



Tradizioni delfiche. Il femminile nel culto preapollineo

Delphi traditions: the feminine in the
pre-Apollonian cult

Erika Maria Di Giacomo

Filologa e antropologa del mondo antico, Italia
email: erikamaria.digiacom@gmail.com

Riassunto - Il santuario panellenico di Delfi esercitò almeno fino al II secolo d.C. una forte attrazione in tutto il Mediterraneo e nella preistoria archeologica del sito si rilevano tracce di vita religiosa a partire dal XIV secolo a.C. Nel presentare il mito di fondazione di Delfi, le fonti letterarie sono concordi nel sostenere come Apollo, nume tutelare del santuario, abbia istituito il proprio culto insediandosi su di un culto più antico, femminile, ctonio e oracolare. Gli autori antichi convengono nell'affermare la presenza di un oracolo di Gè, la Terra, in epoca preapollinea, e gli stessi reperti testimonierebbero la presenza di antichi culti connessi alla Terra-madre. Il mito di fondazione e quello della "successione delfica", riletti alla luce delle testimonianze archeologiche, permettono di individuare alcune chiavi di lettura e riletture degli stessi, tracciando linee di continuità tra i culti femminili preapollinei a Delfi e la religiosità apollinea di epoca storica.

Parole chiave: santuario panellenico / Delfi / Apollo / preapollinea / Terra-madre.

Summary - The pan-Hellenic sanctuary of Delphi was a strong attraction in the whole Mediterranean area, at least until the II century a.D., even though there are clues of religious life since the beginning of the XIV century b.C. Presenting the delphic myth of foundation and according to the ancient sources, Apollo, the oracle's tutelary god, has established his power imposing itself on another cult, feminine, chthonian, oracular and older; before Apollo's arrival at Delphi, there was an Earth's oracle and the archaeological findings would confirm the existence of cults related to the Mother-Earth. Reading the ancient foundation myth basing it on the archaeological findings, we are allowed to find new interpretation of it; moreover we can find out a continuity between pre-Apollonian feminine cults and the Apollonian religiosity of the classical age.

Keywords: pan-hellenic sanctuary / Delphi / Apollo / Mother-Earth / pre-apollonian

Per quanto il confine tra i termini *tempio* e *santuario* possa apparire sfumato, è possibile attribuire la definizione di *santuari* a quei luoghi in cui si era manifestata la presenza di una potenza superiore.

Merita un'attenzione particolare il santuario di Delfi la cui istituzione è connessa ad Apollo. Gli elementi votivi rilevati nell'area limitrofa individuano l'VIII secolo a.C. come *terminus a quo* per la sua fondazione¹. Le pratiche oracolari che qui si svolgevano lo resero meta privilegiata di pellegrini da ogni dove; testimone per eccellenza è Erodoto di Alicarnasso (V sec. a.C.) che ha intessuto la sua opera di responsi oracolari provenienti da Delfi e dai santuari maggiori fornendo un ampio campionario dei temi attorno a cui ruotavano le richieste degli oranti. I volumi delle *Fouilles de Delphes* ne confermano la grande varietà e testimoniano la vivacità delle consultazioni dell'oracolo delfico almeno fino al II secolo d.C. Il santuario panellenico è in grado di esercitare una forte attrazione in tutto il Mediterraneo e la sacerdotessa del dio vi appare nel ruolo di *medium* veridica e privilegiata. Tale ruolo le verrà riconfermato, quasi sette secoli dopo, da Plutarco (I-II secolo d.C.), sacerdote del santuario di Delfi durante l'ultima parte della sua vita.

1 DIETRICH 1990: 170.

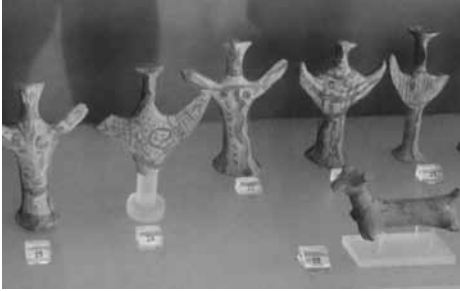


Fig. 1 - Idoli a "psi" raffiguranti la dea madre (Tardo Elladico III B). Delfi, Museo archeologico.
(fonte: <https://barbarapicci.files.wordpress.com/2014/06/delfi-statue-dea-madre.jpg>)



