

# Atlante delle *Tebaidi* e dei temi figurativi

a cura di  
*Alessandra Malquori*  
con *Manuela De Giorgi*  
e *Laura Fenelli*



D 20 OCT. 14

**Centro Di**

NA 2014. 6240

#### Crediti fotografici:

Archivio Fotografico della Soprintendenza BSAE di Parma e Piacenza; Archivio Fotografico Musei Vaticani; AXIA Gallery, Londra; BAMS foto Rodella; Biblioteca Casanatense, Roma; Biblioteca Civica, Treviso; Biblioteca Riccardiana, Firenze; Bibliothèque Royale de Belgique, Bruxelles; British Library, Londra; Byzantine & Christian Museum, Atene; Christ Church Picture Gallery, Oxford; Christie's, Londra; Comune di Siena; First Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, Atene; Foto Antonia Reeve, Edimburgo; Foto Ciabochi, Fabriano; Foto Quattrone, Firenze; Foto Rabatti, Firenze; Foto Roncella, Orvieto; Fototeca Federico Zeri, Bologna; Istituto Nazionale della Grafica, Roma; Kereszt  ny M  zeum, Esztergom; Kunsthaus, Zurigo; Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max-Planck-Institut, Firenze (foto Rabatti & Domingie, Firenze); Laboratorio Fotografico, Dipartimento di Scienze Storiche e dei Beni Culturali, Universit   degli Studi di Siena (foto Fausto Lucherini); Lambeth Palace Library, Londra; Lindenau Museum, Altenburg; Ministero dei Beni e delle Attivit   Culturali e del Turismo, Biblioteca Nazionale Universitaria, Torino, divieto di riproduzione; Musée d'Art Thomas Henry, Cherbourg-Octeville    Daniel Sohler; Museo Benaki, Atene;    Opera del Duomo di Orvieto; Princeton University Art Museum; Scottish National Gallery, Edimburgo; Soprintendenza BBCCAA, Palermo; Soprintendenza BAP per le Province di Siena e Grosseto; Soprintendenza PSAE-BAP per le Province di Pisa e Livorno; Soprintendenza Speciale PSAE e per il Polo Museale della citt   di Firenze; Staatliche Museen, Gem  ldegalerie (foto J. Anders); Sz  pm  vészeti M  zeum, Budapest; The Pierpont Morgan Library, New York; Universit   degli Studi, Firenze (foto Roberto Salvini); Universiteitsbibliotheek, Gent;    Victoria and Albert Museum, London.

L'Editore si scusa per eventuali omissioni o errori, rendendosi disponibile per integrare ed emendare, se informato dagli aventi diritto.

La pubblicazione di questo volume    stata resa possibile grazie al contributo di:



The Lila Acheson Wallace-Reader's Digest  
Publications Subsidy at Villa I Tatti,  
The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies.

#### Ringraziamenti

Siamo grati ai molti istituti di ricerca, biblioteche e archivi, italiani e stranieri, per l'accoglienza e il supporto nelle ricerche e, in particolare, alla Soprintendenza Speciale per il Patrimonio Storico, Artistico ed Etnoantropologico e per il Polo Museale della citt   di Firenze e alla direzione della Galleria dell'Accademia, nelle persone di Franca Falletti, Daniela Parenti e Angelo Tartuferi, per aver promosso e sostenuto il nostro progetto.

Questa pubblicazione    stata possibile grazie al generoso finanziamento dell'Ente Cassa di Risparmio di Firenze e all'altrettanto prezioso contributo di The Lila Acheson Wallace-Reader's Digest di Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, ai quali va il nostro grazie pi   sincero.

