

Ritorno e migrazione

Il viaggio di Diomede da Troia all’Adriatico

Roberto Capel Badino

Abstract

This article presents a critical overview of the various mythological traditions surrounding the return journey of the hero Diomedes—from Troy to Argos, through his eventual settlement in Daunia, and culminating in his death and burial on the Tremiti Islands. The myth of Diomedes, complex and multilayered, binds together the disparate locations of his cult and has often been examined as a valuable source for reconstructing the maritime routes of Greek migration to the Western Mediterranean. Rather than privileging a purely historical or archaeological approach, the present study places primary emphasis on the literary dimension of the ancient sources that recount the different stages of Diomedes’ post-war odyssey. Through a close reading of these texts, the article proposes a coherent narrative framework that brings unity to the fragmented tradition. Such a framework, it is argued, may offer significant pedagogical potential, particularly in facilitating comparisons between Diomedes and other prominent figures of ancient epic—most notably Odysseus and Aeneas. The parallel trajectories, trials, and cultural resonances of these heroes open up fertile ground for classroom engagement and interdisciplinary inquiry.

Parole chiave

Daunia, Diomede, fondazioni eroiche, Licofrone, migrazione, Mimnermo, nostos, Omero, Ovidio, tradizioni mitografiche, Tremiti, Virgilio.

1. Il canto delle diomedee

Quando gli antichi si riferiscono alle Tremiti, o – col loro nome antico – alle Diomedee, difficilmente ci consentono di distinguere fra le

diverse isole che compongono questo arcipelago al largo dell'Adriatico, una manciata di scogli e isolotti a una dozzina di miglia nautiche dall'aspra costiera del Gargano: le due isole maggiori, San Domino e San Nicola, le uniche abitate, che nell'insieme contano oggi una popolazione di poco più di quattrocento persone, pescatori e addetti alla tutela del parco marino, e poi, oltre ai due scogli di Cretaccio e della Vecchia, che emergono nello stretto mare che separa le due prime, la Capraia o Capperaiola, con la lanterna, che forse in epoche passate deve avere ospitato almeno il suo custode, e più remota, separata dalle altre, Pianosa, brulla, spazzata dal vento, senza nemmeno un albero fra la macchia a dare un po' d'ombra, il regno indisturbato delle berte che nidificano fra le sue bianche rocce.

Sebbene alle Tremiti si pensi spesso come un insieme organico e inscindibile, ciascuna isola si presenta oggi al viaggiatore con una propria identità, soprattutto le due isole segnate dalla presenza umana: San Domino, col suo piccolo villaggio marinaro, che si popola di turisti in estate, e la fitta e scura pineta di pini di Aleppo, e San Nicola, con la mole petrosa dell'abbazia-fortezza di Santa Maria a Mare, che alcuni racconti vogliono costruita da un monaco con le monete di un tesoro trovato nei pressi di un'antica tomba. Queste isole aride non dovevano apparire nell'antichità molto diverse da come sono ora. Plinio (*HN* III 151; X 126-127; XII 6) ci ricorda quali meraviglie vi si potevano incontrare: gli olmi, che furono qui per la prima volta piantati dal tiranno Dionisio I di Siracusa, quando i pini ancora non vi si trovavano; un tempio, che si reputava edificato nel luogo dove era sepolto l'eroe Diomede e segnava il passaggio di una storia lontana per quelle isole sperdute; e, curiosità naturalistica e mitologica insieme, gli uccelli prodigiosi che hanno fatto delle Tremiti un loro *habitat* privilegiato, le berte o diomedee, che, secondo una leggenda, sono i compagni di Diomede trasformati in uccelli (Hülsen 1905). Le diomedee tutto il giorno planano sul mare e la sera tornano ai piccoli nei nidi fra le cavità di queste scogliere, annunciando il proprio ritorno con un canto che suona come uno straziante lamento alle orecchie umane. Dicono che certe notti, alle Tremiti, specialmente quando soffia il libeccio e il buio è più fondo perché non c'è la luna, il canto delle berte non ti lasci nemmeno dormire. Ostili alle navi straniere e benevoli solo verso i Greci, come racconta Plinio, questi uccelli sembra che non vogliano abbandonare l'isola dove è sepolto l'eroe e che anzi si prendano cura

del suo tempio e piangano in eterno il loro capitano: già commilitoni del re e reduci di Troia, sono ora eterni ministri addetti al servizio funebre in questo desolato cimitero lontano, battuto dalle onde dell'Adriatico.

Per la loro posizione geografica, lungo la loro storia e nell'aura leggendaria che le circonda, le Tremiti sono state crocevia di popoli, come punto di sosta e di passaggio nella rotta fra Oriente e Occidente: Diomede, l'eponimo delle isole, incarna col suo *nostos* una sorta di eroe ponte fra la grecità e le culture italiche dell'Adriatico; ma sono state altresì luogo di solitudine ed eremitaggio, come per i monaci benedettini che per secoli lasciarono il mondo fra le mura di Santa Maria a Mare, fortezza della fede e vero bastione militare che cercò di resistere agli assalti delle navi ottomane. Il paesaggio arido delle Tremiti rimanda a un mondo primitivo e a una vita dura ed elementare, ma, come spesso accade nei racconti, un'isola può essere l'isola del tesoro, come fu San Nicola, una sorta di Montecristo adriatica. Oggi le Tremiti sono per lo più un luogo di vacanza, ma non si può dimenticare che esse sono state anche luogo di confino, in molti momenti della loro storia, nell'antichità, quando (sappiamo da Tacito, *Ann.* IV 71) a San Domino fu relegata per vent'anni Giulia Minore, la nipote di Augusto, fino a morirvi senza aver mai ottenuto il perdono del nonno per la troppo libera condotta di gioventù, e in un'epoca più vicina a noi, durante la Seconda Guerra Mondiale, quando San Nicola fu trasformata in un campo di confinamento per prigionieri politici e deportati omosessuali (Goretti-Giartosio 2022; Ferri 2024).

Alle Tremiti la semantica complessa e ambigua del segno insulare – ora luogo di lontananza e separatezza ora meta del viaggio – culmina nella figura mitica che dà il nome antico all'arcipelago e che lo rende insigne col suo sepolcro: a queste rive tende il viaggio dell'esule Diomede e da queste isole, dove il suo monumento solitario riceve il culto degli immortali, lo stesso eroe salpa verso l'eterno.

Immaginiamo dunque da questa spiaggia, che è l'ultimo approdo dell'eroe e la soglia che lo consegna all'immortalità, di ripercorrere il suo mito, le rotte intricate che lo hanno condotto fino a qui, e insieme le rotte degli uomini che hanno veicolato la sua leggenda¹.

1 Il presente studio non ambisce a essere esaustivo né a offrire un contributo innovativo allo studio di Diomede e della diffusione del suo mito in occidente. Piutt-

2. Diomede: *alter Ulixes*

La figura di Diomede nell'immaginario del lettore moderno è inevitabilmente legata a quella di Ulisse. *Due dentro ad un foco* gli eroi antichi appaiono a Dante (*Inf.* XXVI, v. 79) nell'ottava bolgia di Malebolge, uniti nella pena fra i dannati come consiglieri fraudolenti. L'immagine della *fiamma cornuta* (*Inf.* XXVI, v. 68) tramanda alla posterità l'idea di un'unione indissolubile, che tuttavia non è invenzione dantesca. Dante fissa nella dimensione ultraterrena una circostanza, l'associazione di Ulisse e Diomede in imprese di astuzia, che costituiva un luogo comune diffuso nella letteratura antica, compresa quella a disposizione di Dante come lettore. In particolare Dante può trovare associati i nomi dei due eroi nell'*Eneide* di Virgilio (I, v. 469; II, vv. 163-168), proprio quel Virgilio che, nella finzione della *Commedia*, si trova a fargli da interprete o intermediario coi due greci, i quali forse sarebbero *schivi* della lingua *lombarda* di Dante (cfr. *Inf.* XVI, vv. 74-75; XVII, vv. 20); e da Virgilio, seppur per cursori accenni, integrati dalle informazioni sommarie dei commenti virgiliani, Dante trae nozione di due imprese nelle quali Ulisse e Diomede agirono insieme con l'inganno o di nascosto, col favore delle tenebre: l'agguido notturno nel campo di Reso, il re trace giunto in soccorso dei Troiani, narrata nella cosiddetta *Dolonia*, il l. X dell'*Iliade*, e rappresentata nel *Reso* attribuito a Euripide, e soprattutto il furto del Palladio, l'azione sacrilega compiuta dall'*empio Diomede e Ulisse inventore di misfatti*.

Dante, dunque, ci consegna l'immagine di un'unione, anche se di un'unione nel delitto, e tuttavia è inevitabile l'impressione di una certa asimmetria: dei due corni della fiamma antica che Dante vede sul fondo della bolgia uno è il maggiore, quello di Ulisse, il tessitore di in-

tosto si propone una sintesi della vasta bibliografia in merito, che può costituire una base di partenza per la progettazione di un *excursus* didattico sulla figura dell'eroe e sul ruolo delle tradizioni mitiche dei *nostoi* nel movimento di colonizzazione. Forniamo qui una selezione della bibliografia relativa alla leggenda di Diomede in occidente, a partire dalla fine del Settecento, quando per la prima volta il tema è stato fatto oggetto di studio specifico: Heyne 1787; Klausen 1840, pp. 28-30; Lübbert 1889; Bucherer 1892; Bethe 1902; Paratore 1953; Bérard 1963, pp. 355-361; Terrosi Zanco 1965; Braccesi 1969; Braccesi 1977² (1971), pp. 13-18, 55-63; Gagé 1972; Lepore 1980; Musti 1984; Coppola 1988; Vanotti 1999; D'Ercole 2000; Braccesi 2001, pp. 39-43; Notarangelo 2008, pp. 157-202; D'Ercole 2006; Genovese 2009; Barbara 2023.

ganni. Diomede resta in silenzio, sullo sfondo di un affresco così grandioso. E a noi resta di lui l’immagine di un comprimario. Eppure, inseguendo le sparse tracce del suo esulare verso prode lontane dalla patria, braccato dalla furia vendicativa di una dea, scopriremo come sia feconda l’intuizione di Dante di associare i due eroi, che *insieme / alla vendetta vanno come all’ira*. Diomede ci apparirà davvero come un altro Ulisse, il suo ritorno un’altra *Odissea*, costruita per contrasto con la prima e come questa ramificata in bivi e varianti.

