



THIASOS

RIVISTA DI ARCHEOLOGIA E ARCHITETTURA ANTICA

2024, n. 13

«THIASOS» Rivista di archeologia e architettura antica

Anno di fondazione: 2011

Direttore: Giorgio Rocco (Politecnico di Bari, Dip. di Architettura, Costruzione e Design - ArCoD);
Presidente CSSAr Centro di Studi per la Storia dell'Architettura, Roma)

Comitato editoriale: Monica Livadiotti, Editor in Chief (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Roberta Belli (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Luigi M. Calì (Università degli Studi di Catania, Dip. di Scienze Umanistiche), Maria Antonietta Rizzo (Università di Macerata, Dip. di Lettere e Filosofia), Giorgio Ortolani (Università di Roma Tre, Dip. di Architettura); Fani Mallouchou-Tufano (Technical University of Crete, School of Architecture; Committee for the Conservation of the Acropolis Monuments – ESMA);
Gilberto Montali (Università di Palermo, Dip. di Culture e Società)

Redazione tecnica: Paolo Baronio (Scuola Superiore Meridionale, Napoli), Davide Falco (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Antonello Fino (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Gian Michele Gerogiannis (Università degli Studi di Catania, Dip. di Scienze Umanistiche), Chiara Giatti ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità), Antonella Lepone ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità), Giuseppe Mazzilli (Università di Macerata, Dip. di Studi Umanistici), Luciano Piepoli (Università di Bari, Dip. di Ricerca e Innovazione Umanistica), Valeria Parisi (Università della Campania Luigi Vanvitelli), Konstantinos Sarantidis (Ministero della Cultura Ellenico),
Rita Sassu (Unitelma, "Sapienza" Università di Roma).

Comitato scientifico: Isabella Baldini (Università degli Studi di Bologna "Alma Mater Studiorum, Dip. di Archeologia), Dimitri Bosnakis (Università di Creta, Dip. di Storia e Archeologia), Ortwin Dally (Deutsches Archäologisches Institut, Leitender Direktor der Abteilung Rom), Vassiliki Eleftheriou (Director of the Acropolis Restoration Service YSMA), Diego Elia (Università degli Studi di Torino, Dip. di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico Territoriali), Elena Ghisellini (Università di Roma Tor Vergata, Dip. di Antichità e Tradizione Classica), Kerstin Höghammar (professore emerito Uppsala University, Svezia), François Lefèvre (Université Paris-Sorbonne, Lettres et Civilizations), Marc Mayer Olivé (Universitat de Barcelona, Dep. de Filologia Latina), Marina Micozzi (Università degli Studi della Tuscia, Viterbo, Dip. di Scienze dei Beni Culturali), Massimo Naffisi (Università degli Studi di Perugia, Dip. di Scienze Storiche sezione Scienze Storiche dell'Antichità), Massimo Osanna (Università degli studi di Napoli Federico II, Direttore generale MIC), Domenico Palombi ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità), Chiara Portale (Università degli Studi di Palermo, Dip. di Beni Culturali sezione archeologica), Elena Santagati (Università degli Studi di Messina, Dip. di Civiltà Antiche e Moderne), Piero Cimbolli Spagnesi ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Storia dell'Architettura, Restauro e Conservazione dei Beni Architettonici), Thomas Schäfer (Universität Tübingen, Institut für Klassische Archäologie), Pavlos Triantaphyllidis (Director of the Ephorate of Antiquities of Lesbos, Lemnos and Samos, Greece), Nikolaos Tsoniotis (Ephorate of Antiquities of Athens, Greece)

Helena CATANIA, *Diomede: l'eroe del limite sovvertito. Considerazioni sulla grecità adriatica*

Il contenuto risponde alle norme della legislazione italiana in materia di proprietà intellettuale ed è di proprietà esclusiva dell'Editore ed è soggetta a copyright.

Le opere che figurano nel sito possono essere consultate e riprodotte su supporto cartaceo o elettronico con la riserva che l'uso sia strettamente personale, sia scientifico che didattico, escludendo qualsiasi uso di tipo commerciale.

La riproduzione e la citazione dovranno obbligatoriamente menzionare l'editore, il nome della rivista, l'autore e il riferimento al documento. Qualsiasi altro tipo di riproduzione è vietato, salvo accordi preliminari con l'Editore.

Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l., via Ajaccio 41-43, 00198 Roma (Italia)
<http://www.edizioniquasar.it/>

ISSN 2279-7297

Tutti i diritti riservati

Come citare l'articolo:

H. CATANIA, *Diomede: l'eroe del limite sovvertito. Considerazioni sulla grecità adriatica*
Thiasos 13, 2024, pp. 447-470.