Fig. 2 - Idolo della dea madre su treppiede (Tardo Elladico III B). Delfi, Museo archeologico.
(fonte: <http://www.viaggiareincamper.org/Grecia/20140706/Delfi%20museo/thumb.html>)

Tra l'epoca classica e la prima età imperiale le fonti, soprattutto tragiche, fanno riferimento a Delfi e al dio che "si serve della Pizia per essere ascoltato"². Voce parzialmente dissonante in questo panorama è il tebano Pindaro (VI-V sec. a.C.). Egli, infatti, non nomina mai direttamente la Pizia³: Delfi, nelle sue parole, è profetica in sé, per il solo fatto di essere permeata dallo spirito apollineo, che il poeta evoca mediante semplici riferimenti agli elementi tradizionali del culto delfico, come il tripode, l'alloro, la fonte Castalia, l'*omphalos*.

Il principale ostacolo che si incontra nel momento in cui si voglia analizzare il ruolo e la funzione dell'oracolo di Delfi è quello di "distinguere un oracolo letterario, e in senso generale mitico, da un oracolo storico"⁴. Quello pitico è il solo, tra i centri divinatori del mondo antico, ad avere un'esistenza letteraria dedicata e ha visto la sua esplosione agli inizi dell'età arcaica. Nel valutare il ruolo positivo del fenomeno pitico, devono essere considerate componenti non solo storiche, ma anche di tipo mitico e simbolico.

La preistoria archeologica di Delfi non è chiara. I reperti rinvenuti testimoniano la presenza di insediamenti micenei e di culti connessi alla Terra-madre e databili al Tardo Elladico IIIB⁵; pur non essendovi apparenti relazioni tra il luogo del loro rinvenimento e il grande tempio di età storica, si rilevano tracce di vita religiosa fin dal 1400 a.C.⁶ A quest'epoca risalgono idoli femminili fittili e stilizzati (Fig. 1), messi in luce tra la fonte Castalia e il luogo di impianto del tempio di Atena Pronaia. Tra questi, alcuni riproducono l'immagine di una donna seduta su di un tripode a gambe divaricate, in una posa che ricorda le raffigurazioni della dea madre (Fig. 2). Dall'analisi delle fonti, materiali e non, emerge infatti come la fondazione del santua-

2 PLU. *Mor.* 404e.

3 Unica eccezione la si trova nel frammento di un iporchema (PI. *Hyporch.* fr. 105a) nel quale il poeta esalta Gerone di Siracusa.

4 SALATINO 1997: 47.

5 DIETRICH 1992: 43-44.

6 DELCOURT 1998: 30.

rio apollineo sembri essersi insediata su di un culto più antico e femminile. Di questa prima divinità tardomicenea e sconosciuta rimangono tracce nella tradizione mitica e letteraria, dalla quale venne identificata con Gê, la Terra, poi sostituita nel culto dall'arrivo di Apollo.

Il passaggio di consegne tra le due divinità è elemento cruciale nel mito di fondazione del santuario e viene presentato dalle fonti in modo alternativamente pacifico o violento.

Nel complesso delle testimonianze letterarie, *l'Inno omerico ad Apollo*⁷ rappresenta la cronaca pitica più antica. Dopo il racconto della nascita di Apollo, l'anonimo autore colloca l'atto effettivo di fondazione ed edificazione del santuario contestualmente alla contesa tra il dio e la fonte Telfusa per la supremazia del territorio tra la Beozia e la Focide. La fondazione è preceduta dall'annuncio del dio di voler «fondare un bellissimo tempio» che servisse da oracolo veritiero per tutti gli uomini (vv. 285-299). Vengono poi presentate la lotta e l'uccisione di una dragonessa, guardiana di una fonte e custode del territorio circostante:

«Vicino c'era la limpida fonte dove il divino figlio
di Zeus con il suo arco possente uccise la dragonessa,
grande mostro selvaggio e vorace»⁸

L'uccisione della bestia è contingente alla fondazione del santuario, e fornisce una ragione eziologica del nome stesso di Pito, toponimo alternativo a Delfi, e dell'epiteto divino Pizio, facendoli entrambi derivare dal marcire (*pythēsthai*) della carcassa della dragonessa lasciata sotto il Sole.