La differenza più lampante fra il *nostos* di Diomede e il destino di Odisseo, almeno dell’Odisseo omerico, sta nella metà del viaggio: la piccola isola alla quale tende il viaggio di Diomede, come abbiamo visto, non è casa. Il viaggio di Diomede non è un ritorno, o almeno, non finisce con il ritorno, ma prosegue verso un altrove (analogamente a come sarà per l’Ulisse dantesco, sebbene per altre ragioni che la sete di conoscenza). Diomede ci appare allora come l’eroe di un tipo diverso di viaggio rispetto a quello odissiaco, di un ritorno che si trasforma, attraverso il racconto dell’esilio e della ricerca di una nuova patria, in migrazione. In questo peregrinare dell’eroe forse riconosceremo anche una funzione civilizzatrice, di portatore della grecità nei luoghi dell’Occidente italico.

3. Il Diomede omerico

Nell’*Iliade* Diomede è naturalmente eroe guerriero: a lui è dedicato, oltre al X libro, che narra della sua sortita notturna in compagnia di Odisseo, l’intero libro V. Sempre Diomede è protagonista insieme a Glauco di una delle pagine più famose del poema, quando, all’inizio del libro VI avviene l’incontro fra i due eroi. Nel mezzo del furore della guerra, mentre impazza la strage nella piana di Troia, stando l’uno di fronte all’altro, i due uomini si riconoscono anelli di una catena ininterrotta che attraversa il tempo di generazione in generazione.

Nel Diomede iliadico si trova il nucleo primitivo dal quale si svilupperà la leggenda del suo ritorno, ma l’*Iliade*, che di Diomede conosce la genealogia e la storia passata, ignora completamente il mito dell’eroe nel futuro postbellico, le avventure del reduce.

Il poeta dell’*Odissea* invece conosce la rotta del ritorno di Diomede. È Nestore a narrare a Telemaco, giunto a Pilo in cerca di no-

tizie del padre (*Od.* III, vv. 159-183). È il racconto della contesa fra gli Atridi e del ritorno felice di Nestore in patria (Aloni 2006, pp. 33-36). Diomede è fra gli eroi che, con lui, hanno un esito fortunato del viaggio. Dalla Troade le navi di Nestore, Filottete e Diomede fanno tappa a Tenedo, poi a Lesbo, per consultare un oracolo che rivelava quale sia la rotta migliore verso la Grecia: attraversare il mare in direzione dell'Eubea. Sospinte da un vento favorevole le navi giungono rapidamente a capo Geresto, la punta meridionale dell'Eubea, a est del golfo di Caristo. Qui gli eroi compiono un sacrificio e si rimettono per mare. Sono trascorsi solo quattro giorni di navigazione quando Diomede giunge ad Argo, dove finisce il suo viaggio. Nestore lo sa bene, perché è rimasto con lui tutto il tempo e poi ha proseguito per Pilo. Il *nostos* di Diomede nell'*Odissea* dura appena quattro giorni di una navigazione tranquilla. Il suo nome scompare dal poema, con l'unica eccezione, sempre nella sezione della *Telemachia*, del ricordo di Menelao che menziona il Tidide fra gli Achei nascosti nel cavallo, nell'ultima notte di Troia (*Od.* IV, v. 280). A rigore è proprio così. Nessuno dei racconti dei viaggi di Diomede contraddice il *nostos* odissiaco, poiché le sue avventure seguono il ritorno di Diomede in patria. Ma come spiegare tale vistosa assenza dai poemi omerici di ogni riferimento alla leggenda diomedea in Occidente? E dall'*Odissea* in particolare, che intesse un ricamo continuo fra il ritorno di Odisseo e quello di altri reduci, soprattutto degli Atridi, comprendendo talora anche gli sviluppi susseguenti l'arrivo degli eroi in patria?

Trattando di miti e delle loro varianti, soprattutto quando di un mito inseguiamo le tracce sparse in una letteratura che è in gran parte naufragata, è pericoloso cercare di stabilire cronologie. Certo, il racconto del viaggio facile e felice di Diomede verso Argo, come è presentato nell'*Odissea*, e l'assenza totale dal poema di ogni riferimento ai successivi *errores* dell'eroe inducono a pensare che le leggende testimoniate nella letteratura seriore si siano generate e diffuse in un'età successiva alla formazione dei poemi omerici. Ma anche parlare di una cronologia assoluta della redazione dell'*Odissea* è problematico (Ercolani 2016, pp. 83-102). D'altra parte è un fatto che il poeta dell'*Odissea* ignora la leggenda diomedea successiva allo sbarco del reduce ad Argo e, sebbene non si possano scartare come cause di tale esclusione o una deliberata selezione della materia o la marginalità

dell'area geografica di diffusione dei miti diomedei, le somiglianze e i contrasti artificiosi che sembra di intravedere fra il racconto dell'*Odissea* e i diversi episodi di cui si compone il mito dei viaggi di Diomede spingono a credere che questi si siano sviluppati per filiazione o geminazione dal grande modello rappresentato dalla poesia (o dalla materia) omerica.

4. Oltre Omero

Il mito delle peregrinazioni di Diomede insomma sembra presupporre l'*Odissea*, benché possa essere ascritto a un'età assai risalente, già formato nelle sue parti essenziali nel VII sec. a.C. Non possiamo indovinare in quale contesto, poiché la testimonianza indiretta che ce ne parla non ci fornisce niente più che un sommario, oltretutto sfigurato da qualche turbamento nella punteggiatura, che rende difficile so definire con precisione l'estensione del frammento, ma sappiamo che il poeta elegiaco Mimnermo di Colofone narrava la vicenda dell'eroe in una forma che contiene tutti o quasi gli elementi fondamentali del racconto (Mimn. fr. 8 Jacoby, 22 Bgk): l'oltraggio alla divinità come causa dell'ira che persegue l'eroe nel suo ritorno; l'adulterio della moglie di Diomede, Egialea, e la conseguente fuga alla ricerca di una nuova sede; l'Italia e in particolare la Daunia come destinazione del viaggio e infine la morte a causa dell'inganno di un re barbaro.

Del culto di Diomede e della sua divinizzazione possediamo numerose testimonianze, delle quali, per il prestigio letterario, ricordiamo un verso di Pindaro (*Nem.* X, v. 7): Διομήδεα δ' ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θέον (*Diomede rese un dio immortale la bionda Glaukopide*). Lo scolio a questo verso, che condensa notizie mitografiche e antiquarie da fonti plurime in una forma estremamente sintetica, è di difficile lettura, a causa di una possibile lacuna. Comprendiamo che si parla dell'apoteosi di Diomede in una dimensione di beatitudine, che l'eroe condivide coi Dioscuri, e che di questa trasfigurazione doveva parlare il poeta reggino Ibico (fr. 294 Davies). L'area privilegiata del culto di Diomede è certamente l'Italia e lo scolio enumera alcuni dei luoghi dove era celebrato, sui quali spicca quella che è chiamata la νῆσος ιερά, l'isola sacra nell'Adriatico, la sede del suo sepolcro. Lo scolio, tramite accostamenti che forse sono solo fortuiti, reca una po-

tente suggestione che carica di un'aura sacrale le piccole Tremiti nell'Adriatico e instaura quasi una coincidenza fra l'isola della tomba di Diomede e la dimora di eterna felicità degli eroi divinizzati.

Su questo ordito, già imbastito in età arcaica, saranno costruite le successive versioni del racconto, che raramente trova uno sviluppo autonomo, ma piuttosto fa capolino qua e là, nella letteratura ellenistica e poi soprattutto romana, facendo prevalere di volta in volta valori diversi. Alessandra/Cassandra, nel monologo tragico di Licofrone, predice anche a Diomede il futuro che lo attende dopo Troia, in una inestricabile mescolanza di mito e storia, che ci conduce a incontrare per la prima volta (ma chissà quando nella tradizione si è introdotto questo motivo?) l'elemento probabilmente più popolare del mito diomedeo: la metamorfosi dei compagni negli uccelli delle isole Diomedee. La trasformazione – secondo una vistosa variante, come vedremo – è centrale nel racconto che doveva trovarsi nell'opera perduta di Nicandro di Colofone, gli *Heteroumēna*, che prima di Ovidio radunava una varietà di favole accomunate dal motivo metamorfico.

5. Diomede a Roma

Nell'età di Augusto, nelle opere di un gruppo di autori di primo piano, il Diomede della rotta occidentale trova le sue più compiute incarnazioni come personaggio. Così il mito del guerriero che ci appariva il complemento di Odisseo si interseca con l'altra epica del viaggio, quella di Enea, l'eroe dell'epopea nazionale romana. Diomede appare infatti come personaggio nell'*Eneide* di Virgilio, ove prende la parola per diventare narratore delle proprie stesse avventure, dalla Troade a una terra che, per gli autori latini, non è più una remota regione di un Occidente vagheggiato, ma l'Italia col suo mosaico di popoli alleati di Roma. A fare da controcanto a Virgilio troveremo Ovidio, il quale nelle *Metamorfosi* riscrive la pagina dell'*Eneide*, ma rifà anche Nicandro, ponendo come lui al centro del racconto l'elemento fantastico e prodigioso della trasformazione delle diomedee alle Tremiti.

