

S. NICEFORO L'ESICASTA

NEL CONTESTO DEI RAPPORTI TRA IL MONTE ATHOS E LA CALABRIA ¹

di Enrico Morini



Una **grotta eremitica al Monte Athos** (Grecia)

« Certamente conosci s. Niceforo, che ha trascorso lunghi anni nel deserto e nell'esichia e che in seguito dimorò nei luoghi più solitari della santa Montagna senza concedersi tregua. Egli ci ha tramandato la pratica della sobrietà dopo essersi nutrito degli scritti dei Padri». Con queste parole s. Gregorio Palamas, nella prima delle sue *Triadi* in difesa dei santi esicasti, ci ha delineato, nei tratti essenziali, il più antico ritratto di questo santo in rapporto alla sobrietà, della quale egli era stato un iniziato – se ne nutrì dapprima alla scuola dei Padri –, un cultore –, la praticò a sua volta nell'esichia – ed un maestro – la trasmise infine nel suo magistero ascetico. Nella seconda *Triade*, poi, l'arcivescovo di Tessalonica precisa che Niceforo aveva reso la sua “bella confessione” davanti al primo dei Paleologi, colui “che pensava conforme ai latini” (Michele VIII) e che per questo era stato esiliato. Questa notizia ci offre un appiglio sicuro per la sua cronologia – siamo pertanto nel 1276-77, gli anni cruciali della spedizione punitiva dell'italiano Licario per reprimere l'opposizione degli Aghioriti all'unione di Lione – e ci apre ulteriori spiragli conoscitivi, consentendoci di identificarlo con il Niceforo autore, con il monaco Clemente, suo compagno di sventure, di una relazione scritta (*diavlexi*) sul processo da essi subito davanti al patriarca latino e legato papale, il domenicano Tomaso Agni da Lentini, a S. Giovanni d'Acri (la greca *Tolemaide*).

Possiamo così circoscrivere l'ambito spaziale della sua esistenza: arresto all'Athos, cinque mesi e mezzo di carcere a Costantinopoli, trasferimento nell'ultimo baluardo latino in Terrasanta per il giudizio, conseguente esilio a Cipro, probabile permanenza – ipotizzata da Antonio Rigo – al Monte S. Aussenzio in Bitinia, centro della resistenza monastica all'unione con Roma ed infine ritorno all'Athos, dove Niceforo chiuse la sua esistenza terrena, nel proprio esicasterio, tradizionalmente posto nei dintorni di Lavra. Non risulta infatti che la sua asceti solitaria abbia avuto, come esito naturale – secondo una tipologia evolutiva estremamente frequente –, il formarsi intorno a lui di un agglomerato di vita comunitaria: nessuna fonte gli attribuisce il titolo di igumeno, ma unicamente gli appellativi di monaco e di prete. Del resto il suo amore appassionato per l'esichia, di cui è magistrale espressione il suo rinomato *Logos* sulla custodia del cuore,

rende estremamente plausibile che, anche una volta pervenuto alla maturità spirituale, egli non abbia impresso una svolta cenobitica al proprio itinerario ascetico.

Per quanto riguarda invece le coordinate temporali, il fatto che s. Gregorio Palamas lo annoveri tra gli «antichi tra i santi» induce a credere ch'egli fosse di una generazione antecedente rispetto a quelli che l'arcivescovo di Tessalonica enumera come gli interlocutori di Niceforo, cioè s. Atanasio di Costantinopoli e s. Teolepto di Filadelfia, il maestro stesso del Palamas. In conclusione gli estremi cronologici di Niceforo sarebbero da porre – come propone il Rigo – tra il primo ed il penultimo decennio del XIII secolo: egli risulta in tal modo un contemporaneo di s. Melezio (1208-1286), il confessore dell'ortodossia al Monte Galesion. Più arbitraria ci sembra la cronologia interna di Niceforo stabilita dallo studioso veneto, che pone il suo ingresso all'Athos intorno al 1240 e la composizione del *Logos* sulla custodia del cuore tra il 1270 ed il 1275.

