

Lo spazio sacro della grotta: architettura mitraica e culto micalico.

Arduino Maiuri

*Dipartimento Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo SARAS
"Sapienza" Università di Roma - Italia*

Abstract

This paper stands as a natural appendix to *Antrum*, a miscellany curated for Morcelliana Publishing House in 2017. It examines the structure of the cave as an elective space for the performing of religious rituals.

After a brief explanatory introduction, it focuses on two of the cases in which the hypogean sites, as well as being intrinsically linked to the world of nature, had a remarkable importance especially for their sacred quality as in Mithraic religion and Michaelic cult.

In relation to the latter, the study examines in particular the sanctuary of Monte Tancia, which in recent years has received considerable attention within the FIRB researches *Sacred spaces and identity paths. Foundation texts, iconography, religion and traditions in the Christian Italian shrines between Late Antiquity and the Middle Ages (Future in research 2010*. National Coordination University of Bari "Aldo Moro", Local Unit "Sapienza" University of Rome).

Keywords: Cave, Mithra, Tancia

Nelle culture antiche la grotta era ritenuta un luogo di nascita e rifugio anche sul piano sacrale (Maiuri, 2017), come sede elettiva di miti cosmogonici: si pensi alle sette caverne di Chicomotzoc per gli Aztechi (Aguilar-Medina-Tucker-Brady, 2005), a Zeus occultato nelle viscere dell'Ida dalla madre Rea per sfuggire a Crono per il mondo greco (Capdeville, 2017), alla Grotta della Natività (con l'accortezza che Lc 2,7 non ne fa esplicita menzione) e al Monte della Quarantena (Mt 4,8-9) per l'iconografia cristiana. Simbolo di accoglienza, metafora del ventre materno, rappresentava la tutela della vita anche sul piano iconografico. Eppure, le cavità naturali furono spontaneamente associate anche a motivi più complessi e reconditi, suggeriti dall'immagine che evocavano: si pensi al ruolo di passaggio in una dimensione transeunte del mito della caverna di Platone, basato sui motivi ancestrali della tradizione pitagorica (Fago, 1994).

Non è un caso, pertanto, che l'antro fosse concepito come un terreno fertile per l'interazione tra gli esseri umani e le forze ultraterrene. Una complessa disciplina divinatoria come la geomantica giustificava l'orogenesi con la necessità di tutelare questo delicato tramite con l'aldilà, ordinariamente inaccessibile ai comuni mortali (Vernant, 1974).

Aspetti ambientali di immediata evidenza, come il massiccio ospitante e i paesaggi del circondario, si conciliavano così con altri non meno rilevanti, come i corsi d'acqua e le esalazioni gassose sul piano ambientale, e le forme di vita, quali ad esempio gli insetti, i crostacei, i pipistrelli, le fiere e gli anfibi per l'ambiente naturale, le divinità infere per quello soprannaturale.

Occorre, tuttavia, prestare la massima attenzione a non lasciarsi ingannare da tendenze riduzionistiche o generalizzanti (Pisano, 2017). Un tempo, infatti, si credeva che il passaggio dalla cavità naturale al tempio, *locus aptus* del fenomeno religioso, fosse un portato spontaneo della civilizzazione. Questa opinione positivista, efficacemente sintetizzata dal nesso *operosa antra* (Prop. III, 2, 14; cfr. Lavagne 1989) va stornata, con la conseguenza che la grotta non può essere intesa solo come la sede arcaica della divinità, in opposizione a strutture complesse e elaborate come i templi. La compresenza tra tali tipologie procedette infatti a lungo, anzi spesso fu la geomorfologia locale a condizionare le scelte architettoniche.