Eschilo, invece, nel prologo delle *Eumenidi* (458 a.C.), suggerisce che la "successione delfica" sia avvenuta pacificamente e senza violenze, puntando piuttosto sul legame di discendenza che vede la Terra *prôtomantis*, prima profetessa a cui far risalire l'origine di un oracolo a Delfi, come antenata di Apollo:

«Tra tutti gli dèi, per prima cosa, onoro con questa mia preghiera
Gea, la prima divinità oracolare; dopo di lei Themì, che seconda tenne,
com'è fama, il seggio profetico della madre; terza vi ascese per volere di
Themì e non per violenza d'alcuno, un'altra Titanide, Febe, figlia della
Terra: e questa lo trasmise quale dono genetliaco a Febo, che da Febe
appunto ha derivato il nome. [...] E Zeus, istillandogli in cuore l'arte del
vaticinio, lo insedia sul trono come quarto vate»⁹

Non è altrettanto incruenta la variante testimoniata da un coro dell'*Ifigenia in Tauride* meno di mezzo secolo dopo. Nel racconto euripideo la successione nasce dal conflitto tra Apollo e le divinità preesistenti, Gê e Thémis, sua figlia, e l'insediamento di Febo si configura come una vera e propria presa di possesso dell'oracolo seguita all'uccisione del mostruoso Pitone. Latona infatti condusse Apollo bambino al Parnaso,

«là dove avvolto di bronzee maglie
un fosco drago variegato,
prodigio immane da Gea nato,

7 Sulla base di uno scolio a Pindaro (Schol. Ad Pind. *Ne*. 2.1c), ALONI (1989: 53-64) attribuisce *l'Inno* alla produzione poetica di Cineto di Chio, attivo negli ultimi decenni del VI secolo a.C.

8 *h.Ap.* 300-303 (Trad. G. ZANETTO 1996, ed. Bur).

9 *A. Eu.* 1-19 (Trad. M. P. PATTONI 1995, ed. Bur).



Fig. 3 - Copia romana in marmo da Prassitele, Apollo sauroctonos (360 a.C.). Parigi, Museo del Louvre. (fonte: <https://artmasko.files.wordpress.com/2014/02/apollo-sauroctonos-louvre.jpg>)

tra i rami folti d'alloro
presidiava il sotterraneo oracolo.
Lui tu uccidesti, o Febo [...] ed occupasti le oracolari sedi.
Poi ti assistesti sull'aureo tripode e dal trono che non mente dal penetrare arcano assegni profezie ai mortali, là vicino ai flussi della Castalia fonte, in un tempio che del mondo è il centro.
Quando Febo arrivò e dal divino oracolare seggio di Pito Temi bandì, di Gea la figlia, dal proprio grembo generò la terra notturne fantasie che sui giacigli tenebrosi rivelavano in sogno alle città degli uomini le cose passate e quante ancora dovevano accadere.
Così per vendicar la figlia Gea rapì a Febo l'onore degli oracoli. [...] E Zeus [...] Scosse la chioma a far cessare le notturne voci: la verità dissolse ai sogni tenebrosi e onore al Lossia restituì»¹⁰

Secondo quella tradizione maggioritaria che fu recepita anche dallo Pseudo Apollodoro, l'immagine di Apollo sauroctonos (Fig. 3) appare come elemento irrinunciabile nel mito di fondazione di Delfi; l'erudito, compilando tra II e I a.C. la sua *Bibliotheca*, presenta così l'episodio:

«Apollo [...] si recò a Delfi; là in quel tempo vaticinava Temi. Poiché il guardiano dell'oracolo, il serpente Pitone, gli impediva di avvicinarsi alla fenditura, egli lo uccide e si impadronisce dell'oracolo»¹¹.

Nonostante la velleitaria fissità che la scrittura tenta di fornire al paradigma mitico, è possibile cogliere la ricchezza e la vitalità della tradizione mitografica, che fornisce interessanti spunti in merito al sostrato su cui si insediò il culto di Apollo. Il mito di fondazione sembrerebbe dare

10 E. I. T. 1244-1279 (Trad. F. FERRARI 2006, ed. Bur).

11 APOLLOD. I.4 (Trad. M. G. CIANI, ed. Valla).

per assodato l'innesto del dio su di un culto preesistente ricco di elementi femminili e ctoni, laddove il prologo eschileo rappresenta la testimonianza letteraria più antica della presenza di un oracolo prima dell'arrivo di Apollo sul Parnaso; il passaggio dell'oracolo da Gè *prôtómantis* a Thémis appare dunque radicato nella tradizione, come pure il fatto che quest'ultima ne trasmetta la tutela ad Apollo.

