



SMSR

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI  
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 16

ARDUINO MAIURI (ed.)

## *Antrum*

Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



MORCELLIANA

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI  
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 82 (1/2016) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

ARDUINO MAIURI (ed.)

*Antrum*

Riti e simbologie delle grotte  
nel Mediterraneo antico

MORCELLIANA

© 2017 Editrice Morcelliana  
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: maggio 2017

Volume pubblicato dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni  
e con il contributo della Sapienza-Università di Roma



[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org).

ISBN 978-88-372-3133-0

---

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

## Architettura e religione

### Il *mithraeum* come rappresentazione simbolica della grotta\*

#### 1. *Il mitreo*

Uno degli elementi che marcano la distinzione tra il mitraismo e gli altri culti misterici è rappresentato dal ruolo fondamentale rivestito dalla pratica del culto negli spazi chiusi. La maggior parte delle informazioni in nostro possesso si ricava, infatti, proprio dai luoghi direttamente destinati alla pratica culturale.

La denominazione tradizionale di questa specifica tipologia di sito sacro è quella di “mitreo” (*mithraeum*), sebbene le fonti riportino una nutrita varietà di sinonimi, come *speleum*, *antrum*, *crypta*, *templum*<sup>1</sup>. Nella costruzione dei mitrei normalmente si teneva conto delle esigenze della comunità e delle condizioni dei terreni su cui venivano edificati. Inoltre si trattava, di solito, di strutture di dimensioni piuttosto contenute<sup>2</sup>, i cui

---

\* Il contributo è stato realizzato nell’ambito del Progetto di Ricerca INFIRMVS, HAR2014-51946. Il testo, originariamente redatto in spagnolo, è stato tradotto in italiano da Arduino Maiuri.

<sup>1</sup> Le fonti letterarie e le iscrizioni si riferiscono ai mitrei con una terminologia varia. Il termine *speleum* è ricorrente nelle iscrizioni d’Italia, ed è utilizzato anche nei testi cristiani, come si legge nell’Ambrosiaster, nelle *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti*, 34 col. 2214, o in Giustino, *Dialogo con Trifone*, 78. *Antrum* presenta un’accezione molto simile a *speleum*, ma è meno diffuso. Il termine *templum* è molto usato nelle province, il che viene interpretato da R. Rubio come una dimostrazione del fatto che per questi siti si avvertiva di meno l’urgenza della specificità terminologica e quindi si faceva ricorso alle parole latine più comuni per i fatti religiosi. Cfr. R. Rubio, *El <leonteum> de la inscripción de San Gémíni*, in J. Alvar - J. Mangas (eds.), *Homenaje a J.Ma. Blázquez*, vol. 3, *Historia de Roma*, Clásicas, Madrid 1993, pp. 323-324. L’autore segue, a proposito delle denominazioni dei mitrei, la posizione di H. Lavagne, che rigetta la teoria di C.L. Visconti sulla preferenza dell’impiego di *speleum* rispetto a *templum* nei misteri di Mitra. Cfr. H. Lavagne, *Importance de la Grotte dans le Mithriacisme en Occident*, in *Études Mithriaques*, Brill, Leiden 1978, p. 273. Le citazioni del corpus epigrafico mitraico seguiranno la concordanza tra M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 voll., Martinus Nijhoff, La Haye 1956-1960 (cit. *CIMRM*) e F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll., H. Lamartin, Bruxelles 1896-1899 (cit. *MMM*).

<sup>2</sup> Esistono studi specifici in relazione ai contesti di edificazione dei luoghi sacri mitraici: cfr. R. Rubio, *Mitreae en Domus y Villae*, in «Arys» 6 (2003-2005), pp. 129-138. Sebbene normalmente le loro dimensioni fossero piuttosto ridotte, vanno anche riconosciute rilevanti eccezioni, come nel caso del mitreo delle terme di Caracalla (C.M. Così, *Il mitreo di Caracalla*, in U. Bianchi [ed.], *Mysteria Mithrae*, Brill, Roma 1979, pp. 933 ss., ovvero la struttura recentemente scoperta in Tarragona, per la quale si rinvia a F. Tarrats - J.A. Remolà, *La villa romana dels Munts (Altafulla, Tarragonès) i Tarraco*, in «Tribuna d’Arqueologia» 23 (2006), pp. 213-227.

interni erano studiati per soddisfare le caratteristiche peculiari del culto di Mitra; caratteristiche che, d'altra parte, alcuni apologeti cristiani eleggevano come uno dei bersagli preferiti per i loro attacchi. Si prenda, ad esempio, Firmico Materno:

«Per quanto riguarda i loro riti, incontrano la rivelazione in antri nascosti: tutti immersi nell'oscura desolazione delle tenebre, essi fuggono la grazia di una luce chiara e serena»<sup>3</sup>.

Anche una prima e sommaria ricognizione del mito, del resto, rende immediatamente riconoscibile il ruolo svolto dalla grotta in diversi episodi della vita del dio. Nato in grotta<sup>4</sup>, Mitra deve rapire il toro e condurlo in un'altra grotta, per consumarvi l'atto sacrificale. Lo *speleum* quindi per i suoi seguaci rappresentava lo spazio mitico in cui avevano avuto luogo i diversi momenti dell'"economia della salvezza"<sup>5</sup>. In molti casi questi edifici tentavano di riprodurre il più fedelmente possibile l'aspetto di una grotta, utilizzando elementi architettonici e decorativi o materiali edilizi che rendessero verosimile questa assimilazione. La pietra pomice, ad esempio, veniva talora impiegata come rivestimento interno per riprodurre la rugosità della roccia, tipica di una cavità naturale. In uno studio dedicato al mitreo di Vulci, A.M. Sgubini<sup>6</sup> ha messo in luce come l'impiego della pomice contribuisse fattivamente a creare l'atmosfera di una grotta. Lavagne<sup>7</sup> sottolinea l'uso della pomice in molti mitrei d'Italia, evidenziando come proprio nella penisola italica l'effetto-grotta fosse particolarmente ricercato, mentre Sears<sup>8</sup> spiega che per riprodurlo i Romani facevano uso anche di mosaici di vetro. Plinio nella *Naturalis historia* rivela che era proprio a tal fine che i Romani facevano ricorso a questo tipo di pietra:

«Non dobbiamo ignorare la natura delle pomici. Si chiamano così le pietre erose impiegate per costruire gli edifici noti come "musei", in modo da conferire loro l'apparenza di grotte artificiali per mezzo dell'arte»<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> *Hunc Mithram dicunt, sacra vero eius in speluncis abditis tradunt, ut, semper obscuro tenebrarum squalore demersi, gratiam splendidi ac sereni luminis vident* (Firm. Mat., *de err. prof. rel.* 5, 1-2).

