

I MONTI DI DIO

A CURA DI
SERENELLA CASTRI

UMBERTO ALLEMANDI & C.

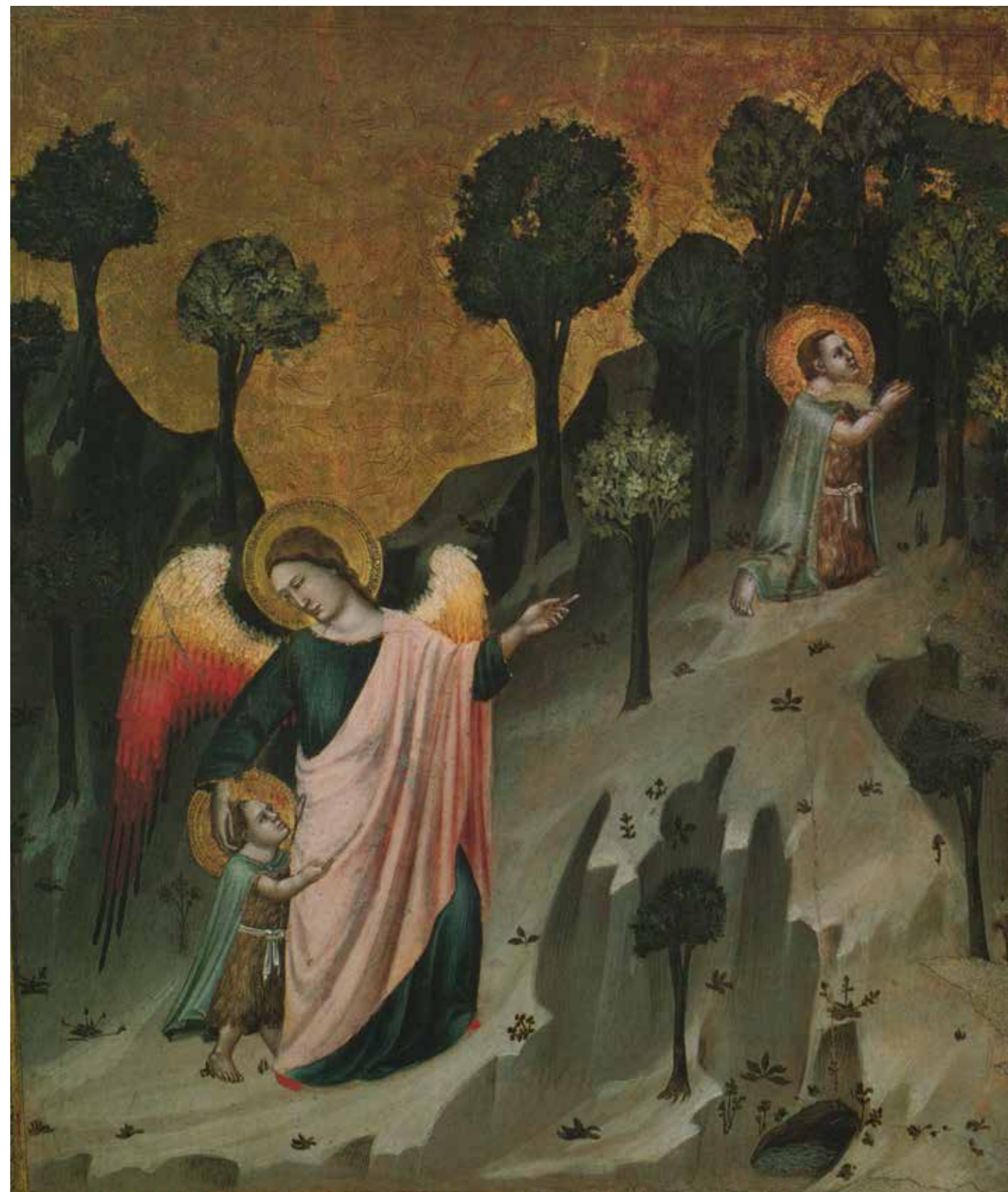


Fig. 1. Giovanni Baronzio, *San Giovannino condotto nel deserto*, c. 1340. Città del Vaticano, Musei Vaticani, inv. 40185.

La montagna come luogo di ascesi. Realtà geografica, spazio sacralizzato, immagine ideale nel Medioevo italiano

MARIA CORSI

Quod totiens hodie in ascensu montis huius expertus es, id scito et tibi accidere et multis, accedentibus ad beatam vitam [...] Equidem vita, quam beatam dicimus, celso loco sita est; arcta, ut aiunt, ad illam ducit via. Multi quoque colles intereriment et de virtute in virtutem preclaris gradibus ambulandum est; in summo finis est omnium et vie terminus ad quem peregrinatio nostra disponitur.
Francesco Petrarca, *Familiars*, IV, 1*

Nella lettera indirizzata dal Petrarca all'amico Dionigi da Borgo San Sepolcro la descrizione della sua scalata alla cima del Mont Ventoux - poco importa se reale o fittizia - si connota in primo luogo come esperienza interiore e ci restituisce con straordinaria vividezza la fatica dell'ascesa della montagna, fatica che è fisica e spirituale, perché il monte stesso è, nelle parole dello scrittore, al contempo luogo reale e simbolico¹. Una doppia valenza che, come vedremo, caratterizza in maniera simile anche le raffigurazioni medievali della montagna, spesso intesa e rappresentata quale luogo di ascesi.

La montagna è infatti nel Medioevo italiano (e più in generale europeo) uno dei luoghi eremitici per eccellenza e i numerosi romitori che si possono scorgere sui nostri monti, da nord a sud della penisola (fig. 2/2a), stanno ancora oggi a testimoniare l'ampia diffusione conosciuta da questo fenomeno². La scelta dei luoghi montuosi non è del resto casuale; la montagna, con i propri antri rocciosi e i recessi boschivi, offriva due presupposti essenziali alla vita ascetica: l'isolamento e le oggettive difficoltà nelle condizioni di vita, elementi che aiutavano ad allontanarsi dal consorzio umano e a elevarsi a un più diretto colloquio con Dio. Proprio per le sue caratteristiche di luogo selvaggio e inospitale la montagna può essere quindi considerata il più frequente corrispettivo europeo del deserto egiziano, di quella Tebaide dove tra IV e V secolo presero forma le prime esperienze di vita eremitica, quelle degli antichi anacoreti, i cosiddetti Padri del deserto che, attraverso l'ampia diffusione conosciuta da testi di spiritualità e scritti agiografici relativi alla loro esperienza, furono nel corso del Medioevo degli autorevoli modelli di riferimento per religiosi e laici³.

Questa percezione della montagna quale luogo particolarmente adatto all'ascesi si lega al fatto che, fin dall'antichità, il monte è uno di quei simboli cosmici che diverse culture e religioni hanno considerato rivestito di sacralità, facendone il punto di raccordo tra cielo e terra, tra l'eterno e il contingente, e talora addirittura la dimora delle divinità⁴. Nell'Occidente medievale a questa percezione non è certo estranea l'influenza esercitata dalla tradizione e dall'immaginario cristiano, che consideravano la montagna un luogo quasi liminale, assimilabile al deserto, un luogo di prove, ma anche uno spazio dove, nella solitudine, era più facile percepire la presenza di Dio⁵. E del resto sono le stesse Scritture ad ambientare sulla cima di alcune montagne le più importanti ierofanie divine⁶: dal sacrificio di Isacco alla consegna delle Tavole della Legge a Mosè, alla Trasfigurazione, all'Ascensione, senza dimenticare che un'antichissima tradizione definisce «monte» il Golgota, luogo supremo di redenzione⁷.

Ma nella tradizione cristiana la montagna è anche luogo di preghiera e penitenza; è qui che vengono combattute e vinte le tentazioni. O almeno le immagini tendono a sottolineare questa correlazione: basti pensare alle tentazioni di Cristo nel de-



Fig. 2-2a. Pale di Foligno, eremo di Santa Maria Giacobbe. Sulmona, eremo di Sant'Onofrio.

serto o alla preghiera presso il monte degli Ulivi. Infatti tra le tentazioni, non credo casualmente, si predilige proprio la rappresentazione dell'episodio ambientato su un monte (*Mt* 4, 8-10; *Lc* 4, 5-8) (fig. 3), mentre nelle immagini dell'*Orazione di Cristo* spesso il Getsemani corrisponde a un luogo elevato, in modo da poter contrapporre in maniera evidente la solitaria e sofferta preghiera di Gesù al sonno dei tre apostoli chiamati a vegliare con lui, ma incapaci di resistere alla stanchezza, e generalmente raffigurati scompostamente addormentati ai piedi dell'altura.

Ancor più sintomatico è quanto avviene nelle raffigurazioni della vita del Battista, che a tutti gli effetti può essere considerato il prototipo dell'eremita: il deserto in cui, ancora bambino, si reca / talvolta condotto da un angelo / a fare penitenza e dove svolge la sua predicazione è nelle immagini reso visibile tramite l'inserimento di un rilievo roccioso o è immaginato come un vero e proprio paesaggio di montagna, più o meno inospitale⁸ (fig. 1). Questa particolare ambientazione se per un verso vuol far riferimento ai luoghi desertici palestinesi, che effettivamente sono delle alture brulle, d'altro canto mostra come la commistione tra la raffigurazione della montagna e l'idea del deserto sia presente e si faccia man mano sempre più strada nell'immaginario figurativo medievale.