Fra Virgilio e Ovidio si stende l'ombra di un'altra opera, del tutto perduta, forse cancellata e condannata all'oblio. Sì, perché, se in tutti i testi che abbiamo fin qui menzionato (senza contare ovviamente le innumerevoli testimonianze su singole varianti e sulla diffusione

della leggenda e del culto di Diomede in tutto il Mediterraneo antico) la favola di Diomede entrava come un riquadro, un episodio, all'interno di un racconto più ampio, c'è stato almeno un poema che ha avuto come protagonista Diomede e come materia unitaria i viaggi per mare e le vicissitudini dell'eroe in Italia: la *Diomedea*, in dodici libri, di Iullo Antonio. Figlio di Marco Antonio e Fulvia, cresciuto nella famiglia di Ottaviano, Iullo ricevette una raffinata educazione. Fu poi coinvolto negli scandali sessuali di Giulia, la figlia di Augusto, e cospirò contro l'imperatore, dal quale – scoperta la congiura – ricevette, nel 2 a.C., l'ordine di togliersi la vita, mentre Giulia prendeva la via dell'esilio a Ventotene. Orazio, che dovette conoscerlo personalmente, gli dedica un'ode (*Carm.* IV 2), in cui ne loda le qualità di poeta epico. Un commentatore di Orazio (Ps.Acr. *in Carm.* IV 2, 33) contestualizza per i lettori l'omaggio, ricordando la composizione del poema su Diomede. Nient'altro che questa nuda notizia ci resta dell'opera. Possiamo congetturare che essa fu composta prima del 16 a.C., quando Virgilio era morto da poco e, su incarico di Augusto, Vario Rufo e Plozio Tucca lavoravano all'edizione dell'*Eneide*. Certo le due opere ebbero opposte fortune. La cancellazione quasi totale di ogni traccia della *Diomedea* di Iullo Antonio suscita più di qualche sospetto che l'opera abbia seguito il destino di condanna del suo autore. Si avverte la sensazione che questa epopea su un reduce greco nei mari occidentali e in Italia sia in qualche modo speculare al poema del profugo troiano giunto nel Lazio, quasi un contraltare che poteva forse dare voce alla dissidenza del regime augusteo (Braccesi 2012, pp. 86-98; Capdeville 2017). Eravamo partiti in questo *exкурсus* considerando la complementarietà di Diomede e Odisseo e finiamo con l'impressione che Diomede abbia assunto, in qualche momento della storia, il ruolo di un anti-Enea.

6. Corpi umani e divini

Anche gli dèi sanguinano. Solo che nelle loro vene non scorre un sangue uguale a quello dei mortali, perché non mangiano pane e non bevono vino come gli uomini. Il fluido che fuoriesce dalle vene degli dèi quando sono feriti è un “sangue immortale” chiamato *icòre* (*Il.* V, vv. 340-343). Questa sorprendente fisiologia-teologia del corpo degli

dèi ha suscitato un ampio dibattito fra gli interpreti e i teologi antichi e moderni. Che sostanza è l'icôre? Gli dèi hanno un corpo? Clemente di Alessandria cercò di dare una spiegazione di che fosse l'icôre, identificandolo con il “sangue putrefatto”, il siero cioè che emana dalle ferite dei cadaveri. Il sangue immortale degli dèi gli apparve come il sangue dei morti (Loraux 1986, pp. 486-492).

Le divinità omeriche, antropomorfe, scendono dall'Olimpo e combattono al fianco di Achei e Troiani, schierandosi e parteggiando. La loro presenza sul campo, tuttavia, è solitamente avvolta da un certo alone di sacro mistero. Essa è avvertita come una forza invisibile che si manifesta o che al contrario improvvisamente svanisce e abbandona l'eroe al proprio solitario destino di morte. Gli uomini non possono vedere gli dèi, o almeno non nel loro aspetto reale. Quando vogliono manifestarsi alla vista, gli dèi assumono le sembianze di qualche umano.

Nel libro V dell'*Iliade*, invece, la presenza degli dèi sul campo di battaglia è potenziata. Ciò avviene perché, quando Diomede scende in battaglia, Atena gli conferisce uno speciale potere: elimina dalla vista dell'eroe la ἄχλος, la “caligine” che la ottunde, e gli attribuisce in questo modo la capacità di riconoscere nel mezzo della battaglia le divinità che combattono mescolate agli umani. Diomede ha dunque il potere, solo a lui specialmente accordato, di vedere l'aspetto vero degli dèi. E addirittura di ferirli.

Ma caliamoci nel campo di battaglia e nel racconto del libro V, perché questo è il testo che costituisce l'*epos* originario di Diomede e dal quale discendono alcuni dei motivi che resteranno fondanti anche nello sviluppo del mito del ritorno dell'eroe: l'ostilità della dea e la contrapposizione con Enea. Con grande potenza visiva, Omero raffigura Diomede non con la descrizione dei suoi tratti somatici, ma esprimendo la forza e l'energia della sua fisicità attraverso le immagini evocate nelle ampie similitudini. È quasi come se nella battaglia il corpo di Diomede fosse sottoposto, anche se solo attraverso la parola, a continue metamorfosi, e così lo vediamo ora fulgido in armi come Sirio in cielo, ora feroce come un leone, ora impetuoso come la piena di un fiume.

È singolare questo contrasto fra il corpo metamorfizzato di Diomede e la vista speciale che con lui ci consente di vedere gli dèi senza veli. Per converso l'energia del giovane guerriero che imperversa in battaglia, la luce corrusca che sembra emanare dalle sue armi di bron-

zo, con l’elmo che ne nasconde completamente il volto, sbalordiscono i nemici, Pandaro, Ettore e gli altri che incontrano la sua furia, i quali non sanno più se il guerriero che avanza facendo strage sia un uomo o un dio. La vista lucida di Diomede ha il suo rovescio nell’assimilazione agli dèi di Diomede stesso e il suo complemento nella corporeità che assumono gli dèi, in questa battaglia, nella quale, come forse mai altrove nell’*Iliade*, eccetto che al momento della ridiscesa in campo di Achille, davvero concorrono cielo e terra.

A un certo punto vediamo Diomede e Atena salire insieme sul carro. Il poeta si sofferma su un dettaglio (*Il.* V, vv. 838-839): *cigolò l’asse di faggio / sotto il peso; ché una tremenda dea e un forte guerriero portava* (trad. R. Calzecchi Onesti, come sotto). Diomede è luce che abbaglia; la dea, al suo fianco, un corpo pesante. La loro furia congiunta è inarrestabile.

L’apice di tale rappresentazione materica del corpo degli dèi, sebbene – sia chiaro – di un corpo ‘altro’ rispetto al corpo mortale degli uomini, è raggiunto col ferimento che due divinità subiscono da parte di Diomede. Atena attribuisce la vista speciale al suo beniamino proprio perché egli possa distinguere gli dèi in battaglia e così evitare di scontrarsi contro di loro, ma concede un’eccezione: Afrodite. Il racconto procede inevitabilmente proprio verso tale esito prevedibile: lo scontro fra l’uomo e la dea. Afrodite, dea dell’amore, della bellezza, della delicatezza, si mescola alla battaglia di Achei e Troiani per correre in difesa del proprio figlio, il principe troiano Enea. Addensa una nube che nasconde Enea alla vista, ma la presenza della dea non sfugge agli occhi di Diomede. È un attimo: l’eroe, benché ferito alla spalla, scaglia la lancia che rapida colpisce il braccio morbido di Afrodite e a terra schizza l’icôre. Questo gesto, sacrilego benché compiuto su indicazione di Atena, sarà gravido di conseguenze. Le sciagure che perseguiteranno Diomede dopo la guerra hanno la loro prima radice in questa colpa e realizzano la vendetta di Afrodite per l’icôre versato. Afrodite è il *numen laesum*, la “divinità offesa” che causa le sofferenze per terra e per mare dell’eroe. Ma di ciò Omero è del tutto ignaro.

Il racconto iliadico duplica l’episodio dello scontro di Diomede con gli dèi, mettendo di fronte all’eroe, qualche verso sotto, niente meno che Ares. Diomede lo trafigge all’addome e ancora il sangue divino schizza copioso sul campo di battaglia, mentre un urlo potentis-

simo e terribile si leva, “forte, come novemila gridano o diecimila / uomini nella battaglia, movendo lotta guerriera” (vv. 860-861).

In questa lotta sanguinosa nella quale anche gli dèi sembrano fatti di materia pesante, altri corpi perdono consistenza e svaniscono. Il duello che occupa il centro dell’episodio è quello fra Diomede ed Enea. Per soccorrere il figlio, Afrodite si è trasformata in guerriera, ha tentato di nasconderlo ed è stata ferita. Enea da solo ha poche possibilità contro la forza di Diomede (che lo ha colpito con un mazzone fracassandogli l’osso dell’anca), ma il devoto principe troiano, di stirpe divina, può contare sull’aiuto degli dèi, anche quando la madre si ritira dalla battaglia per medicare il graffio che le ha inferto Diomede. Apollo viene in suo soccorso, lo rapisce portandolo al sicuro in un tempio in città e fabbrica un εἴδωλον, un’immagine di Enea che ne prenda il posto nel campo. La battaglia prosegue con ferocia intorno a Enea, senza che nessuno si accorga che Enea non c’è, al suo posto è un fantasma: il poema sembra quasi suggerire una riflessione amara sulla vanità della guerra (come insegnava la storia del più famoso degli εἴδωλα, quello di Elena), ma insieme esplora un’altra possibilità del tema che abbiamo inseguito in questo racconto, quello che contrappone corpi di dèi fin troppo umani e corpi mortali metamorfizzati o smaterializzati. Enea infine torna in battaglia e del suo fantasma non sappiamo più nulla. Certamente è importante osservare che l’opposizione Diomede-Enea fa parte del nucleo originario del mito di Diomede, che in un’età molto lontana e in una temperie del tutto diversa, nell’Italia romana e augustea, sarà sfruttata ideologicamente e rovesciata.

7. La vendetta dell’icòre

Le avventure di Diomede cominciano laddove Omero finisce. La guerra è conclusa, Troia è cenere. Diomede si mette in viaggio. Il suo itinerario ci è descritto da Nestore nell’*Odissea*: Tenedo, Lesbo, l’Europa e infine l’approdo nel Peloponneso, presumibilmente nel porto di Nauplio. Da quando Diomede, dopo solo quattro giorni di una fortunata navigazione, tocca terra, si apre lo spazio di una materia che Omero ignora e che la fantasia degli antichi ha potuto plasmare combinando gli elementi già presenti nella tradizione omerica.