<sup>4</sup> Cfr. F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, Dover, New York 1956, pp. 132-133.

<sup>5</sup> Per un inquadramento generale della simbologia della grotta nel mondo antico e la sua relazione con il cristianesimo, si rinvia all'articolo di M. Gervers, *The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition*, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 579-600.

<sup>6</sup> Cfr. A.M. Sgubini, *Nota preliminare su un Mitreo scoperto a Vulci*, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 263 ss.

<sup>7</sup> H. Lavagne, *Importance de la Grotte*, cit., pp. 274-275.

<sup>8</sup> F. Sears, *Roman Architecture*, Routledge, London 1993, p. 31.

<sup>9</sup> *Non praetermittenda est pumicum natura. Appellantur quidem ita erosa saxa in aedificiis, quae musaea vocant, dependentia ad imaginem specus arte reddendam* (Plin., *nat. hist.* 36, 154).

La disposizione interna dei mitrei era funzionale alle attività che vi si svolgevano. Tra di esse, un posto centrale era occupato dalla pratica liturgica del banchetto sacro. L'ambiente principale era il punto più importante del mitreo e generalmente si presentava come un rettangolo provvisto di un bancone su entrambi i lati lunghi, spesso intagliato, che consentiva ai celebranti di occupare una posizione ordinata ed assistere proficuamente alle cerimonie celebrate in questo spazio. Questa disposizione ha suggerito l'idea che il mitreo venisse normalmente considerato come una sala da pranzo, in cui si celebrava il banchetto rituale riservato agli iniziati dei gradi superiori<sup>10</sup>. All'estremità della sala campeggiava l'immagine centrale della tauroctonia, che poteva essere una scultura, un rilievo o un affresco<sup>11</sup>. Alcuni mitrei erano anche legati a una fonte o a corsi d'acqua, elemento di primaria importanza sia nelle iniziazioni che nella pratica sacrificale<sup>12</sup>. La sala centrale poteva essere inoltre accompagnata da locali utilizzati per funzioni cultuali. Prima del tempio centrale c'era una camera<sup>13</sup>, che impediva l'accesso diretto al mitreo dall'esterno e in cui i celebranti si vestivano. Si è anche ipotizzato che ci fossero altri vani<sup>14</sup>, in cui gli iniziati di un certo grado si riunivano per dar vita a pratiche specifiche.

<sup>10</sup> Questa definizione, piuttosto riduttiva, è di A. Loisy. Anche se coglie parzialmente nel segno, e la disposizione dei sedili sembra andare in questa direzione, è altrettanto vero che nel mitreo si svolgevano anche pratiche iniziatiche legate ad altre attività, non direttamente connesse con la sfera alimentare: cfr. A. Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Paidós, Madrid 1967, p. 121. Una recente riflessione intorno al significato del banchetto nel contesto rituale mitraico è opera di C. Lemardelé, *Aspects du culte de Mithra: des repas rituels à la théurgie (de Mithra à Sol)*, in «Semitica & Classica» 1 (2008), pp. 139-156. Per una panoramica della funzionalità liturgica del mitreo si veda J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Brill, Leiden 2008, pp. 85-92.

<sup>11</sup> Una descrizione più approfondita della struttura di un mitreo si rinviene nello studio di Vermaseren su diversi mitrei di Ponza, Capua e Marino. Si vedano, oltre al già citato lavoro di Sgubini, M.J. Vermaseren, *The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Brill, Leiden 1971; Id., *The Mithraeum of Ponza*, Brill, Leiden 1974; Id., *The Mithraeum at Marino*, Brill, Leiden 1982.

<sup>12</sup> Turcan segnala che la presenza di piscine in alcuni mitrei potrebbe alludere ad abluzioni e purificazioni rituali. Cfr. R. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 76; e inoltre J. Muñoz, *Sacralidad de las aguas en contextos arqueológicos de culto mitraico*, in M.J. Pérez (ed.), *Termalismo antiguo*, Casa Velázquez, Madrid 1997, pp. 169-177.

<sup>13</sup> In alcune iscrizioni si parla di *apparatorium et porticus*. Cfr. *CIL* 3, 3960 = *MMM* 2, 352 = *CIMRM* 2, 1478.

<sup>14</sup> Un'iscrizione rinvenuta nel mitreo di San Gemini faceva riferimento a un luogo chiamato *leontium* (*leontium, cum signo et cetero cultu exornatum ex permisso sanctissimi ordinis [...]*). L'interpretazione del termine è stata oggetto di accese discussioni fin dalla pubblicazione del testo, avvenuta nel 1978: cfr. U. Ciotti, *Due iscrizioni mithriache inedite*, in M.B. de Boer - T.A. Edridge (eds.), *Hommage a Maarten J. Vermaseren*, Brill, Leiden 1978, vol. 1, pp. 233-246 e tavv. XXVIII-XXX, che lo ha interpretato come un luogo in cui gli iniziati con il grado di *leo* si riunivano per praticare i loro riti. Studiosi come Aloe Spada, Bianchi, Sfameni Gasparro o Merkelbach, in genere hanno seguito il medesimo orientamento, pur cercando di rintracciare in questo sito la sede della statua del *deus Arimanius*, in modo da instaurare una relazione diretta tra il *signum* e il quarto grado mitraico. Una messa a punto della questione si trova in

Gli aspetti simbolici ascrivibili ai mitrei sono, d'altra parte, diversi, e tutti egualmente importanti: ad esempio nell'orientamento specifico di queste strutture rispetto al sole o ai punti cardinali, ma anche nella loro divisione interna, in relazione alla quale si pensa che Mitra presiedesse il corridoio centrale, con *Cautes* sul lato destro, considerato propizio, e *Cautopates* su quello di sinistra, collegato con il buio<sup>15</sup>. Infine, molti dei motivi ornamentali presenti nei mitrei, come elementi zodiacali o astrologici<sup>16</sup>, rendono vividamente l'idea di una simbologia cosmica.