Nella percezione del tempo, infatti, la montagna, in quanto assimilabile al deserto, si presta a divenire, attraverso un percorso di asceti, luogo privilegiato di espiazione; e perciò non è forse casuale che il purgatorio dantesco, luogo di purificazione per eccellenza, venga immaginato proprio come un monte.

EREMI, CAPANNE, GROTTI:

LA MONTAGNA COME LUOGO REALE DI ANACORESI

La montagna come luogo eremitico è innanzitutto una realtà storica, a cominciare dai tempi di Paolo di Tebe, considerato il primo eremita. Nel volgarizzamento della vita del santo, composta da Girolamo, si narra che Paolo «mettendosi a cercare più adentro al deserto» scelse come sua dimora «una bella spenoca chiusa co una lapide, a piede d'uno bellissimo monte, lo quale era quazi tutto saxo»⁹ e la descrizione del luogo scelto dall'eremita corrisponde effettivamente alla realtà geografica del sito presso il quale sorse il monastero intitolato al famoso eremita e che, fin dalla tarda

antichità, fu meta di pellegrinaggi¹⁰.

Questa caratterizzazione geografica che lega strettamente la montagna alla vita anacoretica connota anche parte del monachesimo orientale¹¹: il monastero di Santa Caterina sul monte Sinai o quello sul monte Athos ne sono forse le più celebri testimonianze, ma mi sembra molto indicativo anche il frequente uso nel mondo bizantino della parola greca *ἔρημος* (che significa «deserto», «solitario») per designare le zone montuose¹².

Non diversa la situazione in Italia e in alcune regioni dell'Europa, sia in paesi d'oltralpe che del bacino del Mediterraneo, dove numerose testimonianze documentarie e materiali ci attestano l'esistenza di un ragguardevole numero di luoghi di eremitaggio / anfratti naturali, capanne o piccole costruzioni in muratura / posti in siti elevati e spesso di non facile accesso, abitati nel corso di tutto il Medioevo (e talora fino a tempi anche recenti) da personaggi più o meno famosi.

Anche le immagini sembrano avvalorare la preferenza delle zone montuose come dimora dell'eremita, ma ci restituiscono

una raffigurazione dell'eremo piuttosto stereotipata¹³: infatti, che si tratti di una capanna fatta di legno e paglia o più spesso di una piccola cella in muratura, l'abitazione del romito è generalmente posta in un ambiente di montagna ed è connotata da estrema semplicità, anche se non priva di indispensabili accorgimenti pratici (come un rudimentale sistema di canalizzazione per le acque), mentre la decorazione interna è in genere limitata a un'icona della Vergine o a un crocifisso posto su un rozzo altare (fig. 4).

Nella realtà ci si può facilmente rendere conto che è difficile fare generalizzazioni e che la parola «eremo», usata in modo univoco per indicare tanto i ripari di quanti sceglievano le forme eremitiche più estreme e solitarie, quanto i cenobi, all'interno dei quali una piccola comunità viveva la propria esperienza religiosa di carattere eremitico o semieremitico, nasconde una realtà ben diversa. Ogni sito è infatti caratterizzato da una spiccata peculiarità, tanto nelle soluzioni architettoniche quanto in quelle decorative, specchio della complessità e della varietà di un fenomeno tutt'altro che uniforme e che fin dall'inizio ha conosciuto due forme di vita, tra loro coesistenti (quella solitaria e quella comunitaria, legata a ordini monastici e mendicanti, che in questa scelta di vita si riconoscevano o trovano le loro radici), e che comportavano, ovviamente, spazi e ambienti organizzati in maniera anche molto differente tra loro.

La montagna è comunque un luogo di eremitaggio privilegiato¹⁴, ma, se si escludono le fondazioni eremitiche più importanti, come Camaldoli o Vallombrosa, e in genere quelle legate agli ordini monastici a vocazione semieremitica, si potrà facilmente constatare che molti di questi siti, in particolar modo quelli abitati da chi sceglieva forme di eremitismo più estremo o comunque meno «controllate», versano in un deplorabile stato di abbandono e di molti altri si è di fatto persa traccia, a causa dell'abbandono dei luoghi e del venir meno della memoria storica¹⁵. Tuttavia, negli ultimi anni sono notevolmente aumentati gli studi che stanno contribuendo alla valorizzazione, o almeno al recupero della memoria, di questi piccoli insediamenti eremitici rupestri¹⁶.

IL MONTE «SACRALIZZATO» DALL'ANACORESI

La montagna offriva dunque a chi voleva intraprendere una vita eremitica delle condizioni oggettivamente favorevoli, ma non va dimenticato il fascino di questo paesaggio: la montagna è infatti uno di quei luoghi eccezionali che consentono all'uomo un rapporto con Dio più libero e diretto, proprio per la spontanea sacralità che promana dallo stesso ambiente naturale e non ha quindi bisogno dei riti della religione ufficiale per esplicitarsi. Inoltre, come ogni luogo elevato, il monte può facilmente essere rivestito di una forte connotazione simbolica, poiché richiama alla mente l'idea dell'asceta, dello sforzo per conquistare la vetta da cui poter godere di una visuale diversa, dall'alto, lontana



Fig. 3. Duccio di Buoninsegna, *Tentazione di Cristo*, scomparto della *Maestà*, 1308-1311. New York, Frick Collection, inv. 1927.1.35.

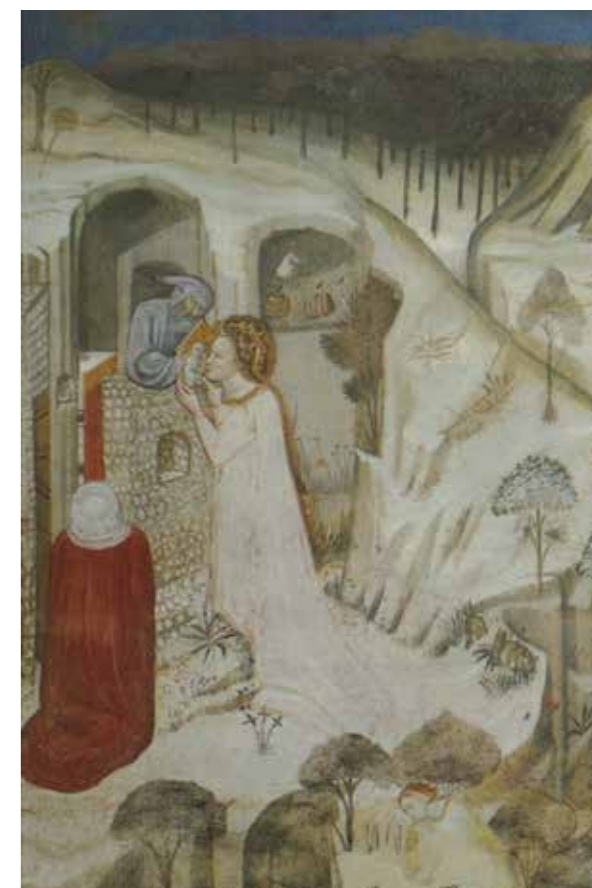


Fig. 4. Andrea de' Bartoli, *Conversione di santa Caterina*, particolare, 1367-1368. Assisi, Basilica Inferiore di San Francesco, cappella Albornoz.



Fig. 5. Pietro Lorenzetti, *Storie carmelitane: la consegna della Regola*, scomparto di predella della Pala del Carmine, 1329. Siena, Pinacoteca Nazionale, inv. ISB16B.



Fig. 6. Bottega di Lorenzo Monaco, *San Benedetto nutrito dal monaco Romano*, c. 1415-1420. London, National Gallery, inv. NG5224.

dallo sguardo quotidiano: nell'esperienza eremitica in qualche misura l'elevazione spirituale passava attraverso quella fisica.

È probabile che questi fattori e in particolare la sacralità dell'ambiente naturale abbiano avuto un peso talora determinante nella scelta di chi si proponeva di condurre, anche solo temporaneamente, vita eremitica¹⁷; ma è pur vero che la frequentazione del luogo sembra essere piuttosto legata alla spontanea fama di santità goduta da molti di questi personaggi: ci si recava infatti dall'eremita per ricevere consigli, ammaestramenti, per cercare la sua intercessione o chiedere interventi miracolosi¹⁸. Non è difficile immaginare che, per il povero romito, se questi contatti col «mondo» erano una sicura fonte di sostentamento, costituivano anche una continua distrazione dalle sue pratiche ascetiche ed erano fonte di pericolose tentazioni; di qui i frequenti spostamenti di molti eremiti alla ricerca di maggiore solitudine¹⁹. I luoghi eremitici dunque non erano propriamente «deserti»; né la loro frequentazione aveva termine con la morte del «santo» eremita, come ci testimoniano anche usanze e tradizioni folcloriche, talora ancora vive nella popolazione locale.

Se dunque l'esistenza di un nesso tra la sacralità dello spazio e la santità del personaggio in molti casi appare chiara, in che rapporto stavano tra loro questi due elementi? È insomma il luogo, percepito come sacro, che attira l'eremita o è l'anacoreta con l'eccezionalità della propria esperienza a sacralizzare lo spazio in cui vive? La domanda potrà forse sembrare capziosa o banale, ma la risposta è tutt'altro che facile e di certo non ha una soluzione univoca, poiché gli influssi tra luogo e personaggio sembrano essere stati reciproci²⁰.