Gli articoli pubblicati nella Rivista sono sottoposti a referee nel sistema a doppio cieco.



DIOMEDE: L'EROE DEL LIMITE SOVVERTITO. CONSIDERAZIONI SULLA GRECITÀ ADRIATICA

Helena Catania*

Keywords: Diomedes, Adriatic, cultural interaction, myth, Mediterranean

Parole chiave: Diomede, Adriatico, interazione culturale, mito, Mediterraneo

Abstract:

This work aims to investigate the cultural systems that emerged from the interaction between Greek and Adriatic populations, using the heroic figure of Diomedes as a key interpretative lens. Deeply rooted along the Adriatic arc of the Italian peninsula, Diomedes represents a cultural bridge between the East and the West. Through the analysis of the mythical and ritual structures and the traditions associated with Diomedes, the study seeks to reconstruct the processes of exchange and transformation that characterized the intercultural dynamics of the ancient Mediterranean.

Questo lavoro intende indagare i sistemi culturali nati dall'interazione tra le popolazioni greche e quelle adriatiche, utilizzando la figura eroica di Diomede come chiave interpretativa. Eroe profondamente radicato lungo l'arco adriatico della penisola italiana, Diomede rappresenta un ponte culturale tra Oriente e Occidente. Attraverso l'analisi delle strutture mitiche e rituali e delle tradizioni associate a Diomede, si cerca di ricostruire i processi di scambio e trasformazione che caratterizzarono le dinamiche interculturali del Mediterraneo antico.

Introduzione

Il mito di Diomede, come quello di Odisseo¹ e degli altri eroi dei *nóstoi*², godette di una grande fortuna presso aree e popoli non greci, spesso considerati impropriamente “marginali”³; in particolare, per Diomede, si registra una abbondante presenza di santuari e culti in area adriatica che testimoniano l'importanza dell'eroe in una zona culturalmente articolata. La stratificazione di genti, attestata dalla tradizione, e la complessità dei movimenti di uomini e merci lungo le rotte adriatiche ripropone la *vexata quaestio* relativa al momento preciso in cui tali attestazioni culturali si diffusero, se in rapporto o meno con la colonizzazione greca di età storica, rendendo necessaria una nuova analisi che tenga conto di una lettura del fenomeno sulla lunga durata e che eviti di appiattire alle sole fasi coloniali l'organizzazione di una figura complessa come quella di Diomede, il quale va valutato in un'area che è stata frequentata per tutta la protostoria.

* Università degli Studi di Messina; catania.h.l@gmail.com

Il titolo del contributo prende ispirazione dalle parole che Giovanni Pugliese Carratelli scrisse nella *Presentazione* del convegno di Taranto del 1999, *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente*: “ogni limite [...] è ambivalente, nel senso che si pone come una chiusura invalicabile, ma implica nel contempo un invito all'infrazione”.

¹ Nell'*Iliade*, Diomede e Odisseo si trovano costantemente associati. La *metis* dell'eroe di Itaca controbilancia la violenta aggressività diomedeica: TERROSI ZANCO 1965, p. 270.

² Sugli elementi culturali del *nostos* di Diomede, che spicca perché “no other Greek *Nostos* has such a wide variety of cultic, political and ethnic functions”, si veda MALKIN 1998, pp. 234-257. Più in genera-

le, sul ruolo dei *nóstoi* nella mediazione culturale tra Greci e indigeni si rimanda a MALKIN 1998, p. 2; LANE FOX 2008; LA GENIÈRE 2014, pp. 237-260; HORNBLLOWER, BIFFIS 2018, in particolare il contributo di R.L. Fowler sulla gestione dell'*ethnicity* in rapporto ai *nóstoi* (FOWLER 2018, pp. 43-64). In riferimento specifico all'Italia meridionale si vedano anche GENOVESE 2009, che dedica il terzo capitolo interamente a Diomede, e GENOVESE 2018, pp. 105-122.

³ Sul concetto di marginalità del mondo indigeno e sulle immagini elaborate per l'Altro nel mondo coloniale rimangono sempre valide le riflessioni di Maurizio Giangiulio in GIANGIULIO 1997, pp. 279-303. Più in generale, sull'argomento si rimanda a DAVERIO ROCCHI 1988 e VANOTTI, PERASSI 2004, in particolare pp. IX-XII.

