



Le grotte tra Preistoria, età classica e Medioevo Capri, la Campania, il Mediterraneo

a cura di
Luca Di Franco, Rosaria Perrella

EDIZIONI QUASAR

Estratto

Gli atti sono stati pubblicati con il supporto del

Porto Turistico di Capri



Ministero della Cultura -
Direzione Generale Educazione e Ricerca



In copertina: Interno della Grotta di Matermania (foto Livia Pacera).

ISBN 978-88-5491-361-5

© Roma 2022, Autori e Edizioni Quasar di S. Tognon

Edizioni Quasar di Severino Tognon
via Ajaccio 41-43, I-00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
www.edizioniquasar.it
per ordini e informazioni: info@edizioniquasar.it

Tutti i diritti sono riservati/All rights reserved

Estratto

Le grotte tra Preistoria, età classica e Medioevo
Capri, la Campania, il Mediterraneo

Atti del Convegno Internazionale di Studi
(Capri-Anacapri, 7-9 ottobre 2021)

a cura di
Luca Di Franco, Rosaria Perrella



Città di Capri



COMUNE DI ANACAPRI



Progetto scientifico e coordinamento: Luca Di Franco, Rosaria Perrella.

Comitato organizzatore: Raffaella Bosso, Carmen D'Anna, Luca Di Franco, Giancarlo Di Martino, Simone Foresta, Rosaria Perrella.

Comitato scientifico: Teresa Elena Cinquantaquattro, Luigi La Rocca, Paolo Giulierini, Paola Aurino, Marco Pacciarelli, Antonio Salerno, Emanuele Greco, Carlo Rescigno, Francesco D'Andria, Claude Pouzadoux, Eugenio La Rocca, Carlo Ebanista

Convegno organizzato dall'Associazione "Apragopolis" nell'ambito del progetto "Masgaba. Una carta archeologica per l'isola di Capri", realizzato su iniziativa dei Comuni di Capri e Anacapri sotto la direzione scientifica della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'Area Metropolitana di Napoli, con la collaborazione del CNR-ISPC.

Indice

Teresa Elena Cinquantaquattro, <i>Presentazione</i>	XIII
Luca Di Franco, Rosaria Perrella, <i>Introduzione</i>	XV
L'isola di Capri	
Luca Di Franco, Cecilia Giorgi, Rosaria Perrella, <i>Il progetto "Masgaba. Una carta archeologica per l'isola di Capri". Nuove ricerche e prospettive</i>	3
Ilaria Matarese, <i>La Grotta delle Felci di Capri nella protostoria: un riesame della frequentazione tra Eneolitico ed età del Bronzo</i>	9
Luca Di Franco, <i>In quodam specu concha canentem Tritonem: le grotte-ninfeo di Capri tra architettura, decorazione scultorea e mito</i>	27
Cecilia Giorgi, <i>La Grotta dell'Arsenale a Capri: analisi del contesto, delle murature e degli apparati decorativi</i>	69
Giovanni Caratelli, <i>La villa romana di Gradola a Capri. Nuove indagini e prospettive di ricerca</i>	89
Barbara Balbi, Raffaella Bosso, <i>Rilievi senza grotte: riflessioni su due rappresentazioni di Mitra da Capri e Napoli</i>	109
Iolanda Donnarumma, <i>Riuso dell'antico a Capri: la chiesa di S. Angelo a Cesina</i>	139
La Preistoria e la Protostoria in Campania e nell'Italia meridionale	
Alberto Cazzella, <i>Le grotte dell'Italia meridionale dal Neolitico all'età del Bronzo</i>	167
Paola Aurino, Marco Pacciarelli, Antonio Salerno, <i>Orizzonti culturali e dinamiche di occupazione nelle Grotte della Campania tra Neolitico ed età del Bronzo</i>	179
Alessia Fuscone, Fabio Cavulli, Felice Larocca, Marco Pacciarelli, Annaluisa Pedrotti, <i>Progetto di catasto in ambiente GIS delle cavità naturali di interesse preistorico e protostorico della Campania</i>	203
Adriana Moroni, Stefano Benazzi, <i>Il passaggio dal Paleolitico medio al superiore nei giacimenti in grotta dell'Italia meridionale. Ricerche passate e nuove acquisizioni</i>	217

Fabio Martini, Lucia Sarti, <i>L'uomo e le grotte nella Preistoria del Cilento: sapienza ambientale, identità culturali e relazioni interregionali tra Paleolitico ed età del Bronzo</i>	233
Felice Larocca, <i>Il fiume nella caverna. L'uomo e le acque sotterranee nelle Grotte di Pertosa in Campania</i> ..	255
Antonella Minelli, Andrea Di Meo, Sandra Guglielmi, <i>La Grotta di Polla (Salerno): dinamiche di sfruttamento antropico delle grotte preistoriche nel Vallo di Diano</i>	275
 Grecia e Magna Grecia	
Lorenzo Mancini, <i>L'Anfro delle Ninfe. Le grotte come luoghi ierofanici fra Grecia e Magna Grecia</i>	289
Francesco D'Andria, <i>Grotte Infernali</i>	321
Luigi Todisco, <i>Iconografia e simbologia della grotta nella ceramica italiota e siceliota</i>	335
Wolfgang Thomas Filser, <i>Vari, Lindo, Praeneste e Platone. Sulla genesi della grotta d'arte greco-romana</i>	345
Benjamin Engels, <i>The Archaeology of the Hellenistic ἄντρον. Evidence from the Grotto Sanctuary at Pergamon</i>	367
Carlo Rescigno, <i>Cuma: dal thalamos della Sibilla alle strade entro grotte</i>	379
 L'epoca romana tra Lazio e Campania	
Simone Foresta, <i>Immagini di grotte tra Grecia e Roma e costruzione di un tema iconografico nella prima età imperiale</i>	391
Rosaria Perrella, <i>Abitare in antro: soluzioni architettoniche per i ninfei-grotta della Penisola Sorrentina</i>	407
Mario Cesarano, <i>A cena con la famiglia imperiale. Il ninfeo della residenza imperiale di Baia: un triclinium per il culto imperiale</i>	425
Enrico Gallocchio, <i>Acque tra le acque: una grotta-ninfeo nelle Terme di Mercurio occultata dal bradisismo</i>	453
Simona Formola, <i>Ninfei, peschiere, cisterne e vie di comunicazione. Inquadramento tipologico delle grotte costiere di Bacoli e Miseno, tra Marina Grande e Torregaveta</i>	465
Fabrizio Slavazzi, <i>La Villa della Grotta a Sperlonga: la grotta e la villa</i>	503
Michele Stefanile, <i>Sperlonga, indagini subacquee nella spelunca di Tiberio: nuove prospettive di ricerca</i>	513
Claudia Valeri, <i>Un originale affaccio della villa di Domiziano sul lago di Albano: il Ninfeo Bergantino</i> ...	525

Estratto

Il Medioevo

Giancarlo Pastura, <i>Archeologia del rupestre. Metodi, tecniche, esperienze</i>	543
Carlo Ebanista, <i>Gli usi antropici delle cavità artificiali in Campania e Molise fra tarda antichità e medioevo</i>	557
Maria Rosaria Marchionibus, <i>La Grotta del latte da Betlemme a Maranola: riti propiziatori e immagini salutifere</i>	575
Paola Coniglio, Manuela De Giorgi, <i>Le Grotte medievali dell'antica Cales: orizzonte artistico e istanze conservative</i>	589
Maria Grazia Originale, Mons [...] in quo dicitur adesse angelica virtus: <i>un santuario rupestre altomedievale tra Capua, Teano e Alife</i>	607
Alessandro Di Muro, <i>Multos infirmos curasti. Culto dei santi e pratiche terapeutiche coreutico-musicali nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano</i>	625
Maria Rosaria Marchionibus, <i>La pittura rupestre in Basilicata</i>	641
Roberto Rotondo, Annalisa Biffino, <i>Paesaggi rupestri nell'arco jonico tarantino in età medievale</i>	657
Indice dei luoghi	671
Indice delle grotte, delle cavità, dei ripari e dei ninfei	677

Estratto

Alessandro Di Muro

Multos infirmos curasti.*Culto dei santi e pratiche terapeutiche coreutico-musicali
nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano*

The cave of San Michele at Olevano sul Tusciano holds one of the most interesting early medieval settlements in Europe. Inside, around the end of the sixth century, a sanctuary was built, enlarged in the eighth century and later in the tenth, whose structures are still entirely visible. The rich architecture and the discovery of miles of early medieval artifacts indicate its prestige in the Longobard period. The analysis of the frescoes allows us to indicate a therapeutic function of the sanctuary. Among the findings in the early medieval stratigraphy there is a deposit of 15 bone pipes and remains of percussion instruments. These objects, intertwining literary and material sources, have been interpreted as ritual tools for the treatment of the possessed.

