

## La panspermia degli Anthesteria

Natale SPINETO

Università di Torino

Negli *Acarnesi* Aristofane allude a un attacco dei Beoti “durante i *Choes* e i *Chytroi*” (*Ach.* 1076-1077), cioè nel corso delle ultime fasi della festa ateniese degli *Anthesteria*. Sulla natura dei *Chytroi* ci informa lo scoliaste, che ne ricostruisce l’etiologia ricorrendo a Teopompo. I sopravvissuti al diluvio, scrive, bollirono una pentola (*chytra*) di *panspermia*. Nessuno ne mangiò e fu fatto un sacrificio a Hermes Chthonios. Lo stesso scolio attesta anche che, a quanto dice Filocoro, la festa si svolgeva il 13 di *Anthesterion*, mentre, per Didimo, *Chytroi* e *Choes* avevano luogo ad Atene nel medesimo giorno e il sacrificio era celebrato in onore di Hermes e Dionysos (μόνω τῶ [Διονύσῳ] καὶ Ἑρμῇ).<sup>1</sup> Quest’ultima notizia è ripresa dalla *Suda* (s.v. Χύτροι),<sup>2</sup> mentre Teopompo parla soltanto di Hermes Chthonios.

A chi era rivolto, dunque, il rito? La critica, in generale, espunge il riferimento a Dionysos<sup>3</sup> sulla base di una osservazione grammaticale e di considerazioni riguardanti il senso della festa. Sul piano grammaticale non c’è ragione di dire θύουσι μόνω τῶ Διονύσῳ καὶ Ἑρμῇ e si sarebbe dovuto piuttosto scrivere μόνους, oppure eliminare l’aggettivo; da un punto di vista più generale, il giorno dei *Chytroi* non avrebbe nulla di dionisiaco, in quanto dedicato alle anime dei morti.

Se la seconda considerazione non è probante, in quanto presuppone una estraneità di Dionysos al mondo infero che non è certo evidente (mentre non mancano, come si noterà, evidenze in contrario), la prima rimane determinante. Su di essa si possono fare tuttavia due osservazioni: innanzitutto, l’accostamento di Dionysos ed Hermes, che risulta simmetrico e parallelo a quello fra *Choes* e *Chytroi* –sempre operato da Didimo–, ha un senso all’interno della costruzione della frase riportata dallo scoliaste; in secondo luogo, l’errore grammaticale potrebbe presupporre una similitudine di senso, una compatibilità di Dionysos con la festa e, soprattutto, con Hermes. Che i due dèi siano avvicinati non sorprende: il loro rapporto è attestato nei racconti mitici (Hermes affida Dionysos bambino a Cheiron [Apollod. III 4, 3]) e nella pittura vascolare<sup>4</sup>; essi sono

<sup>1</sup> Lo scolio ravennate ripete l’informazione di Teopompo e quella di Didimo. Il presente studio costituisce una parte di una ricerca più vasta, riguardante le feste dionisiache ateniesi che facevano da sfondo alle rappresentazioni teatrali, il cui esito è in corso di pubblicazione a Roma, presso la casa editrice L’“Erma” di Bretschneider.

<sup>2</sup> Che non cita Didimo.

<sup>3</sup> Così Rutheford nella sua edizione degli scoli aristofanei; A. PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1953, tr. it. *Le feste drammatiche di Atene*, Firenze 1996, p. 21, n. 33.

<sup>4</sup> In generale, si rinvia alla documentazione fornita da E. PARIBENI, “Hermes e Dioniso”, in *Scritti di Enrico Paribeni*, Roma 1985, pp. 77-80. Poiché alcune rappresentazioni del carro-barca e una immagine raffigurante Hermes all’interno di un corteo dionisiaco sono attribuibili ad autori della stessa cerchia, lo studioso ritiene che il motivo del dio nel contesto di processioni dionisiache si riferisca agli *Anthesteria*. W. BURKERT riconosce, in una delle *Lenäenvasen*, l’arrivo di Dionysos guidato da

