pelagius*, JThS 21, 1970, pp. 56-72, trad. it. in Id., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 173-196 e 197-214.

La fenomenologia dell'ascesi diffusa in Asia Minore nell'età di Basilio e la personalità e le vicende del suo ispiratore, Eustazio di Sebaste, sono oggetto di una nutrita serie di studi recenti. attenti al contesto storico, dottrinale e sociale del monachesimo basiliano: cfr. soprattutto J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, Studia Patristica II, TU 74, Berlin 1957, pp. 400-415; Id., *Eustathe de de Sébaste*, in Dict. Spir. IV, 1961, 1708-1712; Id., *Saint Basile*, in *Commandements du Seigneur et libération évangélique. Etudes Monastiques*, Studia Anselmiana 70, Roma 1977, pp. 81-138; Id., *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, «Irénikon» 53, 1980, pp. 123-144; cfr. anche C. A. Frazee, *Anatolian Asceticism in the Fourth Century. Eustathios of Sebaste and Basil of Caesarea*, «CathHistRev» 66, 1980, pp. 16-33.

Circa una pretesa continuità tra le più antiche realizzazioni monastiche cfr. E. Amand De Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, RevHistRel 151, 1957, pp. 31-80; il modello di sviluppo lineare compare per lo più nei lavori di carattere generale: cfr. per es. G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961; G. M. Colombas, *El monacato primitivo*, Madrid 1975; L. Dattrino, *Il primo monachesimo*, Roma 1984; J. Gobry, *Les moines en Occident I. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales*, Paris 1985.

L'identificazione del destinatario dell'ep. 1 di Basilio con Eustazio di Sebaste si deve a J. Gribomont, *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, RHE 54, 1959, pp. 115-124; cfr. anche M. Forlin Patrucco, *Vocazione ascetica e paideia greca (a proposito di Bas., ep. 1)*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 15, 1979, pp. 54-62.

Sulla presenza di temi della filosofia profana negli scritti ascetici basiliani cfr. soprattutto H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilus von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seines Schriften De Spiritu Sancto*, Patrist. Texte und Studien 3, Berlin 1964; e J. M. Rist, *Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature*, in *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, ed. by P. J. Fedwick, Toronto 1981, pp. 137-220; per l'utilizzo basiliano degli strumenti della retorica classica cfr. il classico lavoro di Y. Courtonne, *Saint Basile et l'Hellénisme*, Paris 1934; e più di recente, G. L. Kustas, *Saint Basil and the Rhetorical Tradition*, in *Basil of Caesarea*, cit., pp. 221-279, con la bibliografia ivi citata. La fortuna del «discorso ai giovani» è stata studiata da L. Schucan, *Das Nachleben von Basilus Magnus «ad adolescentes»*, Genève 1973; sono tuttora importanti le pagine dedicate all'operetta nel volume di W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, trad. it. Firenze 1977, pp. 105 ss.

Sui disordini provocati a Costantinopoli dai gruppi di monaci e sulle relative contromisure attuate dalle autorità civili e ecclesiastiche è fondamentale il contributo di G. Dagrón, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de*

Chalcédoine (451), «Travaux et Mémoires» 4, 1970, pp. 229-276; per l'elaborazione dottrinale e letteraria compiuta dal Crisostomo cfr. A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, partic. pp. 192 ss.; l'applicazione dei *topoi* diatribici alla condizione ascetica è studiata da A. Brémond, *Le moine et le stoïcien*, RAM 8, 1927, pp. 26-40, anche in *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, herausg. von K. S. Frank, Darmstadt 1975, pp. 91-106.

Per la successiva vicenda del monachesimo greco nei territori bizantini cfr. S. Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia Meridionale prenormanne*, Napoli 1963, con ampio esame della precedente bibliografia; per l'età normanna è ancora utile il lavoro di M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Roma 1947; in proposito sono da consultare anche i contributi di A. Guillou raccolti in *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976; sulla decadenza dei monasteri greci e sulla creazione di un artificioso «ordine di s. Basilio» cfr. soprattutto M. H. Laurent-A. Guillou, *Le «Liber Visitationis» d' Athanase Chalkéopoulos (1453-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Studi e Testi 206, Città del Vaticano 1960; più in generale, sulla genesi e lo sviluppo del mito e del culto di Basilio Magno, cfr. da ultimo M. Forlin Patrucco, *Agiografia basiliana e agiografia siciliana*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità, Atti del Convegno di Studi (Catania, 20-22 maggio 1986)*, a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli 1988, pp. 57-78.