Date simili premesse, conviene evitare sul piano programmatico la tendenza a giudicare equipollenti simili aree di culto. Le realtà geografiche erano elette a sedi divine mantenendo, anzi esaltando i propri tratti essenziali. Al contrario le strutture templari erano innalzate *ad hoc*, in funzione di esigenze pratiche e sempre secondo i tratti distintivi della comunicazione con il divino. Sul piano diacronico, dunque, gli edifici sacri continuarono a convivere per parecchio tempo con gli spazi naturali, e l'architettura mitraica è uno degli esempi più straordinari di questa compresenza (Mastrocinque, 2017): i riti erano officiati nel pieno rispetto del territorio, ottimizzando la cornice ambientale, anzi spesso valorizzandola, in ragione della matrice iniziatica del culto (Campos Méndez, 2017). Anche la catabasi, intesa come affossamento nel grembo materno della Terra, contribuiva a far sì che nel miste si attivasse un percorso iniziatico, una metamorfosi interiore in cui la rinuncia a sé procedeva all'unisono con la fusione nella divinità, offrendo morte simbolica e trasumanazione. Un simile contesto, sia che lo si intendesse sotto il profilo naturalistico che su un piano più studiato e articolato, prevedeva comunque la compresenza contrastiva di vita e morte, salvezza e dannazione, oscurità e rivelazione, che negli *spelaea* mitraici ebbe sempre un risalto programmatico.

Lo spazio chiuso enfatizzava la qualità soteriologica del sacro. La pietra nella tradizione culturale persiana, anteriore agli sviluppi greco-romani, era la riproduzione terrena della volta celeste: non a caso non ci sono pervenute rappresentazioni iconografiche del dio Mitra *infans*, ma solo quelle della sua nascita dalla roccia, già in forma di efebo (Álvarez-Pedrosa, 2016), con le decorazioni ornamentali degli interni disposte ad arco sulla sua immagine per celebrare lo zodiaco (Albrile, 2016). Lo spazio sacro si caricava di una valenza simbolica, creazionistica e soteriologica (Sfameni Gasparro, 1979).

L'importanza del mitreo, del resto, era accresciuta dal fatto che non era semplicemente il sito in cui si celebravano le pratiche iniziatiche, ma anche quello in cui si consumava la vicenda divina, che proprio per questo vi veniva ritualmente riproposta. L'uccisione del Toro Celeste, o tauroctonia, era una metafora di rinascita, il sangue sgorgante dalla ferita un simbolo della stessa vita, per cui il cane e il serpente, esponenti dei relativi gradi iniziatici, lo succhiavano avidamente. Così il mitreo ospitava gli esseri soprannaturali, offrendo loro ogni riguardo (Merkelbach, 1984).

L'interno dell'antro era allestito in modo da essere funzionale alle attività liturgiche e alle cerimonie rituali. La religione misterica prediligeva il buio degli spazi chiusi per scelta e non per ragioni coattive, come quelle che condizionarono le catacombe cristiane, sostanzialmente dovute alla necessità di evitare sanzioni, non a una scelta voluta (Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni, 1998).