Desideriamo inoltre ringraziare le persone che in vario modo hanno contribuito al compimento di questo lavoro:

Cristina Acidini, Rita Alzeni, Alessandro Angelini, Ugo Bargagli, Emanuele Barletti, Lucia Bassignana, Susan Bates, Lucia Biondi, Eve Borsook, Mikl  s Boskovits, Matteo Ceriana, Eugenia Chalkia, Sonia Chiodo, Salvatore Conti, Lord Crawford e Lady Lindsay, Francesca De Luca, Andrea De Marchi, Ute Dercks, Silvia Di Pasquale, Rosanna Di Pinto, Patrizia Fabbri, Fabiano Fagliari Zeni Buchicchio, Alberto Frascchetti, Roberto Frascchetti, Padre Bernardo Gianni, Michel Laclotte, Anne Leader, T  rence Le Deschault de Monredon, Maria Lidova, Alessandra e Ginevra Marchi, Marzia Marigo, Mariano Marziali, Marco Merlo, Manola Miniati, Patrizia Naldini, Antonio Natali, Valerio Pacini, Antonio Paolucci, Sergio Paparo, Umberto Parrini, Lino Pertile, Yannis Petsopoulos, Fabio Pianti, Franca Porticelli, Antonio Quattrone, Marco Realini, Cristiano Riminesi, Dora Sallay, Chiara Sestini, Silvia Tarchi, Alice Ventura, Aidan Weston-Lewis, Gerhard Wolf

Copyright    2013 Centro Di  
della Edifimi srl, Firenze  
edizioni@centrodi.it  
www.centrodi.it  
ISBN 978-88-7038-509-0

#### In copertina

Elaborazione grafica di *Antonio incontra il centauro* (particolare), Cappella di Sant'Antonio in Santa Maria al Sepolcro (Le Campora), Firenze.

## Le *Tebaidi* e il deserto come oggetto di contemplazione

Michele Bacci



A partire dalla caduta di Acri – l'ultimo baluardo latino sulla costa siro-palestinese – nel 1291 e fin tantoché il potere mamelucco non fu soggiogato dai sultani ottomani nel 1517, i pellegrini occidentali desiderosi di visitare Gerusalemme presero sempre più frequentemente l'abitudine di includere nel loro percorso anche l'Egitto. A questo non li stimolava primariamente una motivazione spirituale, bensì una ragione pratica: era infatti necessario ottenere un lasciapassare dal sultano e fornirsi di guide sicure per poter raggiungere la Palestina facendo la via del Sinai, in modo così da combinare l'itinerario di Terra Santa con la visita al famoso monastero di Santa Caterina, ai piedi del monte della Rivelazione a Mosè.

Tutto questo comportava spesso un soggiorno prolungato al Cairo che, da parte dei visitatori più volenterosi, veniva opportunamente sfruttato per accumulare benefici spirituali, oltre che per familiarizzarsi con le curiosità locali, come gli usi religiosi dei musulmani, la straordinaria pulizia delle moschee o il singolare aspetto di elefanti, scimmie e giraffe. Le "cerche" d'Egitto offrivano in effetti molte gradite sorprese: nella grotta di Abu Sargha o nel giardino della Matariyya si aveva la possibilità di venerare luoghi associati al passaggio della Sacra Famiglia, che, per esser stati fisicamente associati a Gesù di Nazareth, costituivano a buon diritto una inattesa estensione della topografia memoriale della Terra Santa. Si poteva poi spingersi fino alle piramidi, le quali, oltre a stupire per le loro dimensioni e il loro aspetto, offrivano uno spunto di meditazione in quanto erano interpretate come i "granai di Faraone" e quindi associate alla storia del patriarca Giuseppe.<sup>1</sup>

Meno frequentemente ci si spingeva al di là del Cairo e dei suoi sobborghi per attraversare il deserto e visitare i luoghi sacralizzati dalla presenza dei santi Padri dei tempi antichi. La maggior parte dei pellegrini si limitava a vivere quest'esperienza al

Sinai, dove si offriva lo spettacolo sensazionale di un ampio, desolato *wadi* roccioso, attraversato soltanto dalle carovane dei beduini, entro il quale si ergeva, come una fortezza, il grandioso monastero fondato da Giustiniano. Qui, oltre alla contemplazione della cima dello Horeb, del Roveto Ardente e della tomba di santa Caterina, era la visione dei monaci stessi a garantire sollievo spirituale. Giacomo da Verona, che vi fu nel 1335, ebbe l'occasione straordinaria di vederli tutti assieme, riuniti per le esequie di un loro confratello:

Il suddetto monastero è venerabile e dev'esser considerato devoto: vi abitano infatti cento calogeri, ossia monaci greci, uomini religiosi e antichi padri (*antiqui patres*). Infatti proprio nel preciso momento in cui arrivai alla porta del monastero quei calogeri stavano portando fuori un monaco defunto e procedevano in processione due alla volta: ebbi modo di contare tra loro sessanta antichi padri, il che mi diede una grande consolazione.<sup>2</sup>

Impressiona, in queste parole, la forte fascinazione che, incurante delle differenze confessionali e liturgiche, il visitatore manifesta per questi monaci, che sono *antichi* non solo per via dell'età avanzata e dell'aspetto canuto (marcato dalla presenza di lunghissime barbe) di molti di loro, ma anche per il loro radicale stile di vita, che li fa sopravvivere in un ambiente estremo e li rende in tutto simili ai grandi asceti dei primi secoli cristiani. Della loro integrità assoluta testimonia ad esempio il fatto che non bevono vino (se non in occasione delle feste maggiori), non mangiano carne, si cibano solo di olive, datteri e legumi e si dedicano scrupolosissimamente alla preghiera e agli uffici divini; la loro chiesa colpisce per la sua pulizia e l'accumulo straordinario di immagini, lampade e ornamenti, che contrasta col vuoto del paesaggio circostante.<sup>3</sup>

D'altra parte, l'ambiente naturale, che è quanto di più ostile alla vita umana si possa immaginare,

subisce grazie alla presenza di questi santi calogeri una trasformazione semantica fondamentale. Nella visione degli antichi Padri e dei loro agiografi il deserto, percepito come il radicalmente altro rispetto alle convenzioni della vita urbana e alle tentazioni mondane, era venuto a configurarsi per paradosso come un riflesso del Paradiso: le virtù morali e ascetiche dei suoi abitanti erano infatti in grado di santificare il deserto, di farne uno spazio liminale tra la terra e il cielo e di renderlo metaforicamente simile a un giardino fiorito.

Tale paradosso del deserto come giardino, trasmesso dalla letteratura agiografica e familiare a molti pellegrini, sembrava trovare una conferma pratica nell'aspetto lussureggiante delle oasi e degli orti di cui disponevano i monasteri. Per il notaio capuano Nicola de' Martoni, alla fine del secolo XIV, la presenza di fichi, mandorli, olivi, meli, melograni e viti che crescevano tra sabbia e pietre nel frutteto dei monaci del Sinai era un segno inequivocabile della santità del luogo:

[...] entrammo nel giardino e mangiammo assai volentieri di quei frutti, perché ne avevamo una gran voglia. Questi frutti sono piantati nella sabbia e in mezzo alle pietre, sicché stupisce molto che vegetino e diano frutti.<sup>4</sup>

Nella percezione dei visitatori, che per la prima volta avevano sperimentato l'arsura implacabile del deserto nel lungo e pericoloso viaggio che li aveva condotti dal Cairo al Sinai, la presenza di una natura rigogliosa in un luogo talmente arido si spiegava unicamente come il risultato della sacralizzazione operata dai suoi santi abitanti, che l'ascesi estrema candidava a diventare sicuri inquilini del Paradiso. Questa trasposizione, mediata dai corpi santificati dei monaci consacrati a Dio, si rendeva evidente anche per il fatto che alcuni fenomeni naturali lì non si verificavano: nella fattispecie, non si poteva fare a meno di stupirsi per l'assenza in tutta l'area di mosche e pulci.<sup>5</sup>

Analoghe sensazioni caratterizzavano quei viaggiatori che, al viaggio di Santa Caterina, aggiungevano visite agli antichi monasteri dei Padri egiziani: non molti, in verità, ma certamente ben determinati, animati com'erano dal desiderio di vedere con i pro-

pri occhi i leggendari deserti in cui i grandi eremiti dell'antichità avevano praticato il proprio percorso di perfezionamento spirituale. Alcuni sentivano parlare lungo la strada del monastero di San Macario, nello Wadi'n-Natroun, mentre altri, durante il soggiorno al Cairo, chiedevano informazioni ai locali cristiani copti circa la vitalità monastica della Tebaide e della Nitria. Al prete tedesco Ludolf di Südheim fu detto che, sebbene buona parte dei monasteri fosse abbandonata, i deserti erano ancora popolati da eremiti, per lo più stranieri:

In Egitto poi ci sono ancora tantissimi conventi e monasteri ancora integri, nonché chiese e romitori, benché deserti; sono dipinti in modo eccellente, ma la decorazione pittorica è stata danneggiata in vari modi dai Saraceni. Nelle zone desertiche del paese, però, si trovano ancora le celle e i romitori dei santi padri: in alcune zone, credo, tra l'uno e l'altro si potrebbe tirar di balestra per due o tre miglia. In molti di questi si sono stabiliti indiani, nubiani e siri, che vivono secondo la regola dei santi Antonio e Macario.<sup>6</sup>

Qualche avventuroso, in particolare tra la fine del secolo XIV e la prima metà del XV, si spinse fino ad affrontare la terribile traversata del deserto. La popolarità di Antonio il Grande, le cui reliquie erano conservate a Vienne, nel Delfinato, e il cui successo culturale era stato mediato soprattutto dall'ampia diffusione dell'ordine ospitaliero degli Antoniani, indusse alcuni pellegrini a seguire letteralmente le tracce del santo lungo le pericolose piste egiziane, sottoposte a un sole implacabile e infestate dai briganti beduini, i cosiddetti *Arabi rudes*. Si trattava di un'esperienza che, per quanto singolare, era esperita secondo modalità analoghe a quelle comuni nell'ambito del pellegrinaggio in Terra Santa e acquistava valore su diversi livelli semantici: da una parte veniva manifestata la volontà di accumulare benefici spirituali aggiungendo un itinerario insolito che, per la sua temerarietà, veniva considerato particolarmente vantaggioso per la salute dell'anima; a questo si aggiungeva il desiderio di sviluppare una peculiare forma di meditazione, che associava la rievocazione mentale dei luoghi menzionati nei racconti agiografici con la ripetizione fisica, in prima persona, delle singole

tappe del percorso assieme materiale e spirituale dei santi eremiti.

Il viaggio ai luoghi di Antonio comprendeva tre tappe fondamentali: bisognava infatti risalire il Nilo fino alla Montagna esterna, identificata con la Pispir delle antiche fonti, dove si ergeva ancora il primo monastero eretto dal santo non lontano dal fiume. Dopodiché si doveva affrontare a dorso di cammello la traversata del deserto orientale fino alla Montagna interna, finché, al quarto giorno, si giungeva al monastero di Sant'Antonio del Deserto, dove si venerava la cella del santo scavata nella roccia.<sup>7</sup> Da qui si ripartiva in direzione del Mar Rosso per attraversare l'altopiano di Galala fino al remoto monastero di San Paolo di Tebe, costruito intorno alla grotta sotterranea dell'eremita, ampliata e decorata sontuosamente nella prima metà del secolo XIII.<sup>8</sup> Secondo la *Vita Pauli* di san Girolamo, che era ben nota in Occidente, Antonio era giunto alla decisione di abbandonare la Montagna interna dopo che gli era stata rivelata in sogno l'esistenza di un altro e migliore monaco. Intrapresa la strada del deserto, dopo incontri sempre più allucinati con centauri e altre creature fantastiche, il santo si spinse fino alla grotta dell'eremita, per stabilirsi finalmente presso di lui in perfetta solitudine. In quel beato soggiorno, il nutrimento era assicurato per volontà divina da un corvo che, giornalmente, recava loro un pane. Finché, un giorno, Paolo di Tebe spirò e fu sepolto in quello stesso luogo da Antonio, aiutato da due leoni comparsi improvvisamente per affiancarlo nell'impresa.

Il pellegrinaggio dal Nilo al monastero di San Paolo permetteva dunque ai pellegrini di replicare fisicamente il viaggio compiuto da Antonio e di ripercorrerne le diverse fasi di perfezionamento spirituale, scandite da un progressivo allontanamento dal paesaggio civilizzato, dalle rive del fiume "del Paradiso" (come il Nilo veniva spesso descritto) e dagli agi che vi erano connessi fino alle condizioni di vita già piuttosto estreme della Montagna interna e dei suoi cenobiti, per finire con l'eremitismo assoluto in condizioni al limite della sopravvivenza, rappresentato da Paolo di Tebe e dalla sua grotta. A detta del pellegrino francese Ogier d'Anglure, che intraprese il suo pellegrinag-