## 2. Il mitreo come una caverna

Le dimensioni dei mitrei ci inducono a credere che le comunità che vi si riunivano non contassero mai troppi membri. Ogni *speleum* soddisfaceva le esigenze della sua comunità di appartenenza, in relazione al numero dei membri e al posto che occupava all'interno della città<sup>17</sup>. Quando la comunità cresceva, si rendeva necessario costruire un altro luogo di culto, indipendente dal precedente; questo spiega perché in alcune città dell'Impero i mitrei proliferassero, a volte occupando anche spazi molto ravvicinati tra di loro. È il caso della mappatura dei mitrei romani realizzata da F. Coarelli<sup>18</sup>, il quale ha calcolato che solo ad Ostia<sup>19</sup> dove-

---

R. Rubio, *El <leontem> de la inscripción de San Gémini*, cit., pp. 328-329, il quale sostiene la possibile separazione del *leontem* dal mitreo di San Gemini, come un'incorporazione successiva funzionale al rituale celebrato dai *leones*. Qualcosa di simile si incontra nel mitreo di San Clemente dove, in congiunzione con la zona destinata a fungere da navata centrale per il culto, si nota una serie di locali annessi senza una precisa finalità, interpretabili come magazzini o sale di preparazione ai rituali: la c.d. "scuola mitraica". Cfr. E. Kane, *Contribution to a History of the Basilica of Saint Clement in Rome*, in «Studies. An Irish Quarterly Review» 73, fasc. 290 (1984), pp. 117-145, e B. Provinciali - A.M. Marinelli - D. Poggi, *Il Mitreo di San Clemente a Roma. Lo studio dei materiali costitutivi e la valutazione del loro degrado attraverso l'NMR Unilaterale*, in «Bollettino di Archeologia on line» 1 (2010), pp. 61-81.

<sup>15</sup> Abbiamo passato in rassegna i significati attribuiti a queste figure: cfr. I. Campos, *Consideraciones sobre el origen de la iconografía de los misterios mitraicos*, in «Florentia Iliberritana» 15 (2004), pp. 9-28.

<sup>16</sup> Cfr. E. Lissi Carona, *La rilevanza storico-religiosa del materiale mitriaco da S. Stefano Rotondo*, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, cit., p. 206; R. Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2006.

<sup>17</sup> Il mitreo maggiore di Ostia non poteva contenere più di 45 *mystai*, mentre il più piccolo avrebbe potuto ospitare diciotto iniziati, secondo J.T. Bakker, *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 A.D.)*, Gieben, Amsterdam 1994, p. 115. Molto interessante è anche lo studio condotto da M. Volken a proposito dei processi di composizione interna dei mitrei e l'equilibrio matematico che avrebbero perseguito per adattarsi allo spazio disponibile: M. Volken, *The Development of the Cult of Mithras in the Western Roman Empire: A Socio-Archaeological Perspective*, in «Electronic Journal of Mithraic Studies» 4 (2004), URL: <www.uhu.es/ejms/Papers/Volume4Papers/Volken.Mithras%20socio-archaeological.2004.doc> (06/14).

<sup>18</sup> F. Coarelli, *Topografia Mitriaca di Roma*, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, cit., p. 76.

<sup>19</sup> Un aggiornamento sulle caratteristiche del mitraismo ostiense in base alla documenta-

vano essercene circa quaranta, e in Roma più di cento. Qualcosa di simile s'incontra, oltralpe, nella città tedesca di Hedderheim<sup>20</sup>, i cui tre mitrei identificati si trovano a non più di 150 metri l'uno dall'altro. Ancora più significativo è il caso di Ptuj (Slovenia), in cui due mitrei distano tra loro appena 25 metri<sup>21</sup>.

Dopo questo breve resoconto delle caratteristiche fisiche dei luoghi adibiti al culto mitraico, è bene concentrarsi sulla loro qualità semiotica. Si è già notata la strenua valenza simbolica del riferimento alla grotta, come sembrano confermare sia i testi degli autori classici che le evidenze archeologiche. In primo luogo, tracciando una panoramica dei resti di mitrei identificati in tutto il territorio dell'Impero, si può constatare come, ove possibile, i seguaci di Mitra cercassero di insediare i loro luoghi di culto in cavità naturali. Tuttavia i mitrei allocati direttamente in una caverna o in uno spazio roccioso non sono poi tanto numerosi quanto si potrebbe immaginare, soprattutto qualora si consideri l'importanza tradizionalmente accordata all'idea della grotta nella vicenda mitica del dio: nella ricostruzione del racconto mitico fatta da F. Cumont<sup>22</sup> sono due, in particolare, i momenti della storia di Mitra direttamente connessi con una grotta: la sua nascita e la successiva cattura del toro in funzione sacrificale. Tuttavia, dei numerosi mitrei finora sicuramente identificati nei territori dell'Impero romano, solo ventiquattro possono essere fisicamente collegati con una grotta. Questa caratteristica sembra dipendere in larga misura dalla conformazione del territorio, piuttosto che da una questione di gusti o di tendenze nel culto stesso. È chiaro che, poiché il culto mitraico aveva un carattere prevalentemente urbano<sup>23</sup>, o almeno legato a una qualità stanziale (come nel caso degli accampamenti delle legioni), era piuttosto complicato trovare vicino alle città spazi idonei per impiantarvi mitrei. Ciò non toglie, d'altra parte, che per molte province romane sia stato possibile identificare cavità naturali adibite al culto. In alcuni casi si è di fronte a grotte scavate e adattate alle esigenze cerimoniali: Cirta<sup>24</sup> e *Castellum Tidditanum*, in Nu-

---

zione epigrafica si deve ora a R. Marchesini, *Il culto di Mithra ad Ostia nelle fonti epigrafiche. Un riesame di CIL, 58 e 59 dal Mitreo del cd. Palazzo Imperiale*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 79 (2013), pp. 419-439.