entrambi associati alla maschera, alla colonna e al fallo (componenti che sarebbero presenti nell'Herme Psychopompos degli *Anthesteria*)<sup>5</sup>; in generale, le caratteristiche che li uniscono più intimamente sono la loro natura di fanciulli divini e la loro presenza in celebrazioni di rinascita<sup>6</sup>. Kerényi ha segnalato una *lekythos* attica del V secolo dell'Università di Jena sulla quale sono raffigurate delle anime che aleggiano, sotto gli occhi di Hermes, intorno ad un *pithos* per metà interrato. L'autore ritiene che la scena rappresenti il giorno in cui il mondo si dischiude per l'ascesa di Dionysos<sup>7</sup>: si tratta, evidentemente, soltanto di una ipotesi, ma l'immagine –connettendo l'apertura dei *pithoi*, che avviene il primo giorno degli *Anthesteria*, le anime ed Hermes–contribuisce ad appoggiare l'idea dell'unità interna della festa.

Lo scolio al verso 218 delle *Rane*, infine, aggiunge alle testimonianze precedenti tre elementi: precisa che non sono effettuati sacrifici agli dèi olimpici, ma solo a Hermes Chthonios; afferma che nessun sacerdote poteva mangiare la *panspermia*; ci informa che ai *Chytroi* si svolgevano *chytrinoi agones*<sup>8</sup>.

Il nome *Chytroi* deriva probabilmente da un recipiente a forma di pentola in cui venivano messe a bagno granaglie per i riti della festa<sup>9</sup>. Il suo contenuto doveva essere la *panspermia*: un insieme di graminacee mescolate con il miele. Si trattava di un piatto rigorosamente vegetariano, nel quale, per giunta, le normali tecniche di preparazione, che comportavano la macinazione dei semi, non venivano utilizzate; il tutto era amalgamato, poi, con il miele, che è l'unico condimento già pronto in natura<sup>10</sup>. L'etiologia della festa mette gli usi dei *Chytroi* in rapporto con il diluvio: i sopravvissuti al cataclisma si nutrono di quello che trovano e ancora non possiedono le tecniche che poi acquisiranno. Allo stesso modo, ad Argo, mangiano pere

---

Hermes presso le *gerarai*: Homo necans. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972, tr. it. Homo necans. *Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981, p. 172; A. FRICKENHAUS, "Der Schiffskarren des Dionysos in Athen", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 25, (1912), pp. 61-79, 22.

<sup>5</sup> Si veda B.C. DIETRICH (*Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York, 1986, p. 72), che riconosce all'erma lo stesso potere apotropaico e procreatore del fallo (*ibid.*, p. 76).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 77; K. KERÉNYI arriva a dire che Hermes Chthonios e Dionysos, nei *Chytroi*, non erano considerati come due divinità distinte (*Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976, tr. it., *Dioniso*, Milano 1992, p. 283). Su Dionysos e Hermes, si veda anche L. DEMOULE-LYOTARD, "L'analisi formale dei testi antichi. Studio preliminare", in M. DETIENNE (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Bari 1975, pp. 201-226.

<sup>7</sup> *Dioniso*, p. 280. Questo tipo di scena rappresenta senz'altro, secondo F. R. ADRADOS, le *keres*, intese come anime dei morti ("Rite, mythe et théâtre en Grèce ancienne", *Cahiers du GITA* 3, [1987], pp. 37-52, 40).

<sup>8</sup> Per un esame filologico delle fonti e per la documentazione sul dibattito che esse hanno provocato, si veda R. HAMILTON, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992, pp. 35-38.

<sup>9</sup> Sulla derivazione esiste una certa concordia da parte degli studiosi. Sul vocabolo *chytroi*, si veda N. ROBERTSON, "Athens' Festival of the New Wine", *HSCPh* 95 (1993), pp. 197-250, 227.