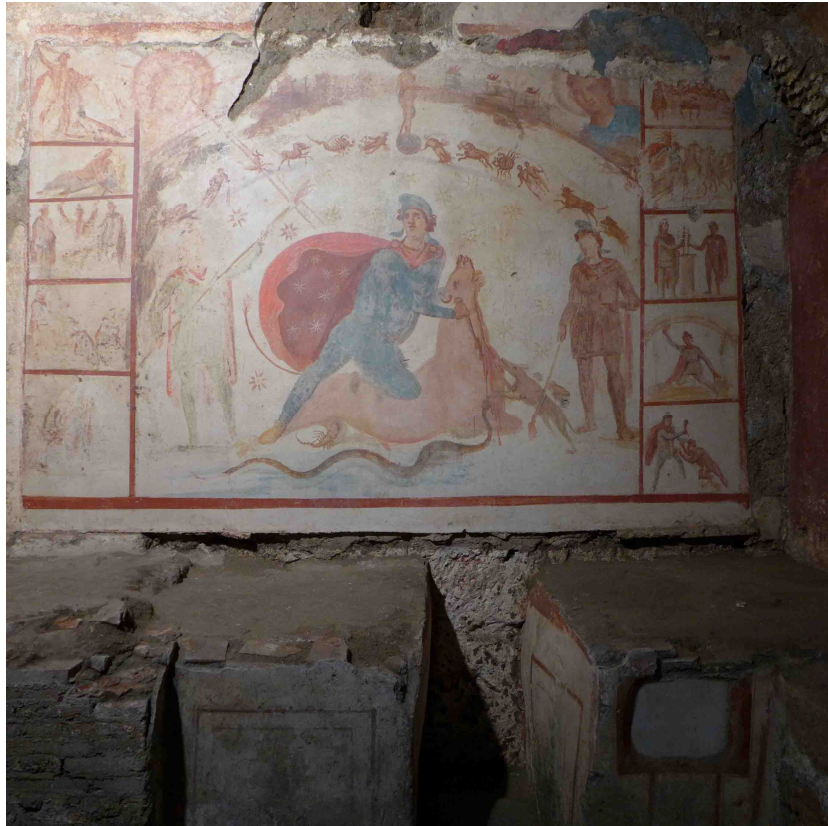


Fig. 1-2. Affresco del mitreo posto sotto il Palazzo Barberini di Roma
(foto dell'Autore)





Fig. 3. Rilievo dal Mitreo del Campidoglio, Museo di Louvre-Lens
(foto dell'Autore)



Fig. 4. Mitreo delle Terme di Caracalla di Roma
(foto dell'Autore)



Fig. 5. Rilievo rinvenuto ad Anzio e conservato presso il Museo Maffeiano di Verona (foto dell'Autore)

Una posizione privilegiata spettava alla pratica liturgica del banchetto sacro e per questo il cuore del santuario era la sua navata centrale, di forma rettangolare, ma ordinariamente accompagnata ai lati da due filari di panche serrate e spesso intarsiate, utili per consentire agli adepti di restare seduti gli uni di fronte agli altri (*adversi*). Si è pensato che una simile configurazione evocasse la forma di una sala da pranzo, atta a celebrare il banchetto rituale riservato agli iniziati dei gradi superiori (Loisy, 1967). All'estremità della sala si stagliava, come si è accennato, una tauroctonia, sotto forma di scultura, rilievo o affresco. Essa rappresentava di fatto una metafora, di rinascita e purificazione. Proprio per questo spesso era accompagnata da una fonte sacra, essenziale per le iniziazioni o le pratiche sacrificali (Turcan, 1993). Altri locali interni potevano essere adibiti a scopi culturali, ma di fatto la navata centrale era preceduta da un pronao, il *porticus sive apparatorium*, che impediva intrusioni dall'esterno (CIMRM II, 1376; 1478; 1978). Proprio lì gli *adepti* indossavano i paramenti sacri, prima di iniziare le celebrazioni; non è escluso, tuttavia, anzi è estremamente probabile, che essi si riunissero anche in altri vani per pratiche specifiche, coperte dal massimo riserbo.

Il mitraismo, infatti, a differenza del cristianesimo, che perseguiva l'ideale ecumenico dell'evangelizzazione, tramite una predicazione estesa a tutte le classi sociali, per il suo carattere elettivo di culto misteriosofico riservava i suoi riti ai soli eletti, appositamente cooptati. Eppure le due religioni avevano anche dei tratti in comune, tanto che non fu casuale che si siano avvicinate nel sostituire il paganesimo, prima l'una, sostenuta dai soldati, poi l'altra, destinata a mantenersi fino ad oggi, grazie alla sua straordinaria capacità aggregativa. Uno di questi elementi era rappresentato proprio dalla pratica del banchetto sacro, che nei mitrei investiva del suo ruolo essenziale la navata centrale.

La predilezione per gli interni giustificava dunque anche la provvisorietà degli esterni, ritenuti secondari e per questo meno curati non solo degli splendidi frontoni dei templi pagani, ma anche delle basiliche cristiane. Spesso anzi accadeva che un mitreo fosse costruito su locali preesistenti o case ormai deserte, a dimostrazione del fatto che l'architettura esteriore fosse considerata nettamente meno importante della cura degli interni.