Abbiamo volutamente trascurato sinora il problema – cruciale per il nostro intervento – delle origini di s. Niceforo. S. Nicodemo l'Aghiorita, nell'*Acoluzia* dei SS. Padri dell'Athos, lo definisce «in precedenza latino», prima di abbracciare la fede ortodossa. L'Aghiorita non pare tuttavia disporre di fonti diverse dalle nostre, cioè le testimonianze del Palamas nelle *Triadi*, e non brilla certo per precisione nel riprenderle: basti pensare che, nella *Filocalia*, pone Niceforo «fiorentino poco prima del 1340». In realtà l'arcivescovo di Tessalonica non lo dice espressamente di confessione latina, ma «di stirpe di italiani», dei quali aveva poi abbandonato i «cattivi dogmi» (la kakodoxia). Ci sembra pertanto tutt'altro che infondata la tesi che fa di Niceforo – nonostante il parere contrario di Daniel Stiernon e dello stesso Rigo – un greco di Calabria. Sarebbe in tal caso un figlio di quell'ellenismo italiota, sempre più ristretto in aree linguistiche delimitate, con una propria gerarchia episcopale – forzatamente inquadrata nella Chiesa di Roma – in via di drastica riduzione, che non solo aveva dovuto accettare tutti i dogmi latini, ma che nella grecità del proprio rito aveva subito un'ibridante latinizzazione.

Ci sembra del resto suggestiva la prospettiva di vedere in Niceforo una figura per un verso analoga e per l'altro specularmente opposta a Barlaam di Seminara: analoga quanto alla migrazione materiale da Occidente in Oriente ed opposta quando all'esito radicalmente diverso del medesimo itinerario spirituale. Esso dovette consistere per entrambi in un agognato ritorno alle proprie radici culturali e religiose, in un'immersione nelle sorgenti pure dell'ellenismo, per sottrarsi alla soffocante ed invasiva pressione filosofica e spirituale latina. Senonché la sopravvenuta estraneità dell'ellenismo italiota rispetto al formalizzarsi della dottrina esicastica – avvenuto nel frattempo in territorio metropolitano, in assoluta coerenza con i suoi presupposti teologici, antropologici ed ascetici – determinava in Barlaam l'errata convinzione che il suo spiritualismo nominalista, antitetico al realismo della scolastica, rappresentasse l'autentica tradizione orientale. La conseguente, diretta, e per lui traumatica, scoperta che invece quest'ultima rappresentava un altro realismo, quello della partecipazione dell'uomo, nella sua integrità pneumatologica, all'esperienza deificante della grazia increata, provocherà il suo drastico, totale rifiuto dell'esicismo, nella sua teorica e nelle sue pratiche psicofisiche ormai consolidate. Il suo predecessore Niceforo invece, un secolo prima, aveva assimilato così profondamente la linfa purissima della propria originaria tradizione da divenire uno dei teorici più autorevoli dell'esicismo: aveva infatti sentito persino l'esigenza di registrare e trasmettere agli altri, con l'apporto creativo e personale del suo *Logos*, ciò che egli stesso aveva ricevuto.

Un indizio a favore di un'origine calabrese di Niceforo potrebbe essere il suo stesso nome monastico. Le memorie sacre della santa Montagna registrano infatti, ai loro primordi, un monaco calabrese di quel nome, dedito dapprima ad forma estrema di eremitismo, ma passato poi sotto il giogo dell'obbedienza nei confronti del grande Atanasio. Pur nell'assenza di documentati riscontri culturali, si tratta di una figura di rilevante interesse, come tramite di congiunzione tra la zona monastica del Merkourion, nell'omonima *tourma* nella Calabria settentrionale, e quella del Monte Athos, che furono entrambe, in periodi successivi della sua vita, spazio sacro della sua ascesi. Le

testimonianze agiografiche su di lui, non sono dirette, ma incrociate. Della fase calabrese della sua esistenza siamo informati dalla *Vita*, di stesura tessalonicese, di s. Fantino il Nuovo, uno dei maggiori esponenti del monachesimo greco della Calabria settentrionale, nello specifico mercuriense, testo scoperto ed edito da Enrica Follieri: vi si nomina infatti Niceforo come uno dei due discepoli che, dopo il 965, accompagnano il grande Fantino nella sua migrazione in Grecia, dove, a Tessalonica appunto, si concluderà, nel 974, la sua vicenda terrena.