Indubbiamente l'ambiente montuoso, per gli aspetti che abbiamo già ricordato, costituisce di per sé un elemento di attrazione per la vita ere-

mitica, ma è pur vero che la presenza di «santi» uomini può contribuire in maniera determinante a sacralizzarne lo spazio. Questo è quanto è avvenuto nel mondo bizantino, dove in un territorio attualmente compreso tra Grecia e Turchia fin dal V secolo alcune montagne, proprio perché abitate dapprima da eremiti e in seguito da comunità monastiche, hanno lentamente acquisito un connotato di sacralità²¹; ma, come vedremo, lo stesso fenomeno connota in ugual misura anche alcuni luoghi a

noi molto più vicini: Subiaco o la Verna sono riconosciuti come luoghi di forte impatto spirituale, proprio perché «abitati» da santi del calibro di Benedetto o Francesco.

Dunque un anacoreta, o comunque un personaggio particolarmente carismatico, può rendere un luogo più sacro di altri, nella misura in cui quello spazio geografico ne ricorda la presenza. In questo processo di sacralizzazione è perciò fondamentale la volontà dei posteri di perpetuare il ricordo del passaggio terreno del «santo» e di continuare a godere dei suoi «miracolosi» benefici²². È questa ragione - talora sostenuta in maniera più o meno consapevole anche da motivazioni di altro genere e/o da interessi politici, religiosi, sociali - a indurre a rivestire di un'aura di sacro lo spazio toccato dalla presenza del personaggio venerato; e spesso, ma non casualmente, la sacralità del luogo è avvertita con più fervore e più a lungo nel tempo proprio nei luoghi maggiormente periferici e isolati, come potevano essere alcune impervie zone montuose, che spesso oggi potremmo definire di frontiera, dove gli eremi divennero per la popolazione locale dei punti di riferimento.

In genere la sacralità dell'ambiente naturale è sancita dall'edificazione *ex novo*, dalla ricostruzione o dall'ampliamento di edifici che commemorano la presenza del santo in quel dato luogo (e presso cui spesso si possono ottenere guarigioni o lucrare benefici spirituali). A Subiaco, ad esempio, la cavità del Sacro Speco, dove san Benedetto si era ritirato per tre anni conducendo vita eremitica, e la Grotta dei Pastori, presso cui incontrava i fedeli che si recavano da lui²³, furono sempre venerati luoghi di culto, cui era riconosciuto un carattere sacrale molto forte. Proprio attorno a quelle grotte, tra la fine del XII e i primi del XIII secolo, per esaltare l'esempio del santo e le origini dell'ordine da lui fondato si iniziò a edificare un monastero; le pareti rocciose vennero inglobate all'interno dell'architettura dell'edificio religioso che si stava costruendo, ma volutamente si scelse di lasciar emergere prepotentemente la roccia in una esibita nudità²⁴: ne veniva così riconosciuta e allo stesso tempo preservata la sacralità, lasciando la possibilità al fedele di continuare a vedere (e probabilmente toccare) lo spazio dove era vissuto il santo.

Il riconoscimento della sacralità del luogo (e la conservazione della sua memoria) passa però anche per gesti rituali e tradizioni che si sono trasmesse per secoli e che in alcuni casi rendono la montagna il ricordo tangibile di un'esperienza eremitica. Una di queste consuetudini è la ricerca del contatto fisico con lo spazio reso sacro dalla presenza del santo e che per una sorta di «contaminazione» si riteneva ne avesse acquisito le capacità taumaturgiche. A Sulmona, ad esempio, per trovare sollievo ai propri mali, si saliva all'eremo di Sant'Onofrio, dove era vissuto per alcuni anni Pietro da Morrone, l'eremita poi divenuto papa col nome di Celestino V, e lì si potevano compiere strofinamenti contro il masso di pietra che

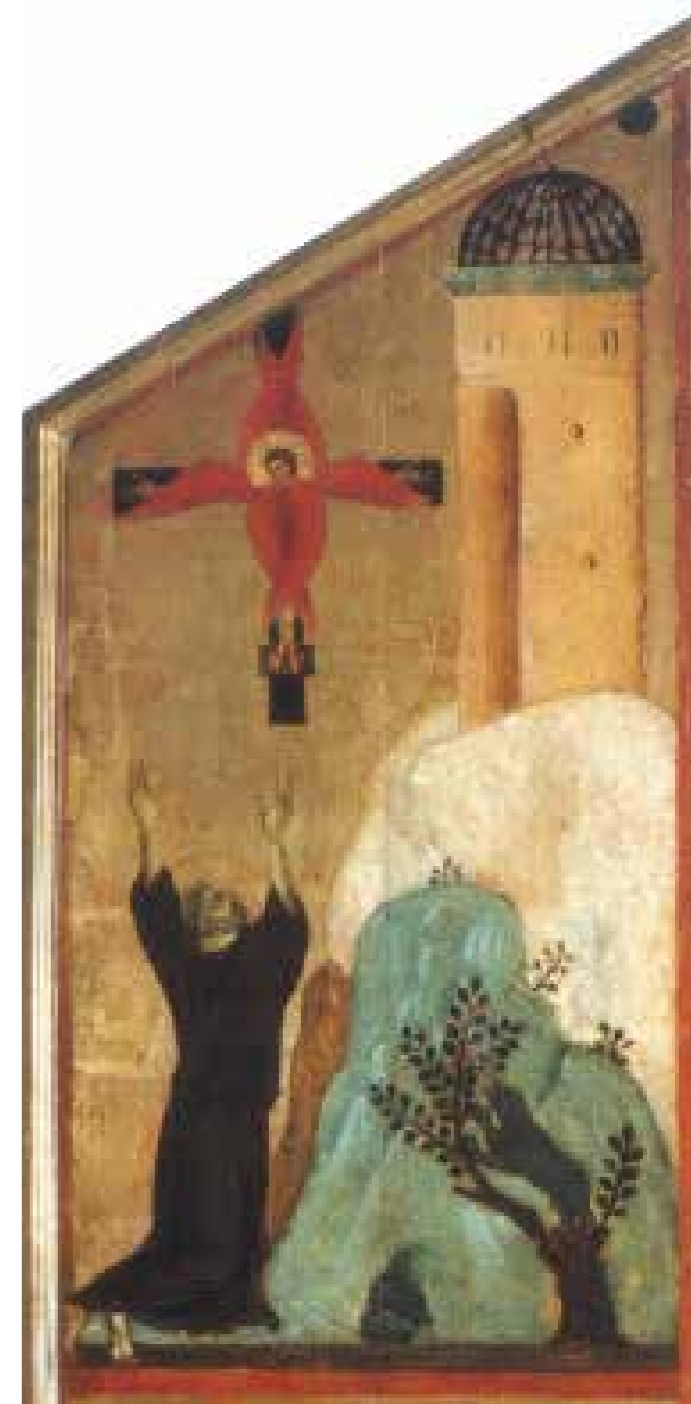


Fig. 7. Guido da Siena, *San Francesco riceve le stimmate*, particolare di uno sportello del Dittico del beato Andrea Gallerani, c. 1274. Siena, Pinacoteca Nazionale, inv. 5.



Fig. 8. Paolo Veneziano, *San Francesco riceve le stimmate*, particolare del Polittico dell'*Incoronazione della Vergine*, c. 1336-1340. Venezia, Gallerie dell'Accademia, inv. 21 (dalla chiesa di Santa Chiara).



Fig. 9. Domenico Ghirlandaio, *San Francesco riceve le stimmate*, c. 1483-1485. Affresco. Firenze, Santa Trinita, cappella Sassetti.

fungeva da giaciglio al santo, e presso il quale non si può escludere che venisse anche praticato l'antico rito dell'*incubatio*²⁵.

In altri casi i benefici potevano essere spirituali, come attesta l'interessante consuetudine legata all'eremo di Santa Maria Giacobbe a Pale di Foligno, dove, proprio all'inizio del sentiero che si inerpica sulla montagna, vi è una grande impronta, considerata quella del piede della santa cui è intitolato l'eremo e che si era qui rifugiata a far penitenza; la tradizione vuole che, calcando con fede l'orma della santa, al pellegrino sia possibile purificarsi dei propri peccati nel tragitto di ascesa al romitorio²⁶. Dunque, in questo caso non solo il luogo, ma anche il percorso per raggiungere l'eremo si carica di una propria sacralità e di una valenza ideale fortissima.

Insomma, la montagna percepita come spazio sacro può rientrare, stando alla distinzione operata da Alphonse Dupront, tanto nei luoghi «cosmici» quanto nei luoghi «storici»²⁷, ma nelle immagini medievali la sua raffigurazione è quasi sempre legata al ricordo di un avvenimento eccezionale - che sia una ierofania, la memoria leggendaria di un'apparizione o di un miracolo, o l'ascesi di un santo - che la rende in primo luogo uno spazio naturale *storicamente* sacralizzato.

Il riferimento a un dato storico, a una realtà concreta è prevalente anche nelle raffigurazioni in cui la montagna è palesemente vista come luogo eremitico. Ad esempio, nella predella dipinta da Pietro Lorenzetti per la Pala del Carmine, in cui è celebrata la storia dell'ordine, la scelta di collocare anziani eremiti intenti alla lettura e alla meditazione in anfratti posti tra scabri rilievi rocciosi risponde al desiderio di richiamare alla mente dell'osservatore un luogo ben definito, il monte Carmelo, già ritenuto sacro poiché sede della celebre ordalia del profeta Elia (1 Re 18, 20-40), ma qui raffigurato come il luogo in cui, secondo la mitica ricostruzione della storia dei carmelitani, presero vita le più antiche esperienze eremitiche legate al nascente ordine²⁸ (fig. 5).