L'ira di Afrodite insegue l'eroe e la punizione non tarda a colpire. Afrodite ordisce la sua vendetta con le proprie armi, quelle dell'amore. Ad Argo, partendo per la guerra, Diomede aveva lasciato la giovane sposa, Egialea, che ora lo attende. Egialea appartiene al nucleo originario delle tradizioni su Diomede e ha un ruolo centrale nel seguito del suo mito. La fugace apparizione di Egialea nell'*Iliade* è di comunque tenerezza, per quanto offuscata da un'ombra sinistra. Quando Afrodite ferita vola sull'Olimpo per medicarsi, si rifugia fra le braccia della madre Dione, che la consola e maledice Diomede, il guerriero che ha osato versare il sangue immortale della dea. È la genesi del motivo della vendetta: Dione augura a Diomede la morte e immagina nel futuro Egialea vedova che di notte si destà in lacrime angosciata per il marito defunto (*Il.* V, vv. 410-415). Egialea, nelle parole di Dione, ci appare come una donna idealizzata. Il suo nome in greco suona limpido come il mare Egeo al quale rimanda. La poesia omerica la presenta per un istante solo come sposa pudica che attende il marito e apre l'orizzonte del racconto a un futuro possibile di lutto.

Il racconto che stiamo seguendo, chiaramente ignoto a Omero, sembra rovesciare, in modo consapevole e forse un po' ironico, il ritratto omerico di Egialea. Le sue diverse versioni non coincidono tutte perfettamente, ma di certo gli elementi essenziali della trama sono molto antichi, risalendo almeno fino a Mimnermo. È nell'amore di Diomede e Egialea che Afrodite scaglia il primo colpo. Il reduce, tornato a casa, non trova ad accoglierlo una sposa devota, ma un'adultera. Si dice che Afrodite (ma esiste una versione più laica, che attribuisce la corruzione di Egialea a un fratello di Palamede, intrecciando il mito diomedeo ai *Nostoi*) l'abbia trasformata in una dissoluta, rotta al vizio di lussuria con molteplici amanti, oppure che l'abbia fatta innamorare di Comete, il figlio di Stenelo, l'auriga di Diomede. Nel giudizio degli antichi non c'è spazio per l'abbandono romantico: nella rappresentazione di un'adultera, in preda quasi di una ninfomania ossessiva, κύων e πόρων sono gli epiteti che a Egialea riservano gli autori (Lyc. 612; Dict. 6,2), con non troppo sottile gioco di antitesi rispetto alla “περίφρων (saggia) Egialea” di Omero. Quando Diomede giunge in Argolide, la storia d'amore, lussuria e tradimento si tinge di nero: la dolce sposa che si chiama come il mare, che avevamo incontrato nell'*Iliade*, e il suo giovane amante ordiscono un piano per assassinare il re. Diomede con alcuni compagni riesce a salvarsi solo rifu-

giandosi nottetempo come supplice presso l'altare di Era, protettrice dei legami nuziali e invocata – secondo la testimonianza di Licofrone (v. 614) – come Ὀπλοσμία, “armata”. Raccolta una piccola compagnia, Diomede deve riprendere la via del mare. Comincia il lungo esilio, che condurrà l'eore all'altro polo della sua leggenda: l'Italia.

Non è difficile scoprire come questa Egialea lussuriosa e infedele, persino omicida, sia foggiata, rovesciando il prototipo iliadico, sui modelli opposti delle altre due donne dell'attesa: Penelope e Clitemnestra. Eppure, non dobbiamo trascurare un particolare che permette di leggere la vicenda di Egialea sotto un'altra luce. Il legame omicida fra Clitemnestra ed Egisto è cementato dall'odio e dal rancore. La loro unione è orientata al compimento della vendetta. Egialea e il giovane Comete sono spinti l'una nelle braccia dell'altro da Afrodite. La forza che li unisce è quella del desiderio e della passione, tutto ciò cui gli antichi davano il nome della dea. Il loro amore è illegittimo, dissennato, infine criminale, ma per Argo imperversa un furore amoroso, mentre su Micene incombe una caligine di morte.

In un certo senso sembra che i miti di Diomede e Odisseo siano costruiti l'uno sul negativo dell'altro. Odisseo è l'ultimo degli Achei a tornare in patria, per l'ira di Posidone, ma vi trova una sposa fedele, che ha respinto le offerte di centoottanta pretendenti; Diomede viaggia solo quattro giorni, ma, per l'ira di Afrodite, trova a casa una moglie fedifraga. Egialea ci appare chiaramente come una anti-Penelope, che anticipa certe riscritture moderne (come quelle di Giorno 1930 o Ciani 2021).

Il mito di Egialea, con il suo rovesciamento del modello odissiaco, mostra che, come stiamo imparando a riconoscere, rovesciare l'*Odissea* può significare trovare Diomede.

8. Un colosso sulle rive d'Ausonia

La saga di Diomede si accresce per addizioni. Da quando il re perde il suo regno, per la lascivia di una moglie o gli intrighi di palazzo e i vecchi rancori di rivali, comincia il suo “viaggio errabondo” (Lyc. 610) per mare. Seguirne l'itinerario è impresa improba, perché Diomede appare da un lato all'altro del Mediterraneo: dall'Attica all'Etolia, dall'Africa all'Illiria e per tutto l'Adriatico fino alla foce del Tima-

vo. Non c'è ordine in questo viaggio, perché a catapultare l'eroe e la sua compagnia sulle sponde opposte del mare è ogni volta, per l'ira di Afrodite, una nuova tempesta, come si addice alla leggenda di un *nostos*, perfetto espediente per unire racconti incoerenti attraverso l'intervento del caso. Di fronte a un simile groviglio di tradizioni e di rotte contorte non cercheremo di ricostruire una sequenza ordinata, che, se fosse mai esistita, non potremmo più trovare nell'assenza di un poema che dia forma alla materia dispersa. È l'arte che trasforma la matassa del mito in un filo robusto. Ci basterà riconoscere che esiste un racconto originario della saga di Diomede, che si è arricchito nei secoli, inglobando tradizioni locali e deviazioni. Questo racconto originario ci porta direttamente all'estremità occidentale del viaggio: la Daunia (Braccesi 1969; Musti 1984; D'Ercole 2000).

Nella regione fra il Biferno e l'Ofanto, dalla costa del Gargano a Vena-sa, sul confine con la Lucania, nella pianura di Arpi, col suo porto di Salapia, fra i centri urbani di Teano, Lucera, Canosa, Siponto, le memorie di Diomede sono fittissime. Nei miti, nelle tradizioni e nella religione delle popolazioni italiche che abitavano questa regione dell'antica Apulia l'eroe greco appare integrato come leggendario progenitore e oggetto di culto. Strabone (VI 283-284) sostiene che il Tavoliere delle Puglie fosse ancora al suo tempo noto come la pianura di Diomede. Arpi, Salapia, Siponto erano fondazioni dell'eroe, come Canosa, cosa di cui si rammenta anche Orazio (*Serm.* I 5, v. 92), che era di quelle parti. Il viaggiatore Polemone (fr. 20 Preller, Angelucci 2022, pp. 212-214) ci informa che l'eroe argivo era venerato, oltre che ad Arpi, anche nelle limitrofe Turi e Metaponto. A Lucera in un tempio di Atena si conservavano sue reliquie e già sappiamo che alle Tremiti si pensava che fosse il suo sepolcro. L'eroe greco deve essere giunto alla cultura dei Dauni che abitavano nell'antichità questa regione attraverso gli esploratori, i mercanti e i coloni greci fin da tempi remotissimi, se addirittura a Mimnermo possiamo far risalire la testimonianza dello sbarco di Diomede in Daunia. Nelle immagini del mito e nelle tradizioni religiose riconosciamo la rappresentazione collettiva dei navigatori greci che progressivamente entrarono in contatto sempre più stretto con i non-Greci che abitavano questo tratto di costa adriatica e le regioni interne e, per converso, l'aspirazione delle popolazioni locali di iscrivere la propria storia nel solco della civiltà ellenica. Benché non sia possibile stabilire una cronologia certa delle varianti che formano la leggenda di Diomede, possiamo supporre che la progressiva affermazione

dei racconti sulle gesta di Diomede in Daunia rispecchi l'evolversi dei rapporti fra Greci e non-Greci nella regione.

Il racconto originario è rivelatore nella sua reticente essenzialità. Nella versione attribuibile a Mimnermo, dopo le peripezie ad Argo, scampato alla morte per mano della moglie, Diomede “andò in Italia presso il re Dauno, il quale lo uccise con l'inganno”. La Daunia ci appare come una regione di frontiera, nella quale si inoltra suo malgrado l'eroe greco. Il popolo che la abita è assimilabile ai barbari che vivono ai margini del mondo greco civilizzato: non conosce la *philoxenia*, il dovere di accoglienza degli stranieri. La prospettiva è integralmente greca: l'eroe della tradizione omerica si avventura in una regione esterna geograficamente e culturalmente e si scontra con l'alterità di un'umanità che ignora i fondamenti della vita civile. In questa voce del VII secolo a.C. sembra di ascoltare la memoria di più antiche relazioni ostili, che forse affondano al tempo pre-coloniale, quando, per i capitani illirici, greci e più genericamente balcanici che si avventuravano lungo la rotta transadriatica, l'incontro con le popolazioni d'oltremare si caricava di sentimenti di paura e minaccia.