Tutte le informazioni su Niceforo in nostro possesso, compresa la conferma della sua discendenza spirituale da s. Fantino, ci vengono però dalle due *Vite* di s. Atanasio l'Athonita, quella di Atanasio di Panagiou – scritta tra il 1010 ed il 1025 – e quella anonima, composta tra il 1050 ed il 1150. In esse il suo discepolato fantiniano è non solo esplicitamente dichiarato, ma viene altresì avvalorato dal suo stesso epiteto di Niceforo il Nudo, che richiama uno dei tratti essenziali e caratteristici dell'ascesi del grande Fantino. Quest'ultimo era stato per tutta la vita un irriducibile nostalgico della solitudine, risospinto periodicamente nell'esichia, il cui desiderio lo bruciava dentro come un fuoco e gli faceva compiere gesti estremi, come la fuga dai monasteri che aveva fondato ed il rifiuto di qualsiasi indumento. Questo periodico ritorno alla nudità incolpevole dei progenitori avveniva in Fantino, ora per il naturale disfaccimento del suo ruvido vestito dopo periodi di errabonda vita sui monti, ora per esplicita scelta del santo, come quando, al momento di scomparire per sempre dalla Calabria, dopo una visione estatica dell'aldilà, egli si sfilò il vestito, con gesto provocatorio, invitando i suoi cenobiti a fare altrettanto, nel presupposto che fuga dal cenobio, per disperdersi nelle solitudini montane, e nudità integrale rappresentassero un'endiadi ascetica.

Precisamente a questo errare nudo anche di Niceforo, insieme al maestro, sui monti della Calabria, dimorando in luoghi inaccessibili, fa riferimento il primo agiografo di Atanasio, che enfatizza tra l'altro il ruolo di Niceforo accanto a Fantino, il quale lo mette persino a parte della rivelazione estatica a lui concessa. Con un voluto parallelismo Atanasio di Panagiou osserva che, mentre Fantino si fissa a Tessalonica, Niceforo, attratto dalla fama di s. Atanasio passa all'Athos e si pone sotto la guida di quest'ultimo. Aggregatosi così a coloro che vivevano nell'obbedienza di questo cenobiarca – a sua volta grande estimatore dell'esichia –, egli ottiene dalla sua condiscendenza di mantenere le proprie consuetudini eremitiche quanto all'abito – gli è consentito di avere come unico indumento un tessuto tutto lacero portato a foggia di lenzuolo, divenendo così quello che tecnicamente veniva chiamato un *sindonita* – ed al vitto (si ciba infatti, solo dopo il tramonto, di crusca salata e inumidita in acqua tiepida). Pur nella profonda unità della politeiamonastica, la diaita eremitica infatti si distingueva per consuetudini peculiari relative proprio all'abito, limitato ad alcuni capi essenziali, rispetto allo scrupolo cenobitico di indossare il costume monastico nella totalità delle sue componenti, così ricche di valore simbolico, e ad un particolare regime alimentare, ben più rigoroso, rispetto a quello del cenobio, quanto ai cibi ed alle scansioni dei pasti. Si tratta precisamente di quella che, nella *Vita* di s. Pietro di Atroa, viene chiamata la “regola più severa”, l'akribestero kanon.

Questa tolleranza atanasiana si inquadra perfettamente nella sua tipologia monastica: ben lungi dall'essere un “convertito” al cenobitismo – come hanno affermato Eulogio Kourilas e, più recentemente, Julien Leroy – egli era un portatore del modello ascetico-istituzionale microasiatico, maturato nel “cuore” monastico dell'impero, cioè nelle aree a densa popolazione monastica dell'Asia minore, la Bitinia ed il retroterra efesino, per superare l'endemica tensione tra eremitismo e cenobitismo, salvaguardando i vantaggi offerti da entrambe le vie. Le modalità di questa non facile sintesi consistettero essenzialmente nel conferire piena legittimità istituzionale all'eremitismo innestandolo sul tronco del cenobitismo: in questa sintesi microasiatica o mediobizantina – come la chiama Rosemary Morris – che riprende la sapiente tolleranza sempre dimostrata dalla legislazione privilegiante il cenobitismo – quella ecclesiastica, con le prescrizioni basiliane, nel IV secolo, e quella civile, con le *Novelle* giustiniane, nel VI –, i cenobiti