In genere le immagini, perpetuando nella memoria dell'osservatore l'avvenimento storico che aveva reso il luogo eccezionale, hanno giocato un ruolo significativo nella sacralizzazione degli spazi. Facciamo alcuni esempi. Continuando a prendere in esame il caso di Benedetto, si potrà facilmente constatare che nei numerosi cicli dedicati alla sua vita è quasi sempre presente la scena della sua penitenza nella spelonca presso Subiaco, con l'episodio del monaco Romano che dalla cima di uno sperone roccioso cala una cesta con del cibo al santo, che è raffigurato all'interno di una grotta. Nel ciclo duecentesco affrescato a Subiaco la stretta relazione

tra immagine, luogo e personaggio è particolarmente evidente²⁹, ma, anche guardando questa stessa scena dipinta altrove o in epoche successive (fig. 6), nessun osservatore nel Medioevo avrebbe nutrito dubbi sul fatto che la montagna raffigurata fosse proprio il monte Taleo.

Un ruolo simile e grande importanza riveste il paesaggio anche nell'episodio delle stimmate di san Francesco³⁰. Fin dalle prime raffigurazioni l'ambientazione è sempre parte integrante della scena con un ruolo significativo: la tradizionale iconografia dell'episodio, consacrata da Giotto negli affreschi della Basilica Superiore di Assisi, colloca il santo in un paesaggio montuoso in cui si stagliano una o due semplici cappelle. Tuttavia, in alcuni dipinti degli ultimi decenni del XIII e dei primi del XIV secolo si insiste maggiormente sulla desolazione del paesaggio: le alte montagne brulle che fanno da fondale alla scena nelle raffigurazioni senesi sono talora abitate da orsi, a dare l'idea dell'isolamento e dell'asprezza del luogo e al contempo ricordare il «potere» di Francesco sulla natura³¹ (fig. 7); nella pittura veneziana, invece, nei primi decenni del Trecento si diffonde un modello iconografico che mostra il Poverello mentre riceve le stimmate in un paesaggio privo di qualsiasi edificio o addirittura all'interno o nei pressi di una grotta³² (fig. 8). In questi casi il paesaggio montuoso è spesso poco realistico ed è quasi un vocabolo ideale, ma di grande importanza, in quanto apparenta visivamente l'esperienza di Francesco a tutta l'antica e autorevolissima tradizione dei santi Padri del deserto, sottolineandone la continuità³³. È solo più tardi che si inizia a fare un più chiaro riferimento alla Verna fino a che, nel Quattrocento, in cima al monte su cui il santo riceve le stimmate non si manca di raffigurare una chiesa che chiaramente allude al convento francescano, dal 1431 appartenente all'Observanza e all'epoca già luogo di grande devozione e meta di frequenti pellegrinaggi³⁴ (fig. 9).

In alcuni casi il luogo sacralizzato dall'esperienza di anacoresi può essere un elemento così importante da divenire quasi un attributo caratterizzante del personaggio: si può infatti arrivare a inserirlo anche laddove non si illustra un episodio della vita del santo, ma semplicemente la sua immagine iconica. Questo è ad esempio quanto avviene nel caso di Chelidonia, vissuta per cinquantanove anni come eremita sui monti Simbruini, nei pressi di Subiaco, e morta a metà del XII secolo in fama di santità³⁵: la sua più antica raffigurazione, un



Fig. 10. Magister Conxolus, *Santa Chelidonia*, seconda metà del XIII secolo. Affresco. Subiaco, Sacro Speco, cappella di San Gregorio.



Fig. 11. Grifo di Tancredi, *Dormizione di un eremita e scene di vita anacoretica*, pannello centrale di un trittico, c. 1285. Edinburgh, National Gallery of Scotland, inv. NGL022.79A (in prestito da collezione privata).

affresco presente nel Sacro Speco di Subiaco, la ritrae seduta all'interno di una grotta, con indosso l'abito benedettino e con inginocchiate ai suoi piedi due monache, esse pure benedettine, che si rivolgono a lei in atteggiamento di preghiera³⁶ (fig. 10). Quel che di questo dipinto maggiormente ci interessa qui osservare è che la santa è proprio «inserita» nella sua grotta, la Morra Feronia; non sembra possibile pensare a lei scorporandola dal luogo della sua penitenza, che diventa così parte integrante della composizione. In questo caso, dunque, la simbiosi tra il personaggio e il luogo è pressoché totale, e questo spiega perché si è sentita la necessità di raffigurare la montagna dandole una così eccezionale visibilità.

IL PAESAGGIO MONTUOSO COME LUOGO EREMITICO IDEALE

Lo stretto legame esistente tra il fenomeno eremitico e la montagna, che abbiamo sin qui esaminato, nelle immagini si carica di un'ulteriore valenza. In molti casi, infatti, le rocce o i due alberi che spesso affiancano le raffigurazioni iconiche di antichi eremiti, come Onofrio o Macario, e talvolta anche quelle di personaggi di più recente santità, come ad esempio Agostino Novello, non hanno una funzione ornamentale, ma vogliono alludere al deserto o più in generale servono a evocare la loro esperienza eremitica³⁷. In questo modo anche l'immagine rende evidente come l'idea di deserto propria della mentalità medievale fosse intimamente legata al monte (e alla foresta): il deserto degli antichi Padri è di fatto immaginato e raffigurato come se si trattasse di un paesaggio montuoso³⁸.

E questo rende chiaro che la montagna nell'immaginario medievale non è solo un luogo fisico, un ambiente reale, ma è anche un luogo spirituale, adatto alla *fuga mundi* tanto quanto i deserti orientali.

Abbiamo già visto esempi di raffigurazioni in cui, per far riferimento alle più antiche esperienze eremitiche, si è scelta un'ambientazione tra scabri rilievi montuosi che vuole alludere ai deserti rocciosi della Palestina: un paesaggio simile è frequente anche nelle opere di origine bizantina che illustrano la vita di antichi anacoreti, spesso in connessione con la scena delle esequie di uno di essi³⁹.

Questo stesso interesse per la vita degli antichi Padri del deserto si traduce sul piano figurativo in una notevole

diffusione, soprattutto nella Toscana del XIV e XV secolo, di storie di vita eremitica, spesso caratterizzate da fini edificanti, e nell'elaborazione di una particolare iconografia, quella della *Tebaide*, che idealmente ricostruisce la vita degli antichi Padri nel deserto attorno a Tebe d'Egitto⁴⁰. Il paesaggio che fa da fondale a questi dipinti non è però quello realistico del deserto, ma piuttosto quello di un luogo montuoso, spesso raffigurato metaforicamente come un fiorente giardino, a indicare perciò non tanto una realtà storica, quanto il luogo eremitico ideale⁴¹.

Tra gli esempi più antichi di questa ambientazione della vita dei Padri del deserto lungo le falde di ripide montagne va senza dubbio ricordata la tavola centrale del Trittico di Grifo di Tancredi, oggi a Edimburgo⁴² (fig. 11). Il fondale montuoso, che accoglie i numerosi eremiti, occupa gran parte dello spazio e, oltre a unificare le numerose scenette che ospita, accompagna lo sguardo dell'osservatore verso l'alto, fino all'incontro con Cristo dell'animula del monaco, le cui esequie vengono celebrate in basso tra il partecipato cordoglio di molti confratelli.

Questo percorso di ascesa diviene ancora più evidente nella *Tebaide* rivisitata di Paolo Uccello, nota anche come *Via di perfezione*⁴³ (fig. 12): il picco roccioso che si staglia al centro del dipinto è una sorta di asse attorno al quale sono



Fig. 12. Paolo Uccello, *Via di perfezione*, c. 1460-1465. Firenze, Galleria dell'Accademia, inv. 5381.



Fig. 13. Calvario. Perugia, Monastero della Beata Colomba, cella della beata.

sapientemente disposti gli episodi raffigurati e offre all'osservatore un percorso di lettura dell'opera che, come seguendo una spirale, lo fa ascendere dall'esperienza mistica di Bernardo fino alla stigmatizzazione di Francesco, raffigurato in cima alla montagna, posto in una lontananza siderale rispetto allo spettatore e quasi perso nel suo rapporto con Dio. Si tratta di un dipinto, a mio avviso, particolarmente significativo perché ben restituisce non solo la percezione di inaccessibilità del luogo, ma anche, una volta superata la difficoltà di raggiungerne la vetta, la sensazione di dominio sullo spazio sottostante, con una visuale molto diversa da quella quotidiana, e più vicina a quello che è lo sguardo del Creatore sull'umanità. Inoltre, la virtuale scalata di questo rilievo montuoso che deve compiere lo sguardo dello spettatore indica anche un percorso di asceti, che non casualmente ha al suo vertice l'esempio di Francesco, raffigurato nel momento in cui il dono delle stimmate lo rende *alter Christus*.

In immagini come questa appare evidente che a prevalere è il valore simbolico di cui si carica il paesaggio montuoso: come era già accaduto per il deserto, la montagna ben si presta a essere al contempo luogo fisico e simbolo spirituale.

IL SACRO MONTE: DA LUOGO A OGGETTO DI CONTEMPLAZIONE E IMMAGINE SIMBOLICA

Nel corso del tempo, tuttavia, l'esperienza eremitica subisce radicali trasformazioni; questa forma di vita dalle mutevoli e innumerevoli varianti, che attraversa con alterna fortuna tutto il Medioevo, alle soglie dell'età moderna è divenuta un'esperienza in primo luogo interiore, accessibile a un ben più ampio pubblico e destinata a caratterizzare a lungo la spiritualità cristiana⁴⁴: l'idea di deserto (e meglio potremmo dire di isolamento alla ricerca di Dio) si era nel frattempo trasformata da luogo reale in concetto mentale, per cui, come ha sottolineato Odile Redon, «ogni luogo rielaborato misticamente poteva diventare *eremus*, *cella*, poiché l'eremita non cercava specificamente la natura, ma un luogo qualsiasi atto a procurare la solitudine e il silenzio in modo da favorire l'incontro con Dio»⁴⁵.