Del resto, nonostante la vicenda mitica di Mitra lasci piuttosto intendere una predilezione per cavità già esistenti in natura, queste in realtà rappresentano meno di un quarto del totale. Di ciò non ci si deve stupire, considerando la predilezione del culto da parte dei legionari (Kremer, 2017), che soggiornavano negli accampamenti o in aree urbane (Laeuchli, 1968), mostrando così una spiccata predilezione per l'architettura piuttosto che per altre modalità insediative.

Passando dal contesto mitraico a quello micaelico, non c'è dubbio che i culti in grotta qualificarono anche quest'altra geografia del sacro. Santuari rupestri e ipogei assunsero un valore memoriale e identitario, offrendo un forte riferimento devozionale ai pellegrini e ai residenti. L'influsso del fattore ambientale era spesso decisivo anche sulla toponomastica, con il risultato che lo spazio sacro era il tratto morfologico qualificante di tutto il contesto di riferimento.

Chiaramente, se nel culto mitraico il protagonista fu il dio, in quello micaelico era l'Arcangelo, forte del suo carattere bellicoso, apotropaico e psicagogico (Canella-Carnevale-Patti, 2017). Come custode elettivo combatteva il male in qualunque forma si manifestasse, incluse le sue espressioni più subdole e nocive, come i disastri naturalistici (eruzioni, cataclismi, terremoti) o i morbi letali (pestilenze, epidemie).

La vita appartata del monachesimo era ritenuto il metodo più indicato per fronteggiare queste terribili avversità: di qui la scelta obbligata di costruire monasteri rupestri, che esprimessero l'abbandono di una vita legata alla mondanità in direzione di una più morigerata, in grado di garantire il distacco dai beni terreni ed esaltare il contegno del saggio. Si pensi al tempio della memoria ortodossa ucraina, il Monastero delle grotte di Kiev, ricordato dal *Paterikon*, il documento che narra la storia di quei Padri: la devozione rupestre era incrollabile (Tschizewskij, 1964). La *Historia Monachorum in Aegypto* di Rufino di Aquileia apre uno scenario impressionante sulla capacità di vivere isolati dal mondo, come fece Giovanni di Licopoli, che trascorse ben quarant'anni rinchiuso in un angusto pertugio, senza uscire mai.

È per questo, dunque, che il monachesimo rupestre, associato al simbolismo della grotta, ha lasciato tracce evidenti nel mondo cristiano. Un principio escatologico fondamentale riguarda la relegazione del maligno sottoterra, in quell'oscuro recesso da cui non può uscire, pena l'intervento dell'Arcangelo a sanzionarne l'iniziativa, contrastandola senza sosta. Acqua e roccia sono i due fattori essenziali che preservano l'uomo dalla potenza diabolica: di qui le strategie terapeutiche ad essi connesse, ovvero l'idroterapia e la litoterapia (Silvestrini, 2014). Il principio idrico, notoriamente dotato di preziose virtù catartiche e terapeutiche, e la pietra, elemento di stabilità delle cavità naturali, infondono energia alle strutture artificiali che di essi si compongono, tanto da offrire ai devoti i massimi benefici con un semplice contatto. S. Michele presidia le zone di passaggio, impedendo al male di uscire dalle arcane sedi ipogee per attentare alla sicurezza dell'umanità: di qui il suo ruolo cruciale di signore delle acque e guardiano dei confini, posto a tutelare l'uomo dalle malefiche insidie demoniache. Nelle grotte può esercitare la sua forza ctonia, dominare l'ambiente ed esprimere nel concreto il suo spirito divino, al punto da condizionare le cavità naturali e far sgorgare persino le sorgenti dai monti.

L'eremo garantisce una preziosa dimensione sacrale, e questo non solo in virtù dell'isolamento cui costringe i residenti, ma anche per la precarietà della sede, ricompensata, del resto, da un'amenità eccezionale: di qui il fascino istintivo delle zone scomode e peregrine, ma non per questo meno seducenti, come quelle montane (Giorcelli Bersani, 2001).