attratti dall'esichia potevano viverla ai margini del cenobio, sotto il rigido controllo del suo superiore e continuando a dipendere da esso per la vita liturgica. Espressione compiuta di questa sintesi fu la *laura*, diametralmente opposta, quanto a profilo istituzionale, all'omologo palestinese del V-VI secolo: non più un agglomerato di celle esicastiche con al centro un piccolo cenobio per i servizi comuni, ma un grande cenobio dal quale dipende un limitato numero di eremitaggi. Da quanto risulta dalle descrizioni del cenobio athonita di s. Atanasio, chiamato, in virtù dell'inversione semantica appena spiegata, Megisth Laura – fornite sia dalle *Vite* del santo sia dalla sua normativa monastica, a noi pervenuta –, la figura dell'esicasta Niceforo rientra nel novero di quel limitato e predeterminato numero di asceti, ai quali il santo lasciava condurre, non troppo lontano dal cenobio, quella vita solitaria, che anch'egli continuava a ritenere la più alta, ma ad un tempo anche la più difficile e rischiosa, e pertanto consentita soltanto a pochi.

Successivamente però – e non inaspettatamente per noi, nel contesto del processo evolutivo rapidamente in corso, in quegli anni, sulla santa Montagna, dove monaci senza fissa dimora (anestioi), con i piedi nudi e mai lavati (gimnopode e aniptopode), e con pesanti collari di ferro, entravano a frotte nella mandra di Atanasio – Niceforo passa «dall'eccellenza dell'eremia» (ta parasima ti erhmia), come si esprime Atanasio di Panagiou, a quella nelle virtù del cenobio. Con un vero proprio rito di iniziazione cenobitica – implicitamente descritto dal secondo biografo di s. Atanasio – Niceforo si spoglia del suo lenzuolo per assumere l'abito, ed insieme il genere di vita, del cenobita. Anche in questo caso il suo itinerario personale è emblematico del percorso ascetico di un'intera categoria, quella degli esicasti della santa Montagna, sino ad allora la componente indiscutibilmente egemone al Monte Athos ed ora inesorabilmente destinata ad essere assorbita dal nuovo cenobitismo riformato, ibridato di eremitismo, moderno anche nella dotazione di inusitate risorse fondiari per la generosità dei due basilei, Niceforo Focas prima e Giovanni Zimisce poi. La sua personale “conversione” risulta pertanto esemplarmente coincidente con la coeva assimilazione al modello cenobitico degli esicasti di Chaldou, una specie di “riserva” dove i superstiti tenaci estimatori della vita solitaria erano stati concentrati per vivere la loro esichia con un minimo di lavoro collettivo, integrato dalla carità dei monasteri. Tale agglomerato infatti, prima del 991, dovette trasformarsi anch'esso in un cenobio, debitamente dotato di risorse fondiari per il proprio mantenimento.

È indicativo il confronto tra l'esito finale del percorso ascetico dell'esicasta Niceforo, entrato proprio nel gregge di chi era accusato di causare l'estinzione della vita solitaria, qual'era stata sino ad allora praticata sulla santa Montagna, e l'irriducibile opposizione di quegli stessi ambienti eremitici, che avevano prodotto, tra il 972 ed il 978, nella *Vita* di s. Pietro l'Athonita – scritta da un loro esponente, il monaco Nicola – un testo agiografico a tesi, un manifesto ideologico in forma narrativa, per ribadire l'eccellenza dell'eremitismo assoluto, del quale il biografato veniva presentato come il campione, l'archetipo locale. Nella prospettiva di Nicola il passo compiuto da Niceforo sarebbe stato equiparabile all'abbandono stesso dello stato monacale, nel presupposto che il cenobio sia ancora parte del mondo: non è un caso che l'espressione «monasteri del mondo», per indicare i cenobi, figurì nelle subdole parole che il demonio, mascheratosi da angelo di luce, rivolge a s. Pietro per indurlo ad abbandonare l'esichia al fine di giovare alla salvezza altrui nella via del cenobio. Si potrebbe anche vedere, nell'arrendevolezza finale di Niceforo nei confronti del modello monastico atanasiano, un tratto caratteristico del monachesimo italo-greco, i cui maggiori esponenti passeranno dall'eremitismo al cenobitismo precisamente sulla base dell'argomentazione addotta dal tentatore per distogliere s. Pietro dalla propria ascesi solitaria. Con la variante però che tale argomento – che cioè la salvezza di un'anima è più meritoria dell'eroismo della solitudine –, figura sulla bocca non più del demonio, ma dell'essere che rivela la volontà divina.