<sup>10</sup> BURKERT, *Homo necans*, p. 173. M. Camps-Gaset e C. Calame sottolineano l'analogia dell'offerta effettuata ai *Chytroi* con quelle dei *Thargelia* e dei *Pyanepsia* (M. CAMPS-GASET, *L'année des Grecs. La fête et le mythe*, Paris 1994, pp. 95-100; C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1996, p. 330).

selvatiche (Plu. *Mor.* 303 a; Ael. *VH* III 39; *sch.* E. *Or.* 932), un alimento che implica una regressione ancora più forte; come commenta J. Bremmer, la transizione dal caos del diluvio alla ricostruzione dell'universo ordinato avviene gradualmente<sup>11</sup>. Secondo lo stesso studioso, la situazione caotica del diluvio equivarrebbe all'inversione dell'ordine sociale caratteristica dei *Choes*; i *Chytroi*, invece, segnerebbero il ritorno a un ordine rinnovato<sup>12</sup>. È difficile riconoscere un rapporto tanto preciso e netto tra i significati dei rituali del secondo e del terzo giorno degli *Anthesteria*; si può comunque affermare che il diluvio implichi il regresso a uno stadio precedente l'ordine attuale e la conseguente rimessa in questione delle norme condivise; lo stesso avveniva all'apertura del primo vino e alla gara di bevute che la segnava. La fine del diluvio e la *panspermia* implicano lo stabilirsi di un ordine rinnovato, ma si tratta di un ordine germinale, ancora transitorio.

La *panspermia* è legata al culto dei defunti: era offerta ad Atene durante le esequie<sup>13</sup>. È rivolta a Hermes, il dio che conduce le anime agli inferi e fa dunque da mediatore fra l'aldilà e la terra. Va ricordato, a questo proposito, il fatto che nei *Choes*, secondo giorno degli *Anthesteria*, è presente un senso di impurità: Esichio, alla voce *μιαρὰ ἡμέραι*, spiega che nel mese di *Anthesterion* tornavano le anime dei morti e utilizza il plurale, *miarai hemerai*, intendendo probabilmente tutte le giornate di cui la festa si compone<sup>14</sup>. Ancora, si pensi agli episodi luttuosi connessi con l'etiologia della gara di bevute che si svolge sempre ai *Choes* e ai riferimenti inferi del tempio delle Paludi. La distruzione dell'umanità a opera del diluvio è coerente con questi elementi.

Il fatto che, secondo lo scoliaste degli *Acarnesi* (1076), la *panspermia* non viene mangiata da nessuno, ha fatto propendere per l'idea che si tratti di un cibo offerto ai morti<sup>15</sup>, ma lo scolio al verso 218 delle *Rane* limita l'interdizione ai sacerdoti, coerentemente con il fatto che tutti i templi sono chiusi, tranne quello di Dionysos *en Limnais*<sup>16</sup>, inducendo a pensare che tutti gli altri se ne nutrano<sup>17</sup>. Non è possibile dire in modo definitivo quale delle due ipotesi vada accolta: nel primo caso, il rituale dei *Chytroi* si riferirebbe piuttosto a chi perì durante il cataclisma, nel secondo ai sopravvissuti. Si può, però, anche ipotizzare che lo scoliaste si

<sup>11</sup> J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, p. 121.

<sup>12</sup> *Ibid.*; il diluvio segna la possibilità di iniziare una vita nuova: W. BURKERT, *Homo necans*, pp. 173-174.

<sup>13</sup> J. BRUNEL, "D'Athènes à Marseille. Essai d'étude comparée des Anthestéries", *REA* 69, (1967), pp. 15-30, 29, n.2.

<sup>14</sup> M.P. NILSSON, *Studia de Dionysiis atticis*, Lund 1900, p. 116.

<sup>15</sup> H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, p. 116.

<sup>16</sup> Per evitare che i luoghi sacri di Atene vengano contaminati dalla presenza di Orestes, giunto in città il giorno dei *Choes* dopo aver commesso il matricidio, Demophon –afferma Fanodemo– ordina la chiusura di tutti i templi (Ath. X 437 b-e). Ma Demostene ci informa che il 12 di *Anthesterion*, cioè il giorno dei *Choes*, era l'unico in cui era aperto quello di Dionysos *en Limnais* (LIX 76). Inoltre, sempre secondo Fanodemo, fu stabilito che, al termine della gara di bevute, le corone non fossero depositate presso gli *ἱερά*, ma che ognuno avvolgesse il proprio *chous* con la corona e portasse poi il tutto alle sacerdotesse al *τέμενος ἐν Λίμναις* (Ath. X 437 b-e). Infine, lo stesso Autore attesta che al tempio di Dionysos *en Limnais* si svolgeva la cerimonia dei *Pithoigia*, l'11 di *Anthesterion* (Ath. XI 465 a).