Parole chiave: *cave, Saint Michael, dance-music therapy.*

Quella del 1947 fu un'estate particolarmente torrida. Negli stessi giorni in cui il sottosegretario statunitense George Marshall annunciava all'università di Harvard il celebre piano che prevedeva lo stanziamento di 17 miliardi di dollari per la ricostruzione dell'Europa, nelle assolate campagne della piana di Paestum, non lontano dalle colonne doriche della città magnogreca e dai resti dei mezzi anfibi dello sbarco alleato spiaggiati sul litorale, Domenico S., intento con la sua falce alla mietitura del grano, all'improvviso fu assalito da una sorta di melanconia che gli precluse la facoltà di agire autonomamente. Il consesso dei parenti e degli amici si riunì per individuare la causa di quell'improvviso disagio e, dopo un consulto, la individuò con certezza nel morso della taranta, un minuscolo ragno capace di impossessarsi del corpo di coloro che mordeva. Senza indugio si decise di ricorrere a una soluzione terapeutica che si praticava in quelle terre da tempi immemorabili e la cui efficacia era assicurata dalla tradizione. Nella povera casa di Domenico fu allestita un'orchestrina di musicisti locali che, suonando ininterrottamente

per 4 giorni, mosse il malcapitato a una danza irrefrenabile, ponendo così fine alla crisi. Quella di Domenico fu l'ultima guarigione operata attraverso il ricorso a un dispositivo coreutico-musicale di cui si serbava memoria in quelle terre, anello conclusivo di una lunghissima catena di cui è difficile individuare origini, giunture, snodi, cronologie. Per quel che ne sappiamo, da quell'estate in avanti nessuno più adoperò le terapie tradizionali per tali disagi e, seppure si continuasse a far riferimento a un morso che inoculava lo spirito stesso della bestia nel corpo della vittima assalita, dominandola, esso era stato ormai sospinto per sempre nel mito dall'avanzante modernizzazione che andava smantellando strutture materiali e credenze millenarie.

Ma cos'erano queste tarantole della piana di Paestum che si impossessavano delle loro vittime? Indubbiamente le descrizioni dei testimoni riconducono al *latrodectus tredecimguttatus*, un aracnide comune nel Mezzogiorno d'Italia, ma si trattava solo dell'immagine esteriore: oltre l'aspetto vi era molto altro. Alcuni narravano si

trattasse di spiriti di età remote, altri addirittura di diavoli, così almeno raccontavano ancora alla metà degli anni '70 gli ultimi testimoni di quel mondo, riferendosi 'ai tempi antichi' quando tali cose potevano ancora accadere: anime di donne (bambine, adolescenti, giovani spose, vedove etc) trasformate in tarantole, dimoranti in zone aride, tra le spighe dei campi, le pietre, le fessure dei muri, le coltivazioni di legumi, mordevano, nelle assolate estati, uomini, donne, bambini che anche involontariamente le infastidivano e una volta entrati in quei corpi ne prendevano il controllo, pretendendo che fosse eseguita la musica di cui si dilettevano per poter danzare. Solo quando il loro desiderio veniva soddisfatto, lasciavano il corpo della vittima, reintegrandola finalmente nella sua dimensione storica. L'ultimo tarantolato più o meno consapevole di cui si ha memoria in queste terre fu un certo Domenico M., morso in un'altra estate rovente estate, quella del 1968, nella piana ormai completamente ridisegnata dalla riforma agraria, dalla bonifica, dalle insorgenti aree industriali e dal dilagante abusivismo edilizio. Qui il vecchio dispositivo coreutico-musicale aveva perso ogni efficacia e gli istituti sanitari (le agenzie sanitarie) ne avevano soppiantato definitivamente la funzione: Domenico fu curato da medici pur permanendo tra i parenti il sospetto che non si fosse tenuto nel debito conto l'origine profonda di quel male¹. Il mito della tarantola si andava dissolvendo mentre nuove ombre si allungavano sugli abitanti della Piana.

Su quella stessa piana, a oriente, si innalzano le alte vette appenniniche dei monti Picentini che emergono compatte quasi come una grande cortina di calcare dolomio. Qui si aprono, come delle strette fessure, le forre dei fiumi Picentino e Tusciano. Proprio imminente su quest'ultima forra, si eleva il Monte Raione-Sant'Ermio (il *Mons aureus* delle fonti altomedievali), sul cui versante occidentale si apre la grande caverna dedicata a San Michele, oggi nel comune di Olevano sul Tusciano (SA). Proprio qui, nella penombra della grotta, è forse possibile trovare elementi utili a riannodare

le fila del tempo che si scorgono nella vicenda raccontata sopra (fig. 1).

La lunga gestazione dell'idea d'Europa ha proceduto, a partire dall'alba del Medioevo, anche sulle gambe di quei pellegrini che, percorrendo antiche vie o nuovi itinerari, scoscese mulattiere e sentieri impervi hanno attraversato, talvolta da un capo all'altro, le regioni del Continente alla ricerca di luoghi dove esprimere devozioni, sciogliere voti, impetrare interventi taumaturgici. E i grandi santuari, meta dei pellegrinaggi a lunga distanza, in questa prospettiva hanno rivestito un ruolo di primo piano: le tombe degli Apostoli, il Gargano, la tomba di Benedetto e poi Santiago de Compostela hanno costituito per i pellegrini provenienti da ogni angolo d'Europa, luoghi di incontri, di trasmissione e condivisione di idee, esperienze e oggetti. Tra la seconda metà dell'VIII e il IX secolo l'impatto carolingio impresso, come è noto, un'accelerata ai fenomeni di costruzione dell'Europa per certi aspetti decisiva, anche nei territori dove gli eserciti di Carlo non giunsero. Così anche l'indipendente principato longobardo di Benevento, pur costituendo un'area periferica dell'Occidente romano-germanico dove alcuni tratti della cultura si connotano di stigmi estremamente originali rispetto al resto dell'Occidente latino, in forza anche dell'influenza delle grandi civiltà mediterranee con le quali era in contatto, può a buon diritto essere incluso tra le aree dove è possibile scorgere – per così dire – i primi bagliori aurorali dell'Europa come noi la conosciamo². In questo estremo lembo meridionale del Continente, peraltro, sorgeva uno dei santuari internazionali più importanti della Cristianità (forse il più importante d'Occidente), la Grotta di San Michele al Gargano, e dai porti campani ed apuli ci si imbarcava per raggiungere la meta più ambita da un pellegrino cristiano: la Terrasanta. Lo straordinario prestigio di cui godette il santuario garganico dalla seconda metà del VII secolo, conseguì la crescente diffusione del modello rupestre micaelico in molte aree della Penisola e in Europa³. Tra i tanti luoghi di culto dedicati all'Arcangelo che pun-

1 Per il tarantismo della Piana del Sele si veda ROSSI 1994.

2 Si veda a tal proposito, ad esempio, DELOGU 1992, pp. 301-339 con bibliografia.

3 Si veda il recente AULISA 2019, pp. 21-50.



Fig. 1. Contestualizzazione territoriale.

teggiano il Mezzogiorno longobardo (o le aree di tradizione longobarda), di certo il più notevole è il complesso rupestre del *Mons Aureus*, lungo la media-alta valle del Tusciano, un'importante direttrice naturale di collegamento tra le coste tirreniche e l'Adriatico, a circa 20 km da Salerno. Il ruolo rilevante assunto dalla grotta olevanese nel contesto dei pellegrinaggi internazionali è testimoniato dal racconto del monaco franco Bernardo che, di ritorno dalla Terrasanta, sbarcato probabilmente a Salerno, fece tappa qui e ne descrisse la peculiare configurazione insediativa e il contesto topografico nel suo celebre *Itinerarium* composto intorno all'870⁴. In generale, il santuario di San Michele ad Olevano sul Tusciano costituisce un luogo privilegiato dove poter indagare le numerose problematiche legate ad un centro di pellegrinaggio

internazionale dell'alto medioevo⁵. La malagevole accessibilità del sito e il declino della fortuna del santuario a partire dal XII secolo, consentono ancora oggi di osservare quasi integro il luogo descritto intorno all'870 nel celebre *Itinerarium* del monaco Bernardo. (figg. 2-4) Tra i santuari descritti da Bernardo, quello olevanese è l'unico ad aver conservato praticamente integre le strutture altomedievali in elevato, in particolare le sei cappelle edificate all'interno della Grotta sul finire dell'VIII secolo, decorate con raffinati stucchi e con affreschi. Un'impresa economicamente molto dispendiosa, probabilmente promossa dai principi longobardi che mantennero una sorta di protettorato sul santuario almeno fino alla metà dell'XI secolo, impresa coronata da un certo successo, come dimostra la presenza di Bernardo e i nomi di