È possibile che gradualmente, con lo sviluppo della navigazione e del commercio e soprattutto del movimento coloniale, la figura di Diomede assumesse un carattere sincretistico (Musti 1984, pp. 109-111): Diomede si trasforma in ecista, fondatore di città, eroe civilizzatore che interagisce con le popolazioni dell'Italia meridionale. Per i Greci diventa veicolo della propria cultura e fattore di legittimazione delle pretese di primazia culturale e politica; per i Dauni e le popolazioni anelleniche dell'Apulia, collante di una sempre più stretta interazione e integrazione culturale coi Greci al di là dell'Adriatico e delle raffinate città che fiorivano ai margini dei loro territori. Per quanto ci sforziamo di cogliere il valore di ponte a cavallo di due culture che la figura di Diomede assume nella leggenda occidentale, fatichiamo a uscire dalla prospettiva elenocentrica e xenofoba. Quando ci poniamo in questa visuale, siamo spinti a interpretare la saga diomedea attraverso la metafora della camicia di Nesso (Musti 1984, p. 194; Vanotti 1999, p. 185): un dono avvenenato, che, mentre consente l'immissione dei Dauni nella cultura greca, assegna loro il ruolo di nemici e traditori, almeno nelle versioni che, seguendo il racconto originario, non dimenticano il δόλος col quale Dauno provoca la morte di Diomede. Eppure, non manca la possibilità di ascoltare voci che promuovono la figura di Diomede come eroe simbo-

lo del dialogo fra Greci e Italici, secondo una prospettiva che avrà larga fortuna presso i Romani.

Possiamo ricostruire l'intreccio delle gesta di Diomede in Daunia attraverso il raffronto di diverse fonti letterarie: Licofrone, il riassunto del racconto di Nicandro offerto da Antonino Liberale, la ricezione della leggenda nelle opere della poesia latina, accompagnate dagli apparati antichi di commento. L'insieme del racconto è assimilabile al motivo, diffuso nel folklore in modo trasversale fra civiltà anche distanti, del “re straniero” (Giangiulio 2006, pp. 60-64): un re venuto da lontano che dà prova di valore e conquista la sovranità sulla terra attraverso il matrimonio con la figlia del re locale; una trama che ritroviamo per esempio nel mito di Bellerofone in Licia o di Enea nel Lazio.

Lo sbarco di Diomede in Daunia è rappresentato con un'immagine potente da Licofrone (v. 615): “ritto come un colosso (κολοσσοβάμων) sul lido frastagliato degli Ausoni” (trad.: V. Gigante Lanzara), Diomede si erge sulle pietre delle mura di Troia usate come zavorra della sua nave. Le pietre di Troia trasportate in Italia stabiliscono una connessione anche materiale fra l'impresa troiana e la nuova funzione di Diomede come fondatore di città, fra l'epica omerica e la nuova epica coloniale. Nella terra dai Dauni Diomede fonda Argirippi, la città che nel nome greco, alternativo all'italico Arpi, richiama la patria perduta Argo (letteralmente, “Argo del cavallo”). Come Enea, anche Diomede deve condurre nuove guerre nella terra promessa all'esule: si allea con il re Dauno e lo aiuta a sconfiggere i nemici Messapi. Dimostra il proprio valore eroico ed è sul punto di ottenerne una nuova patria attraverso l'alleanza matrimoniale con Dauno, che gli ha promesso la mano della figlia Evippe. Da qui la storia si divide in due finali opposti.

La vicenda dell'inganno di Dauno, che provoca la morte di Diomede, si arricchisce di dettagli nella poesia di Licofrone. Dauno tradisce il patto stipulato con l'eroe in cambio dell'alleanza militare e vorrebbe congedare Diomede assegnandogli solo una parte del bottino di guerra, senza riconoscergli il diritto né alla terra né alla mano di Evippe. Il fratello bastardo di Diomede, Aleno, è chiamato a fare da arbitro nella lite. L'intrigo si complica. Aleno si innamora di Evippe e Dauno ne approfitta corrompendolo: Aleno potrà possedere la principessa, se farà prevalere Dauno nel giudizio. Diomede è defraudato della terra apula che gli era stata promessa e la maledice: sia sterile finché non sia colti-

vata da uomini provenienti dall’Etolia (la regione originaria del γένος di Diomede). L’eroe, incapace di trovare una dimora stabile, prosegue il suo vagabondaggio, fra altre imprese che gli meriteranno di essere onorato come un dio. Il conflitto fra Dauni e Greci, nel mito raccolto da Licofrone, si prolunga oltre la morte di Diomede: come aveva predetto Diomede, verranno gli Etoli a rivendicare la terra, ma l’oracolo subirà un triste stravolgimento, poiché i Dauni seppelliranno vivi questi nuovi stranieri, inverando la profezia e liberando la terra dalla maledizione dell’eroe. Diomede è un eroe sconfitto, sino alla fine perseguitato da Afrodite, che di nuovo lo colpisce nella sfera dell’eros, e che solo dopo la morte trova compenso per i propri patimenti. Il mito, stratificato, con alcuni elementi narrativi più recenti che forse corrispondono alla propaganda politica di Alessandro il Molosso e del suo disegno egemonico di un regno dall’Epiro all’Apulia (Giangiulio 2006, pp. 57-58), sulle due sponde dell’Adriatico, perpetua l’immagine di un confronto ostile fra grecità e barbarie.

9. Il buon re

Sull’altro fronte prevale una versione che offre una rappresentazione più positiva dei rapporti, pur tesi, fra le etnie nel contesto di un’Apulia terra di frontiera. Nel racconto di Nicandro, infatti, dopo aver sconfitto, con l’aiuto di Diomede, i nemici sul confine meridionale del regno, Dauno mantiene la promessa. Secondo uno schema narrativo che ricorda quello del matrimonio conteso di Enea e Lavinia, attraverso l’unione con Evippe, Diomede infine ottiene legittimamente il regno su Arpi. L’insediarsi del nuovo sovrano in mezzo a genti straniere come promotore di civilizzazione rimanda a rapporti di maggiore integrazione fra le popolazioni italiche e i coloni greci e afferma insieme la riconosciuta supremazia della civiltà greca in Italia.

Anche il carattere dell’eroe ci appare trasformato: il “colosso” sbarcato in Ausonia trova finalmente pace, stanziato fra stranieri che sono ora suoi alleati. L’eroe di guerra, passato attraverso le sofferenze dell’esilio e del viaggio, si muta in costruttore di città. L’esperienza del reduce travagliato per terra e per mare si avvia verso un epilogo di quieta saggezza, riconciliato con gli uomini e con gli dèi. Il πάθει μάθος, “la conoscenza acquistata attraverso il patire”,

è l'ultima definitiva conquista del guerriero ora divenuto re prudente, che aspira alla pace.

In questa veste incontriamo il personaggio di Diomede nell'*Eneide* di Virgilio (XI, vv. 243-295, Papaioannou 2000, Barbara 2006). I Latini cercano alleati nella guerra contro Enea e inviano Venulo come legato ad Arpi presso gli Etolii per chiedere aiuto al re Diomede. Alla richiesta l'eroe greco risponde con un lungo discorso, denso dal punto di vista letterario e ideologico. Fin dall'*incipit*, con l'invocazione alle antiche genti italiche, esprime la propria aspirazione alla pace, il voto di non turbare la quiete in cui riposa la terra d'Ausonia:

*o fortunatae gentes, Saturnia regna,
antiqui Ausonii, quae vos fortuna quietos
sollicitat suadetque ignota lacessere bella?*

O popoli fortunati, saturnii regni,
antichi Ausonii, quale sorte agita la vostra quiete
e v'induce a provocare guerre ignote?
(Trad. E. Paratore)

Con la memoria Diomede ripercorre i patimenti della guerra e dei ritorni. Come Odisseo e come Enea, anche Diomede si fa narratore di sé stesso: ricorda i lutti dei dieci anni trascorsi sotto le mura di Troia e poi, condensate nell'arco di venticinque versi, enumera le sciagure che hanno travolto gli Achei nel ritorno. Sembra quasi che Virgilio attribuisca a Diomede un epos dei *nostoi* in prima persona. Per quanto breve, il racconto è svolto con ordine e in modo esaustivo. Infine, Diomede parla di sé. Gli dèi gli hanno invidiato il ritorno, negandogli ad Argo la consolazione dell'amore coniugale (*coinugium optatum*) e poi impedendogli di trovare riposo nella bella Calidone, la patria avita. Rievoca le sofferenze del viaggio, che culminano nella metamorfosi dei compagni in uccelli, l'ultima portentosa manifestazione dell'ira di Afrodite, mai dimentica del tempo in cui, nella sua follia, egli osò ferire corpi divini. Ma ora la guerra è finita, la fatica del viaggio è conclusa. Diomede non conosce ragioni per muovere una nuova guerra contro i Troiani. Addirittura, riserva un ampio elogio al valore dell'antico avversario (quasi Virgilio volesse riabilitare la virtù guerriera di Enea, svilita nel duello con Diomede nell'*Iliade*). Infine, a parole intense af-

fida il suo messaggio di pace: *nec veterum memini laetorve malorum* (“non ho memoria né piacere degli antichi mali”). Non c’è gioia nel ricordo della guerra, pur vittoriosa, che è male. *Coeant in foedera dexterae / qua datur; ast armis concurrant arma cavete.*

Diomede è un uomo plasmato dal dolore. Certo a Virgilio non sfuggivano le somiglianze fra le due leggende di Diomede ed Enea, fra i due re stranieri venuti dalla Troade in Italia. Nelle parole di un Diomede pacificatore, che invita ad accogliere lo straniero e insieme ne riconosce la predestinazione divina, udiamo l’aspirazione a un mondo ove tacciano le armi e sentiamo insieme risuonare l’ideologia romana della pace, che passa dal riconoscimento della missione imperiale di Roma: *paci imponere morem*. Il personaggio di Virgilio è un Diomede romanizzato, eroe greco di un’Apulia romana. È però anche il portavoce di un sentimento autentico di rifiuto della guerra e di aspirazione a una pace ordinata.