<sup>20</sup> *MMM* 2, 364 = *CIMRM* 2, 1082; *MMM* 2, 371 = *CIMRM* 2, 1108.

<sup>21</sup> *CIMRM* 2, 1487, 1509.

<sup>22</sup> F. Cumont, *The Mysteries of Mithras*, cit., pp. 21, 136-137.

<sup>23</sup> S. Laeuchli, *Urban Mithraism*, in «Biblical Archaeologist» 31 (1968), pp. 73-99.

<sup>24</sup> *CIL* 8, 6975 = *MMM* 2, 530 = *CIMRM* 1, 129. In questo caso, anche se non si è ancora potuto individuare il mitreo, è stata identificata un'iscrizione del IV secolo, commissionata dal *praeses consularis* di Numidia *Publius Ceionius Caecina* (*AE*, 1912, 265), in cui viene menzionato il restauro dello *speleum*. Cfr. E. Levi, *Note sur le Mithriacisme à Cirta*, in «Recueil de Notices et Mémoires de la Société archéologique du Département de Constantine» 45 (1911), pp. 265-268; L. Bricault, *Les dieux de l'Orient en Afrique romaine*, in «Pallas» 68 (2005), pp. 296-297.

midia<sup>25</sup>; Sutri<sup>26</sup>, Spoleto<sup>27</sup>, Angera<sup>28</sup> e Duino<sup>29</sup>, in Italia; Burham, in Inghilterra<sup>30</sup>; St. Urban, in Austria<sup>31</sup>; Zgornja, in Slovenia<sup>32</sup>; Mocci, in Croazia<sup>33</sup>; Prilep, in Macedonia<sup>34</sup>; Duluk<sup>35</sup>, in Turchia.

È parimenti attestato, d'altra parte, l'utilizzo di ripari sotto roccia con l'aggiunta di una struttura architettonica tale da abilitarli a mitrei: Burg Saint Andeol, in Francia<sup>36</sup>; Dormagen<sup>37</sup>, Schwarzerden<sup>38</sup> e Schachadorf<sup>39</sup>, in Germania; Rozanec, in Slovenia<sup>40</sup>; Fertorakos<sup>41</sup> e Brigetio<sup>42</sup>, in Ungheria; Arupium<sup>43</sup>, in Croazia; Jajce, in Bosnia<sup>44</sup>; e infine Vulci<sup>45</sup>, in Italia.

<sup>25</sup> CIMRM 1, 162. A. Berthier, *Tiddis: cité antique de Numidie*, Boccard, Paris 2000, pp. 58-60.

<sup>26</sup> CIMRM 1, 653. G. Duncan, *Sutri (Sutrium). Notes on Southern Etruria*, in «Papers of the British School at Rome» 26 (1958), pp. 63-134.

<sup>27</sup> MMM 2, 255, 97 = CIMRM 1, 673.

<sup>28</sup> MMM 2, 262, 109 = CIMRM 1, 716. G. Sena Chiesa, *Angera Romana: il vicus e l'indagine di scavo*, in G. Sena - P. Lavizze, *Angera Romana: scavi nell'abitato 1980-1986*, G. Bretschneider, Roma 1985, pp. 21-23.

<sup>29</sup> D. Cannarella, *Guida del carso triestino. Preistoria, Storia, Natura*, Italo Svevo, Trieste 1975, pp. 166-168.

<sup>30</sup> CIMRM 1, 808. R.F. Jessup, *The 'Temple of Mithras' at Burham*, in «Archaeologia Cantiana» 70 (1956), pp. 168-171.

<sup>31</sup> MMM 2, 338, 237 = CIMRM 2, 1442. G. Jochade-Endl, *Der Mithraskult in der Provinz Noricum und das Linzer Mithräum*, in «Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines Gesellschaft für Landeskunde» 156 (2011), pp. 17-31.

<sup>32</sup> CIMRM 2, 1457. P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, partie en Yougaslavie*. Brill, Leiden 1980, p. 144.

<sup>33</sup> MMM 2, 335, 234 = CIMRM 2, 1882. B. Bijadija, *Roman Religion and Cults in Epidaurum*, in «Archaeologia Adriatica» 6 (2012), pp. 67-86.

<sup>34</sup> CIMRM 2, 2341. N. Vulic, *Nouveaux monuments mithriaques de la Serbie*, in «Revue Archéologique» VI S., 1 (1933), pp. 183-194.

<sup>35</sup> A. Chalupa, *Mithraism in Ancient Syria: the Persian Cult on the Borders of the Roman Empire*, in «Anodos. Studies in the Ancient World» 10 (2010), pp. 57-66.

<sup>36</sup> MMM 2, 401, 279 = CIMRM 1, 895. V.J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Brill, Leiden 1974, pp. 4 ss.

<sup>37</sup> MMM 2, 386, 265 = CIMRM 2, 1011.

<sup>38</sup> MMM 2, 283, 258 = CIMRM 2, 1280. D. Krencker, *Das Mithrasheiligtum in Schwarzerden*, in «Germania» 9 (1925), pp. 27-32.

<sup>39</sup> CIMRM 2, 1409. G. Jochade-Endl, *Der Mithraskult in der Provinz Noricum und das Linzer Mithräum*, cit., pp. 24-26.