Dopo essere diventato, da campione dell'esichia, modello di obbedienza, il calabrese Niceforo morì, forse ancor prima della fine del secolo, se la menzione del grande Atanasio,

registrata da entrambi gli agiografi a proposito della traslazione delle sue reliquie, implica la presenza all'evento dell'Athonita – scomparso a sua volta tragicamente il 5 luglio di un anno tra il 997 ed il 1006 – e non piuttosto l'attribuzione a quest'ultimo della costruzione del nuovo sepolcreto, nel quale i resti mortali di Niceforo venivano trasferiti. In tale occasione si constatò che le ossa del santo presentavano dei coaguli di miron, e si produsse pertanto nel monastero, al momento della traslazione, un percepibile fenomeno di osmogenesi. Niceforo entra così nella categoria dei santi *mirovliiti*.

Con i due Nicefori, calabresi entrambi a mio parere, si apre e si chiude il periodo per il quale le fonti agiografiche in nostro possesso – in virtù dell'estesa rete di conoscenze e di interscambio di uomini, che caratterizzava, nell'ecumene monastica romano-orientale, i rapporti tra le diverse aree, anche geograficamente lontane – ci documentano una persistente trama di rapporti tra il monachesimo aghioritico e quello calabro-greco, in particolare quello della Calabria settentrionale. La riscontrata conoscenza, in una di queste isole monastiche, di episodi avvenuti nell'altra, presuppone di per sé un travaso di uomini, dato che a quell'epoca le notizie potevano viaggiare solo tramite la mobilità umana. L'anonimo agiografo di s. Nilo di Rossano, attivo nei primi decenni dell'XI secolo, ci informa che una tremenda prova di obbedienza, imposta dal santo ai monaci del cenobio da lui appena costituito – l'incendio delle vigne del monastero –, aveva suscitato al Monte Athos una formidabile ammirazione, evidentemente per la ipotagi, la sottomissione, di quei cenobiti e insieme per lo zelo, tutto studita, del cenobiarca per l'obbedienza e la povertà. Tale annotazione fa presupporre l'esistenza di uno spazio comune creato dalla condivisa professione monacale, che annullava, per così dire, le distanze e nel quale pertanto, se circolavano le notizie, doveva di conseguenza svolgersi un intenso traffico di persone, cioè di monaci.

Un'indicazione convergente sul percorso inverso, di uomini ed informazioni, dall'Athos all'Italia ellenofona ci viene poi dalla nota autografa dello stesso Nilo, vergata su di un codice da lui trascritto, il Crypt. B. b. I, relativa all'antico possesso del medesimo codice da parte di Niceforo il Nudo, di cui si registra l'avvenuto decesso: è detto infatti «di beata memoria». Se un monaco seminudo, avvolto in un lenzuolo lacero, scalzo e con i piedi sporchi, era stato possessore di un manoscritto del Lausiakon di Palladio, è palese l'inadeguatezza dei nostri parametri di comprensione e, soprattutto di giudizio, in ordine a questi personaggi, così ferini e nel contempo così acculturati.

S. Nilo e s. Atanasio, come si desume dalle rispettive *Vite*, non si incontrarono mai, pur essendo contemporanei, anche se non coetanei: Atanasio era di almeno un quindicennio più giovane di Nilo e morì forse qualche anno prima della sua morte, avvenuta nel 1004. Non risulta pertanto arbitraria una lettura sinottica di queste due figure, a partire anche soltanto dalla concomitanza dei dati biografici, dai quali emerge un'analogia di ruoli nelle rispettive aree monastiche. Entrambi, a differenza di altri – dei quali si dice che compiono il percorso del sole, irradiando da oriente ad occidente, o quello inverso –, sono sempre rimasti, nei loro molteplici spostamenti, nell'ambito di quell'area dell'ecumene dei Romei, orientale od occidentale, nella quale avevano visto la luce. S. Atanasio, lasciata la nativa Trebisonda, è iniziato alla vita monastica nella zona del Monte Kyminas e si trasferisce poi al Monte Athos, dove la sua esichia evolve nella fondazione di un cenobio. S. Nilo, a sua volta, lasciata la natia Rossano, è iniziato alla vita monastica nella zona del Merkourion, dove pratica a lungo l'esichia; si trasferisce poi presso il podere familiare, situato nei dintorni dell'attuale S. Demetrio Corone, dove fonda il cenobio dei SS. Adriano e Natalia e donde emigrerà poi verso nord, risalendo la penisola, in terra latina, stabilendosi prima a Valleluce, presso Capua, poi a Serperi, presso Gaeta, ed infine a Grottaferrata, alle porte di Roma. Entrambi questi rakendutai, cioè “straccioni” in virtù dell'abito della loro professione monastica, sul modello dei profeti vetero e neo-testamentari hanno avuto influenti relazioni con i sovrani rispettivamente d'oriente (s. Atanasio con Niceforo Focas e con Giovanni Zimisce) e d'occidente (s. Nilo con Ottone III).