Si tratta di un cambiamento importante che si ripercuote anche nelle immagini: la montagna diviene prevalentemente raffigurazione simbolica e allusiva, e talora è trasformata in oggetto di contemplazione, utile al fedele nel suo percorso di asceti.

Si pensi a quel complesso e fortunato fenomeno dei Sacri Monti, che particolare diffusione ebbe in età controriformata e fu frutto di una diversa concezione dell'idea del pellegrinaggio, che privilegiava l'esperienza interiore alla visita reale ai luoghi della Terra Santa, divenuti peraltro difficilmente accessibili a causa dell'espansione dell'impero ottomano⁴⁶. Alla felice riuscita della creazione di spazi devozionali finalizzati alla ricostruzione degli episodi salienti della Passione di Cristo contribuiva il fatto che la montagna rievocava i luoghi reali della Terra Santa, così che al fedele veniva offerta una topografia sostitutiva che potesse appagare il desiderio e la nostalgia per i Luoghi Santi.

A questa stessa temperie culturale è da ricondurre anche un oggetto insolito, appartenente alla beata Colomba da Rieti e realizzato per lei dal suo direttore spirituale: si tratta di un monte, fatto di lanugine e tela, sul quale si erge un Cristo crocifisso affiancato dalla Vergine e san Giovanni e con ai piedi la Maddalena; alla base e lungo le falde della montagna si snodano in sequenza le immagini delle tappe principali della Storia della Salvezza, partendo da Adamo ed Eva e concentrandosi in particolare sugli episodi della vita di Cristo relativi alla Passione⁴⁷ (fig. 13). Il monte, che chiaramente allude al Golgota, è un oggetto destinato alla meditazione personale: una scultura povera, ma fortemente evocativa, che il biografo della beata descrive come «una similitudine de Monte Calvario, nel quale relevato e pento havea l'ordine della meditazione consueta de la passione del nostro Signore Yesu Cristo», uno strumento dunque utile alla meditazione di Colomba sulla Passione di Cristo «la quale [Passione], ogni dì rememorando, prolixamente se affligea»⁴⁸.

Agli albori dell'età moderna, accanto a questa valenza evocativa dei luoghi della Terra Santa, la raffigurazione della montagna assume spesso un significato fortemente simbolico. Ne è un esempio la prima delle incisioni presenti nel testo di Antonio Bettini da Siena, il *Monte Sancto di Dio*, pubblicato a Firenze nel 1477. Si tratta di un'illustrazione corredata di diverse iscrizioni e dall'iconografia piuttosto complessa, che mostra il percorso del fedele per raggiungere Cristo⁴⁹ (fig. 14). Sotto gli occhi di un laico, tentato dal demonio e che rivolge la sua invocazione di aiuto al Signore, un frate gesuato si accinge alla scalata in un alto monte, in cima al quale è posto Cristo circondato da cherubini: nella sua ascesa, all'insegna della perseveranza, il frate può giovare di una scala i cui montanti sono costituiti dall'orazione e dal sacramento e i cui pioli sono le virtù cardinali e i sette doni dello Spirito Santo; la scala, che poggia sul terreno dell'umiltà, è ancorata con catene di ferro alla montagna, lungo i cui pendii si dispongono le tre virtù teologali. Come appare evidente ed è chiarito dal testo stesso del Bettini, l'illustrazione è fortemente allegorica e, in questo caso, anche la montagna è divenuta un simbolo, e la sua scalata altro non è che un riferimento all'ascesa spirituale, alla purificazione dal peccato attraverso la penitenza che consente un incontro diretto col Signore.

Le raffigurazioni cui si è fatto riferimento non sono che alcuni dei molti esempi che si sarebbero potuti scegliere, ma spero abbiano contribuito a mettere in luce che molteplici sono nel corso del Medioevo i significati e le allusioni connesse alla montagna quale luogo di asceti: da spazio fisico, particolarmente adatto a chi voleva ritirarsi a vita eremitica, nelle immagini essa diventa riferimento a un luogo ideale, raffigurazione del faticoso cammino per avvicinarsi a Dio. Ma resta sempre luogo di perfezione: sul finire del Cinquecento san Giovanni della Croce, indicando un percorso che non aveva premesse molto diverse da quelle all'origine dell'esperienza di vita degli antichi Padri del deserto, nel suo *Salita del Monte Carmelo* sottolineava come «l'anima che vuole salire sul monte della perfezione per parlare con Dio [...] deve rinunciare a tutte le cose e lasciarle in basso»⁵⁰.



Fig. 14. Baccio Baldini, incisione da Antonio Bettini, *Il Monte Sancto di Dio*, Firenze 1477.

* «Ciò che hai tante volte provato oggi salendo su questo monte, si ripeterà, per te e per tanti altri, nell'accostarsi alla beatitudine [...] La vita che noi chiamiamo beata è posta in alto e stretta, come dicono, è la strada che vi conduce. Inoltre vi si frappongono molti colli, e di virtù in virtù dobbiamo procedere per nobili gradi; sulla cima è la fine di tutto, è quel termine verso il quale si dirige il nostro pellegrinaggio». Francesco Petrarca, *Le Familiari. Libri I-IV*, traduzione, note e saggio introduttivo di Ugo Doti, Argalia, Urbino 1970, pp. 488-489.

¹ Su questa lettera cfr. da ultimo RODNEY LOKAJ (a cura di), *Petrarch's Ascent of Mount Ventoux. The Familiars IV, 1*, new commented edition, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2006.

² Il fenomeno eremitico medievale è alquanto complesso e sfaccettato: le esperienze di cui si ha testimonianza comprendono tanto forme di vita in totale isolamento e in luoghi inospitali o malsani (montagne, boschi, isole, paludi), quanto forme di vita cenobitica, o esperienze di reclusione urbana. Numerosi gli studi sull'argomento e diversi i convegni, a partire da quello svoltosi a Mendola nel 1962 (*L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, atti della seconda settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962), Vita e Pensiero, Milano 1965), fino al più recente ANDRÉ VAUCHEZ (a cura di), *Ermites de France et d'Italie (X^e-XV^e siècle)*, actes du colloque (Certosa di Pontignano, 5-7 maggio 2000), École Française de Rome, Roma 2003, che hanno segnato delle importanti tappe in questo ambito di studi. Per un quadro d'insieme sul fenomeno e aggiornati riferimenti bibliografici si rinvia al recente LIZ HERBERT MCAVOY (a cura di), *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Boydell Press, Woodbridge 2010 e al saggio di FRANCESCO SALVESTRINI, «Modelli di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo)», in Nicoletta Baldini (a cura di), *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, atti del convegno di studi (Arezzo, santuario della Verna, Biblioteca antica, 4-6 agosto 2011), Edizioni Studi Francescani, Firenze 2012, pp. 69-92.

³ Sulla circolazione e l'influenza esercitata da questi testi cfr. gli studi di CARLO DELCORNO, tra i quali *Introduzione*, in Domenico Cavalca, *Cinque vite di eremiti. Dalle «Vite dei Santi Padri»,* Marsilio, Venezia 1992, pp. 11-36; *La tradizione delle «Vite dei Santi Padri»,* Istituto Veneto di Scienza Lettere ed Arti, Venezia 2000, pp. 515-532; *La traduction toscane des Vitae Patrum. Un modèle pour le laïc et pour les religieux à la fin du Moyen Âge*, in Rainer Berndt, Michel Fédou (a cura di), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale* (Congrès du Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris, 11-14 giugno 2008, a cura di Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva, André Vauchez), Aschendorff Verlag, Münster 2013, vol. II, pp. 867-889.

⁴ Sulla percezione dei monti come luoghi sacri e sul simbolismo a essa connesso esistono numerosi studi tanto di carattere antropologico-religioso, quanto storico-religioso. Sull'argomento, cfr. gli ormai classici studi di MIRCEA ELIADE (*Trattato di storia delle religioni*, a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2009 [ed. orig. Paris 1948]), pp. 97-107, 340-344; *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaka Book, Milano 1984 [ed. orig. Paris 1952], pp. 52-65; *Il sacro e il profano*, traduzione di Edoardo Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013 [ed. orig. Hamburg 1957], pp. 28-32); uno sguardo d'insieme sulla questione, assieme a vari esempi di monti sacri, è inoltre offerto dai contributi presenti nei volumi: AMILCARE BARBERO, STEFANO PIANO (a cura di), *Religion i e Sacri Monti*, atti del convegno internazionale (Torino, Moncalvo, Casale Monferrato, 12-16 ottobre 2004), Atlas Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, Savigliano 2006; JULIEN RIES (a cura di), *Montagna sacra*, Jaka Book, Milano 2010.

⁵ Sull'idea di deserto nel cristianesimo medievale cfr. JACQUES LE GOFF, *Il deserto-foresta nell'Occidente medievale*, in ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, a cura di Francesco Maiello, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 25-44; cfr. anche RÉGINALD GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, XXXVII settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (30 marzo - 5 aprile 1989), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990, vol. II, pp. 663-703, in particolare pp. 665-669. Inoltre sul processo di cristianizzazione di antiche forme di venerazione di alture e boschi, cfr. FRANCO CARDINI, *Boschi sacri e monti sacri fra tardoantico e altomedioevo*, in *Montelupo e i monti sacri*, atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, pp. 1-23.