Quel che più colpisce dei santuari rupestri micaelici, sul piano squisitamente iconografico, è il fatto che i dipinti omettano l'immagine dell'Arcangelo, il che testimonia la supremazia della *natura loci* rispetto a quello che l'uomo volesse inserirvi. Il custode caratterizza la sua sede e la connota con la sua presenza virtuale, mentre i dati artificiali passano in secondo piano. La sua presenza non ha bisogno di essere esplicitata, permeando di sé ogni dettaglio del contesto ambientale. Un portato specifico della religiosità bizantina è che le strutture sacre siano fondate e consacrate proprio dall'entità soprannaturale, come risulta evidente, tra l'altro, per la chiesa cipriota della Panaghia Angheloktistos (Ćurčić, 1999).

Così sarebbe stato l'Arcangelo in persona a consacrarsi il Santuario del Gargano, come ci attesta l'*incipit* della *Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano* (BHL 5948).

Le corrispondenze iconografiche tra il culto mitraico e micaelico non mancano e sotto la leggenda garganica si scorge l'azione evangelizzatrice promossa dalla Chiesa per il definitivo avvicendamento tra mitraismo e cristianesimo (Fischetti, 1973). Di qui la larga diffusione di santuari in Egitto e Anatolia proprio a partire dal IV secolo (Rohland, 1977). Nella *Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato*, il testo agiografico di fondazione della città di *Chonae*, oggi Honaz, le qualità della figura angelica sono strettamente correlate ad acqua e roccia, per cui il santuario costituisce un luogo fantastico di pellegrinaggio terapeutico: acque fluviali e sorgenti termali vengono così accomunate da una evidente funzione iatromantica.

La stretta interconnessione tra la Puglia e Costantinopoli fece sì che il culto micaelico attecchisse anche sul promontorio garganico, particolarmente disposto ad accoglierlo per la geomorfologia locale. Infatti, il carattere aspro e roccioso della zona, caratterizzata da numerose cavità naturali, si prestava bene a ospitare il culto dell'Arcangelo, terapeuta dell'anima e del corpo, guerriero pugnace ancor più gradito ai Longobardi che ai Bizantini (Otranto 2003 e 2010).

Non è un caso, dunque, che molti elementi simili ricorrano anche nel santuario del Monte Tancia (Canella-Carnevale-Patti, 2017).

La grotta fu dedicata al culto micaelico almeno dall'VIII secolo, stando al *Chronicon Farfense* (Balzani, 1903), ma l'area già da prima era utilizzata a questo scopo, come dimostrerebbe la statuina di una divinità femminile ricavata da una stalattite e purtroppo trafugata negli anni Settanta: eppure se ce ne restano alcune preziose fotografie e qualche litografia (Mara 1960 e 1962). Suggestiva l'ipotesi di identificarla con la dea Vacuna (Saggiaro, 2016), venerata in Sabina fin dai tempi più antichi, come dimostrano le vestigia di un tempio che le fu consacrato nel territorio dell'odierna Cerchiara, proprio da quelle parti, e la menzione esplicita di *Vacunae nemora* da parte di Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* III, 109).

L'ingresso (*introitus*) fu collocato intorno alla metà del monte, nell'ottica di renderlo meno accessibile e individuabile. Il luogo, buio, stretto e inquietante, era reso ancora più minaccioso dalla tacita presenza del drago ucciso da S. Michele, che avrebbe dilaniato chiunque avesse osato accostarsi al suo rifugio. La versione non può ridursi a una semplice tradizione leggendaria: il disagio creato dal buio della caverna porta a percepire quei luoghi come sedi di manifestazioni supreme, soprannaturali. La grotta del Tancia, ancora oggi definita dai residenti "antro della strega", ha sempre ospitato rituali satanici, finché fu consentito accedervi.



Figg. 6-7. (a sinistra) Affreschi di S. Michele Arcangelo e (a destra) della Madonna con il Bambino nella Grotta di Monte S. Giovanni in Sabina. Elaborazione dell'Ing. Antonio Agostino Zappani. Fonte: Canella, T. - Carnevale, L. - Patti, D. 2017.

Il culto ofidico richiama, del resto, cerimonie ambientate in luoghi sapientemente occultati e intrisi dell'ambiguità del *monstrum*. Era credenza diffusa, infatti, che il serpente dimorasse negli antri, come attestano diversi altri casi: basti citare, sempre nel Lazio, il tempio di Giunone Lanuvina (Chiarucci, 1982).