gio nel 1395, non c'era esperienza più estrema di questo viaggio:

a nostro giudizio, tra tutte le peregrinazioni possibili oltre mare, non si trova un cammino così deserto e così inconsueto come quello dei monasteri di Sant'Antonio e di San Paolo. Per realizzarlo, occorre oltrepassare una montagna che si trova più vicino a San Paolo che a Sant'Antonio ed è talmente alta che ci sembrò procurare assai più fatica di quanta non ne avessimo sofferta sul monte Sinai.<sup>9</sup>

Si trattava dunque di un'impresa insolita, che consentiva però di beneficiare della vista di luoghi da cui si riteneva di poter ricevere una benedizione ancora più straordinaria che in mete di pellegrinaggio all'epoca più consuete. In tutto questo ha giocato un ruolo importante la familiarità dei pellegrini con le numerose immagini che – nella forma delle *Tebaidi*, delle scene di vita eremitica e dei cicli pittorici dedicati specificamente a sant'Antonio – esaltavano le virtù degli antichi Padri del deserto. La contemplazione dei luoghi acquistava infatti una particolare efficacia nel momento in cui l'osservatore rievocava gli avvenimenti che erano loro associati integrandoli mentalmente con schemi e figure trasmessi dalle consuetudini iconografiche. Il conte di Katzenellenbogen, che visitò il monastero di Sant'Antonio nel 1433-1434, descrisse la cella del santo assai vividamente, immaginandolo, come in molte raffigurazioni, nel momento in cui questi recitava le proprie preghiere mentre il diavolo saltava di qua e di là per disturbarlo.<sup>10</sup>

Tra le immagini più comuni tra le rappresentazioni occidentali degli antichi asceti c'era senz'altro la scena dell'*Incontro tra Antonio e Paolo di Tebe*, ispirata dal racconto di Girolamo e frequentemente inserita nei cicli antoniani e nelle scene di vita eremitica, come la documentazione raccolta in questo volume mette in evidenza. Questa storia aveva avuto in effetti una vasta diffusione in ambito latino ed aveva circolato a Bisanzio grazie alle traduzioni greche della *Vita Pauli*, ma non è ben chiaro fino a che punto fosse nota al monachesimo egiziano medievale, giacché le versioni copte giunte fino a noi sembrano essere tutte di età piuttosto avanzata. Certo è che il racconto circa l'incontro dei due



santi uomini e del loro miracoloso nutrimento era conosciuto in ambito copto al più tardi nel secolo XIII, giacché Antonio e Paolo si trovano raffigurati assieme al corvo nelle pitture murali dello Haykal di San Marco nel monastero di San Macario e nella chiesa principale del monastero di Sant'Antonio del Deserto.<sup>11</sup> A una nuova enfasi sul rapporto privilegiato tra i due santi potrebbe quindi essere collegata l'iniziativa, nel secolo XIII, della ristrutturazione della grotta di san Paolo con l'aggiunta di una cappella in onore di Antonio, la trasformazione in una più ampia chiesa rupestre e la sua solenne decorazione pittorica.<sup>12</sup>

Ogier d'Anglure trovò questa sistemazione particolarmente funzionale all'esercizio di rievocazione mentale dell'episodio commemorato; traspone dalle sue parole una forte emozione, che si associava probabilmente a una sensazione di sollievo per esser giunto in salvo a destinazione e a una mal dissimulata ammirazione per i monaci e per le loro maniere cortesi. Tuttavia, la descrizione della grotta mette in evidenza come la contemplazione del luogo corrispondesse per lui a visualizzare la storia dell'incontro tra i due uomini, della discesa giornaliera del corvo e della sepoltura miracolosa di san Paolo in conformità con le rappresentazioni più consuete:

In quell'abbazia si trova una bella e piccola cappella, collocata sotto una roccia e a cui si accede per molti gradini: lì dimorava san Paolo facendo penitenza, giacché non v'era altra abitazione a quel tempo se non quella roccia. Dopo che sant'Antonio ebbe trovato san Paolo con l'aiuto del porcello, non ritornò più al suo precedente romitorio, bensì rimase tutto il tempo con san Paolo in quella grotta; e lì Nostro Signore inviava loro ogni giorno dal cielo, per il tramite di un corvo, un pane con cui si sfamavano entrambi. In tal modo dimorarono quei due santi eremiti assai a lungo, finché non morì san Paolo. Fu sant'Antonio a seppellirlo per mezzo di un leone che arrivò lì per aiutarlo a mettere in terra e a scavare la fossa del benedetto san Paolo. La sepoltura si trova in quella cappella sotto la suddetta roccia, in un angolo a mano sinistra dell'altar maggiore.<sup>13</sup>

Il riferimento al porcello è senz'altro la spia più evidente del fatto che, nel proprio esercizio di contem-

plazione, Ogier era stimolato dalla sua familiarità con l'iconografia contemporanea. Il maiale era infatti l'attributo caratteristico di sant'Antonio abate, che si era imposto nell'arte del tardo Medioevo su stimolo non tanto della tradizione agiografica, quanto dell'uso praticato dagli Antoniani di allevare suini onde estrarne unguenti e medicinali per la cura dell'*herpes zoster*.<sup>14</sup> Ogier arriva a fare del maiale una sorta di inviato celeste, che sarebbe andato incontro ad Antonio nel pieno deserto per condurlo fino alla grotta di san Paolo di Tebe. Benché questa storia non trovi alcun precedente nei testi, il pellegrino, che percepiva l'animale come il principale segno di riconoscimento del santo eremita, sentì il bisogno di integrarlo nel paesaggio sacro che gli si parava davanti e su cui andava proiettando le proprie conoscenze e consuetudini visive.<sup>15</sup>

Di questo repertorio visivo, che contribuiva tanto fortemente ad orientare la percezione, da parte dei viaggiatori tardomedievali, del deserto egiziano e dei suoi luoghi santi, il lettore troverà in questo volume un'illustrazione eccellente. L'*Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi* è concepito come seconda valva di un dittico composto dallo studio monografico di Alessandra Malquori, in cui la studiosa ha ricostruito la fortuna critica, le varianti formali e compositive, i contesti di ricezione e le oscillazioni semantiche di quella peculiare tipologia di immagine che è nota nella tradizione storico-artistica come *Tebaide*, un'immagine cioè che si distingue da tutte le altre perché combina elementi narrativi ed iconici e soprattutto perché offre alla contemplazione dell'osservatore devoto non un'effigie individuale, un ritratto sacro, bensì un paesaggio, la cui sacralità è determinata dal suo essere abitato da innumerevoli asceti.<sup>16</sup>

L'opera costituisce un catalogo completo delle varie tipologie di immagini con cui, nel tardo Medioevo, si sono volute evocare le virtù di santi Padri dei primi secoli; autori ne sono, oltre alle curatrici Alessandra Malquori, Manuela De Giorgi e Laura Fenelli, storici dell'arte di varia provenienza, ma accomunati da un analogo interesse per la rappresentazione degli eremiti: Maria Bandini, Maria Corsi, Anna Delle Foglie, Giampaolo Ermini, Andrea Staderini e Véronique Rouchon Mouille-