<sup>40</sup> MMM 2, 334, 232 = CIMRM 2, 1481; CIMRM 2, 1851-1852. P. Selem, *Les Religions Orientales dans la Pannonie Romaine*, cit., pp. 78-79.

<sup>41</sup> CIMRM 2, 1636. W. Jobst, *Il culto delle divinità orientali a Carnuntum*, in M. Buora (ed.) *Roma sul Danubio: da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002, pp. 133-138.

<sup>42</sup> CIMRM 2, 1723. A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia (Routledge Revivals). A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*, Routledge, New York 2014, pp. 256-257.

<sup>43</sup> Cfr. R. Beck, *The Rock-Cut Mithraea of Arupium (Dalmatia)*, in «Phoenix» 38 (1984), pp. 356-371.

<sup>44</sup> CIMRM 2, 1901. A. Domić Kunić, *Askos iz Mitreja u Jajcu (uz poseban osvrt na Mithraizam kao na imitaciju kršćanstva)*, in «Arheološki radovi i rasprave» 13 (2001), pp. 39-102.

<sup>45</sup> Cfr. A.M. Sgubini, *Nota preliminare*, cit.

Tutti gli altri mitrei, posto che le condizioni tecniche e finanziarie lo permettessero, cercavano di riprodurre nel loro interno un ambiente che evocasse lo spazio fisico di una grotta, o attraverso l'impiego della pietra pomice, come già osservato, o con decorazioni e la scelta di luoghi che, in virtù della loro ubicazione, rafforzassero l'idea della discesa nelle viscere della terra (cave, depositi o cisterne abbandonate). Tuttavia, anche se non si sa molto dei precetti mitraici, non essendosi conservato al riguardo alcun documento scritto, si può supporre che fosse una religione flessibile e adattabile alle esigenze concrete di ciascuna comunità; talché la varietà e l'evoluzione dei modelli di costruzione dei luoghi di culto, nonché degli stessi elementi decorativi degli interni, ci suggeriscono che ogni gruppo di credenti potesse adattare gli elementi fondamentali del culto al contesto circostante. Questo ci porta a supporre che, al di là delle disposizioni materiali che improntavano il culto, dovevano esserci alcuni elementi intangibili e simbolici che permettevano, ove non fosse possibile materializzare i precetti religiosi attraverso le risorse dell'architettura, di attivare meccanismi sostitutivi di simbolizzazione, tali da consentire ai fedeli di vivere pienamente l'esperienza misterica.

### 3. *Origine di un simbolo*

Ma da dove trae origine l'identificazione simbolica del mitreo con una grotta? Come si è visto, non tutti i mitrei erano necessariamente costruiti all'interno di una cavità rocciosa, eppure agli adepti del culto di Mitra risultava chiaro che la struttura sacra richiamasse proprio questo spazio. Se ne evince che in questi luoghi ciò che contava si verificava negli interni, il che spiega anche perché l'architettura esterna fosse estremamente semplice, lontanissima dal ripetere i fasti architettonici dei templi romani. Il fatto stesso che alcuni mitrei venissero costruiti ridestinando i locali di una *domus* o di un magazzino in disuso<sup>46</sup>, indica la scarsa rilevanza data dal mitraismo all'aspetto esterno del recinto sacro. Tra gli autori che alludono al carattere cavernoso dei mitrei, si annovera nel II sec. d.C. Porfirio, che offre una possibile spiegazione dell'origine di questa peculiarità:

«Pertanto la superficie esterna è amabile, mentre gli interni e i recessi tenebrosi. Così i Persiani iniziano il miste istruendolo sulla discesa delle anime sottoterra e sulla nuova uscita, dando al luogo il nome di caverna. Da principio, come dice Eubulo, quando Zoroastro consacrò sui monti vicino alla Persia, florida e ricca di sorgenti, una caverna naturale in onore di Mitra, padre e creatore di tutte le cose, questa grotta costituiva per lui un'immagine del mondo che Mitra creò, poiché

<sup>46</sup> Sull'adattamento di questi spazi si vedano R. Rubio, *Mitreos en Domus y Villae*, cit., nonché J. Alvar, *O mitreo de Lucus Augusti no contexto do mitraísmo hispano*, in C. Rodríguez Cao (ed.), *A Domus do mitreo (Catálogo da exposición)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2011, pp. 32-43.

le cose che vi erano disposte a intervalli appropriati recavano i simboli degli elementi e delle regioni del mondo. Dopo Zoroastro invalse l'uso anche presso gli altri di celebrare i riti iniziatici in antri e caverne, sia naturali che artificiali. Infatti, come agli dèi celesti si innalzavano santuari, templi ed altari, ai terrestri e agli eroi are, ai sotterranei buche e sacrari, così all'universo antri e caverne; e parimenti alle Ninfe, in ragione delle acque che stillano o scaturiscono dalle cavità naturali e si trovano sotto la protezione delle Naiadi, come vedremo tra breve»<sup>47</sup>.

Questo testo è stato tradizionalmente preso come il punto di partenza<sup>48</sup> per accostare la simbologia dell'interno del mitreo a una grotta, a sua volta percepita come un'immagine simbolica del cosmo. Tuttavia Porfirio all'inizio riferisce ciò che ha letto da Eubulo<sup>49</sup>, un filosofo neoplatonico, autore, con Pallade, di due distinti trattati sulle caratteristiche generali della religione mitraica<sup>50</sup>. Lasciando da parte le implicazioni simboliche di questo passo, peraltro molto studiato, si può tuttavia tentare di capire le basi storiche su cui l'autore intende fondare il suo ragionamento.