La grotta è rimasta così com'era, coi gradini scavati nella roccia, in modo da garantire il massimo rispetto all'ambiente circostante. L'ottica è che lo spazio, ostile per natura, possa essere scalfito solo rimodellando la materia e assoggettandola alle funzioni richieste; ma ciò va fatto solo nei tratti essenziali, poiché l'ambiente va salvaguardato e la natura rispettata, come espressioni supreme della bontà divina. L'architettura cristiana, sviluppatasi nei secoli, è pervenuta naturalmente a risultati completamente diversi rispetto alla cultura rupestre, pur non trascurando mai, a sua volta, come intendimento programmatico, i canoni essenziali degli schemi naturali.

Questo piccolo scorcio procede spontaneamente con l'elezione di Matera a *European Capital of Culture* nel 2019, *ex aequo* con la bulgara Plovdiv. Il suggestivo centro lucano era già stato

individuato dall'UNESCO nel 1993 come patrimonio mondiale dell'umanità per i suoi celebri *Sassi*. Dal 1985, anno in cui è stata inaugurata questa importante iniziativa comunitaria, viene ad aggiungersi, nella *shortlist* delle designazioni italiane, a Firenze (1986), Bologna (2000) e Genova (2004): si tratta, dunque, della prima città dell'Italia meridionale cui viene riconosciuto questo ambito trofeo. La designazione dipende sostanzialmente dalla straordinaria intersezione tra le eccezionali modalità urbanistiche locali e la realtà territoriale, un *unicum* che rende la cittadina sostenibile, anche in prospettiva (Raiteri, 2003; Voghera, 2006; Davico-Mela-Staricco 2009). Anche per questo la Fondazione Matera-Basilicata 2019, su cui gravava la delicata responsabilità di promuovere le iniziative necessarie alla migliore organizzazione dell'evento, si è scelta un motto eloquente come *Open Future*, allusivo alla sua storica vena progettuale, in uno sguardo proteso in avanti ma mai immemore del passato.

Bibliografia

- Aguilar, M. - Medina, J. M. - Tucker, T. M. - Brady, J. E. 2005. *Constructing Mythic Space. The Significance of a Chicomotzoc Complex at Acatzingo Viejo*, in Brady-Prufer, 2005.
- Albrile, E. 2016. *La stella dell'ultimo mattino*. «Rivista di Cultura Classica e Medievale», Vol. 58.
- Álvarez-Pedrosa, J. A. 2016. *El dios que nace de la roca: aspectos comparativos del mito del nacimiento de Mitra*. «Emerita», Vol. 84.
- Aulisa, I. 1996. *La Chronica monasterii sancti Michaelis Clusini a confronto con altre tradizioni micaeliche*. «Vetera Christianorum», Vol. 33.
- Balzani, U. 1903. *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino*. Roma: Forzani e c., Tipografi del Senato.
- Barcellona, R. - Sardella T., 2003, *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura della Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Beutler, F. - Farka, Ch. - Gugl, Ch. 2017, *Der Adler Roms. Carnuntum und die Armee der Cäsaren*. Bad Deutsch-Altenburg: Nünnerich-Asmus.
- BHL. Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*. Brussels: Société des Bollandistes.
- Bianchi, U. 1979. *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti di Roma e Ostia (Roma-Ostia, marzo 1978)*. Leiden: Brill.
- Bonnet, C. - Pirenne-Delforge, V. - Pironti, G. 2016. *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*. Bruxelles-Rome: Institut Historique Belge de Rome.
- Brady, J. E. - Prufer, K. M. 2005. *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin: University of Texas Press.
- Canella, T. - Carnevale, L. - Patti, D. 2017. *La grotta sacra nel culto micaelico: dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia*, in Maiuri, 2017.