Soprattutto però il loro itinerario monastico appare visibilmente parallelo,

configurandosi per entrambi come il percorso di un asceta bruciato dal fuoco per l'esichia, che perviene a dar vita ad un cenobio senza deflettere dalla convinzione che il precedente genere di vita, abbandonato per l'altrui vantaggio, rimane il più alto e profittevole e continuando a perseguirlo, a livello personale, come ideale supremo. Nel contempo il cenobitismo, al quale entrambi si piegano, riprende significativi tratti dello spirito basiliano, chiaramente mediati dal rinnovamento studita. In alternativa infatti ad una linea di pensiero, che vedeva nelle forme più estreme di asceti individuali – a scapito della stessa dinamica liturgico-sacramentale – la chiave di accesso alla perfezione spirituale, la concezione basiliano-studita pone l'azione liturgica come terzo pilastro, accanto all'obbedienza ed alla laboriosità, della vita monastica. La memorabile definizione di quest'ultima, pronunciata da s. Nilo a Montecassino: «Il monaco è un angelo e la sua opera è misericordia, pace e sacrificio di lode» (con una ripresa, dal contesto liturgico, della risposta all'ammonizione diaconale che precede l'anafora), trova puntuale riscontro nel *typikon* di s. Atanasio l'Athonita, che, in stretta analogia con l'aforisma niliano, definisce la vita monastica una vocazione angelica, per il comune compito, degli angeli come dei monaci, di lodare e glorificare Dio. È evidente che in questa definizione la metafora isoangelica non si riferisce, come altrove nel lessico monastico, all'anticipazione in terra della condizione escatologica dell'uomo, bensì all'assimilazione del ceti monacale ai cori angelici nel cantare la gloria divina, delineando in tal modo una concezione – precisamente quella promossa dal rinnovamento studita – più ascetico-liturgica della vita monastica – in quanto incentrata su lavoro e preghiera – che non teologico-antropologica.

Non sappiamo se alludendo al confluire all'Athos di Calabresi – insieme a provenienti dalla stessa Roma, dall'Italia, da Amalfi, oltre che dalla Georgia e dall'Armenia, tutti attirati dalla fama di Atanasio – i due agiografi del santo (che in questo passo sottintendono le vicende, da noi altrimenti conosciute, relative alla fondazione dei monasteri athoniti di Iviron e degli Amalfitani) avessero in mente soltanto la figura di Niceforo il Nudo, della quale peraltro poco più avanti avrebbero scritto, oppure fossero a conoscenza del raccogliersi di altri monaci ellenofoni calabresi, attorno ad Atanasio. Comunque un bio, questa volta italo-greco, ci informa, con una certa precisione, del temporaneo ma significativo soggiorno di un altro monaco calabrese sulla santa Montagna. Si tratta di s. Bartolomeo da Simeri, il fondatore del monastero della Madre di Dio, la Nuova *Hodigitria*, detto del *Patir*, nei dintorni di Rossano, nonché di quello del Salvatore *Pantokrator* sull'acroterio in *glossa phari* nella città di Messina, entrambi sedi di importanti archimandritati in età normanna. Costui, ci informa il suo agiografo, dopo la fondazione del *Patir rossanese* – pertanto dopo il 1105 – si recò a Costantinopoli, dove fu benevolmente accolto dal basileu Alessio I Comneno e dalla sua consorte Irene Ducena – siamo pertanto prima del 1118 –, e qui venne richiesto da un personaggio autorevole, assai vicino ai sovrani, un tale Basilio Kalimeris, di recarsi al Monte Athos per farsi carico della riforma del locale monastero di S. Basilio, di cui il predetto Basilio era *ktitwr*, cioè fondatore-proprietario. Sembra persino che, nel momento in cui s. Bartolomeo accettò di diventare igumeno di questo monastero, il potente laico *ktitwr* del medesimo glielo abbia donato, sì che il monaco calabrese, nell'assumerne la prostasia, ne divenne anche il proprietario. Per questo, come lascia intendere l'agiografo, da allora (*ektote*) – dopo che, al momento di ritornare in Calabria, Bartolomeo, in qualità di *ktitor*, vi ebbe nominato un nuovo igumeno – questo monastero athonita fece parte del complesso di fondazioni che dipendevano dall'autorità del cenobiarca del *Patir* (il Padre, appunto, per *antonomasia*).