<sup>17</sup> Così W. Burkert, *Homo necans*, p. 173.

limiti a citare i sacerdoti perché la proibizione per tutti gli altri era già evidente.<sup>18</sup>

Libagioni d'acqua chiamate *Hydrophoria* erano offerte ai morti del diluvio (Phot. e *Suid.* s.v. Ὑδροφορία) in *Anthesterion* (Plu. *Sull.* 14, 461). Un altro rito relativo al diluvio ci viene descritto da Pausania (I 18, 7), che lo colloca in un recinto di Ge il cui pavimento presentava una spaccatura<sup>19</sup>. Nella spaccatura, che si riteneva essere la voragine attraverso la quale le acque erano defluite, viene gettata ogni anno farina mescolata con miele. L'omaggio è rivolto in primo luogo alle vittime del cataclisma, ma può essere considerato come un rito in onore dei morti in genere, anche tenendo conto del valore prototipico che il diluvio presenta. Possediamo quindi tre elementi: l'offerta della *panspermia*, esplicitamente collegata ai *Chytroi* e ai *Choes*; quella di farina e miele di cui parla Pausania senza attribuirle a una festa particolare ma collegandola al diluvio; gli *Hydrophoria*. Diversi autori hanno associato quest'ultima celebrazione con gli *Anthesteria*<sup>20</sup>. R. Hamilton ritiene invece si tratti di due feste differenti –dal momento che gli *Hydrophoria* richiedono che si versi acqua– e suppone dunque che si svolgessero, durante il mese di *Anthesterion*, più cerimonie che avevano a che fare, direttamente o meno, con il diluvio<sup>21</sup>. Si può tuttavia obiettare che non vi è contraddizione fra il tipo di rituale degli *Hydrophoria* e la *panspermia*; anzi, le analogie sembrano prevalere sulle differenze. Come nota W. Borgeaud, le parole χύτρος e χύτρα appartengono alla famiglia di χέω e χυτός, che evocano, almeno originariamente, un contenuto liquido<sup>22</sup>. Quanto alla testimonianza di Pausania, è verosimile, come afferma L. Deubner<sup>23</sup>, che, oltre alle offerte di granaglie, anche quelle d'acqua fossero gettate nella voragine del tempio di Ge, benché non esistano attestazioni dirette che confermino questa ipotesi.

Ma, soprattutto, esiste una serie di fattori comuni che può illuminarci sul senso generale della *panspermia*.

In un passo del trattato sulla *Pietà* –opportunamente richiamato da C. Auffarth– Teofrasto distingue una prima fase della civiltà, nella quale l'uomo offriva agli dèi il fumo, una seconda fase caratterizzata dall'offerta di vegetali e una terza, l'attuale, contrassegnata dal sacrificio cruento (*Fr.* 12 Pötscher, 1-5); parallelamente, le libagioni sarebbero state effettuate dapprima con acqua, quindi con olio e miele e infine con vino speziato<sup>24</sup>. La preparazione della

<sup>18</sup> D. NOEL, "Les Anthestéries et le vin", *Kernos* 12 (1999), pp. 125-152, 148.

<sup>19</sup> Sulla localizzazione del rito ed i problemi che essa comporta, si veda C. AUFFARTH, *Der drohende Untergang*, Berlin-New York 1991, pp. 237-240. Lo studioso, anche sulla base di rilievi di ordine comparativo, mette in evidenza il nesso fra la fine del diluvio e la costruzione di un tempio (p. 240).

<sup>20</sup> Per esempio, L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, p. 113; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955, 1, pp. 595 ss.; H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, p. 53; E. SIMON, *Festivals of Attica. An Archeological Commentary*, Madison 1981, p. 99.

<sup>21</sup> R. HAMILTON, *Choes and Anthesteria*, p. 38.

<sup>22</sup> W. BORGEAUD, *Le Déluge, Delphes, et les Anthestéries*, p. 241. L.R. FARNELL sostiene che i due termini χύτρος e χύτρα originariamente si equivalgono (*The Cults of the Greek States*, Oxford 1908, p. 219).