⁶ Per una panoramica dei monti sacri per il cristianesimo cfr. GIANFRANCO RAVASI, *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

⁷ Cfr. BELLARMINO BAGATTI, *Il Golgota nella tradizione e nella archeologia*, in Bellarmino Bagatti, Emanuele Testa (a cura di), *Il Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978, pp. 21-67 e da ultimo MICHELE BACCI, *Il Golgotha come simulacro*, in Manuela De Giorgi, Annette Hoffmann, Nicola Suthor con Laura Venesky (a cura di), *Synergies in Visual Culture. Bildkulturen im Dialog. Festschrift für Gerhard Wolf*, Fink, Paderborn-München 2013, pp. 111-122, in particolare pp. 111-115.

⁸ All'infanzia nel deserto del Battista si fa solo un breve cenno in *Lc* 1, 80, mentre una narrazione più diffusa è nel *Protovangelo di Giacomo* XXII, 3, in Marcello Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 23-24; della sua predicazione invece riferiscono i Vangeli (*Mt* 3, 1-12; *Mc* 1, 1-8; *Lc* 3, 1-18). Per indicazioni sui principali cicli relativi alla vita del Battista in Italia cfr. GEORGE KAFTAL, *Iconography of the saints in Tuscan painting*, Sansoni, Firenze 1952, coll. 552-560; ID., *Iconography of the saints in Central and South Italian schools of painting*, Sansoni, Firenze 1965, coll. 604-616; GEORGE KAFTAL, FABIO BISOGNI, *Iconography of the saints in the painting of North East Italy*, Sansoni, Firenze 1978, coll. 512-524; ID., *Iconography of the saints in the painting of North West Italy*, Le Lettere, Firenze 1985, coll. 372-386. Inoltre, sull'iconografia del santo cfr., anche per più aggiornati riferimenti bibliografici, VÉRONIQUE ROUCHON MOUILLERON, *Entre Orient et Occident: l'image de saint Jean du X^e au XII^e siècle*, «Revue de l'art», 158, 4, 2007, pp. 35-45.

⁹ DOMENICO CAVALCA, *Vite dei Santi Padri*, parte I, cap. 1, 15, edizione critica a cura di Carlo Delcorno, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, vol. I, p. 512.

¹⁰ Cfr. WILLIAM LYSTER (a cura di), *The Cave Church of Paul the Hermit at the Monastery of St Paul in Egypt*, American Research Center in Egypt inc. - Yale University Press, New Haven - London 2008.

¹¹ Sul monachesimo orientale e le sue scelte insediative cfr. ANTOINE GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, «Annuaire de l'École Pratique de Hautes Etudes, v^{ème} Section, Sciences religieuses», 76, 1968-1969, Paris 1968, pp. 31-58; BERNARD FLUSIN, *Le moine et le lieu: récits de fondation à Scété et dans le monde des Apophtegmes*, in Denise Aigle (a cura di), *Saints orientaux*, de Boccard, Paris 1995, pp. 117-139. Cfr. anche JAMES E. GOEHRING, *The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*, «Journal of Early Christian Studies», 1, 3, 1993, pp. 281-296.

¹² Cfr. ALICE-MARY TALBOT, *Les saintes montagnes à Byzance*, in Michel Kaplan (a cura di), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Publications de la Sorbonne, Paris 2001, pp. 263-275, in particolare pp. 264-265.

¹³ Nel Medioevo non sono molto frequenti le raffigurazioni di scene che si riferiscono alla vita di eremiti di recente santità, ma proprio per la consuetudine ad attualizzare le vite di santi del passato (cosa che fa comprendere come non fosse importante la ricostruzione di una realtà storica, ma il messaggio, l'*exemplum* che poteva essere veicolato attraverso una santa esperienza), le ambientazioni di alcuni episodi legati alla biografia di importanti penitenti o di santi che vissero temporanee esperienze eremitiche, nonché gli episodi in cui gli eremiti compaiono quali personaggi chiave nella vita di altri santi (come nel caso di Caterina d'Alessandria), spesso forniscono indicazioni interessanti per la ricostruzione dei coevi contesti eremitici.

¹⁴ Ad esempio la scelta della montagna è caratteristica della spiritualità certosina, cfr. NATHALIE NABERT, *Montagne, désert et solitude à l'origine de la spiritualité cartusienne: les premiers témoignages*, in Claude Thomasset, Danièle James-Raoul (a cura di), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2000, pp. 187-210, in particolare pp. 190-194.

¹⁵ Numerosi infatti sono i luoghi eremitici noti dalla documentazione storica, ma di cui non si riesce a stabilire neppure l'effettiva ubicazione; molti altri, invece, sono oggi in avanzato stato di degrado, quando non ridotti a pochi ruderi. L'abbandono o le radicali trasformazioni subite da molti eremi sono in parte da imputare alla poca regolamentazione che ha spesso caratterizzato esperienze eremitiche di vario genere o di breve durata, ma bisogna anche considerare che la collocazione dei romitori, spesso in luoghi impervi o malsani, non ha favorito nel tempo una loro frequentazione da parte della popolazione, né la presenza di qualcuno che se ne assumesse la cura, lasciando al tempo e alla natura il sopravvento.

¹⁶ Data la vastità della bibliografia non è possibile qui darne conto. Gli studi sono generalmente legati a singoli contesti, ma si rivelano assai differenti per qualità: si va infatti dalla divulgazione a uso turistico, alla celebrazione della storia locale, a serie indagini di carattere storico, archeologico e storico-artistico; manca ancora uno studio comparato delle testimonianze materiali (architettoniche e decorative, ma anche archeologiche) di

questi siti. Uno sguardo in parte nuovo sul fenomeno, attento anche agli sviluppi che possono venire dall'uso della tecnologia applicata alla ricerca, viene dai quattro convegni (Monte Senario, 19-20 giugno 2010; Vallombrosa, 24-25 settembre 2011; Carmaldoli, 21-23 settembre 2012; Arezzo, santuario della Verna, 20-22 settembre 2013) su *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*, atti a cura di STEFANO BERTOCCI e STEFANO PARRINELLO, Edifir, Firenze 2010-2013. Quanto allo studio delle decorazioni medievali superstiti in contesti eremitici cfr. SIMONE PIAZZA, *Pittura rupestre medievale. Lazio e Campania settentrionale (secoli VI-XIII)*, École française de Rome, Roma 2006; mi permetto inoltre di rinviare anche alla mia tesi di dottorato, *Il deserto abitato. Forme di decorazione in eremi tardomedievali*, Università degli Studi di Siena, 2010.

¹⁷ Pienamente condivisibile è quanto scrive Vauchez in merito: «Ciò che l'uomo adora nel *saltus* (eremo) non è la natura né un oggetto naturale, ma la *potenza* che *vi si rivela*. In questo senso verrebbe ribadito il fatto che lo spazio sacro non si può scegliere ma solo *trovare*», ANDRÉ VAUCHEZ, *Lo spazio, l'uomo e il sacro nel mondo mediterraneo*, in ID., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma 2003 [già edito in *Contributi alla storia sociale. Omaggio a Gabriele De Rosa*, Vicenza 1997, pp. 141-150], p. 283.

¹⁸ Sulle caratteristiche della santità eremitica, che godeva di grande favore presso il popolo, ma era guardata con sospetto dalle gerarchie della Chiesa, cfr. ID., *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2009 [ed. orig. Roma 1981], pp. 149-154, 307-315.

¹⁹ Cfr., ad esempio, i casi di Domenico di Sora (cfr. SOFIA BOESH GAJANO, *Santità di vita, sacralità dei luoghi. Aspetti della tradizione agiografica di Domenico di Sora*, in *Scritti in onore di Filippo Caraffa*, Istituto di Storia e di Arte del Lazio meridionale, Anagni 1986, pp. 187-204), di Franco da Assergi (cfr. STÉPHANE DI DOMENICO, *Entre le désir de la montagne et les appels du village: Franco d'Assergi, ermite du Gran Sasso (XIII^e siècle)*, «Médiévale», 28, 1995, pp. 41-53), di Pietro da Morrone e di altri eremiti vissuti in fama di santità (cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 149-154, 307-315).

²⁰ L'esistenza di una relazione, fatta di reciproche influenze, tra il paesaggio e le forme di vita religiosa è ormai un dato accertato; sull'argomento, che ha conosciuto un crescente interesse negli ultimi anni, tra i molti studi, cfr. almeno SOFIA BOESH GAJANO, LUCETTA SCARAFFA (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; ANDRÉ VAUCHEZ (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologique, historiques et monographiques*, École française de Rome, Roma 2000; SOFIA BOESH GAJANO, *Des loca sanctorum aux espaces de la sainteté: étapes de l'historiographie hagiographique*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 95, 3, 2000, pp. 48-70; VAUCHEZ, *Lo spazio, l'uomo e il sacro* cit., pp. 279-285; KAPLAN (a cura di), *Le sacré et son inscription dans l'espace* cit.; ALEXEI LIDOV (a cura di), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Progress-tradition, Moscow 2006. Per la particolare attenzione alla relazione che si instaura tra paesaggio ed esperienze eremitiche cfr. anche SOFIA BOESH GAJANO, *Paesaggio, solitudine, taumaturgia*, in Edoardo Micati, Sofia Boesch Gajano, *Eremi e luoghi di culto rupestri d'Abruzzo*, Carsa, Pescara 1996, pp. 9-22.