Segno visibile della riconciliazione fra Diomede ed Enea, simbolo di un non solo ideale passaggio di consegne dalla Grecia a Roma, secondo le tradizioni religiose romane, era il Palladio (Pasqualini 1998, p. 671; Lagioia 2006; Russo 2010, pp. 174-176). Oggetto venerando, la cui eccezionalità non si esaurisce nella sua funzione di talismano, il simulacro di Atena era considerato una statua *acheropita*, più precisamente διοπετής, “scagliata da Zeus” dal cielo. In essa si contemplava l’immagine vera della divinità. La sua presenza nel tempio garantiva la presenza vera del dio. In ciò il Palladio è assimilabile alle reliquie acheropite della tradizione cristiana, spesso ugualmente investite di poteri taumaturgici. E come il mito intorno all’autenticità di queste immagini contrasta con le loro fattezze, spesso rudimentali e stilizzate, che rimandano, più che a un eccezionale realismo, a una venerabile antichità, anche del Palladio sappiamo (cfr. Ps. Apoll. III 12, 3) che si trattava di una statua lignea, di grandezza non eccezionale (tre cubiti, circa un metro e mezzo), rigida nelle forme, ieratica. Raffigurava la dea stante con gli attributi del fuso e della rocca in una mano e della lancia nell’altra. Come spesso avviene per le reliquie più preziose, la reputazione di autenticità è proporzionale al moltiplicarsi delle loro repliche. Già sulla rocca di Troia si diceva che il vero Palladio fosse custodito nel *sancta sanctorum* del tempio, mentre alla devozione degli oranti era esposta una copia. Il mito tenta di dare spiegazione all’ubiquità del Palladio, che prende varie strade, replicandosi e apparen-

do nel corso della storia in luoghi diversi del mondo antico. Un Palladio, infatti, si diceva che fosse ad Atene sull'Acropoli, nel tempio di Atena Poliade, ivi collocato dall'eroe ateniese Demofoonte, reduce da Troia, che a sua volta lo aveva sottratto a Diomede. Secondo altre tradizioni, il Palladio arriva in Italia: con Enea, oppure con Diomede, che lo dona a Enea, quando i due eroi si incontrarono *per Calabriam*, vale a dire nel Salento (secondo Varrone, *teste Serv.D. in Aen.* II 166), o *in agro Laurenti*, nel Lazio (Solin. *coll. rer. mem.* 2, 14). Certo è che i Romani veneravano una statua che consideravano l'immagine vera di Atena/Minerva e che la affidavano alla custodia delle Vestali come il talismano della città: *pignus nostrae salutis atque imperi* (“pegno della salvezza e dell'impero di Roma”), come dice Cicerone (*Pro Scauro* 48, 1). Immaginato forse in un tempo in cui Roma cercava di riconnettere le proprie tradizioni a quelle dei Greci, mutuate attraverso il contatto con le genti italiote, l'incontro fra Diomede ed Enea raffigura icasticamente la riconsegna delle spoglie di Troia, la cessazione dell'ostilità, il passaggio del testimone di un'eredità culturale dall'eroe del *nostos* occidentale al capostipite di una storia imperiale.

10. Draghi e uccelli fantastici

In una storia di mare non può mancare l'avventura. Come Odisseo, anche Diomede deve affrontare creature fantastiche e prodigi, pur non sconfinando mai nei territori dell'immaginazione fuori dalla geografia reale del Mediterraneo. La leggenda si allarga a comprendere lo spazio sempre più vasto entro cui si diffonde, attraverso il contatto, gli scambi, la convivenza o il conflitto fra i Greci e gli altri. Da questo punto di vista, la figura di Diomede si afferma nella mescolanza di etnie lungo rotte e in aree marginali (rispetto alle direttive principali del movimento coloniale) come quelle delle due sponde dell'Adriatico.

Una tappa importante del processo di formazione di questo eroe ibrido è l'avventura corcirese (Giangiulio 2006, p. 59). Secondo una tradizione locale isolana, raccolta da Aristotele (cfr. Eraclide Lembo *exc. pol.* 56 Dilts) e poi diffusa in un certo numero di fonti storiografiche e poetiche, come Timeo di Tauromenio e Lico di Reggio (*FGrHist* 566 fr. 53; 570 fr. 3), nel viaggio fra la Grecia continentale

e l’Apulia, Diomede fa sosta a Corcira. Nel sunto conservato negli scolii a Licofrone (v. 615):

Qui trovò il drago della Colchide che infestava la Feacide e lo uccise stringendo in mano lo scudo d’oro di Glauco. Infatti il drago credette che lo scudo fosse il vello d’oro. Per questo motivo Diomede fu onorato in modo speciale.

Al netto di una certa confusione (*qui* per lo scoliaste sarebbe l’Italia, ma il confronto con Aristotele, che raccontava la stessa cosa nella *Costituzione dei Corciresi*, consente di ambientare correttamente l’avventura a Corcira), il racconto ci presenta un inedito Diomede uccisore di mostri, come il principe di una fiaba. La Corcira dove si ferma Diomede è una terra sospesa fra realtà e fantasia. La abitano i Feaci, il popolo immaginario, prospero e felice, che nell’*Odissea* raccoglie Odisseo naufrago e lo riconduce con una nave rapidissima a Itaca. I Feaci dell’*Odissea* vivono nell’isola di Scheria, che la poesia omerica caratterizza come un luogo remoto e inaccessibile (VI, vv. 204-205): “Viviamo in disparte, nel mare flutti infiniti, lontani (ἔσχατοι), e nessuno viene da noi degli altri mortali” dicono di sé i Feaci. Il loro spazio e la loro civiltà, descritta come un paradiso terrestre, appartengono al dominio della fantasia. Eppure Scheria, a dispetto della sua lontananza, è un luogo liminale. I Feaci sono uomini, anche se eccezionali, ed è grazie a loro, a bordo di una loro nave, che Odisseo è reintrodotto nella dimensione dello spazio geografico reale, dal quale era stato espulso dalla tempesta a capo Malea (Capra 2008). Nell’*Odissea* Scheria è un “Isola-che-non-c’è”. Omero stesso sgombra il campo da ogni tentativo di identificazione, raccontando il mito della distruzione dell’isola da parte di Posidone, cancellandola dalle carte nautiche e relegandola per sempre nel regno della poesia.

Nonostante ciò, col tempo, almeno dal V sec. a.C., si affermò l’idea che la Scheria dei Feaci corrispondesse all’isola di Corcira (Thuc. I 25; III 70). La fondazione della colonia greca di Corcira da parte dei Calcidesi è datata con precisione al 734 a.C. da Timeo, al 706 a.C. da Eusebio. La Feacide, trasformata in una preistoria mitica dell’isola, si arricchisce di leggende, come quella del passaggio di Diomede, che si presenta come il punto intersezione di tre delle maggiori saghe epiche della cultura greca (l’*Iliade*, l’*Odissea* e il mito degli Argonauti).

Nel racconto l'isola di Corcira sembra un po' sovraffollata: Diomede sfiora Odisseo, intersecando l'itinerario del più famoso dei *nostoi*, e trova il drago che, nella saga argonautica, custodiva nella Colchide il vello d'oro e che è giunto tra i Feaci. Diomede lo sconfigge nientemeno che con quelle armi che aveva scambiato con Glauco sul campo di Troia. È ammirabile lo sforzo di integrare in una narrazione unitaria motivi che hanno evidentemente origini e tradizioni autonome. Ma anche un altro è l'aspetto che ci sembra interessante, riportandoci a riflettere sull'ambigua semantica dell'isola.

Con operazioni culturali simmetriche, allo sguardo dei Greci che attraversano lo Ionio, l'immaginaria Scheria dell'*Odissea* è calata nello spazio delle rotte navali consuete, mentre la Corcira dove sosta Diomede è trasfigurata nella Feacide di un mondo di favola. E ancora, nel gioco di specchi fra racconti mitici che stiamo osservando, Odisseo passa da Scheria come ultima tappa di un viaggio in luoghi popolati da creature fantastiche e mostruose, prima di essere restituito al mondo "reale" di Itaca, mentre Diomede, salpato dalla patria Argo o dall'Etolia, passando da Corcira, entra nel regno del meraviglioso e del mostruoso, negli spazi della navigazione occidentale percepiti come luogo dall'alterità.

Poiché, come sappiamo, i diversi episodi della leggenda diomedea possono essere trattati con estrema libertà da ciascun autore, Licofrone (vv. 629-631) colloca l'avventura corcirese al termine dell'esistenza di Diomede: cacciato dalla Daunia, di nuovo ramingo per il mare, l'eroe libera i Feaci dal drago "che semina morte" e "sarà stimato nume inaccessibile / fra quanti hanno dimora sul cavernoso territorio di Iò". Posponendo l'episodio, Licofrone fa della Feacide/Corcira non un luogo di transito nell'itinerario di Diomede, ma l'ultimo approdo dell'eroe, che è però insieme transito a una dimensione di totale alterità, che eleva Diomede dalla condizione umana a quella divina.

La stessa libertà di trattamento che troviamo applicata all'avventura di Corcira riscontriamo anche nel modo in cui diverse tradizioni e fonti letterarie rappresentano il più celebre dei prodigi del mito di Diomede, il *portentum*, che anche nelle tradizioni popolari lega il nome dell'eroe a quello delle isole Tremiti e degli uccelli che vi nidificano: la metamorfosi dei compagni. Decidere se le Tremiti siano un luogo di transito nella navigazione dell'eroe o il

termine ultimo della sua esistenza può modificare profondamente il significato stesso del miracolo: manifestazione prodigiosa dell’odio o della pietà dèi?