<sup>23</sup> L. DEUBNER, *Attische Feste*, p. 113.

<sup>24</sup> C. AUFFARTH, *Der drohende Untergang*, pp. 240-241.

*panspermia* evoca dunque una tappa culturale ormai superata: si può dire che, per suo tramite, avesse luogo una forma di regressione, sul piano delle usanze alimentari (con l'astensione dalle carni) e sul piano tecnico (con la rinuncia all'impiego di procedimenti culinari elaborati)<sup>25</sup>. In altri termini, si reinstaurava uno stadio sociale precedente quello della cultura attuale.

La libagione d'acqua, così come l'offerta di granaglie, è presentata dunque da Teofrasto come propria di una fase della civiltà antecedente: le due pratiche culturali hanno un significato analogo e si rivelano entrambe funzionali ad una regressione dall'ordine vigente ad un ordine di tipo diverso.

Pur non assolutamente verificabile, insomma, l'idea di una connessione delle tre cerimonie resta assai plausibile. Se si accetta allora che gli *Hydrophoria* avessero luogo durante gli *Anthesteria*, diventa legittimo propendere per l'interpretazione che vuole la *panspermia* interamente dedicata ai morti e accogliere quindi la versione dello scolio agli *Acarnesi* piuttosto che di quello alle *Rane*<sup>26</sup>. Il riferimento al recinto di Ge implicherebbe inoltre la presenza, durante gli *Anthesteria*, di una porta infernale riaperta attraverso il culto<sup>27</sup>. È possibile infine ritenere, con C. Calame, che nella festa si giochi sul doppio senso della parola χύτρα, che, usata in genere al femminile, indica la marmitta; al maschile plurale, certe cavità geologiche che costituiscono punti di passaggio per il mondo sotterraneo<sup>28</sup>.

L'associazione degli *Hydrophoria* con gli *Anthesteria* consentirebbe anche di recuperare un elemento che, sottolineato da J. E. Harrison, è stato poi dalla critica messo da parte insieme con l'intera teoria funeraria della studiosa: la possibilità di confusione fra i *choes* e le *χοαί*, che sono libagioni ordinariamente celebrate per i morti. I due termini sono, evidentemente, in rapporto (sono connessi con il verbo χέω) ed esiste un parallelismo fra il vino bevuto dai viventi nei *choes* e l'acqua versata in onore dei morti con le *choai*<sup>29</sup>. Lo scoliaste degli *Acarnesi* (961), intendendo spiegare che cosa sono i *choes*, comincia con la descrizione della festa e della sua etiologia, continua parlando del *chous* come unità di misura e termina trattando delle *choai*, libagioni funerarie: tutti questi argomenti, almeno per il suo modo di pensare, sono correlati.

Radicalmente opposta a quest'ultima posizione è la tesi di N. Robertson, il quale nega che il complesso di testimonianze riguardante la connessione tra la festa e il diluvio sia attendibile. Ritiene che la prossimità temporale fra riti collegati al cataclisma ed *Anthesteria* (che si

<sup>25</sup> Analogamente, ai *Thesmophoria* di Eretria la carne era fatta seccare al sole: si veda la documentazione fornita da J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, pp. 120-12, n. 137; si veda anche M. DETIENNE, J.P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 183-214.

<sup>26</sup> Se, invece, si accoglie l'ipotesi di D. Noel cui si è accennato, si può dire che tutte e due le versioni concordino nel suggerire l'ipotesi di una *panspermia* offerta ai defunti.

<sup>27</sup> H.W. Parke sostiene che le libagioni d'acqua per i defunti sono più antiche, mentre l'associazione con il diluvio sarebbe venuta più tardi, quando interpreti "sofisticati" si sarebbero messi al lavoro (*Festivals*, 117). Se anche si accetta la sua idea, che rimane una pura ipotesi, il senso dei *Chytroi* come festa dei morti e l'importanza dell'elemento acquatico rimangono.

<sup>28</sup> *Thésée et l'imaginaire athénien*, pp. 330; 387, n. 81.