²¹ Cfr. TALBOT, *Les saintes montagnes à Byzance* cit., pp. 263-275. Cfr. inoltre MICHELE BACCI, *San Nicola. Il grande taumaturgo*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 44-46.

²² Si tratta della creazione di uno spazio che può considerarsi una sorta di luogo memoriale, secondo un processo di memorializzazione topografica non dissimile da quello che ha coinvolto i luoghi della Terra Santa; sull'argomento cfr. MAURICE HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*. Étude de mémoire collective, a cura di Marie Jaisson, PUF, Paris 2008 [ed. orig. Paris 1941].

²³ Per la narrazione dell'esperienza eremitica di Benedetto cfr. GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, II, 1-2, ed. *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di Salvatore Pricoco, Manlio Simonetti, Mondadori, Milano 2005, vol. I, pp. 108-115.

²⁴ Al riguardo cfr. le osservazioni di MARINA RIGHETTI TOSTI-CROCE, *Il Sacro Speco di Subiaco e l'architettura dei Crociati in Terra Santa*, in Hans Belting (a cura di), *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo*, atti del XXIV congresso internazionale di Storia dell'Arte (Bologna, 10-18 settembre 1979), CLUEB, Bologna 1982, pp. 129-135; EAD., *L'architettura del Sacro Speco*, in Claudio Giumelli (a cura di), *I monasteri benedettini di Subiaco*, Silvana Editoriale-Banco di Santo Spirito, Milano 1982, pp. 75-94, in particolare pp. 78, 84-86; PIAZZA, *Pittura rupestre medievale* cit., pp. 188-190, 236-237. Cfr. inoltre ID., *Sulle orme di Gregorio Magno: memorie e testimonianze pittoriche nei santuari in rupe*, «Hortus Artium Medievalium», 15, 1, 2009, pp. 219-222.

²⁵ Sulle tradizioni rituali praticate nell'eremo cfr. GIOVANNI PANSA, *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*, Caroselli, Sulmona 1924, p. 114; EDOARDO MICATI, *Eremi e luoghi di culto rupestri della Majella e del Morrone*, Carsa, Pescara 1990, pp. 144-146.

²⁶ Cfr. MARIO SENSI (a cura di), *Santuari terapeutici. La ricerca dell'identità paesana attra-*

verso i santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate, Campi grafica, Foligno 1980, pp. 13-14; LAURA ZAZZERINI, ENRICO MEZZASOMA, *In ascolto dell'Assoluto. Viaggio tra gli eremi in Umbria*, Edimond, Città di Castello 2007, p. 97.

²⁷ ALPHONSE DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 [ed. orig. Paris 1987], pp. 392-400.

²⁸ Il politico realizzato tra il 1327 e il 1329 per la chiesa senese del Carmine è attualmente diviso tra Siena (Pinacoteca Nazionale), Pasadena (Norton Simon Museum) e New Haven (Yale University Art Gallery). Per un'analisi dell'opera e dell'iconografia delle storie presenti nella predella, cfr. JOANNA CANNON, *Pietro Lorenzetti and the History of the Carmelite Order*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 50, 1987, pp. 18-28; DOMINIQUE DONADIEU-RIGAUT, *Don de la règle et légitimité: la «Pala del Carmine» di Pietro Lorenzetti*, «Iconographica», 3, 2004, pp. 38-47; da ultimo cfr. anche MICHELA BECCHSI, *Pietro Lorenzetti*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2012, pp. 92-100.

²⁹ Sugli affreschi con *Storie di San Benedetto* nel Sacro Speco di Subiaco, dopo gli studi di Federico Hermanin nel 1904, cfr. KAFTAL, *Iconography of the saints in Central and South Italian Schools* cit., coll. 165-188 e figg. 188-189, 191, 197-200, 210; MARIA LAURA CRISTIANI TESTI, *Gli affreschi del Sacro Speco*, in Giumelli (a cura di), *I monasteri benedettini di Subiaco* cit., pp. 120-132; SERENA ROMANO, *Eclissi di Roma. Pittura murale a Roma e nel Lazio da Bonifacio VIII a Martino V (1295-1431)*, Argos, Roma 1992, pp. 127-133; PIAZZA, *Pittura rupestre medievale* cit., p. 124; ID., *Sulle orme di Gregorio Magno* cit., p. 222.

³⁰ Sull'iconografia dell'episodio saliente della vita di Francesco resta un riferimento imprescindibile il volume di CHIARA FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 1993; inoltre, sulle più antiche raffigurazioni di Francesco e della sua vita cfr. almeno KLAUS KRÜGER, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien: Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert*, Mann, Berlin 1992 e l'ampio repertorio di WILLIAM R. COOK, *Images of St Francis of Assisi in painting, stone and glass from the earliest images to ca. 1320 in Italy*. *A catalogue*, Olschki - The University of Western Australia, Firenze-Perth 1999.

³¹ Cfr. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate* cit., pp. 206-207; COOK, *Images of St Francis of Assisi* cit., pp. 205- 207 (catt. 176-177).

³² Su questa tradizione iconografica cfr. WILLIAM R. COOK, *La rappresentazione delle stimmate di san Francesco nella pittura veneziana del Trecento*, «Saggi e memorie di storia dell'arte», XX, 1996, pp. 7-34. Per alcuni esempi delle varianti iconografiche relative al paesaggio nelle *Stimmate di san Francesco* cfr. COOK, *Images of St Francis of Assisi* cit., catt. 39, 82, 99, 115, 130, 145, 164, 196, 197, 215 (ambientazione in una grotta) e 1, 41, 106, 225 (ambientazione in un paesaggio montuoso, privo di costruzioni).

³³ L'associazione che attraverso l'ambientazione si viene a stabilire con l'esempio degli antichi anacoreti è resa ancor più esplicita da un'iscrizione dal chiaro carattere penitenziale «Cor contritum et umiliatum Deus non despicias» (*Sal* 51 [50], 19), presente in alcune di queste scene (Pasadena, Norton Simon Museum; Toronto, Royal Ontario Museum; Venezia, Gallerie dell'Accademia); al riguardo cfr. COOK, *La rappresentazione delle stimmate* cit., pp. 12, 16, 25.

³⁴ Sulla storia del santuario della Verna cfr. da ultimo i contributi sull'argomento in ALVARO CACCIOTTI (a cura di), *Itinerarium Montis Alverniae*, atti del convegno di studi storici (Arezzo, santuario della Verna, 5-8 maggio 1999), vol. I, «Studi francescani», 97, 3-4, 2000, e LUIGI PELLEGRINI, *I luoghi di frate Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 79-125; in particolare sulla primitiva struttura dell'insediamento e sulle immagini della Verna cfr. i recenti saggi di MAURO MUSSOLIN, *Deserti e crudi sassi: mito, vita religiosa e architetture alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, in Baldini (a cura di), *Altro monte* cit., pp. 117-136 e, nello stesso volume, di ELVIO LUNGHI, *Le prime immagini della Verna*, ivi, pp. 142-148. Inoltre, sulla promozione da parte dei Francescani di una pietà «topografica» associata a luoghi santi francescani cfr. MICHELE BACCI, *Immagini sacre e pietà «topografica» presso i Minori*, in *Le immagini del Francescanesimo*, atti del XXXVI convegno internazionale (*Assisi*, 9-11 ottobre 2008), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009, pp. 31-57, in particolare pp. 39-43.

³⁵ Sul personaggio cfr. da ultimo l'interessante volume di SOFIA BOESCH GAJANO, *Chelidonia. Storia di un'eremita medievale*, Viella, Roma 2010.

³⁶ Cfr. CRISTIANI TESTI, *Gli affreschi del Sacro Speco* cit., p. 126; ROMANO, *Eclissi di Roma* cit., pp. 130, 132; PIAZZA, *Pittura rupestre medievale* cit., p. 124; BOESCH GAJANO, *Chelidonia* cit., pp. 129-136.

³⁷ Questa modalità di raffigurazione dei santi eremiti si diffonde nella pittura italiana

a partire dalla seconda metà del XIII secolo; cfr. MAX SEIDEL, *Iconografia e storiografia. «Conversatio angelorum in silvis»: immagini di eremiti di Simone Martini e Pietro Lorenzetti*, in ID., *Arte italiana del Medioevo e del Rinascimento*, vol. I, Pittura, Marsilio, Venezia 2003, pp. 194-195, 216-217; GIAMPAOLO ERMINI, *Gli eremiti a tarsia nel coro del Duomo di Orvieto*, in Alessandra Malquori con Manuela De Giorgi, Laura Fenelli (a cura di), *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*, Centro Di, Firenze 2013, p. 180.

³⁸ Al riguardo cfr. anche le osservazioni, non sempre pienamente condivisibili, di LAURENCE MEIFFRET, *L'ermite et la montagne dans l'art médiéval XIII^e-XV^e siècles*, in *La montagne et ses images du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*, actes du 116^e Congrès national des Sociétés Savantes (Chambéry, 1991), Editions du CTHS, Paris 1991, pp. 107-120, 136-138.