Gè, la Terra-madre, divinità primigenia che generò da Urano la seconda generazione degli dèi dopo aver creato a sua volta il suo divino compagno¹², appare come manifestazione particolare di un archetipo universale della *vis* creativa femminile, declinabile anche come creazione immaginifica e profetica. Non è esatto dire che prima dell'arrivo di Apollo al Parnaso la mantica fosse appannaggio esclusivo delle divinità femminili dal momento che secondo alcune tradizioni, un Poseidone di aspetto arcaico e associato alle grotte, al sottosuolo e alle scosse sismiche frequenti in quell'area, profetizzava a Delfi assieme a Gè¹³, in un'associazione che richiama, per antichità, la coppia Grande Madre-paredro fecondatore. La trasmissione del seggio oracolare da Thémis ad Apollo, che in Eschilo è giustificata da ragioni di tipo genealogico, nell'*Inno* non viene presentata in modo esplicito: il dio infatti conquista il sito uccidendo la dragonessa, e il legame con Thémis è richiamato da una gestualità di tipo simbolico, in quanto fu lei a nutrire Apollo neonato con nettare ed ambrosia¹⁴.

La dragonessa (*drákaina*) nell'*Inno* è priva di un nome proprio e assume ben presto le sembianze maschili di un drago (*drákon*) o di un serpente (*óphis*)¹⁵, con un cambio di genere che potrebbe essere spiegato con il tentativo di procurare ad Apollo un nemico degno. Il mostro è fortemente connotato in senso ctonio: inizialmente semplice guardiano di una fonte¹⁶, Euripide lo considera filiazione diretta della terra e lo pone a presidio di un oracolo sotterraneo. Più esplicitamente, Pausania sostiene che il drago fosse stato incaricato dalla stessa Terra della custodia del suo tempio. Secondo lo Pseudo Apollodoro, infine, Pitone era il guardiano dell'oracolo di Thémis e impediva l'accesso ad un *chásma ghês*, una spaccatura del terreno attorno alla quale si è sviluppata una ricca tradizione¹⁷. Si racconta di particolari vapori che esalavano dal suolo, forieri di una particolare *vis* profetica; la sacerdotessa di Apollo era ispirata dal loro soffio lieve e ardente proveniente da una fessura del suolo¹⁸, sulla quale venne successivamente collocato il tripode, per scongiurare la possibilità di cadervi dentro¹⁹.

12 HES. *Th.* 126 sgg.

13 A Museo pseudoepigrafo viene attribuita l'*Eumolpia* (fr. B11 DK), nella cui versione dell'occupazione delfica prima di Apollo, Gè e Poseidone emisero assieme degli oracoli. Interprete di quest'ultimo fu Pircone, eponimo della categoria di sacerdoti che nella Delfi di età storica interpretavano i guizzi delle fiamme in un piccolo *témenos* sulla terrazza del grande tempio di Apollo, a testimonianza della sua passata egemonia. Similmente anche Pausania (X.5.5) riporta la notizia di un *mantēion* comune a Gè e a Poseidone (AMANDRY 1950: 201-203).

14 *h.Ap.* 124-125.

15 In Euripide e Pausania il mostro conserva l'anonimato originario. In Strabone (422.12) e nello Pseudo Apollodoro (I.4.1) il suo nome è Pitone, con evidente derivazione dal verbo *pýthestai* (cfr. *h.Ap.* 372-374). Nella tradizione arcaica il Serpente, sempre di genere femminile, è chiamato invece *Delphyné*, in correlazione con il nome della località, *Delphoi*, in cui si trova il santuario (Cfr. Schol. Apollod. II.706).

16 *h.Ap.* 300; si tratta della fonte Castalia.

17 PLU. *Mor.* 433c; D. S. XVI.16; PLIN. *Hist. Nat.* II.208; STR. IX.3.5; LUC. *B C.* V.82-84.

18 IAMB. *Myst.* III.11.

19 Cfr. D. S. XVI.16.



Fig. 4 - Dea dei serpenti (1600 a.C.). Creta, Museo archeologico di Hiraklion.