Il medesimo agiografo insinua poi che la denominazione “del Calabrese”, attribuita a questo monastero, alluda proprio alla provenienza del suo igumeno riformatore, secondo fondatore e nuovo proprietario, cioè allo stesso Bartolomeo. Senonché un documento sicuramente anteriore alla venuta di s. Bartolomeo all'Athos – ipomnima del Proto Paolo dell'ottobre 1080 – menziona già questo monastero “del Calabrese”; ci si potrebbe pertanto spingere ad ipotizzare – come fece Agostino Pertusi – che l'epiteto provenisse dal

suo primo ktitor e che pertanto lo stesso Basilio Kalimeris fosse un italiota, cioè un italiano ellenofono, proveniente segnatamente dalla Calabria. D'altra parte non è sicura la derivazione del nome di questa fondazione da uno dei suoi due fondatori, in quanto un ulteriore documento databile al 1080 – l'atto di donazione alla Grande Lavra del kellion di Prophourni a Karyes – lo designa con un determinativo etnico, «dei Calabresi», facendo pensare ad un monastero destinato ad accogliere, nella dimensione sin dalle origini panortodossa del monachesimo aghioritico, monaci di quella nazionalità.

Nonostante l'assimilazione dottrinale al dogma latino dei greci di Calabria – i quali, recuperati alla giurisdizione patriarcale romana, poterono mantenere, in zone ristrette e peraltro in via di costante restringimento, la propria identità rituale, distaccata però dall'effettiva appartenenza ecclesiale –, è indubbio che a Costantinopoli, e pertanto anche nell'area metropolitana, alla quale afferisce il Monte Athos, si sia continuato, ancora per un certo periodo, a considerarli parte integrante dell'ecumene ortodossa. Ce lo attesta l'*Opusculum contra Francos*, falsamente attribuito al grande Fozio, ma in realtà posteriore alla contesa sugli azzimi esplosa nel 1054. Vi si afferma che, mentre il papa di Roma e gli altri cristiani d'Occidente «sono da molto tempo fuori della Chiesa ed estranei alle tradizioni evangeliche ed apostoliche, ... i Calabresi soli sono, sin dall'inizio, cristiani ortodossi». Anteriore al 1112, quando viene citato da Giovanni di Claudiopoli e da Niceta Seides,; questo passo verrà fedelmente ripreso, dopo il 1204, da Costantino Stilbes – cioè il metropolita Cirillo di Cizico – nel suo *Memoriale* contro i Latini.

Questa percezione di una ortodossia dei Calabresi, ancor viva nel XII secolo nel centro stesso dell'Ortodossia, appare già offuscata nel XIV, nel sentire almeno di s. Gregorio Palamas, forse anche a causa dell'esperienza personale di un ellenismo non più ortodosso, da lui avuta nell'aspra polemica con Barlaam di Seminara. Ai suoi occhi la calabresità non è più sentita come una garanzia di ortodossia dottrinale: un calabrese come Niceforo, anche se ellenofono, è italo, cioè afferente all'Occidente cristiano, e, in quanto tale kakodoxo, estraneo alla retta dottrina. Alla fine del XVIII secolo poi, sotto la penna di s. Nicodemo l'Aghiorita, anche l'ellenofonia della Calabria – del resto già da tempo estinta – è caduta nell'oblio più totale e pertanto un italo-greco, a suo tempo ortodosso quanto al rito ma sostanzialmente cattolico quanto al dogma, viene sentito e presentato semplicemente come un latino. Il glorioso Occidente dei Romei, con i suoi apporti culturali all'ellenismo medioevale e, soprattutto, con la sua originale esperienza monacale – ben conosciuta in Oriente nelle persone dei due Elia, di s. Fantino, di s. Nilo e di s. Bartolomeo –, non è più nella mente e nel cuore della tradizione della Grande Chiesa, autorevolmente espressa, in due momenti successivi di riscoperta della propria identità, dal Palamas e dall'Aghiorita.

¹ Prof. Enrico Morini (*Alma Mater Studiorum*) Università di Bologna - Tratto dal sito: www.ortodoxia.it