Colpisce anzitutto il riferimento così esplicito allo zoroastrismo. In primo luogo, perché sono assai rare le prove esplicite<sup>51</sup> di legami tra il culto di Mitra osservato tra i Persiani e il mitraismo praticato in chiave misterica nell'Impero romano. In secondo luogo, perché Eubulo o Porfirio utilizzano il termine "persiano" come sinonimo di "mitraico", oltre a stabilire un rapporto diretto tra il modo in cui presumibilmente Zoroastro aveva istituito il culto di Mitra e quello in cui si andava sviluppando all'interno dei mitrei. Eppure, entrambe le affermazioni sono assolutamente false. Nel II sec. d.C. è difficile che gli iniziati al mitraismo o certi

---

<sup>47</sup> *Unde iure merito antrum vocari poterit: iucundum quidem primum intranti, ob formarum participationem: sed obscurum ei, qui infimum eius fundum cogitet, et mente subeat. Adeo ut exteriora quidem et quae prima in superficie occurrunt, iucunda sint: interiora autem et profunda eius, obscura. Eodem modo Persae descensum animae in inferiora et regressum eius mystice significantes sacerdotem initiant, ipsi loco speluncae nomine imposito. Quandoquidem, auctore Eubulo, Zoroaster primus omnium in montibus Persidi vicinis antrum nativum, floridum, fontibusque irriguum, in honorem creatoris patrisque omnium Mithrae consecravit. Ita ut antrum conditi a Mithra mundi figuram ei praeberet: ea vero quae intra antrum erant certis invicem intervallis disposita, elementorum climatunquē mundanorum symbola seu figuras gererent. Dein post Zoroastrem apud alios quoque obtinuit, ut in antris atque specubus, sive nativis sive manufactis, initia et res sacras peragerent. Nam ut diis coelestibus templa, et delubra, atque altaria ponebant; terrestribus vero et heroibus aras; subterraneis autem scrobes, et aedículas: ita mundo antra et specus: itidem et aquas in antris distillantes et scaturientes; quibus Naidēs nymphae, ut mox dicemus, praesunt (Porph., antr. nymph. 6).*

<sup>48</sup> Si vedano le interpretazioni di R. Gordon, *The Sacred Geography of a Mithraeum; the Example of Sette Sfere*, in «Journal of Mithraic Studies» 1 (1976), pp. 119-165; L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Brill, Leiden 1968, pp. 6-10; R. Beck, *The Religion of the Mithras Cult*, cit., pp. 102-105.

<sup>49</sup> R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden 1975, pp. 23-41.

<sup>50</sup> Porph., *abstin.* 4, 16.

<sup>51</sup> I. Campos, *Continuity and Change in the Cult of Mithra*, in «Mithras Journal» 1 (2006), pp. 5-22.

dotti romani possedessero una conoscenza della religione zoroastriana superiore alle descrizioni superficiali e generiche degli autori precedenti. Risulta, pertanto, piuttosto complicato ammettere che un'affermazione come quella di Porfirio rivestisse un certo grado di verisimiglianza; non possiamo accettarla, dunque, se non come un'idea o un sapere trasmesso dall'interno della comunità dei *mystai*. Oggi possiamo accedere a un dettagliato studio dei testi avestici su cui si fonda la religione zoroastriana, e non esiste alcun riferimento, né negli inni religiosi (*Gathas*), né nei testi liturgici (*Visperad* o *Vindedad*), che il culto di Mitra fosse legato a una grotta. E ancor meno si può stabilire un collegamento con Zoroastro. Inoltre, la stesura dei testi avestici e il loro ruolo centrale nello sviluppo della religione zoroastriana cresce a partire dalla fine del III sec. d.C., quando il governo della Persia passa dalla dinastia sassanide ai Parti arsacidi. Quindi è molto difficile che uno studioso romano potesse avere accesso diretto ai testi che spiegavano questa presunta azione di Zoroastro in tempi remoti. Riferimenti isolati alla celebrazione di rituali religiosi zoroastriani in grotta appaiono in inni dedicate alle acque (*Ardui Sur Bano Yasht*, 5, 40-41) e alla stella Sirio (*Tishtar Yasht*, 8, 45-46). Ciò nonostante, in nessuno di questi casi la presenza di una grotta induce a pensare a un contesto cosmogonico o iniziatico, molto meno legati alla figura di Mitra. È abbastanza pacifico che Mitra in Persia avesse un culto relativamente diffuso, come divinità protettrice delle alleanze, e che dal V sec. a.C. detenesse un ruolo politico di primo piano come nume tutelare della dinastia achemenide, insieme con Ahura Mazda e Anahita<sup>52</sup>. Tuttavia, i dati in nostro possesso sul culto di Mitra durante il periodo arsacide e sasanide sono un po' meno precisi. Sembra, in ogni caso, da scartare l'idea che il legame di Mitra con le grotte appartenesse a un contesto iranico, dal momento che gli spazi architettonici relativi al suo culto obbediscono alle caratteristiche generali di un tempio persiano con influssi ellenistici<sup>53</sup>.

Gli esempi più significativi sono dati dai Templi del Fuoco, direttamente connessi con il culto di questa divinità: *Burz'in Mihr*, *Adhar Farnbagh* y *Adhar Gushnasp*<sup>54</sup>. La questione non sembra, peraltro, essere stata presa in adeguata considerazione da A. Hozhabri<sup>55</sup>, secondo il quale

<sup>52</sup> I. Campos, *Anahita and Mithra in the Achaemenid Royal inscriptions*, in P. Nabarz (ed.), *Anahita: Ancient Persian Goddess and Zoroastrian Yazata*, Avalonia, London 2013, pp. 41-47.

<sup>53</sup> F. Grenet, *Mithra au temple principal d'Ai Khanoum?*, in P. Bernard - F. Grenet (eds.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*, CNRS, Paris 1991, pp. 147-153.

<sup>54</sup> P. Pourshariti, *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, I.B. Tauris, London 2008, pp. 361-365.