(fonte:https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4a/Snake_Goddess_Crete_1600BC.jpg)

Cnosso viene rappresentata con dei rettili tra le mani (Fig. 4). Il legame tra la dea madre e il serpente è, nell'immaginario arcaico, addirittura genetico²²: la Terra è madre di mostri come Cefalope, mitico re dell'Attica mezzo uomo e mezzo serpente nato dal terreno, Erittonio, le Erinni e il Serpente che Apollo ucciderà, ma è anche madre dei Sogni, in particolare di quelli profetici²³. L'attribuzione a Gè di poteri profetici era dunque conforme al suo carattere ctonio originario, e la Terra acquisiva una *facies* oracolare specifica attraverso la pratica dell'incubazione: il richiedente dormiva sulla nuda terra o nel fondo di una grotta per uscirne non solo illuminato da un sogno, ma anche rinvigorito da quello che simbolicamente rappresentava un ritorno al seno materno.

Nel mito di fondazione del santuario non va però dimenticata la presenza di Thémis. Tra le testimonianze di età imperiale²⁴, Plutarco la evoca nel *chrēstērion* delfico non solo in una fase

La vicinanza ad un *chásma*, dunque, era fonte dell'entusiasmo profetico; Cicerone sostiene che «*terrae vis Pythiam Delphis incitabat*»²⁰, cioè che il dio avrebbe immesso la forza profetica nella spaccatura del suolo e la Pizia ne sarebbe stata ispirata solo in un secondo momento. Similmente Plutarco²¹ riferisce che, se a Delfi vi era un oracolo in comune ad Apollo e alla Terra, ciò dipendeva anche dalla convinzione che «il sole procuri alla terra uno stato e una temperatura a partire da cui si manifesti l'esalazione profetica».

Gli archeologi, nei tempi recenti, si sono adoperati per individuare questa fenditura; è noto però che non se ne sia rinvenuta traccia, forse a causa di terremoti che potrebbero averla cancellata, forse perché si tratta di un'invenzione tarda; C. Scott Littleton, invece, suggerisce un'origine artificiale dei vapori.

La relazione tra la Terra e la dragonessa che ne protegge il tempio o l'oracolo richiama alla mente la *potnia theon* preindoeuropea e il serpente appare associato a divinità ctonie non solo in Grecia, ma anche presso le popolazioni mediterranee. Durante le celebrazioni dei *Thesmophoria* in onore di Demetra, infatti, venivano utilizzate immagini di serpenti, mentre un demone della fertilità, *genius loci* italico, aveva sembianze di rettile. Analogo è il caso della "dea dei serpenti": sono minoiche le riproduzioni fittili di una dea madre che a

20 CIC. *Div.* 79.

21 PLU. *Mor.* 432e.

22 Il serpente è figlio della Terra anche in Erodoto (I.78).

23 E. I. T. 1262-1264.

24 PLU. *Mor.* 241c; 860d; Paus. X.5.6.

preapollinea, ma anche nell'attualità rituale. La ragione di ciò è individuabile nel nome della dea, dal momento che il responso veniva detto *thémis*: l'oracolo ha il compito di proclamare i *thémites*, cioè i decreti divini, per cui Thémis conserva il ruolo di dea oracolara accanto ad Apollo anche in età storica²⁵.

La presenza di un culto originario femminile, ctonio e oracolara si connette alla tradizione dell'esistenza di un *chásma* o di una grotta nell'*ádyton*, la cella nel grande tempio di Apollo, in cui la Pizia scendeva²⁶ per profetizzare e dove veniva avvolta dai vapori mentre era assisa sul tripode. La fenditura nel terreno si carica inoltre di ulteriori significati che confortano la connessione del culto apollineo all'elemento primigenio della Terra: secondo gli antichi qualunque fenditura, crepa, grotta o buco nel suolo permetteva di entrare in relazione con le divinità ctonie; un termine di paragone è fornito da Pausania²⁷, che racconta come ad Olimpia vi fosse un'antichissima ara oracolara di Gê e un altare di Thémis posto accanto ad una grotta, lo *stómion*. Lo *stómion* si riconnette per via semantica agli aspetti femminili e materni del sostrato culturale preellenico-co: *stóma* e *stómion* non indicano solo l'*ádyton*²⁸ o la cavità geologica teatro della catabasi della sacerdotessa, ma anche la cavità femminile, cosa che richiama alla mente gli idoli femminili della dea madre seduti con le gambe divaricate.