- Capdeville, G. 2017. *Caverne cretesi*, in Maiuri, 2017.
- Chiarucci, P. 1982. *Sulla lanuvina Iuno Sospita*, in Lefevre, 1982.
- CIMRM. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, ed. Vermaseren, M. J. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
- Ćurčić, S. 1999. *Byzantine Architecture on Cyprus. An Introduction to the Problem of the Genesis of a Regional Style*, in Ševčenko-Moss, 1999.
- Davico, L. - Mela, A. - Staricco, L. 2009. *Città sostenibili. Una prospettiva sociologica*. Roma: Carocci.
- Fago, A. 1994. *Il mito di Er: il mondo come caverna e l'Ade come regno luminoso di Ananke*. «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», Vol. 60.
- Fiocchi Nicolai, V. - Bisconti, F. - Mazzoleni, D. 1998. *Le catacombe cristiane di Roma: origini, sviluppi, apparati decorativi, documentazione epigrafica*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Fischetti, F. P. 1973. *Mercurio, Mithra, Michael. Magia, mito e misteri nella Grotta dell'Arcangelo. Prima pubblicazione di iscrizioni e affreschi paleocristiani e longobardi*. Monte Sant'Angelo: Tipografia La Garganica.
- Giorcelli Bersani, S. 2001a. *Gli antichi e la montagna. Ecologia, religione, economia e politica del territorio*. Torino : CELID.
- Giorcelli Bersani, S. 2001b. *Il sacro e il sacrilego nella montagna antica. Aspetti del divino nelle testimonianze letterarie e nelle fonti epigrafiche*, in Giorcelli Bersani, 2001a.
- Kremer, G. 2017. «*Religio castrensis*» und «*religio militum*». *Heeresreligion und Kulte der Soldaten*, in Beutler-Farka-Gugl 2017.
- Laeuchli, S. 1968. *Urban Mithraism*. «Biblical Archaeologist», Vol. 31.
- Lefevre, R. 1982. *Il Lazio nell'antichità romana*. Roma: Palombi.
- Loisy, A. 1967. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Barcelona: Ediciones Paidós Orientalia.
- Maiuri, A. 2017. *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. Brescia: Morcelliana.
- Mara, M. G. 1960. *Contributo allo studio del culto di s. Michele nel Lazio*. «Archivio della Società Romana di Storia Patria», Vol. 83.
- Mara, M. G. 1962. *Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia*. «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», Vol. 33.
- Mastrocinque, A. 2017. *The Mysteries of Mithras*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Merkelbach, R. 1984. *Mithras*. Königstein: Anton Hain Verlag.
- Otranto, G. 2003. *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in Barcellona-Sardella, 2003.
- Otranto, G. 2010. *I Longobardi e il santuario del Gargano*, in Roma, 2010.
- Pisano, C. 2017. *La categoria di "grotta sacra" tra testi antichi e storiografia moderna*, in Maiuri, 2017.
- Raiteri, R. 2003. *Trasformazioni dell'ambiente costruito. La diffusione della sostenibilità*. Gangemi: Roma.
- Rohland, J.P. 1977. *Der Erzengel Michael Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor - und frühbyzantinischen Michaelskultes*. Leiden: Brill.
- Roma, G. 2010. *I Longobardi del Sud*. Roma: Giorgio Bretschneider.
- Saggiaro, A. 2016. *Vacuna. Un cas d'école*, in Bonnet-Pirenne Delforge-Pironti, 2016.

- Ševčenko, N. - Moss, C. 1999. *Medieval Cyprus. Studies in Art, Architecture & History in Memory of Doula Mouriki*. Princeton: Princeton University Press.
- Sfameni Gasparro, G. 1979. *Il Mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica*, in Bianchi, 1979.
- Silvestrini, E. 2014. *Acque, pietre, fuochi, alberi. Rituali di guarigione nei santuari e luoghi di culto nel Lazio*. Roma: Di Virgilio editore.
- Tschizewskij, D. 1964. *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters*, ed. Abramovič, D. München: Eidos.
- Turcan, R. 1993, *Mithra et le Mithriacisme*. Paris: Les Belles Lettres.
- Vernant, J.-P. 1974. *Divination et rationalité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Voghera, A. 2006. *Culture europea di sostenibilità: storie e innovazioni nella pianificazione*. Roma: Gangemi.