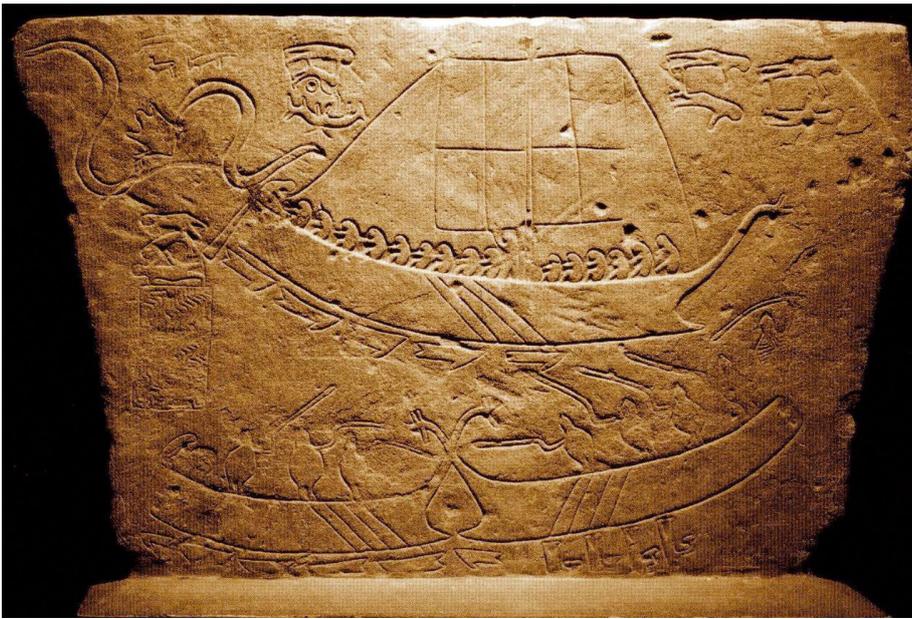


Fig. 1. Pesaro, Museo Archeologico oliveriano. Stele di Novilara (da wikipedia.org).



Fig. 2. Eleusi, Museo Archeologico. *Skyphos* (foto dell'A.).

L'area adriatica, infatti, ben lungi dal rappresentare una zona periferica del Mediterraneo, ha sempre esercitato una forte attrattiva emergendo come un centro economico e strategico di primaria importanza. Questa centralità, evidenziata dall'intensificarsi delle frequentazioni nel tempo, è confermata, come ha sottolineato Lorenzo Braccesi, dalle tracce delle navi mercantili cariche di ceramiche destinate all'esportazione verso gli approdi del Delta del Po, oppure impegnate a trasportare verso Sud cereali padani, schiavi umbri, cavalli veneti, ambra baltica o stagno proveniente dal Nord Europa⁴.

Rispetto alla tradizionale visione dell'Adriatico come mero "lago ellenico", dunque, questa analisi propone di riconsiderarlo tra i centri di gravità del Mediterraneo, un microcosmo culturale modellato nel tempo da interazioni tra popolazioni locali, stranieri, mercanti e pirati, che emerge chiaramente nella raffigurazione della stele picena di Novilara (fig. 1), databile nel VII secolo a.C. In modo analogo a una delle scene raffigurate sullo *skyphos* di Eleusi (fig. 2), la stele potrebbe celebrare un comandante navale locale attraverso la rappresentazione di una battaglia marittima. Secondo un'interpretazione, infatti, lo scontro coinvolge una nave da carico greca, scortata da una flotta picena, e una nave armata, verosimilmente di origine illirica⁵. Il valore storico del documento risiede soprattutto nell'immagine che restituisce, e cioè una sintesi culturale altamente diversificata, formatasi autonomamente intorno allo spazio adriatico, frutto di secoli di scambi e interazioni fra molteplici realtà.

⁴ BRACCESI 2001, pp. 65-66.

⁵ BRACCESI 2001, p. 67. Sulla stele si rimanda, in particolare, a TERROSI ZANCO 1959, pp. 13-23 e TERROSI ZANCO 1964, pp. 21-25.

Sulla spesso impossibile possibilità di distinguere il commercio dalla pirateria in età arcaica si veda MELE 1979.