Mito e realtà materiale entrano a questo punto in contatto, testimoniandosi reciprocamente. La sacralità di Delfi risale alle epoche più remote, quando il culto maschile di Apollo si è insediato su un sostrato preindoeuropeo²⁹ e più mediterraneo, nel quale l'aspetto femminile della divinità era predominante. Nell'*Inno* omerico Apollo conduce a Delfi, per farne i primi sacerdoti del suo santuario, dei marinai cretesi, coerentemente con la tradizione che prevedeva, per i grandi santuari storici, un'origine straniera³⁰. In senso più concreto, il sito pitico mostra tracce



Fig. 5 - Egea consulta Themis. Coppa attica a figure rosse (440-430 a.C.). Berlino, Staatliche Museum (fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Themis_Aigeus_Antikensammlung_Berlin_F2538_n2.jpg#file)

25 Cfr. Pl. *Pyth.* 4.54; 11.9.

26 Il vocabolario tecnico, a questo proposito, sottolinea l'idea di una catabasi.

27 PAUS. V.14.10.

28 *Ádyton* in epoca tarda designava frequentemente uno spazio sotterraneo, naturale o artificiale. È significativo il fatto che non solo a Delfi, ma anche ad Egira, in Acaia, la sacerdotessa del santuario di Gê scendesse in una caverna per divinare.

29 Nei documenti micenei in *Lineare B* «non appare l'evidenza di un dio assimilabile con l'Apollo olimpico», ragione per la quale sembra verosimile la sua assenza dal pantheon miceneo; il suo ingresso nella religione greca sembrerebbe essere un apporto dell'Anatolia occidentale (CULTURARO 2006: 168), per quanto sia comunque attestato l'antroponimo "*pa-ja-wo-ne*, che richiama *Paiéōn*" (CATENACCI 2002: 163), il medico dell'*Iliade* da cui derivò l'epiteto di Apollo con allusione sue facoltà mediche e apotropaiche.

30 Per quanto nei paesi dorici vi fosse il nome *Apéllōn*, risulta difficile ipotizzare per Apollo

di un insediamento religioso di età micenea, mentre proprio al di sotto dell'*ádyton* sono stati rinvenuti oggetti di provenienza egea e un *rhyton* calcareo in stile minoico.

Di certo è difficile stabilire se vi sia o meno una «continuità psicologica»³¹ tra le forme rituali minoiche, micenee e quelle greche nel luogo in cui sorse il tempio di Apollo, ma la sovrapposizione topografica dei santuari suggerirebbe una persistenza nel culto. Il ritrovamento a est della fonte, nei Marmaria e sulla terrazza del tempio, di vari oggetti di provenienza cretese, egizia, fenicia e assira, è però significativo e potrebbe confermare ulteriormente l'ipotesi che già alla fine del II millennio questo sito fungesse da polo di attrazione religiosa.

Il pluralismo di elementi eterogenei fin qui evidenziati rimanda a tradizioni remote che vengono riassorbite e rielaborate nel materiale mitico. Apollo sembra essersi introdotto nel pieno medioevo ellenico tra l'epoca micenea e la prima età arcaica; ciò sembra coerente con la tradizione che riteneva che, all'arrivo del dio, Delfi fosse già occupata, e permette di dedurre come un culto maschile si sia innestato nel contesto del culto di una dea madre sconosciuta e lì adorata dal XIV al XII secolo a.C.

Nel chiedersi se sia corretto o meno attribuire a questa divinità una funzione oracolare, le posizioni della critica si dividono e il *locus* diventa *desperatus*: la documentazione archeologica appare insufficiente ad Amandry per appoggiare tale ipotesi, mentre Nilsson considera l'oracolo primitivo della Terra una creazione più recente per spiegare l'ispirazione della Pizia. Defradas, De La Coste-Messelière e Dodds ammettono invece la presenza di oracoli della Terra e di Themis antecedenti a quello apollineo.

È evidente dunque come non sia possibile tracciare con sicurezza una linea di continuità tra i culti femminili nella Delfi preapollinea e il culto oracolare di Apollo in età storica.