4 Se ne veda l'edizione in *Descriptiones Terrae Sanctae* 1874, pp. 85-99.

5 Si vedano almeno: ZUCCARO 1977; CAPODANNO, SALERNO 1992; DI MURO 2011; DI MURO, HODGES 2019; DI MURO 2019.

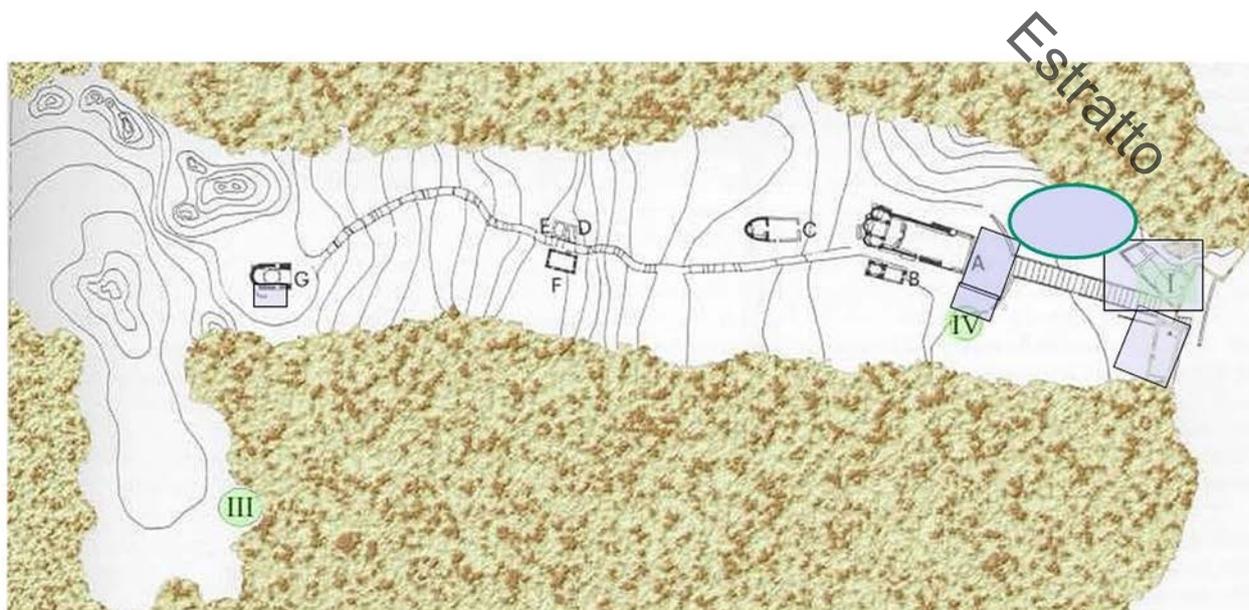


Fig.2, Olevano sul Tusciano, Grotta di San Michele, Pianta generale (da Zuccaro)

- Legenda
- I Area dello scavo 2002 (c. d. Monastero)
 - II Area dello scavo 1992 (*hospitium?*)
 - III Vasca
 - IV Area scavo 2002-2015

Fig. 2. Grotta di San Michele, planimetria.



Fig. 3. Grotta di san Michele, ultima cappella.



Fig. 4. Grotta di San Michele, Madonna Odighitria.

pellegrini “esotici” incisi sull’intonaco dell’abside nell’ultima cappella⁶. Le campagne archeologiche condotte all’interno dell’antro hanno consentito di ricostruire le diverse fasi insediative che hanno scandito la vicenda del santuario rupestre.

Le indagini archeologiche hanno riportato alla luce oltre 30.000 reperti che si inseriscono per la massima parte in un arco cronologico compreso tra il VII e il X secolo, per lo più di produzione locale ma collocabili anche in un orizzonte geografico che va dalla Mezzaluna fertile al Nord Africa, dalla Sicilia a Roma fino all’Europa settentrionale (fig. 5). Tali rinvenimenti permettono di illuminare la consistenza materiale della vita quotidiana, l’organizzazione del santuario, la circolazione delle merci aprendo, inoltre, varchi – per tanti versi inattesi – sulla comprensione dei complessi riti che vi si svolgevano e fornendo risposte alla domanda relativa al senso del pellegrinaggio.

Tra i reperti più insoliti rinvenuti in Grotta vi sono sicuramente i 15 aerofoni in osso (dei quali 5 ancora perfettamente funzionanti) e di una bacchetta di tamburo (fig. 6), deposti negli strati relativi alla fase di ricostruzione della chiesa dell’Angelo (seconda metà del X secolo) nei riempimenti

degli edifici in parte demoliti per la costruzione degli ambienti all’ingresso dell’antro.

Si tratta, per inciso, del più cospicuo deposito di strumenti musicali conosciuto per l’alto Medioevo europeo. Gli strumenti venivano realizzati nel santuario, come dimostra il rinvenimento di scarti di lavorazione e dei coltelli con i quali vennero fabbricati. La scoperta pone una serie di quesiti sulla funzione di tali strumenti e sul loro utilizzo nel santuario. Ben nota è, infatti, la vicenda dell’espulsione degli strumenti musicali dagli spazi sacri ufficiali nell’alto Medioevo cristiano, circostanza legata sostanzialmente alla diffidenza dei padri della Chiesa per la musica strumentale in genere e in particolare la diffidenza nei confronti degli aerofoni, considerati attrezzi diabolici per antonomasia, in ragione del loro ampio utilizzo nei rituali pagani⁷. Come è dunque possibile che, perlomeno fino alla seconda metà del X secolo, si costruissero aerofoni in un santuario cristiano peraltro di una certa rilevanza devozionale? Il silenzio quasi assoluto delle fonti scritte a tale riguardo, rischia di gettare lo storico nello sgomento. Per tentare di fornire una spiegazione è necessario, dunque, mettere insieme una serie di indizi, incrociando

⁶ Su questi aspetti e sugli scavi si vedano DI MURO 2011 e DI MURO 2019 con ampia bibliografia.

⁷ Si veda ad esempio *Atlante storico della musica nel Medioevo* 2011, pp. 110 ss.



Fig. 5. Grotta di san Michele, reperti.

fonti di diversa natura e facendo ricorso agli approcci epistemologici propri di diverse discipline.

Proprio nel X secolo, nella cappella triabsidata del santuario (la cosiddetta cappella dell'Angelo), poco distante dal luogo dove venne seppellito il tesoretto di strumenti musicali, si prolungarono i muri perimetrali per stendere un complesso ciclo di affreschi dove, accanto a episodi della vita di Cristo e di san Pietro, venivano rappresentati santi che in qualche modo dovevano godere di un culto particolarmente sentito o per i quali si auspicava che tale venerazione si diffondesse (fig. 7). Parte del santorale rappresentato, pare delineare una peculiare attitudine iatrica del luogo. Innanzitutto il titolare, Michele, figura la cui complessità simbolica aggregava anche la guarigione degli infermi e, soprattutto, la liberazione degli ossessi, categoria all'interno della quale rientravano un po' tutti gli individui affetti da quelli che oggi

chiamiamo disagi psichici, disturbi neurologici, talune specifiche patologie neurodegenerative etc. D'altronde malattia e possessione diabolica a questa altezza cronologica costituivano categorie quanto mai viscosse, non sempre scindibili anche dalla prospettiva della contemporanea medicina, potremmo dire razionalmente orientata⁸, che proprio a un passo dal santuario olevanese, a Salerno, aveva una delle sue scuole più autorevoli nell'Occidente cristiano. I santi effigiati ad Olevano il cui culto nel Medioevo è legato in maniera peculiare al patronato sulle malattie in genere, sono i medici anargiri Cosma, Damiano e Pantaleone dipinti nella parete di destra e forse le tre sante martiri-medichesse salernitane Tecla, Susanna e Artellaide effigiate nell'abside centrale. Il culto di altri santi affrescati nella cappella, quali Martino, i re magi, Giovanni Battista e Vito (fig. 8) venne invece, già nel corso dell'alto Medioevo, sempre più

⁸ Si veda, ad esempio, SKINNER 1997, FOSCATI 2012, DI MURO 2019, VON KRAEMER 2016, pp. 129-132.