<sup>55</sup> A. Hozhabri, *Cult of Mithras in Cave, Why Mithraism Evidences Were Found in Caves?*, in *32<sup>nd</sup> National and the 1<sup>st</sup> International Geosciences Congress*, 2014: <[https://www.academia.edu/6127614/Cult\\_of\\_Mithras\\_in\\_Cave\\_why\\_Mithraism\\_evidences\\_were\\_found\\_in\\_caves](https://www.academia.edu/6127614/Cult_of_Mithras_in_Cave_why_Mithraism_evidences_were_found_in_caves)> (06/15).

il culto mitraico sarebbe divenuto clandestino dopo l'introduzione della riforma di Zoroastro in epoca achemenide. I fedeli mitraici di area iranica avrebbero mantenuto il loro culto in spazi alternativi come le grotte, e questo avrebbe aperto la strada ai futuri sviluppi del mitraismo. L'idea della "demonizzazione" del culto mitraico in Persia è stata cara alla ricerca storiografica fin dai primi tempi, attraverso il riferimento all'uso del termine *daeua* per altre divinità iraniche. Oggi si è fatta luce su questo presunto "monoteismo" mazdeista<sup>56</sup>, specialmente grazie alla verifica dell'incorporazione di Mitra e Anahita nelle iscrizioni reali achemenidi.

Plutarco<sup>57</sup> afferma che il mitraismo fu introdotto a Roma da alcuni pirati cilici dopo le guerre mitridatiche e ambienta le pratiche eseguite da questi pirati non all'interno di grotte, ma in cima a montagne<sup>58</sup>. Sebbene questa testimonianza non basti a definire con la necessaria puntualità le modalità dell'introduzione del culto di Mitra in Roma, tuttavia aiuta a capire come venisse adorata in Asia Minore questa divinità prima della sua transizione a culto misterico<sup>59</sup>. Risulta dunque evidente che l'"argomento di autorità" apparentemente sottostante al legame delle pratiche in grotta con Zoroastro, risponde alla volontà da parte dei neoplatonici del II e III sec. d.C. di sottolineare l'antichità del culto, in modo da conferirgli maggiore legittimità. Come ha giustamente sottolineato R. Gordon, si tratta di una sofisticata retroiezione dell'immagine greco-romana della Persia, che punta sul culto di Mitra come garanzia di autenticità<sup>60</sup>. Va notato che questo stesso orgoglio persiano sarà assunto come motivo di critica nella vibrante offensiva condotta contro il mitraismo dall'apologeta cristiano Firmico Materno:

«Degna consacrazione di un dio, veramente! Tu credi nella divinità di un uomo, ma ne riconosci i crimini. Voi, dunque, che dite che in questi templi si celebra ritualmente la liturgia dei Magi secondo il rito persiano, perché lodate solo questo dei Persiani? Se reputeate questa cosa degna del nome romano, servitela come il cerimoniale persiano, come i loro costumi»<sup>61</sup>.

Se l'argomento della giustificazione storico-religiosa non basta a spiegare la realtà dei mitrei-grotta, ci si dovrà rivolgere a un'altra dire-

<sup>56</sup> I. Campos, *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*, Ed. U.L.P.G.C., Las Palmas de G.C. 2006, pp. 119-126.

<sup>57</sup> Plut., *V. Pomp.* 24, 7.

<sup>58</sup> M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras*, Routledge, Edinburgh 2000, p. 4.

<sup>59</sup> I. Campos, *Plutarco y la religión persa: el dios Mitra*, in G. Santana (ed.), *Plutarco y las artes*, Clásicas, Madrid 2013, pp. 293-294.

<sup>60</sup> R. Gordon, *Institutionalized Religious Options: Mithraism*, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Oxford 2007, p. 393.

<sup>61</sup> *O vera numinis consecratio! O barbaricae legis fugienda commenta! Deum esse credis cuius de sceleribus confiteris. Vos itaque qui dicitis in his templis rite sacra fieri Magorum ritu Persico, cur haec Persarum sola laudatis? Si hoc Romano nomine dignum putatis, ut Persarum sacris, ut Persarum legibus serviatis* (Firm. Mat., *de err. prof. rel.* 5, 2).

zione, non necessariamente connessa con le origini iraniche del culto mitraico. Ci sono due elementi che potrebbero avvalorare l'interpretazione della struttura del mitreo come rappresentazione simbolica di una grotta. Come ha giustamente osservato L.A. Campbell, l'esame dell'enorme numero di tauroctonie che mostrano la grotta come il luogo operativo del *tauroktonos*, ne rivela tre distinte tipologie artistiche, che negli sviluppi più tardi tenderanno più o meno a fondersi<sup>62</sup>. Questo autore parla di una "ideologia della grotta", nel senso che essa sarebbe onnipresente nella pratica mitraica, a partire dalla centralità assunta nel sacrificio del toro. La grotta è lo spazio fisico in cui Mitra esplica la sua azione salvifica e da quel momento cessa di essere un mero luogo materiale, per caricarsi di una simbologia che spazia dal carattere ctonio a quello cosmologico. Pertanto la tauroctonia mitraica ha un significato creazionistico che rende la grotta non solo il luogo designato, ma anche il cosmo in cui si realizza l'esperienza della salvezza.

### 5. Conclusione

Il senso della scelta della grotta come luogo di celebrazione del culto risulta pertanto dalla somma di diverse componenti. Da una parte, infatti, va detto che forse tutto il contenuto simbolico dell'identificazione del mitreo con il cosmo proviene da una elaborazione introdotta in seguito alla configurazione e alla diffusione del culto all'interno del mitraismo (di qui l'importanza che può rivestire il parere di Eubulo riportato da Porfirio). Inoltre, la grotta come spazio fisico è già presente nel resoconto mitico associato a diversi episodi della vita di Mitra, che sembrano trovare paralleli nella mitologia armena<sup>63</sup>. Ma soprattutto, non sembra possibile ignorare il valore simbolico che le grotte hanno avuto dalla notte dei tempi nel dar vita a esperienze religiose. Nell'elaborazione di un culto mitraico in chiave misterica nell'Impero romano, dovettero penetrare elementi utili a consolidare una potente simbologia, tale da rendere questa divinità attraente e appetibile nel panorama religioso dei primi secoli del

<sup>62</sup> L.A. Campbell, *Mithraic Iconography*, cit., p. 7.