Concludo con un'ultima suggestione, di tipo iconografico: una celeberrima coppa attica a figure rosse (440-430a.C.) (Fig. 5) raffigura una scena di ambientazione delfica: la profetessa di Apollo, riconoscibile dall'alloro che tiene nella mano destra e dal fatto di essere seduta su di un tripode, è colta nell'atto di profetizzare; gli attori della scena sono Egeo e Thémis. Flacelière, citando il prologo delle *Eumenidi*, afferma che il ricordo degli dèi antichi e della "Grande déesse"³² minoica rimane vivo nella memoria dei Greci, che la identificano con la Terra; sempre Eschilo, in un passo del *Prometeo incatenato*, sostiene che Thémis sia un'altra figura di Gê: il pittore della coppa, quindi, nel raffigurare Thémis con gli attributi apollinei, sembra voler sottolineare il legame tra il dio e le potenze che lo precedettero a Delfi, aderendo a quella parte di tradizione che riconosceva in Thémis, o nella Terra, la prima sacerdotessa delfica.

un'origine indoeuropea: numerosi elementi chiave del suo culto rivelano tracce babilonesi e anatoliche, mentre Omero lo descrive come difensore dei Troiani e nemico acerrimo dei Greci.

31 DELCOURT 1998: 34-35.

32 FLACÉLIERE 1961: 50.

Bibliografia essenziale

- ALONI, Antonio (1989). *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'Inno omerico a Apollo*. Roma. Dell'Ateneo.
- AMANDRY, Pierre (1950). *La mantique apollinienne à Delphes: essay sur le fonctionnement de l'Oracle*. Paris.
- BLOCH, Raymond (1984). *La divination dans l'antiquité*. Paris. PUF.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste (1842-1923). *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Voll. 4. New York. Arno Press.
- CATENACCI, Carmine (2001). *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*. In VETTA, Massimo. *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*. Roma. Carocci: 131-184.
- CULTRARO, Massimo (2007). *I Micenei*. Roma. Carocci.
- DEFRADAS, Jean (1953). *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris. Klincksieck.
- DE LA COSTE-MESSELIÈRE, Pierre (1950). L'oracle de Delphes. In *Journal des Savants*:145-159.
- DELCOURT, Marie (1998). *L'oracolo di Delfi*. Genova. ECIG.
- DEMPSEY, Thomas (1918). *The Delphic oracle, its early history, influence and fall*. Oxford. Blackwell.
- DIETRICH, Bernard C. (1990). Oracles and Divine Inspiration. In *Kernos* 3. Liege: 157-174.
- DIETRICH, Bernard C. (1992). Divine madness and conflict at Delphi. In *Kernos* 5. Liege: 41-58.
- DODDS, Eric Robertson (1959). *I greci e l'irrazionale*. Firenze. La Nuova Italia.
- DI GIACOMO, Erika Maria (2011). *La voce degli dei. La dimensione oracolare in Erodoto, Tucidide e Senofonte*. Tesi di laurea. Università degli Studi di Padova.
- FLACELIÈRE, Robert (1961). *Devins et oracles grecs*. Paris. PUF.
- FONTENROSE, Joseph (1959). *Python: a study of delphic myth and its origins*. Berkeley-Los Angeles. UCP.
- FONTENROSE, Joseph (1978). *the delphic oracle*. Berkeley - Los Angeles - London. UCP.
- ILES JOHNSTON, Sarah (2008). *Ancient greek divination*. Oxford. Wiley-Blackwell.
- LITTLETON, C. Scott (1986). The Pneuma Enthusiastikon: On the Possibility of Hallucinogenic "Vapors" at Delphi and Dodona. In *Ethos*, 14.1: 76-91.
- LLOYD-JONES, Hugh (1976). *The delphic oracle*. In *Greece & Rome XXIII*. Oxford. Clarendon Press: 60-73.
- MORANI, Moreno (1983). Sull'espressione linguistica dell'"idea di santuario" nelle civiltà classiche, in SORDI, Marta. *Santuari e politica nel mondo antico*. Milano.
- NILSSON, Martin Persson (1958). Das Delphische Orakel in der neuesten Literatur. In *Historia* 7: 237-250.
- ROUX, Georges (1976). *Delphes, son oracle et ses dieux*. Paris. Belles Lettres.
- SALATINO, Giovanna (1997). *Linguaggio oracolare e oracolo delfico nella tragedia*. Milano. Prometheus.
- VILLAR, Francisco (1991). *Los Indoeuropeos y los orígen de Europa. Lenguaje e historia*. Madrid. Gredos.