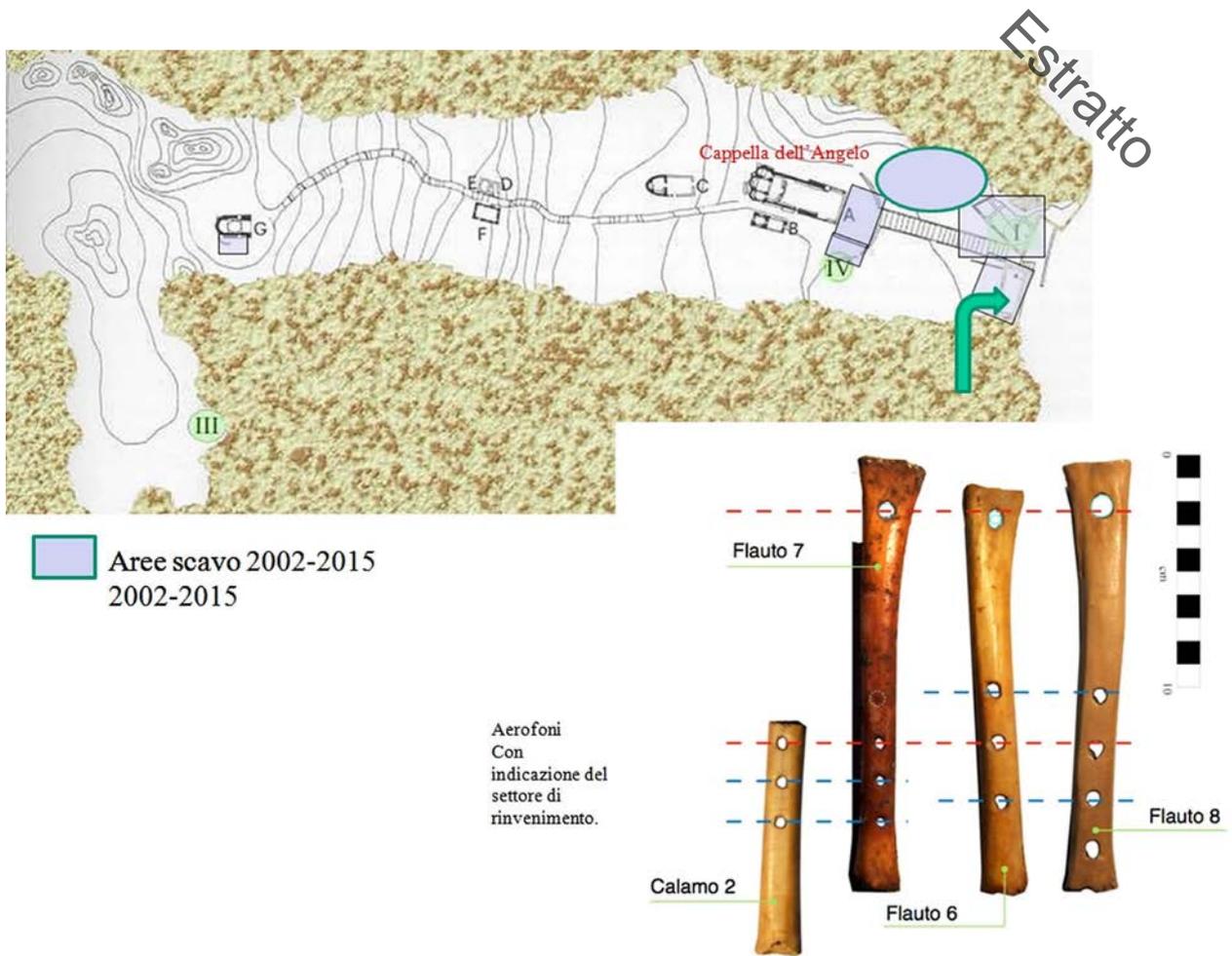


Fig. 6. Grotta di San Michele, aerofoni.

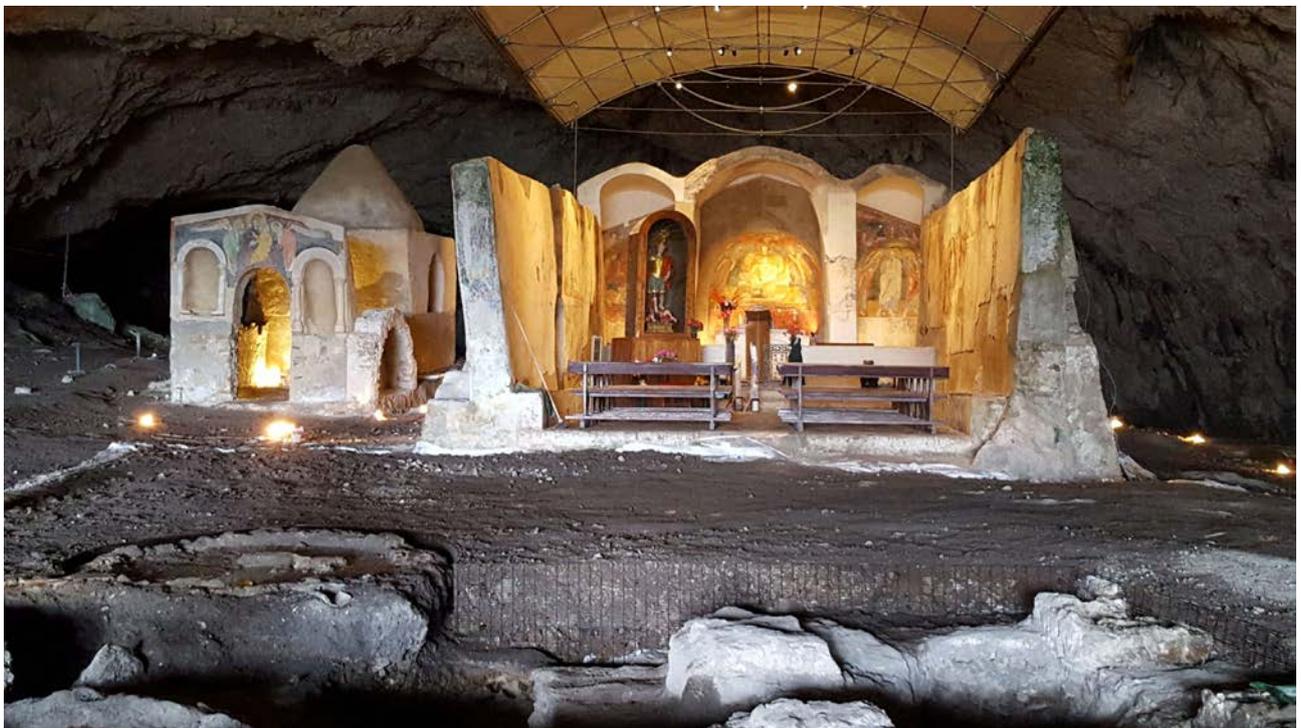
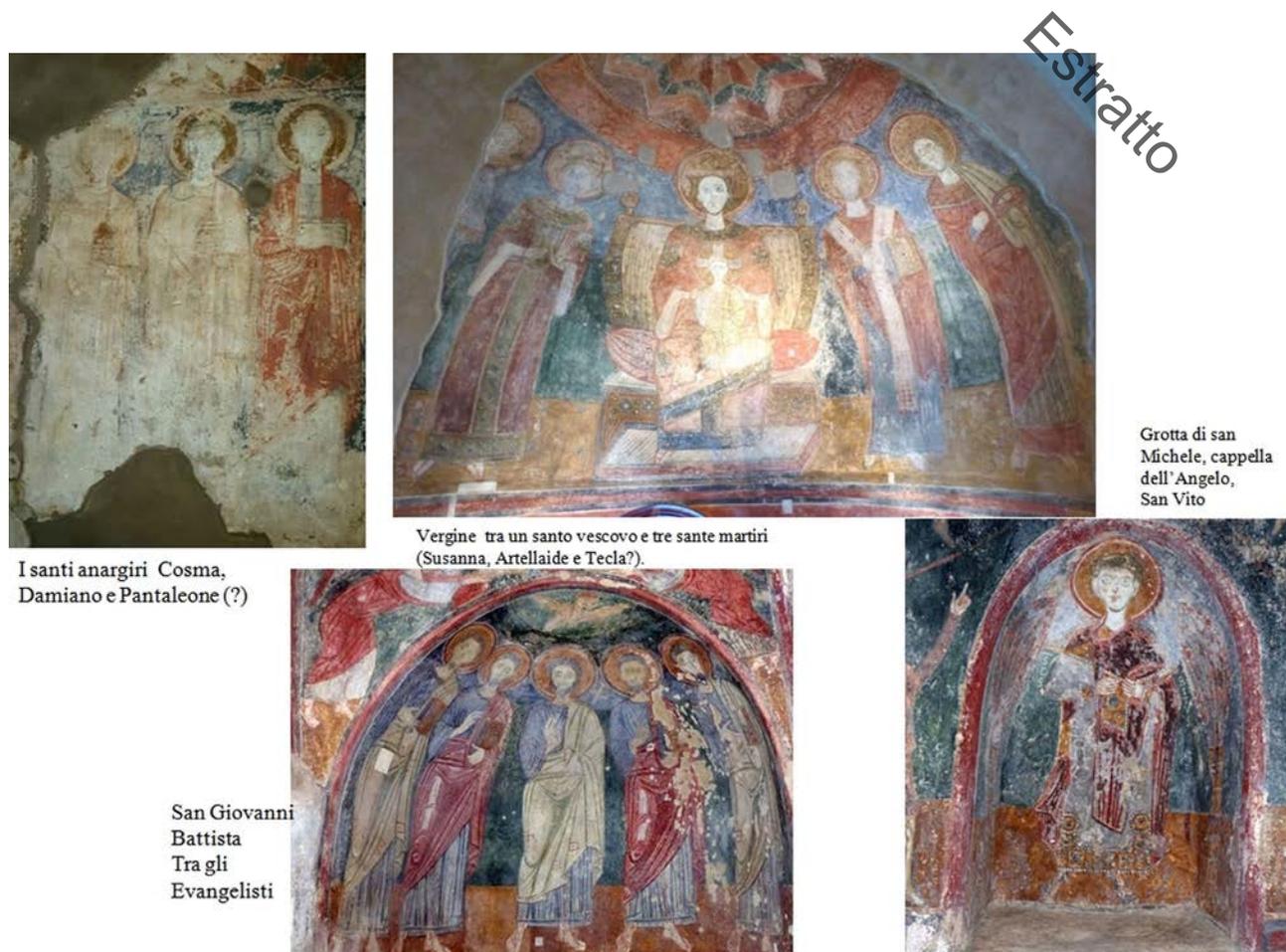


Fig. 7. Grotta di San Michele, cappella dell'Angelo.