Diomede – profetizza Cassandra nella *Alessandra* di Licofrone – “sarà testimone dell’amara sorte” dei compagni (v. 595), tramutati da Afrodite in uccelli e destinati a dimorare in eterno “sul pendio di un’altura / a forma di teatro / nell’isola che trae nome dal capo” (vv. 599-600). Virgilio segue la medesima tradizione: Diomede stesso narra al latino Venulo il prodigo *horribile visu* dei compagni che, trasformati in uccelli marini, “riempiono di lamenti gli scogli” (*Aen.* XI, vv. 271-274). Nel racconto della metamorfosi delle diomedee, Ovidio intesse un sottile ricamo di rimandi lessicali al modello virgiliano, riprendendone per intero la situazione: anche in Ovidio il narratore è Diomede, che, riepilogando le sciagure proprie e degli altri eroi travolti dall’ira divina durante il ritorno da Troia, declina l’invito a entrare nell’alleanza coi Latini contro Enea, ma l’autore, o seguendo la propria inventiva o contaminando il racconto con l’uso di fonti diverse (forse provocatoriamente il poema censurato di Iullo Antonio?), si distacca dall’autorità dell’*Eneide*. La punizione di Afrodite si scatena per colpire non più Diomede, colpevole di averla ferita sul campo di battaglia, ma la bestemmia del compagno Acmone. Stremati dalle peripezie del viaggio, i compagni chiedono che si ponga fine a questa esistenza raminga. Parla il più focoso e sfida l’ira della dea. Al colmo della disgrazia, gli uomini di Diomede non temono più nulla e disprezzano l’odio divino che li perseguita. La trasformazione si abbatte dunque sulla *hybris* di Acmone e degli altri che lo ascoltano (Lico, Ida, Nitteo, Ressenore, Abante, nel catalogo ovidiano del quale ignoriamo l’origine), come sul blasfemo Aiace d’Oileo o, secondo il modello omerico, sui compagni di Ulisse “per la loro propria follia” (*Od.* I, vv. 7 e *passim*). Ma cediamo senz’altro la parola al poeta delle *Metamorfosi* (Ov. *Met.* XIV, vv. 498-503):

*vox pariter vocisque via est tenuata, comaeque
in plumas abeunt, plumis nova colla teguntur
pectoraque et tergum, maiores brachia pennas
acciunt, cubitique leves sinuantur in alas;
magna pedis digitos pars occupat, oraque cornu
indurata rigent finemque in acumine ponunt.*

La voce e la via da cui passa la voce si assottiglia, i capelli diventano piume, il corpo si copre pure di piume, e così il petto e la schiena, gli avambracci si coprono di grandi penne, i gomiti si piegano in ali leggere, una larga membrana ingloba le dita dei piedi, la bocca diventata duro corno, si irrigidisce e si allunga in una punta.

[Trad. G. Chiarini]

Se in queste versioni del mito l'isola di Diomede è una tappa del viaggio occidentale e la metamorfosi rappresenta l'apice dei mali patiti dall'eroe, in altre tutto l'episodio è collocato oltre la morte di Diomede. Così narrava Nicandro, che alle Tremiti poneva la tomba di Diomede, ove i compagni dell'eroe avrebbero costituito un proprio insediamento. Dopo la morte, "per volontà di Zeus i loro corpi svanirono, mentre le loro anime si trasformarono in uccelli". Non è sopravvissuta fino a noi nessuna voce che immortalasse questa versione del mito in forma poetica o letterariamente compiuta, ma la notizia dell'istituzione del culto di Diomede alle Tremiti, assai antica, e la leggenda delle diomedee custodi della sua tomba si trovano diffuse e disperse in numerosissime fonti, tanto da essere ancora ai nostri giorni la più popolare. Il prodigo cambia di segno, ora espressione della compassione degli dèi per il dolore degli uomini al termine dell'esistenza, e l'approdo all'isola ci appare come metafora dell'ingresso dell'eroe in una dimensione oltre la morte.

11. La morte di Diomede e il suo sepolcro

Le leggende sul passaggio di Diomede, le tradizioni sulle sue fondazioni o sul suo culto, sono sparpagliate per il Mediterraneo, in particolare in Italia, anche fuori dalla Daunia, a Benevento, nel Lazio, e lungo le coste adriatiche fino al Veneto, dove si aprirebbe tutto un nuovo capitolo. Solo per farci un'idea della complessa ramificazione del mito di Diomede, della morte dell'eroe il geografo Strabone (VI 3, 9) riporta quattro versioni. Una sostiene che Diomede, dopo aver civilizzato le regioni dell'Apulia, tornò in Grecia, un'altra che visse in Daunia fino alla fine dei suoi giorni, una terza che andò a morire alle

Tremiti, dove i compagni ancora lo piangono trasformati in uccelli, e infine una quarta è quella attestata fra i Veneti, che pretendono che Diomede morì nelle loro terre, anzi non morì davvero, ma si trasformò in un dio.

Ma per noi, che siamo arrivati alla destinazione del nostro viaggio – l’isola che per la parte più consistente della tradizione ne ospita le spoglie – resta una domanda: che fine ha fatto la tomba di Diomede? Provare a rispondere a questo interrogativo, così apparentemente ozioso, da fanta-archeologia, permette di gettare uno sguardo sulla persistenza della leggenda antica nelle epoche storiche, fino a quelle più vicine a noi. Innanzitutto, perché l’archeologia ha rinvenuto tracce di un antico culto di Diomede. Nell’isola di Pelagosa Grande, separata dal gruppo delle Tremiti propriamente dette, proiettata verso le coste dalmate della Croazia (a cui dal 1992 appartiene), nel corso degli anni ’90 del Novecento, le campagne di scavo hanno portato alla luce un deposito di ceramiche votive, databili fra il V sec. a.C. e l’età ellenistica, su alcune delle quali è leggibile il nome dell’eroe oggetto del culto: Diomede. È allora plausibile che questa isola disabitata, collocata a metà della rotta fra le due sponde dell’Adriatico, sia da identificare con la Diomedea del sepolcro dell’eroe (Colonna 1998; Kirgin-Çaçe 1998; Barbara 2002-2008). Una memoria oscurata dalla fama maggiore delle altre isole più prossime alla costa del Gargano e solo di recente riaffiorata grazie a pochi tratti incisi su cocci di ceramica.

Ma anche il monastero di Santa Maria a Mare in San Nicola alle Tremiti ha le sue leggende. Le raccoglie un testo che mescola storia, miti, erudizione, tradizioni popolari, devozione. La *Cronica istoriale di Tremiti* ha una strana vicenda editoriale (Barbara 2016). Il testo ci è noto in una redazione, stampata a Venezia nel 1606, che si presenta come la traduzione italiana di un originale latino, stilato dal canonico don Benedetto Cocarella da Vercelli. La traduzione è corredata da annotazioni, aggiornamenti, correzioni, corollari, che il traduttore, don Pietro Paolo de Ribera, ha sentito il dovere di inserire per aggiustare o completare l’informazione.

Ovviamente, sulla preistoria mitica del sito del monastero, il cronachista riporta la letteratura su Diomede, dall’*Iliade* fino a Vir-

gilio e Ovidio. Passa poi a raccontare l'origine del monastero. Col tempo, dopo essere divenuta l'ultima dimora di Diomede, l'isola abbandonata diviene il rifugio dei corsari. Qui cerca la pace un "santo venerabile uomo, bramoso di una quieta e solitaria vita". L'eremita trova riparo fra i dirupati edifici di Diomede – come crede il narratore – vivendo in tranquillità e penitenza una vita spirituale. Un giorno gli appare la Madonna, che gli ordina di scavare in quei luoghi: vi trova un tesoro ricchissimo, col quale potrà navigare fino a Costantinopoli e qui acquistare l'occorrente per edificare un tempio alla Madre di Dio. Il monaco obbedisce, trova un sepolcro antico e nel sepolcro vasi zeppi di monete d'oro e argento. Con questo tesoro, naviga, spinto da un vento miracoloso, fino a Costantinopoli, ove si procura materiali e costruttori. Tornato a Tremiti, costruisce il tempio, che la Madonna illustra con miracoli rendendo celebre il santuario in tutte le terre vicine. Il santo uomo si reca infine presso il papa, che di buon grado concede l'istituzione del monastero e vi stabilisce canonici regolari.

Tale la leggenda di fondazione del monastero, ma il cronachista era in grado anche di descrivere il tesoro trovato nel sepolcro e di congetturare che la tomba trovata dal primo eremita di San Nicola fosse proprio quella di Diomede. Fra i reperti ricorda uno scheletro con il teschio ornato da una corona d'oro e pietre preziose, che al tempo della *Cronica* si trovava – dice – sopra la lampada davanti all'altare della chiesa. Il traduttore però non è d'accordo. Innanzitutto, la corona non l'ha mai vista e almeno da quarantacinque anni – per quel che ne sa – non ce n'è traccia. La tomba poi in cui si dice che il tesoro fosse stato trovato dall'eremita non può essere quella di Diomede, perché in realtà questa sarebbe stata scoperta ai suoi tempi da padre Basilio da Cremona, mentre faceva dei lavori in giardino, fra la piscina del monastero e il sito dell'antico tesoro, con dentro ancora il corpo dell'eroe e vari oggetti di corredo, fra cui lucerne e medaglie preziose. Del corpo – asserisce – ora non resta più nulla, perché non appena il padre Basilio lo toccò si polverizzò all'istante. Non si può che concludere – afferma don Pietro Paolo – che la corona che un tempo era esposta nella chiesa di Santa Maria a Mare fosse appartenuta non già a Diomede, ma a suo figlio o qualcun altro.

Chi oggi visita San Nicola, procedendo in una passeggiata nella natura mediterranea lungo la scogliera che si protende dietro la chiesa, può visitare una necropoli antica con tombe rupestri, fra le quali le guide gli potranno indicare la presunta tomba di Diomede.

8. Ritorno alle Tremiti

Nel 1954 Roberto Costa, giornalista e documentarista RAI, registra un documentario radiofonico alle Tremiti². Col suo microfono raccoglie dalla voce degli isolani testimonianze di vita, tradizioni, credenze, memorie, aspirazioni. Accompagnato da Michele, un pescatore che è tornato a vivere alle Tremiti dopo aver combattuto in guerra, e dal piccolo Franco, il giovane figlio del custode della lanterna, la notte registra il mesto canto delle diomedee che affligge il sonno degli abitanti dell'arcipelago. Quando rispunta il giorno, tornato a San Nicola, raccoglie il dialogo che si svolge fra le sue due guide. Franco, che non ha mai lasciato le isole, vuole sapere come sia la vita sul continente che vede luccicante oltre il mare e chiede a Michele di raccontare la sua storia. Michele racconta. Seguiamo le sue parole, parole semplici di un uomo senza istruzione, intense di quella poesia che sta nelle cose e nelle vite degli uomini.