ron. Per facilitare la consultazione si è scelto di distinguere le raffigurazioni sulla base di un criterio meramente iconografico, distinguendo in primo luogo le *Tebaidi* vere e proprie dai cicli con storie di vita eremitica e dalle scene singole che raffigurano episodi esemplari. A tutto questo si affiancano, nella terza parte, studi mirati sui temi specifici della *Dormizione dell'eremita*, dell'immagine dei dendriti, nonché dei motivi della scure e degli scorpioni. All'attenzione degli studiosi, così come dei lettori non specialisti, vengono sottoposte opere d'arte in gran parte poco note o poco valorizzate, che tuttavia si distinguono per la loro importanza assieme storica e semantica. Esse costituiscono un corpus di immagini in base al quale sarà possibile, negli anni a venire, elaborare nuove prospettive di ricerca: tra le varie possibili, mi limito a ricordare alcune che ritengo particolarmente significative. In primo luogo la questione dei *media*: i temi eremitici ci sono infatti stati trasmessi sia nella forma di decorazioni murali piuttosto estese che in quella, assai più *sui generis*, della pittura su tavola. In che relazione stanno queste due forme di rappresentazione? Si può immaginare che la seconda risponda a una peculiare modalità di 'iconizzazione' (e di appropriazione nel contesto della pietà privata) dei grandi cicli dipinti ritenuti particolarmente autorevoli, a partire da quello celebre e monumentale del Camposanto di Pisa? In seconda istanza, uno degli aspetti che più saltano agli occhi è il particolare vocabolario visivo che viene utilizzato, fitto di reminiscenze bizantine ma sconosciuto, nella forma elaborata in Italia, in ambito orientale: i precedenti bizantini, come viene posto in evidenza in questo volume, non possono infatti essere considerati modelli immediati, nel senso iconografico tradizionale, delle *Tebaidi* e degli altri temi ispirati dalle vite degli antichi Padri. Piuttosto si assiste in questo contesto alla libera combinazione e rielaborazione di singoli temi di lontana origine orientale, a un bizantinismo fantastico che esprime con grande efficacia la percezione occidentale dell'arte sacra d'Oriente come erede diretta dei primi – ed eroici – secoli cristiani. L'aspetto che tuttavia più si rivela significativo e che emerge con forza dalla documentazione raccolta in questo volume è la singolarità dell'immagine con

cui i grandi asceti del deserto egiziano vengono figurativamente celebrati. Diversamente da ogni altra effigie sacra medievale, questa si propone come immagine collettiva, in cui non è tanto la personalità specifica dei singoli sant'uomini ad essere posta in evidenza, bensì la loro vita comune, inscritta in un paesaggio che proprio dalla loro presenza viene sacralizzato. Ad essere offerto alla meditazione dei fedeli è proprio questo paesaggio, di cui l'osservatore è chiamato a riconoscere e ad ammirare la natura paradossale: quello che dovrebbe apparire come un deserto si mostra per miracolo come un giardino ubertoso, ricco d'acqua e di alberi, cosicché lo spazio più ostile alla vita umana si trasforma, grazie alle virtù degli asceti che lo popolano, in un frammento di Paradiso trapiantato sulla terra. In questo senso le *Tebaidi* e le immagini ad esse affini permettevano di effettuare, nella pratica devozionale di ogni giorno, un pellegrinaggio virtuale ai deserti egiziani e di sviluppare una forma di meditazione simile a quella descritta dai temerari pellegrini ai monasteri di Sant'Antonio e di San Paolo di Tebe.

1) Sull'esperienza dei pellegrini tardomedievali vedi soprattutto Ganz-Blätter 1990; Grabois 1998; Chareyron 2000; Cardini 2005; Noonan 2007. Sulla percezione dell'Egitto cfr. Guérin Dalle Mese 1991.

2) Giacomo da Verona, ried. Castagna 1990, pp. 72-73.

3) Wilhelm von Boldensele, ed. Canisius, Basnage 1725, IV, pp. 335-357, in part. p. 344.

4) Nicola de' Martoni, ed. Le Grand 1895, pp. 566-669, in part. pp. 607-608.

5) Cfr. Wilhelm von Boldensele, ed. Canisius, Basnage 1725, IV, p. 344; Thomas Brygg, ed. Riant 1884, pp. 378-388, in part. p. 383.

6) Ludolph von Südheim, ed. Deycks 1851, p. 61.

7) Sulla storia del sito cfr. *Monastic Visions* 2002.

8) Lo studio fondamentale è adesso *The Cave Church* 2008.

9) Ogier VIII, ed. Bonnardot, Longnon 1878, p. 71.

10) Philipp Graf, ed. Röhrich, Meisner 1882, pp. 348-371, in part. pp. 352-353.

11) *Monastic Visions* 2002, pp. 9, 84, 221; Zibawi 2003, pp. 158-159.

12) Sulla storia della grotta cfr. Sheehan 2008, pp. 109-125.

13) Ogier VIII, ed. Bonnardot, Longnon 1878, pp. 72-73.

14) Fenelli 2006; *Ead.* 2011.

15) Ogier VIII, ed. Bonnardot, Longnon 1878, p. 71.

16) Malquori 2012.