I santi anargiri Cosma,
Damiano e Pantaleone (?)

Vergine tra un santo vescovo e tre sante martiri
(Susanna, Artellaide e Tecla?).

San Giovanni
Battista
Tra gli
Evangelisti

Grotta di san
Michele, cappella
dell'Angelo,
San Vito

Fig. 8. Grotta di San Michele, santi.

collegato alla guarigione di alcuni specifici disagi rientranti nell'ampia sfera semantica della possessione diabolica⁹, i cui sintomi si manifestano in disturbi del movimento caratterizzati da ipercinesie, movimenti involontari bruschi e ripetuti in maniera stereotipata, da nevrosi o da disagi psichici e esistenziali che trovavano esito in movenze ritmate del corpo¹⁰. In questo senso la tradizione agiografica tardoantica che connetteva tali agitazioni coreiformi alla possessione aveva tracciato una via giunta fino alle soglie dei giorni nostri. Nel pieno Medioevo il patronato di tali santi valse, a livello della cultura popolare, a conferire il nome alla malattia, collegandoli spesso plasticamente alla danza: ballo di san Vito, ballo di san Giovanni etc.

Alcune cronache medievali indicano come i dispositivi terapeutici adottati contro tali disagi prevedessero il suono di strumenti musicali. L'episodio più celebre riguarda certamente l'epidemia coreutica che esplose a Strasburgo nel 1518, quando si tentò di guarire una folla di afflitti da danzomania facendoli ballare al suono di flauti e al ritmo di tamburi. Non sortendo effetti tale trattamento, li si condusse in una vicina grotta dedicata al culto di San Vito dove, ripresa la terapia coreutico-musicale alla presenza di immagini del santo e con l'aspersione di acqua benedetta, si giunse finalmente alla guarigione¹¹. Un culto particolare nella grotta olevanese doveva essere riservato – si è accennato – proprio a San Vito, la cui fama si diffonde a partire dall'VIII secolo, un po' dappertutto in Europa, il cui supplizio è rappre-

⁹ Per i patronati di questi santi si veda il sempre utile VON KRAEMER 2016. Vd. anche CANETTI 2013, p. 579.

¹⁰ CANETTI 2013, p. 579.

¹¹ Ad esempio si veda von KRAMER 2016.

sentato in una parete della cappella dell'Angelo insieme ad una rappresentazione con la corona del martirio. Come è noto, Vito fu sepolto presso il fiume Sele (distante circa 20 km dal santuario olevanese). Qui ben presto fu edificato un santuario martiriale, le cui strutture – databili al V secolo – sono riemerse in seguito a indagini archeologiche. L'antico santuario fu distrutto da un'erosione del fiume intorno alla fine del VI secolo¹². La *Passio Sancti Viti*, composta all'inizio del VII secolo, forse in connessione con la diffusione delle reliquie, ne riporta la leggenda agiografica dalla quale emerge il potere taumaturgico in relazione alla guarigione di indemoniati scossi da movimenti incontrollati del corpo¹³.

È possibile che nella grotta olevanese si praticassero, anche (ma non esclusivamente) sotto il patronato di Vito, esorcismi musicali per curare posseduti? Si tratta di una circostanza difficilmente dimostrabile¹⁴.

Le fonti tuttavia attestano come nella regione salernitana tra X e XI secolo sussistesse una credenza secondo la quale alcuni disagi che si manifestavano attraverso movimenti scomposti del corpo assimilabili alla danza, indotti dall'intervento diabolico, si potessero curare proprio con la musica. Preziosissima a tale riguardo risulta una testimonianza proveniente dagli ambienti della celebre Scuola medica salernitana. L'archiatra salernitano Garioponto all'inizio dell'XI secolo si diffonde nella descrizione di una mania, che aveva avuto modo di osservare, da lui denominata significativamente *Antenasmon*. Coloro che venivano colpiti da tale patologia, riferisce Garioponto, credendo di udire suoni riecheggiare nelle loro orecchie, cominciavano a danzare agitando le mani e saltellando e, non appena udivano suoni di certi strumenti, di cui si dilettono molto, all'istan-

te iniziavano a ballare, talora accompagnandosi con una spada (*gladium*) con la quale talvolta si laceravano, e solo in tal modo si placavano. Secondo alcuni si trattava di individui posseduti da demoni che li spingevano alla danza frenetica. È interessante notare come secondo Garioponto tale alterazione talvolta potesse essere provocata dal morso di un cane rabido¹⁵, circostanza che rimanda alla devozione popolare tardomedievale per Vito liberatore degli idrofobi ma, più in generale, al simbolo dell'assalto dell'animale che morde e avvelena, in un contesto culturale in cui idrofobi "simbolici" certamente non dovevano mancare¹⁶. Nella descrizione, infatti, si può scorgere l'individuazione di un preciso quadro clinico dove la patologia virale connessa al morso del cane provoca movimenti violenti assimilabili alla danza sfrenata e si conclude con il decesso, ma il riferimento alla musica catartica, alla spada e alla credenza della possessione, inserisce l'elemento del morso in un quadro più articolato di collegamenti simbolici culturalmente autonomi che prescindono dalla patologia stessa. Ciò che appare rilevante, ai fini del discorso, è la notazione dei suoni prodotti da alcuni strumenti musicali, quale rimedio catartico per placare tali manifestazioni, collegate alla supposta vessazione demoniaca, ma anche come terapia in qualche modo accettata dal medico per mitigare l'attacco, in attesa di procedere con le cure scientificamente orientate

Si tratta di una descrizione che rimanda ad alcuni elementi degli antichi riti coribantici annotati nel *Critone* e nello *Ione* di Platone: anche gli iniziati ai misteri coribantici, infatti, credevano di udire suoni di flauti e danzavano su una melodia peculiare, quella appartenente al nume dal quale erano posseduti. In questo contesto assume grande rilevanza l'utilizzo da parte di Garioponto del

12 DE ROSSI 1994.

13 Da ultimo RESTA 2016.

14 A questa altezza cronologica non sembra si fosse del tutto precisato quel nesso quasi inscindibile tra, corea, danzomania e Vito che si consoliderà solo nel tardo Medioevo, sebbene almeno dal X secolo nelle fonti agiografiche campane si dichiara il patronato del giovane martire su malattie quali l'epilessia o patologie che mostrano sintomi analoghi (manifestazioni corei formi), vd. RESTA 2016.

15 *Garioponti medici* 1536, L. I. c. 11, p. 27.

16 Per questo specifico potere attribuito a san Vito, attestato nel Mezzogiorno sin dal tardo Medioevo, si vedano ad esempio, DE MARTINO, 2008⁴, p. 258; VON KRAEMER 2016, pp. 159-160. Così anche per gli idrofobi "simbolici" non molto diversi concettualmente dai tarantati "simbolici".

lemma *Antenasmon* per indicare lo stato di agitazione connotante la patologia che egli descrive – si è detto – in maniera estremamente minuziosa (e che dunque – è utile rimarcarlo – evidentemente aveva avuto modo di osservare). La quasi omofonia con il sostantivo *Enthousiasmós* (*Antenasmon*, altrimenti ignoto, potrebbe essere forse una corruzione del testo originario) mi sembra abbastanza rivelatrice, anche in considerazione delle fortissime analogie tra la cura coribantica e la terapia dionisiaca in cui gli iniziati, invasati dal nume, si scatenavano in danze scomposte e corse allucinate – peraltro – sulla medesima melodia orgiastica modulata sul flauto e sul tamburello. L'allusione ai culti dei sacerdoti di Cibèle e l'evidente rimando “colto” alla mania telestica dionisiaca, sono significativi della percezione di Garioponto relativamente al fenomeno che descriveva: gli individui colpiti da tale frenesia coreutica, danzando, agitando le braccia e brandendo spade, ricordavano ancora gli adepti di antichi culti estatici che, almeno ancora fino agli esordi dell'altomedioevo, le gerarchie ecclesiastiche condannavano come diabolici¹⁷. Non è un caso che nell'opinione di molti suoi contemporanei questi individui danzanti al suono della musica venissero considerati posseduti da demoni che li spingevano a dimenarsi in quel modo irrefrenabile («alii dicunt daemonis legiones esse, ut, dum eos arripiunt, vexent et vulnerent»), quei demoni che la Chiesa da lunga data identificava con le vecchie divinità pagane. Mi sembra che tale associazione (peraltro la più esplicita che si conosca a quest'altezza cronologica, per quanto riguarda il collegamento tra musica, danza, in qualche caso morso del cane rabido, possessione, almeno nella credenza popolare) ben si inserisca nella linea di continuità/contiguità morfologica e, in parte, funzionale tra alcune forme di “mania divina” descritte da Platone e talune pratiche individuabili nella cultura

medievale¹⁸. Risulta peraltro evidente che seppur nell'XI secolo non sussistessero più nel Salernitano residui di riti pagani, tuttavia la millenaria vicenda delle pratiche terapeutico-catartiche coreutico-musicali nella Piana del Sele che si intreccia con il Tarantismo campano ancora documentate – si è visto – fino alla metà dello scorso secolo, induce a credere alla possibilità dell'esistenza di una prassi fortemente radicata nel territorio¹⁹.