³⁹ Si tratta di un gruppo di *Dormizioni* bizantine, già studiate da JOHN R. MARTIN, *The Death of Ephraim in Byzantine and Early Italian Painting*, «The Art Bulletin», 33, 4, 1951, pp. 217-225, per le quali cfr. da ultimo ALESSANDRA MALQUORI, *Il giardino dell'anima. Ascesi e propaganda nelle Tebaidi fiorentine del Quattrocento*, Centro Di, Firenze 2012, pp. 65-77; MANUELA DE GIORGI, *La dormizione dell'eremita*, in Malquori, De Giorgi, Fenelli (a cura di), *Atlante delle Tebaidi cit.*, pp. 188-199 e i saggi relativi a singole opere alle pp. 200-217.

⁴⁰ Su questo particolare soggetto e in genere sulla fortuna delle raffigurazioni di storie eremitiche, a partire dall'importante articolo di ELLEN CALLMANN, *Thebaid Studies*, «Antichità Viva», XIV, 3, 1975, pp. 3-22, si sono susseguiti diversi studi, spesso relativi a singoli contesti, di cui non è possibile dar conto in questa sede; cfr. perciò da ultimo MALQUORI, *Il giardino dell'anima cit.*, e Malquori, De Giorgi, Fenelli (a cura di), *Atlante delle Tebaidi cit.*

⁴¹ Sul ruolo del paesaggio nelle *Tebaidi* cfr. CHRISTINE LAPOSTOLLE, *Le démon de la perspective et le locus médiéval dans l'image: quand la solitude envahit la «cité du désert»*, in Gajano, Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità cit.*, pp. 285-296, e MALQUORI, *Il giardino dell'anima cit.*, pp. 179-180, 201-203: qui l'autrice, sottolineando l'aspetto idealizzato, quasi di *locus amoenus*, del paesaggio eremitico in una serie di tavole fiorentine, ne spiega il significato allegorico, ossia di un prato di virtù, mettendolo in relazione con un *topos* dei racconti edificanti legati alla vita dei santi Padri del deserto, a sua volta derivato dal Salmo 1. Questa connotazione edenica della montagna eremitica è del resto presente anche in alcune fonti letterarie bizantine (soprattutto *ekphrasis*), al riguardo cfr. TALBOT, *Les saintes montagnes à Byzance cit.*, pp. 274-275.

⁴² Sull'opera cfr., da ultimo, i recenti contributi di MALQUORI, *Il giardino dell'anima cit.*, in particolare pp. 52-65; EAD., *La Dormizione dell'eremita di Grifo di Tancredi*, in Malquori, De Giorgi, Fenelli (a cura di), *Atlante delle Tebaidi cit.*, pp. 217-224 (con bibliografia precedente).

⁴³ Vasta è la bibliografia su questa tela, databile attorno al settimo decennio del XV secolo e oggi presso la Galleria dell'Accademia a Firenze (inv. 5381). Per le principali letture iconografiche dell'opera cfr.: ALESSANDRO PARRONCHI, *Le fonti di Paolo Uccello, II, I «filosofi»*, «Paragone. Arte», VIII, 95, 1957, pp. 21-25; ALESSANDRA MALQUORI, cat. 17 (Paolo di Dono, detto Paolo Uccello, *La via di perfezione*), in Laura Dal Prà (a cura di), *Bernardo di Chiaravalle nell'arte italiana dal XIV al XVIII secolo*, catalogo della mostra (Certosa di Firenze, Pinacoteca, 9 giugno - 9 settembre 1990), Electa, Milano 1990, pp. 128-131; cfr. inoltre LAPOSTOLLE, *Le démon de la perspective cit.*, in particolare pp. 290-293; FRANCO BORSI, STEFANO BORSI, *Paolo Uccello*, Leonardo Editore, Milano 1992, pp. 242-249, 334-336, cat. 32. Tra i contributi più recenti cfr. HUGH HUDSON, *Paolo Uccello. Artist of the Florentine Renaissance Republic*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2008, pp. 224-227, 293-295 (con bibliografia precedente); ANDREA STADERINI, *La Via di perfezione attribuita a Paolo Uccello*, in Malquori, De Giorgi, Fenelli (a cura di), *Atlante delle Tebaidi cit.*, pp. 76-80.

⁴⁴ Questa interiorizzazione del concetto di deserto divenne comune a molti ordini religiosi e a lungo esercitò il suo fascino, come, ad esempio, è testimoniato dall'influenza che ebbe su Ignazio di Loyola, cfr. ALAIN SAINT-SAËNS, *Ignace de Loyola devant l'érémisme. La dimension cartusienne*, «Mélanges de l'École française de Rome», 102, 1, 1990, pp. 191-209.

⁴⁵ ODILE REDON, *L'eremo, la città e la foresta*, in *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Amilcare Pizzi - MPS, Cinisello Balsamo 1990, p. 12.

⁴⁶ Sul fenomeno dei Sacri Monti cfr. SERGIO GENSINI (a cura di), *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, atti del convegno (Firenze - San Vivaldo, 11-13 settembre 1986), Pacini, Ospedaletto (Pisa), 1989; LUCIANO VACCARO, FRANCESCA RICCARDI (a cura di), *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*, Jaca Book, Milano 1992; MARIA LUISA GATTI PERER (a cura di), *Terra Santa e Sacri Monti*, atti della giornata di studio (Milano, Università Cattolica, 25 novembre 1998), ISU Università Cattolica, Milano 1999; AMILCARE BARBERO, GIUSEPPE ROMA (a cura di), *Di ritorno dal pellegrinaggio a Gerusalemme. Riproposizione degli avvenimenti e dei luoghi di Terra Santa nell'immaginario religioso fra XV e XVI secolo*, atti delle giornate di studio (Università della Calabria, 12-13 maggio 2005), Atlas Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, Ponzano Monferrato 2008. Per una lista dei Sacri Monti italiani ed europei cfr. AMILCARE BARBERO (a cura di), *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2001; LUIGI ZANZI (a cura di), *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, Skira, Milano 2002. Inoltre, sulle forme di visita «spirituale» ai Luoghi Santi cfr., da ultimo, MICHELE BACCI, *Performed Topographies and Topomimetic Piety. Imaginative Sacred Spaces in Medieval Italy*, in ALEXEI LIDOV (a cura di), *Spatial Icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia*, Indrik, Moscow 2011, pp. 101-118.

⁴⁷ Desidero ringraziare Raffaele Argenziano per avermi segnalato questo singolare oggetto e avermi messo a disposizione una sua fotografia. Sull'oggetto in questione cfr. FABIO BISOGNI, *Pietà come immagine ovvero l'immagine della pietà. Osservazioni in margine alla Vita della beata Colomba da Rieti*, in Giovanna Casagrande, Enrico Menestò (a cura di), *Una santa, una città*, atti del convegno storico nel V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti (Perugia, 10-12 novembre 1989), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1991, p. 249; RAFFAELE ARGENZIANO, *Iconografia della beata Colomba a Perugia*, in Casagrande, Menestò (a cura di), *Una santa, una città cit.*, p. 271; ID., *Caterina da Siena (1347-1380) e Colomba da Rieti (1467-1501) un raffronto di vita e di immagine*, in Luigi Trenti e Bente Klange Addabbo (a cura di), *Con l'occhio e col lume*, atti del corso seminariale di studi su santa Caterina da Siena (Siena, 25 settembre - 7 ottobre 1995), Cantagalli, Siena 1999, p. 305 e fig. 157; ID., «Sante vive» attrici protagoniste della passione tra mimesi e ascesi: i casi di Chiara da Rimini († 1326), Caterina da Siena († 1380) e Colomba da Rieti († 1501), in Gatti Perer (a cura di), *Terra Santa e Sacri Monti cit.*, p. 173 e fig. 4.

⁴⁸ SEBASTIANO ANGELI O.P., *Legenda volgare di Colomba da Rieti* (cap. 55), a cura di Giovanna Casagrande in collaborazione con Maria Luisa Cianini Pierotti, Andrea Maiarelli, Francesco Santucci, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, p. 260.

⁴⁹ Su questa incisione, generalmente attribuita a Baccio Baldini, cfr. MARK J. ZUCKER, *The Illustrated Bartsch 24 Commentary, Part 1 (Le Peintre-Graveur 13 [Part 1]). Early Italian Masters*, Abaris Books, New York 1993, pp. 219-220, cat. 2403.090 (con bibliografia precedente); GISELE LAMBERT, *Les premières gravures italiennes. Quattrocento-début du Cinquecento. Inventaire de la collection du département des Estampes et de la Photographie*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 1999, p. 81, cat. 179. Una recente e più approfondita analisi delle illustrazioni del *Monte Sancto di Dio*, con particolare riguardo alla prima, e una diversa proposta di attribuzione delle incisioni al «Dante Workshop», si devono a EMILY R. GRAY, *Early Florentine Engravings and the Devotional Print: Origins and Transformations*, c. 1460-85, Ph.D. Courtauld Institute of Art, University of London, 2012, vol. I, pp. 157-181 (consultabile al sito: http://www.academia.edu/4873370/Early_Florentine_Engravings_and_the_Devotional_Print_Origins_and_Transformations_c._1460-85).

⁵⁰ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo* (I, 5, 6), introduzione di Gianfranco Ravasi, traduzione di Enrico Bistazzoni, Fazi, Roma 2006, p. 24. Assai interessante è peraltro osservare che san Giovanni della Croce, prima di scrivere quest'opera, aveva realizzato un disegno assai schematico del «Monte Carmelo» (una cui copia notarile è conservata presso la Biblioteca Nazionale di Madrid, ms. 6296), corredato da una fitta serie di didascalie che serviva da strumento di meditazione e memorizzazione (GIANFRANCO RAVASI, *Sulle pendici del Monte della Perfezione*, ivi, pp. VIII, XX-XXII).