Michele ha fatto la guerra. Ha viaggiato, combattuto, sofferto. Partito per il servizio militare, con lo scoppio della guerra – dice – è “rimasto fuori così sbandato, fuori di Tremiti, e *ha* conosciuto tante città”. Degli anni sulla terra ferma ricorda meraviglie, come quelle di Padova: le strade, i monumenti, la Basilica, il Prato della Valle. Soprattutto il Caffè Pedrocchi “che è una cosa bellissima”. “Avevo vergogna pure di avvicinarmi al Caffè Pedrocchi. Al Pedrocchi c’è una bella piazzetta fuori, e in questa piazzetta ce sta pure un’orchestrina che suona, dei tavolini, dentro c’è un bel salone tutto di marmo in rosso, tutte sedioline di marmo in rosso; dei camerieri che io avevo vergogna soltanto a chiamarli. Poi invece mi sono abituato, piano piano mi sono abituato e ho visto che era bella la vita”. Nella città Michele si è dimenticato di Tremiti. Che cos’è la vita a Tremiti? I battelli, il lavoro

2 Il *reportage* di Roberto Costa si può ascoltare al sito <https://www.teche.rai.it/1954/08/le-tremiti/>.

dei pescatori, gli uccelli che cantano di notte. La vita vera è altrove. “Il mondo sta fuori, a Tremiti nun ce sta niente”.

Poi c’è il ritorno. Michele sente che a un certo punto anche la vita avventurosa e piena delle città lo stanca. Avverte il richiamo della casa e il bisogno del riposo. Ora il reduce ha trovato pace nei ritmi monotoni della sua isola, ma col pensiero torna all’esperienza del mondo che ha fatto là fuori. “Sai che mi succede, Franco? Che qualche volta vado ’n goppa a ’u mndon (*al colle*, n.d.r.) e guardo giù verso il mare e vedo i batielli. Poi volto lo sguardo verso il continente e mi rammento tutte queste belle città, tutto questo periodo che per me sarà difficile ritornare a vedere. Vedo le macchine, vedo i tram che girano, vedo tante cose, e mi rammento tutto quello che in quel periodo ho passato. Per me è un sogno e continuo sempre a sognare. Povero me! Io sono un pescatore. Chissà se ci ritorno più?”.

Un reporter è andato in cerca della tomba di Diomede e forse ha incontrato un moderno Odisseo. Non è strano, se solo pensiamo che quelle favole antiche, di Diomede e di Odisseo, non parlano d’altro che di Michele e di milioni di altri uomini senza nome.

Bibliografia

- Aloni, A.
 2006 *Da Pilo a Sigeo. Poemi cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*, Universitas, Alessandria.
- Angelucci, M.
 2022 *Polemone di Ilio. I frammenti degli scritti periegetici. Introduzione, testo greco, traduzione e commento*, Geographica Historica 37, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Barbara, S.
 2002-2008 *Le culte de Diomède dans les insulae Diomedae (Adriatique): tradition et découvertes archéologiques*, in “Bulletin de la Société Ernest-Renan”, a. XLV-XLVII (n.s.), pp. 81-98.
 2008 *Le Diomède de l’Eneide ou le bon roi selon Virgil*, in “REA”, a. CVIII, n. 2, pp. 517-558.
 2016 *La légende italienne de Diomède dans la Cronica istoriale di Tremiti: connaissance des textes anciens et construction identitaire*, in Jay-Robert, G. – Jubier-Galinier, C. (éds.), *Héros voyageurs et construc-*

- tions identitaires. Actes du colloque organisé à l'Université de Perpignan et au Centre Culturel de Cabestany en novembre 2012, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan, pp. 291-306.
- 2023 *Diomède outre-mer. Sur les traces d'un héros grec en Occident*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bérard, J.
- 1963 *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*, Einaudi, Torino (ed.or. *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité. L'histoire et la légende*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957).
- Bethe, E.
- 1902 *Diomedes*, in "RE", vol. V.1, coll. 815-826.
- Braccesi, L.
- 1969 *La più antica navigazione in Adriatico*, in "Studi classici e orientali", a. XVIII, pp. 129-147.
- 1977² (1971) *Grecità adriatica: un capitolo della colonizzazione greca in occidente*, Patron, Bologna.
- 2001 *Hellenikos kolpos: supplemento a Grecità adriatica*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- 2012 *Giulia, la figlia di Augusto*, Laterza, Bari.
- Bucherer, F.
- 1892 *Die Diomedessage*, Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Capdeville, F.
- 2017 *Diomede ed Antenore, rivali letterari ed ideologici di Enea*, in "Mélanges de l'École française de Rome Antiquité", a. CXXIX, n. 1, pp. 139-163. DOI:10.4000/mefra.4179
- Capra, A.
- 2008 *Dove Odisse o smarri la via di casa. Angeli, naufragi e favolose tempeste a Capo Malea*, in Moretti, P.F. – Torre, C. – Zanetto, G. (a cura di), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, D'Auria, Napoli, 2008, pp. 71-101.
- Ciani, M.G.
- 2021 *La morte di Penelope*, Feltrinelli, Milano.
- Colonna, G.
- 1998 *Pelagosa, Diomede e le rotte dell'Adriatico*, in "Archeologia Classica", a. L, pp. 363-378.

- Coppola, A.
1988 *Siracusa e il Diomede adriatico*, in “Prometheus”, a. XIV, pp. 221-226.
- D’Ercole, M.C.
2000 *La légende de Diomède dans l’Adriatique préromaine*, in Delplace, C. – Tassaux, F. (éds.), *Les cultes polythéistes dans L’Adriatique romaine*, Études 4, Ausonius Éditions, Pessac, pp. 11-19.
2006 *Back from Troy: Diomedes and the Other Heroes in the Ancient Mediterranean*, in M. Kokole (ed.), *Mediterranean Myth from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*, Zalozba, Lybljana, pp. 23-34.
- Ercolani, A.
2016 *Omero. Introduzione allo studio dell’epica greca arcaica*, Carocci, Roma.
- Ferri, M.
2024 *La Colonia penale di Tremiti dal 1792 al 1823*, in Gravina, A. (a cura di), *Atti 44º Convegno Nazionale sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia*, San Severo (2º tomo), Archeoclub San Severo, San Severo, pp. 201-228.
- Gagé, J.
1972 *Les traditions diomédiques dans l’Italie ancienne, de l’Apulie à l’Étrurie méridionale, et quelques-unes des origines de la légende de Mézence*, in “MEFRA”, a. 84, n. 2, pp. 735-788.
- Genovese, G.
2009 *Culti e riti diomedei nell’Italia meridionale preromana*, in Nostoi. Tradizioni eroiche e modelli mitici nel meridionale d’Italia, L’Erma di Bretschneider, Roma, pp. 189-266.
- Giangiulio, M.
2006 “Come colosso sulla spiaggia”. *Diomede in Daunia in Licofrone e prima di Licofrone. Appunti per una stratigrafia della tradizione*, in “Hesperia. Studi sulla grecità d’Occidente”, a. XXI, pp. 49-66.
- Giannelli, G.
1963 *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*, Sansoni, Firenze.
- Giono, J.
1930 *Naissance de l’Odyssée*, Grasset, Paris.

- Goretti, G., Giartosio, T.
 2022 *La città e l'isola*, Donzelli, Roma.
- Heyne, C.G.
 1787 *Excurus I ad librum XI. De Diomedis sedibus in Apuliae litore*, in
P. Vergilii Maronis opera varietate lectionis et perpetua adnotatione illu-
strata, III, pp. 578-581, Leipzig.
- Hülsen, Ch.
 1905 *Diomedae insulae*, RE V, col. 815.
- Kirgin, B. – Çaçë, S.
 1998 *Archaeological Evidence for the Cult of Diomedes in the Adriatic*,
 in “Hesperia”, a. IX, pp. 63-110.
- Klausen, R.H.
 1840 *Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem*
Einfluss der Griechischen, II, Hamburg-Gotha.
- Lagioia, A.
 2006 *Diomede e il Palladio: il mito repubblicano, la revisione augustea*
e l'esegesi tardoantica, “Auctores nostri”, a. IV, pp. 39-67.
- Lepore, E.
 1980 *Diomede*, in *L'epos greco in Occidente (Atti 19° CSMG, Taranto*
1979), Taranto, pp. 113-132.
- Loraux, N.
 1986 *Le corps vulnérable d'Arès*, in Malamoud, C. – Vernant, J.-P.,
Corps des dieux, Gallimard, Paris, pp. 465-492.
- Lübbert, E.
 1889 *Commentatio de Diomede heroe per Italiam inferiorem divinis ho-*
noribus culto, C. Georgi, Bonn.
- Malkin, I.
 2004 *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica*, Carocci,
 Roma (ed.or. *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*,
 University of California Press, Oakland/CA, 1998).
- Musti, D.
 1984 *Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui*
Dauni e su Diomede, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo ita-*

lico (*Atti 13° Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980*), Olschki, Firenze, pp. 93-111 (= in Musti, D., *Strabone e la Magna Grecia*, Esedra, Padova, 1994, pp. 173-195).

Notarangelo, M.L.

2008 *Etnografia e miti della Daunia antica*, Claudio Grenzi Editore, Foggia.

Papaioannou, S.

2000 *Vergilian Diomedes Revisited: The Re-Evaluation of the Iliad*, in “Mnemosyne”, a. LIII (n.s.), n. 2, pp. 193-217

Paratore, E.

1953 *La leggenda apula di Diomede e Virgilio*, in “ASP”, a. VI, pp. 34-42.

Pasqualini, A.

1998 *Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio*, in “Mélanges de l’école française de Rome”, a. CX, n. 2, pp. 663-679.

Russo, F.

2010 *La valorizzazione della figura di Diomede in ambito romano*, in “NAC”, a. XXXIX, pp. 163-193.

Terroso Zanco, O.

1965 *Diomede “greco” e Diomede italico*, in “RAL”, a. XX, pp. 270-282.

Vanotti, G.

1999 “Aspetti della leggenda troiana in area apula”, in *I Greci in Adriatico*, 1, L’Erma di Bretschneider, Roma, pp. 179-185.

Sitografia

Reportage di Roberto Costa sulle Tremiti:
<https://www.teche.rai.it/1954/08/le-tremiti/>