La circostanza che si faccia riferimento alla musica che cura e alla credenza che i pazienti fossero considerati indemoniati, l'uso di spade, appare estremamente significativo nel contesto degli elementi presenti nella Grotta olevanese. È possibile che la mania descritta da Garioponto, ovviamente non riconducibile a una precisa patologia medica, avesse un qualche nesso con cerimonie che si svolgevano grossomodo negli stessi anni presso il santuario salernitano del *Mons Aureus*, finalizzate a procurare una risoluzione ritualmente orientata all'insorgenza del negativo, della vessazione, dell'essere agiti da forze occulte, in un contesto generale connotato da un regime esistenziale spesso precario. Il rinvenimento dei flauti e di parti di strumenti a percussione (strumenti rituali per eccellenza, dalle manie telestiche coribantiche e dionisiache fino al Tarantismo), di frammenti di spada raccolti nelle stratigrafie del X-XI secolo, sono tutti elementi che potremmo difficilmente considerare tra loro irrelati in un contesto esorcistico quale quello del santuario olevanese, dominato dal vincitore per antonomasia del demonio, Michele, rendendo verosimile l'ipotesi di riti di reintegrazione coreutico-musicali praticati nella Grotta nell'alto Medioevo. Tali elementi, la cui efficacia era sancita da un sistema ampiamente condiviso di credenze anche – si è visto – nell'area salernitana, potevano permettere di risolvere su un piano simbolico crisi e disagi ricondotti all'irruzione demoniaca.

17 Per tale aspetto si veda CANETTI 2013, pp. 578 ss. La postura delle menadi prevedeva, come mostra anche l'iconografia, spesso le braccia sollevate; la danza delle menadi consisteva sostanzialmente nella ritmica rotazione del capo, nell'agitazione delle braccia, muovendo freneticamente i piedi si veda ad es. GUIDORIZZI 2010, p. 196. Per una rassegna dei gesti bacchici nella letteratura agiografica, RESTA 2017. È interessante notare come nel Mezzogiorno longobardo (come del resto anche altrove) la danzatrice peccaminosa per eccellenza, Salomè, venga rappresentata come una menade danzante al suono di un flauto (o di una zampogna) con in mano un piatto recante la testa del Battista, del cui patronato su alcune forme di danzomania si è accennato.

18 Per tale aspetto si veda CANETTI 2013, in part. pp. 578 ss.

19 Per questo aspetto si rimanda a DI MURO 2019.

Si possono indicare antecedenti storici alle pratiche terapeutiche coreutico-musicali individuabili nell'antro olevanese? Per cercare qualche traccia converrà spostarci ancora una volta nella piana, alla foce del fiume Sele. Qui, a pochi km da dove nel IV secolo sarà sepolto il corpo di Vito, sorgeva nell'Antichità uno dei santuari più celebri dell'ecumene ellenica, il complesso poseidoniate di Era argiva, fiorente almeno fino al II secolo d.C. e abbandonato del tutto intorno al IV secolo²⁰. Di recente è stato messo in risalto il ruolo di grande rilievo, accanto alla preminente devozione per la sposa di Zeus, del culto di Apollo, qui e, più in generale, nel territorio poseidoniate²¹. Anche il culto di Dioniso/Bacco era praticato nel territorio di Paestum in età romana²² e culti dionisiaci sono attestati nell'Antichità anche nelle aree anelleniche della piana di Salerno-Paestum, come testimonia l'insediamento di Montevetrano lungo il medio corso del fiume Picentino²³. Si tratta di culti la cui celebrazione, come è noto, poneva enfasi (seppur con modalità differenti) su dispositivi rituali coreutico-musicali²⁴.

La vicenda di Vito che libera il figlio di Diocleziano da un demonio apportatore di movimenti convulsi assimilabili alla danza, riportata nella *Passio*²⁵, potrebbe essere un ricordo della lotta ingaggiata dalla Chiesa in quest'area, a cavallo tra Tarda Antichità e Alto Medioevo, contro radicate pratiche culturali che prevedevano adoramenti coreutici. Echi della prima fase di cristianizzazione di quest'area della piana e della lotta condotta dalla Chiesa contro il paganesimo si possono, a mio avviso, rintracciare nel capitolo 10 della *Passio*

Sancti Viti, in particolare nel passo in cui alcuni demoni accusano il giovane santo di essere venuto sulle rive del Sele per rovinarli: Vito, infatti, insegnava agli uomini che abitavano quelle contrade i precetti del Signore, convertendoli²⁶. Mi sembra abbastanza evidente che dietro i demoni scacciati da Vito si nascondano le vecchie divinità venerate in quelle terre, giusta la consueta identificazione cristiana dei demoni con le divinità pagane: l'avvento della predicazione cristiana segna, di fatto, la rovina dei vecchi culti.

Proseguendo su questa linea interpretativa, altro elemento interessante è la richiesta di Vito morente al Signore affinché ogni anno, in occasione del suo *dies natalis* e per i quattro giorni successivi, quelle terre fossero liberate dalla *musca quae est imago daemonis*²⁷. È stato ben evidenziato come la problematica *musca* cui si fa riferimento nella *Passio* di san Vito sia da identificare con il tafano, l'*oistros*, l'insetto che nella mitologia greca spinge, con il suo assalto incalzante, all'agitazione forsennata chi ne viene punto, in particolare le donne, crisi che trovava deflusso rituale in cerimonie coreutiche e meloterapeutiche²⁸.

Lermeneutica della *musca*-tafano offre ulteriori spunti utili a tentare di ricomporre il quadro dei possibili antecedenti storici delle terapie coreutico-musicali individuate nel Medioevo salernitano. Ernesto de Martino, in riferimento alle ascendenze del Tarantismo pugliese, aveva opportunamente richiamato il mito di Io e Zeus nell'articolata versione offerta da Eschilo nel *Prometeo*. Come è noto, la giovane vergine era stata insidiata da Zeus, provocando l'ira di Hera, di cui Io era sa-

20 Cfr. ad es. EAA, s.v. *Sele, Heraion del*.

21 MASSERIA, TORELLI 1999, pp. 246-247, 251-252. Oltre ad Apollo, nell'*Heraion* del Sele un posto di rilievo era assegnato a Chiron, circostanza che lascia supporre funzioni iatromantiche del santuario.

22 In età ellenistica tale culto era localizzato a nord dell'*Athenaion* arcaico all'interno della cinta muraria poseidoniate, TORELLI 1999, pp. 54-55.

23 CERCHIAI 2011, pp. 485-486, 497.

24 È appena il caso di ricordare che le sacerdotesse di Apollo, quando erano invase dal nume, divenivano Menadi, si veda per esempio, EAA, s.v. *Menadi*.

25 Da ultimo RESTA 2016, pp. 180-183.

26 «Venientes autem iuxta flumen, quod dicitur Siler, requieverunt sub arbore ubi Dominus per B. Vitum multas operabatur virtutes. [...] et cum concursus populi multus fama signorum vulgante virtutem Domini, ad eos fieret, clamabant daemonia: "Quid nobis et tibi, Vite? Venisti ante tempus perdere nos?"», *Passio Sancti Viti*, cap. 10, p. 502.

27 *Passio Sancti Viti*, cap. 17, p. 503.

28 IANNECI 2005, pp. 112 ss. con riferimento a numerose fonti letterarie greche e latine.

cerdotessa presso il celebre santuario in Argo. Il dramma della giovane, tramutata in giovenca da Zeus per poterla possedere come toro, si snoda lungo una serie di prove attraversate da un filo rosso costituito dal supplizio inflitto dal guardiano Argo, ucciso da Ermes e trasformato da Hera in tafano che, tormentandola con il suo pungiglione, la spinge a una fuga allucinata senza meta, al di fuori del consorzio umano, al suono di un flauto ipnotico²⁹. La connessione tra il mito dell'*oistros*, incalzante al suono del flauto, la sacerdotessa dell'Heraion di Argo e rituali a questo collegato presso il santuario di Hera argiva alla foce del Sele, potrebbe essere più che una suggestione. I mugghi dei bovini straziati dagli assalti dei tafani (*asilus* per i romani ma che i greci chiamano *oestrus*) infestanti le rive del Sele e dell'affluente Tanagro che Virgilio ricorda nel terzo libro delle Georgiche³⁰, potevano risuonare all'interno del *témenos* lambito dal fiume, come un'eco evocativa dell'antico mito della sacerdotessa-vacca di Hera percossa dal guardiano alato e ondeggiante al modo di una menade posseduta dal nume che la agita³¹.