<sup>29</sup> Così H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 53.

svolgevano nello stesso mese) e la prossimità spaziale fra tempio delle Paludi e recinto di Ge giustificano la confusione fra le due celebrazioni nei documenti antichi<sup>30</sup>. Dionysos, al contrario di quanto sostengono alcuni autori moderni, non avrebbe relazioni con il diluvio. Robertson pensa poi che i *chytrai* siano da considerare come recipienti per il vino, ma va rilevato che la sua congettura non ha basi testuali<sup>31</sup>. Per il resto, le argomentazioni dello studioso sono capovolgibili: proprio la vicinanza fra rievocazione del cataclisma e *Anthesteria*, così come la vicinanza fra i templi di Dionysos e Ge possono essere indici di un rapporto del dio con il racconto del diluvio. Un rapporto che, comunque, è esplicitamente attestato da una tradizione: Nonno ci informa che il diluvio venne scatenato da Zeus che, a seguito dell'uccisione di Dionysos da parte dei Titanes, dopo avere incendiato la terra con le sue folgori ebbe pietà e volle lavare con l'acqua le ferite e le rovine che aveva provocato (Nonn. *D.* VI 206-228); d'altra parte, la vite è partorita dalla cagna di un figlio di Deukalion, Orestheus (Paus. X 38, 1; Hecat. *ap.* Ath. II 35 a-b) e un altro dei figli di Deukalion, Amphiktyon, accoglie il dio (Paus. I 2, 5; Eus. *Chron.* II 30; Philoch. *ap.* Ath. II 38 b-c)<sup>32</sup>. A questo si aggiunga che tutta una serie di dati concernenti il diluvio è coerente con la struttura degli *Anthesteria*: il luogo di deflusso delle acque può essere interpretato come una porta infernale; la generale relazione fra Dionysos e l'acqua favorisce l'associazione di una festa dionisiaca con una commemorazione del diluvio; il diluvio è un evento che serve a sottolineare la chiusura del tempo delle origini e ad aprire la condizione umana attuale<sup>33</sup>: gli aspetti di inversione propri della festa fanno parte dello stesso sistema di significati.

Se si associano questi elementi, si vedrà come l'apertura degli inferi si accompagni a un ritorno alla situazione iniziale dell'umanità, di cui la *panspermia* è il segno. Durante gli *Anthesteria* si allentano i confini che separano il mondo dei vivi da quello dei morti, tornano i trapassati, si riattualizza un evento che, legato al mondo delle origini, ha segnato la sua chiusura. Insomma, il diluvio –o, comunque, il ritorno dei morti– evoca una sospensione della normalità; lo stesso avveniva per la gara di bevute caratteristica del giorno dei *Choes*, con i suoi spiccati caratteri di inversione simbolica. L'ordine, comunque, è negato per essere ricostituito: è così che, alle conseguenze funeste che il vino porta, pone rimedio Amphiktyon –che, non a caso, è figlio di Deukalion (Apollod. I 7, 2; III 14, 6)– miscelando il vino con l'acqua, allo stesso modo in cui Deukalion fa nascere una nuova umanità dopo il diluvio.

<sup>30</sup> N. ROBERTSON, *Athens' Festival of the New Wine*, pp. 197-250, 201.

<sup>31</sup> Una tesi analoga sostiene V. LEINIEEKS, il quale, fondandosi su un suggerimento di W. B. Stanford, considera il termine *chytra* nella sua accezione generica di recipiente atto a contenere liquidi e ritiene che il nome della festa si riferisca alle giare in cui il vino veniva trasferito dai *choes*, considerati, a loro volta, come le brocche in cui la bevanda era travasata dai *pithoi* (*The City of Dionysos. A Study of Euripides' Bakchai*, Stuttgart-Leipzig 1996, p. 181). A proposito della sua interpretazione, non si può che rilevare l'assenza di attestazioni antiche, accompagnata dalla presenza di testimonianze in contrario.

<sup>32</sup> Si vedano G. PICCALUGA, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968, pp. 73-74; J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, p. 121. W. BORGEAUD evoca altresì alcuni indizi concernenti il rapporto fra Dionysos e Dodona, che sembrano tuttavia più fragili (*Le Déluge, Delphes, et les Anthestéries*, p. 245).

<sup>33</sup> G. PICCALUGA, *ibid.*, p. 69.