<sup>63</sup> Cfr. J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Cambridge 1987, p. 283; Id., *On the Armeno-Iranian roots of Mithraism*, in J. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 183-193. A. Petrosyan fa a sua volta notare come nell'epica armena campeggi l'eroe Mher, il cui nome deriva dal teonimo Mihr (Mithra). Alcuni degli episodi legati al personaggio mostrano, peraltro, un chiaro parallelismo rispetto a quelli individuabili nei pannelli narrativi dei mitrei romani, per cui, sebbene non si possa affermare la diretta correlazione tra le due figure divine, è lecito almeno immaginare il punto di partenza delle origini remote di questo racconto mitico. Cfr. A.Y. Petrosyan, *Armjanskij Mxer, i urartskij Xaldi Zapadnyj Mitra*, in A. Yeghiazaryan et al. (eds.), *"Daredevils of Sassoun" and the World Epic Heritage*, National Academy of Sciences of Armenia, Yerevan 2004, pp. 42-60.

periodo imperiale. In questo senso, fin dal Paleolitico<sup>64</sup> l'idea della caverna sembra essere stata assimilata a uno spazio fisico in grado di ricordare il cosmo, per essere sostituita dalla costruzione di templi solo in epoca successiva. Eppure la grotta non si limita a rammentarci l'immagine del mondo in cui viviamo, perché allo stesso tempo permette di percepire anche l'esperienza del ritorno al grembo materno. Essa rafforza infatti l'idea dell'immissione all'interno della Madre Terra, in cerca della propria essenza o di una palingenesi. La grotta è luogo d'iniziazione e trasmutazione, in cui si sperimenta l'esperienza della *katabasis*. Una parte importante della pratica mitraica consisteva nell'avanzamento del fedele sulla scala gerarchica di sette gradi iniziatici. L'esperienza mistica di rinuncia e identificazione nel dio obbligava a sperimentare la "morte simbolica", per rinascere come seguace di Mitra. Questo non è un elemento esclusivo del mitraismo, ma è presente secondo modalità diverse e pur tuttavia costanti nella maggior parte dei culti misterici coevi. L'esempio più noto è quello offertoci da Apuleio nell'*Asino d'oro* (11, 23), quando fa parlare Lucio come un personaggio "rinato alla nuova religione". Come si è detto in apertura, infatti, il mitraismo si caratterizzava per la priorità conferita all'esperienza interiore, ma ciò non significa che fosse una religione individualistica, bensì che riservava una particolare attenzione alla concreta attuazione dei precetti all'interno delle strutture sacre. Il fatto che fosse richiesta la configurazione di una grotta, se possibile fisica, ma in caso contrario anche artificiale, sarebbe stato il sistema per rafforzare, anche attraverso le risorse tangibili dell'architettura, l'importanza dello spazio fisico come parte integrante dell'esperienza religiosa.

---

<sup>64</sup> M. Rappenglück, *Cave and Cosmos, a Geotopic Model of the World in Ancient Cultures*, in M. Zedda - J. Belmonte (eds.), *Lights and Shadows in Cultural Astronomy*, Associazione Archeofila Sarda, Isili 2007, p. 243.

# Sommario

|   |     |
|---|-----|
| TESSA CANELLA, <i>Prefazione</i> .....  | 5   |
| ARDUINO MAIURI, <i>Introduzione</i> .....   | 8   |
| <i>Metodologia</i>  |     |
| CARMINE PISANO, <i>La categoria di “grotta sacra” tra testi classici e storiografia moderna</i> .....   | 27  |
| <i>Preistoria</i>   |     |
| ALBERTO CAZZELLA - ALESSANDRO GUIDI, <i>Aspetti simbolici connessi con le grotte nell'Italia centro-meridionale dal Neolitico alla prima età del ferro</i> .....        | 47  |
| <i>Grecia e Roma</i>  |     |
| GÉRARD CAPDEVILLE, <i>Caverne cretesi</i> .....   | 67  |
| LUIGI ARATA, <i>A proposito dell'antro Zerinzio</i> .....   | 98  |
| ALESSANDRO COSCIA, <i>L'antro sottoterra. Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristeia di Proconneso</i> .....  | 127 |
| MARCO DUICHIN, <i>Il sonno di Epimenide. La caverna, lo scorrere soprannaturale del tempo e il viaggio sciamanico nell'aldilà</i> .....                                 | 173 |
| CLARA DI FAZIO, <i>Giunone, le vergini e l'antro del serpente</i> .....   | 215 |
| ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ, <i>Architettura e religione. Il mithraeum come rappresentazione simbolica della grotta</i> .....  | 232 |
| <i>Cristianesimo</i>  |     |
| TESSA CANELLA - LAURA CARNEVALE - DANIELA PATTI, <i>La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia</i> ..... | 247 |

|  |     |
|--|-----|
| SANTINO ALESSANDRO CUGNO - FRANCO DELL'AQUILA, <i>Alcune osservazioni sui baldacchini rupestri dell'altopiano ibleo</i> .....                          | 275 |
| FEDERICO CARUSO - FEDERICO LIZZANI - STEFANO IAFRATE, <i>Le grotte pelopie e il culto di San Marciانو a Siracusa</i> .....                             | 308 |
| GIORGIA GRANDI, <i>Loci amoeni, creature fantastiche e paesaggi incontaminati. Le grotte nelle biografie geronimiane tra realtà e stereotipo</i> ..... | 324 |
| MARIANGELA MONACA, <i>Tecla e la grotta. Una via di ascesi al femminile</i> ..   | 355 |
| GIANROBERTO SCARCIA, <i>Una grotta Circium versus da terra d'Islam a terra cristiana</i> .....   | 373 |
| COLLABORATORI .....  | 385 |
| INDICE DEI NOMI .....  | 393 |