Come aveva ben indicato Ernesto de Martino, la narrazione eschilea della vicenda di Io trovava una significativa corrispondenza in un altro mito argivo, quello delle Pretidi. Anche le figlie di Proitos ribelli a Hera, infatti, furono colpite da una mania materializzata in una fuga senza meta tra le gioaie dell'Argolide e dell'Arcadia, analoga alla folle corsa di Io provocata dal tafano-demone, e anch'esse si fecero giovenche, inondando i monti

dell'Argolide e dell'Arcadia di ingannevoli mugghi. L'intervento dell'indovino Melampo, il quale condusse un avvincente inseguimento tra i monti scandito da grida e danze *entheos* (ovvero di possessione, circostanza che ricorda l'oribasia delle menadi), liberò dalla follia le giovani³². La rilettura del ricco ciclo iconografico delle metope dell'Heraion di foce Sele condotta da Mario Torelli, ha permesso di indicare in una di esse un episodio della saga delle Pretidi ovvero l'inizio della loro fuga tra i monti³³, circostanza che ci permette di determinare la presenza sacralizzata del mito nel territorio.

Il simbolo del tafano-*musca* trova dunque un senso nei culti pagani praticati nel territorio circostante il sepolcro di Vito e potrebbe essere un indizio di un antico adorcismo, dell'invasamento che scatenava la danza. In effetti, dalla prospettiva dell'agiografo del VII secolo, dietro la *musca* si celava – si è detto – certamente il demonio³⁴, il quale, preso possesso del corpo della vittima attraverso il “morso” del pungiglione, la spingeva ai contorcimenti frenetici di cui Vito liberatore di indemoniati si proponeva quale patrono: nella narrazione il martire si faceva infatti garante della risoluzione, seppur temporanea della crisi, chiedendo al Signore di rendere nel suo *dies natalis* quella zona – e solo di quella – uno spazio immune dalle vessazioni della *musca*, sospendendo di fatto la potenziale conseguenza del morso incalzante³⁵. Non mi sembra un caso che la tarantola che mordeva i contadini intenti ai lavori dei cam-

29 DE MARTINO 2008⁴, pp. 221 ss.

30 Verg., *Georg.* III, vv. 146-150. Molto opportunamente Dario Ianneci cita Servio il quale fornisce, commentando il passo, l'equivalenza tra *asilus* e *tabanus*: IANNECI 2005, p. 133, n. 44.

31 Io è giovenca e la sua possessione di tipo animale è rappresentata secondo l'immagine del tafano che tormenta il bestiame e non dà tregua col suo pungiglione, DE MARTINO 2008⁴, p. 223.

32 Apollodoro (Pseudo Apollodoro), *Biblioteca*, II, 2. DE MARTINO 2008⁴, p. 228 con bibliografia.

33 MASSERIA, TORELLI 1999, pp. 237-238.

34 Secondo una assimilazione che nella Chiesa risaliva almeno a Origene e passava per Giovanni Crisostomo fino a giungere all'alto Medioevo. Nella letteratura altomedievale la *musca* è spesso identificata con il diavolo. Tra i tanti esempi, si ricordano l'episodio narrato da Gregorio di Tours relativo a un contadino della regione di Bourges che, entrato in un bosco, fu avvolto da uno sciame di mosche e diventò indemoniato (Greg. Tur. *Libri hist.* X, 25, pp. 517-519); si veda anche la vicenda del re longobardo Cuniperto, e – in particolare – della *una de maiusculis musca* che si rivelò essere un *malignum spiritum* che ne aveva preso le fattezze, PD, HL, VI, 6, pp. 312-314. Numerosi sono gli esempi in cui il demonio o qualche suo devoto si trasforma in mosca anche nei secoli successivi; per esempio nel famoso processo di stregoneria contro Matteuccia di Francesco del 1428 si affermò che l'imputata si fosse trasformata in mosca per volare, cavalcando sul dorso di un capro-demonio, a Benevento per partecipare al Sabba intorno al celebre Noce, MAMMOLI 1977.

35 La circostanza ricorda la sospensione della velenosità della tarantola nel “feudo” di Galatina per la quale si veda DE MARTINO

pi nell'arsura estiva della piana pestana, impossessandosi di loro e spingendoli alla risoluzione della crisi attraverso la terapia coreutico-musicale, spesso venisse assimilata a una mosca³⁶. Un morso, dunque, come principio della crisi che poteva indurre a agitazioni coreiformi.

Nella narrazione agiografica e nella festa di san Vito sembrano rifluire, intrecciandosi, simboli provenienti disgregati da antichi culti celebrati nell'area del Sele, quali il simbolo dell'*oistros* – *musca* attraverso la figura di Io³⁷, la sacerdotessa del prototipo di tutti i santuari consacrati a Hera argiva, ma anche altri miti collegati alla sposa di Zeus, quali la vicenda delle Pretidi, o i culti coreutici locali di Apollo e Dioniso. I simboli della mosca-tafano, della danza, del flauto, potevano così trovare ricomposizione e nuovo senso nella figura del giovane martire, patrono cristiano della piana.

In via del tutto ipotetica, possiamo immaginare che l'insorgenza di comportamenti alienati rivelati attraverso scuotimenti violenti dei corpi in alcuni individui, possa essere stata nelle basse terre del Sele tra età tardoantica e alto Medioevo, in qualche modo il portato di un disagio dovuto allo sradicamento da antiche prassi devozionali, esito della repressione ecclesiastica che, di fatto, andava a sopprimere quell'orizzonte di deflusso di crisi esistenziali, angosce e tensioni che le feste pagane da secoli garantivano alle comunità loca-

li in occasione dei momenti dell'anno agrario più delicati per le sorti delle produzioni, in particolare in corrispondenza dei solstizi³⁸. Così, la festa commemorativa del martirio di san Vito, celebrata il 15 giugno, nei giorni carichi di incertezza e preoccupazione della mietitura, poteva costituire un'efficace alternativa offerta dal cristianesimo ormai dominante alle sopresse antiche celebrazioni pagane, nel luogo e – forse – nel periodo dell'anno in cui per secoli esse si erano svolte³⁹. Ma ciò poteva non essere sufficiente. Come affermava Ernesto de Martino: «la Chiesa non poté evitare che in un modo o nell'altro, per spontanea rigermiazione o per intervento regolatore delle autorità civili, o infine per compromessi e tolleranze dello stesso clero, riaffiorassero le vecchie forme di disciplina coreutico-musicale insieme ad altre eredità di culti pagani»⁴⁰. L'aspra battaglia condotta dalle gerarchie ecclesiastiche nei confronti dei rituali bacchici e coreutici in generale, forse non significò, lungo il Sele come altrove, l'annientamento definitivo delle antiche prassi coreutiche, spesso riproposte, risemantizzate, in occasione di celebrazioni liturgiche⁴¹.

Il culto tributato a Vito presso la non lontana cavità del *Mons Aureus* significò, probabilmente, anche il trasferimento di alcune forme rituali extraliturghiche legate al culto del giovane martire che si erano plasmate lungo il basso corso del Sele, in parti-

2008⁴, in part. p. 220. Mi sembra si possa ipotizzare che il patronato di Vito sui movimenti convulsi possa essere legato anche al tipo di supplizio cui fu condannato insieme ai suoi compagni e dal quale chiese al Signore di essere liberato: la *catasta*, i cui effetti su Crescenza e Modesto sono raffigurati nell'affresco del martirio di San Vito nella cappella dell'Angelo (fig. 15), procurava – si è accennato – la disarticolazione delle membra dei condannati («Torquebantur autem in catasta Sancti Dei, ita ut dissiparentur ossa eorum, atque viscera apparent», *Passio Sancti Viti*, c. 17, p. 503).

36 Per la mosca-tarantola in queste terre si veda ROSSI 1994, pp. 81, 104.

37 Lo stesso Eschilo nelle *Supplici* paragona Io a una baccante danzante al suono del flauto, liberata dalla mania e ristabilita nella comunità degli uomini per l'intervento di Zeus lungo le rive del Nilo DE MARTINO 2008⁴, p. 222.

38 Per questo aspetto si vedano, per esempio, DE MARTINO 2008⁴, pp. 261-262 e più di recente CANETTI 2013, p. 568. La funzione catartica dei riti estatici, in particolare dei culti dionisiaco e coribantico, come sfogo ordinato (particolarmente per le classi che potremmo definire subalterne) di ansie, incertezze, impulsi irrazionali, repressi ma sempre latenti nelle società antiche, in una società "di colpa" come quella greca, che potevano materializzarsi in manifestazioni di isterismo collettivo (accessi di danzi mania, in particolare), svolgendo dunque anche una funzione sociale, è ben sintetizzata in DODDS 2009, in part. pp. 120 ss.

39 Ancora negli anni '70 le operazioni di mietitura nella Piana del Sele avevano inizio il giorno successivo alla grande festa del 15 giugno (dove i riti orgiastici alimentari assumevano una funzione che diventò antonomastica in tutta l'area) LONGOBARDI 1998, II, pp. 118 ss. Non lontano dal santuario di San Vito al Sele, nel territorio dell'attuale Comune di Albanella (SA), sorgeva un santuario rurale dedicato a Demetra, patrona delle messi, cfr. *Poseidonia-Paestum* 1988, pp. 121-123; ARDOVINO 1989, pp. 1-14.

40 DE MARTINO 2008⁴, p. 262.

41 Sempre utile per una rassegna delle diverse posizioni dei Padri della Chiesa sulla questione il classico BACKMAN 1952 in part. pp. 18-37.

colare pratiche coreutiche accompagnate dai vecchi strumenti a fiato (flauti) e a percussione (tamburo), come del resto sembra avvenisse in altre aree d'Italia e d'Europa⁴²: la stringente analogia morfologica tra l'aerofono ad ancia altomedievale rinvenuto nel santuario di Olevano e gli *auloi* delle cerimonie dionisiache non può essere considerata solo frutto del caso.

Ciò che mi sembra emerga chiaramente dalle fonti – in particolare dai numerosi accenni rintracciati nella produzione letterario-scientifica della scuola medica salernitana tra inizi XI e inizi XII secolo – è la piena coerenza culturale del quadro proposto per alcuni aspetti del pellegrinaggio 'terapeutico' al santuario del *Mons aureus* (in particolare per alcuni elementi del cerimoniale) quale sembra palesarsi da una serie di elementi materiali e narrativi, con il più ampio contesto culturale del tempo, l'incasellamento cioè di tali modalità rituali all'interno di un sistema condiviso di decodificazione e risoluzione di crisi e disagi. Quelle che sembrerebbero configurarsi come sopravvivenze di prassi arcaiche, relitti di un tempo lontano, erano in realtà il frutto di continue rielaborazioni innervate di significati nuovi, simboli riplasmati in funzione di nuove pratiche devozionali (il culto dei santi, *in primis*), coerenti prodotti della cultura adeguati ai bisogni delle società del tempo, e dunque preziosi testimoni di alcune strategie di espansione del cristianesimo in queste terre, in una complessa dinamica di smembramento e ricomposizione di elementi apparentemente eterogenei, sempre alla ricerca di nuovi equilibri⁴³.

In un contesto quale quello longobardo-meridionale in cui l'efficacia terapeutica della musica era ben nota, l'antico dispositivo catartico mu-

sica-danza dovè penetrare, pertanto, all'interno dello spazio sacro della grotta olevanese dominato dai santi esorcisti, non come un corpo estraneo e appare, in parte ancora oggi, rielaborato, rifunzionalizzato e metabolizzato nei suoi elementi simbolici, come prodotto culturale coerente. Se è vero che è soprattutto il comportamento rituale del pellegrino a indirizzare l'origine, la fortuna e la decadenza di un santuario⁴⁴, la coincidenza tra il seppellimento dei flauti e l'inizio della parabola discendente del sacrario micaelico olevanese costituisce una chiave di lettura suggestiva che andrà approfondita meglio nel contesto generale delle vicende del territorio salernitano nell'XI secolo.

Si potrebbe, infine, ipotizzare che i culti di Michele, di Vito e del Battista (e forse dei Magi), con i riti "istituzionali" che si praticavano al tempo delle feste in loro onore tra maggio e settembre, fossero stati promossi e incoraggiati dalla Chiesa anche come sostitutivi di antiche feste pagane che si svolgevano in quei mesi, uno snodo calendariale tra i più critici dell'anno agrario-pastorale: la tolleranza per le pratiche extraliturgiche coreutico-musicali e – soprattutto – la loro stabilizzazione nell'area del santuario, circostanza che indica l'esercizio di una forma di controllo da parte dell'autorità ecclesiastica, indurrebbe a crederlo.

Alessandro Di Muro
Università della Basilicata
 alessandro.dimuro@unibas.it

42 Per il legame Vito-danza in Europa RESTA 2016.

43 DE MARTINO 2008⁴, p. 50.

44 Si vedano, per esempio, le interessanti riflessioni di PETRARCA 2007.

Abbreviazioni bibliografiche

- ARDOVINO 1989 = A.M. ARDOVINO, *Introduzione*, in M. CIPRIANI, *S. Nicola di Albanella. Scavo di un santuario campestre nel territorio di Poseidonia-Paestum*, Roma 1989.
- Atlante storico della musica nel Medioevo* 2011 = V. MINAZZI, C. RUINI (a cura di), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, Milano 2011.
- AULISA 2019 = I. AULISA, *San Michele al Gargano e la diffusione del modello garganico nell'altomedioevo*, in DI MURO, HODGES 2019, pp. 21-50.
- BACKMAN 1952 = E.L. BACKMAN, *Religious Dances in the christian church and in popular medicin*, London 1952.
- CANETTI 2013 = L. CANETTI, *La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto 2013, pp. 553-604.
- CAPODANNO, SALERNO 1992 = A. CAPODANNO, A. SALERNO, *Nota preliminare sugli scavi nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano*, in *Archeologia Medievale* 19, 1992, pp. 549-566.
- CERCHIAI 2011 = L. CERCHIAI, *Culti dionisiaci e rituali funerari tra poleis magnogreche e comunità panelleniche*, in *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia*, Atti del LX Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 24-28 settembre 2009), Taranto 2011, pp. 373-382.
- DE MARTINO 2008⁴ = E. DE MARTINO *La terra del rimorso*. Milano 2008⁴.
- DE ROSSI 1994 = G.M. DE ROSSI, *San Vito al Sele. Note preliminari sull'indagine archeologica*, in *Tra Lazio e Campania. Ricerche di storia e di topografia antica*, Napoli 1994, pp. 137-158.
- DELOGU 1992 = P. DELOGU, *Patroni, donatori e committenti nell'Italia meridionale longobarda*, in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto Medioevo occidentale*, Settimane del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo (4-10 aprile 1991), Spoleto 1992, pp. 301-339.
- Descriptiones Terrae Sanctae* 1874 = *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV. S. Willibaldus*, ed. T. Tobler, Leipzig 1874.
- DI MURO 2011 = A. DI MURO (a cura di), *La Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano. Storia, archeologia, arte di un santuario altomedievale*, Olevano sul Tusciano 2011.
- DI MURO 2019 = A. DI MURO, *L'arcangelo, il martire e la danza degli ossessi: ideologie politiche e percorsi di rigenerazione nel santuario del Mons aureus*, in DI MURO, HODGES 2019, pp. 95-158.
- DI MURO, HODGES 2019 = A. DI MURO, R. HODGES (a cura di), *Il santuario di San Michele a Olevano sul Tusciano*, Roma 2019.
- DODDS 2009 = E.R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Milano 2009.
- FOSCATI 1997 = A. FOSCATI, *Tra scienza, religione e magia: incantamenta e riti terapeutici nei testi agiografici e nei testi di medicina del Medioevo*, in P. GOLINELLI (a cura di), *Agiografia e culture popolari*, Bologna 2012, pp. 113-128.
- Garioponti medici vetustissimi* 1536 = *Garioponti medici vetustissimi, De morborum causis, accidentibus et curationibus Libri VIII*, Basilea 1536.
- Greg. Tur. *Libri hist.* = Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X*, edd. B. Krusch- W. Levison, Monumenta Germaniae Historica, Hannover, 1951.
- GUIDORIZZI 2010 = G. GUIDORIZZI, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano 2010.
- IANNECI 2005 = D. IANNECI, *Il libro di San Vito: storia leggenda e culto di un santo medievale*, Salerno 2005.
- LONGOBARDI 1998 = C. LONGOBARDI, *Eboli tra cronaca e storia*, Salerno 1998.
- MAMMOLI 1997 = D. MAMMOLI, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco*, Spoleto 1977.
- MASSERIA, TORELLI 1999 = C. MASSERIA, M. TORELLI, *Il mito all'alba di una colonia greca. Il programma figurativo delle metope dell'Heraion alla foce del Sele*, in F.-H. MASSA-PAIRAULT (éd.), *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image*, Actes du Colloque International organisé par l'Ecole française de Rome, l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Naples) et l'UMR 126 du CNRS (Rome, 14-16 novembre 1996), Rome 1999, pp. 205-262.
- Passio Sancti Viti* = *Passio Sancti Viti*, in *Acta Sanctorum*, Iunii, II Antwerpen 1698.
- PD, HL = Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, ed. L. Capo, Milano 1990.
- Poseidonia-Paestum* 1988 = *Poseidonia-Paestum*, Atti del XXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 9-15 ottobre 1987), Taranto 1988.
- PETRARCA 2007 = V. PETRARCA, *Dinamiche simboliche di un santuario tra storia e antropologia*, in A. VAUCHEZ (a cura di), *I Santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma 2007, pp. 329-346.

- RESTA 2016 = M. RESTA, *Un'ipotesi storico agiografica per il "ballo di San Vito": la Passio Sancti Viti e la danza degli indemoniati*, in *VeteraChr* 53, 2016, pp. 173-184.
- RESTA 2017 = M. RESTA, *Note sui "balli di San Vito": danze, riti e luoghi del culto*, in L. Q (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari 2017, pp. 211-226.
- ROSSI 1991 = A. ROSSI, *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, Milano 1991.
- SKINNER 1997 = P. SKINNER, *Health and Medicine in Early Medieval Southern Italy*, Leiden-New York 1997.
- TEMKIN 1994 = O. TEMKIN, *The falling sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Washington 1994.
- TORELLI 1999 = M. TORELLI, *Paestum romana*, Roma 1999.
- VON KRAEMER 2016 = E. VON KRAEMER, *Malattie, patronati, leggende. Demoiatria e consumo del sacro*, Brescia 2016.
- ZUCCARO 1977 = R. ZUCCARO, *Gli affreschi nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano*, Roma 1977.