Tuttavia, se la natura stessa dell'Adriatico suggerisce di adottare e mantenere una prospettiva mediterranea interculturale, altrettanto non può sempre essere detto a proposito delle forme di analisi adottate. Più in generale, infatti, gli studi sui processi coloniali nel Mediterraneo hanno prodotto di frequente categorie fuorvianti, tra cui la stessa definizione di "mondo greco coloniale", che offre non pochi problemi alla ricerca storica e archeologica. L'immagine di una terra altra, geograficamente periferica rispetto alla Grecia propria⁶, è stata oggi giustamente superata, almeno nei termini di una valutazione in *deminutio* rispetto alla madrepatria, ma rimane ancora in uso per indicare le aree di diffusione delle comunità elleniche nel Mediterraneo. Considerando la spiccata proiezione transmarina dell'età arcaica, questa immagine continua a recare con sé ancora grandi difficoltà nella considerazione del Mediterraneo centrale e occidentale in rapporto al solo fenomeno coloniale, letto seguendo esclusivamente i processi di poleogenesi, che gli studi più recenti hanno consentito di rivalutare sotto molti aspetti, e nell'implicita accettazione dell'esistenza di una identità greca già formata e definita in età così antica⁷.

Mito e rito in Adriatico. La costruzione di una identità religiosa

In questo quadro di vivace dinamismo mediterraneo, da tempo è stata sottolineata l'importanza del ruolo del mito nei contatti culturali tra l'elemento greco e le popolazioni anelleniche, che spesso scelgono - o, forse, a cui è assegnato - un eroe eponimo, tratto dal mito greco, dal quale discendere⁸. In questa azione, consapevole o meno, non si tende più a leggere un'operazione di legittimazione attraverso il mito di mire coloniali⁹, bensì una parte importante del più ampio e significativo processo di osmosi culturale e costruzione identitaria condivisa. Come ha sintetizzato Irad Malkin nel suo studio dedicato a Odisseo, "i *nostoi* mediarono gli incontri culturali, etnici e politici tra Greci, in rapporto ai non Greci e nelle relazioni dei non Greci con i Greci, e dettero loro forma"¹⁰. La dualità dicotomica, nel senso di Greco/non Greco descritta da Malkin, comunque, non può essere sostenuta a proposito del mito diomedeo, il quale, come vedremo, necessita di una riflessione che intende e deve, per la sua buona riuscita, superare qualsiasi particolarismo geografico ed "etnico".

La presenza contestuale di echi mitici e di strutture rituali riconducibili a Diomede in Occidente, e in particolare lungo l'arco adriatico, non può essere compresa se non all'interno di un inquadramento storico-religioso del problema relativo alla costruzione di miti e riti in relazione alla realizzazione di una solidarietà sociale più ampia tra gruppi umani diversi.

È possibile, dunque, superare la visione del mito come spazio greco di una interazione occidentale proposta da Malkin a favore di una più strutturata ritualità che costituisce il luogo e il tempo della creazione determinata dall'incontro. Infatti, a proposito della natura del mito, Angelo Brelich ha sottolineato che esso è "innanzitutto un racconto [...] che ha determinati caratteri di contenuto e di forma" e, relativamente al suo legame con la religione, ha spiegato che vanno scartati quei "tentativi [...] che, ancora nell'ordine d'idee di una problematicità particolare del mito al di fuori della problematicità generale della religione, attribuiscono al mito un carattere secondario, interpretandolo come 'proiezione' fantastica di qualche azione rituale". Anzi, secondo lo storico, "narrare miti ed eseguire riti - a parte i loro frequenti legami - hanno molti caratteri in comune", entrambi infatti "tendono non solo a 'esprimere', ma a costituire, a creare, conservare e sorreggere una determinata realtà che, per esistere, ha altrettanto bisogno dell'attività sacrale, creatrice e conservatrice, dell'uomo quanto l'uomo ha bisogno della sua esistenza. In questo senso, dunque, anche il mito è un'azione sacra". Se, come continua Brelich, il mito fa parte inscindibile di un determinato rituale, allora si può intuire tutto il suo potenziale semantico e simbolico dato che una delle peculiarità del mito è costituita proprio dalla multiforme rigenerazione attraverso la parola del narratore, che cambia a seconda dell'occasione, dell'ascoltatore e, quindi, dello spazio geografico¹¹.

Tale dinamismo del racconto mitico, che è in continuo movimento attraverso la partecipazione di attori di volta in volta diversi, trova una sistematizzazione concettuale nel nucleo più profondo dell'antropologia lévi-straussiana¹² relativo alla costruzione del pensiero mitico. Per Claude Lévi-Strauss, infatti, il mito è una forma di *bricolage* intellettuale nel senso che, come un *bricoleur* (l'artigiano improvvisato), il narratore mitico costruisce le sue storie utilizzando

⁶ Il termine "periferia" ha avuto una grande fortuna soprattutto negli studi post-coloniali: per una discussione si rimanda ad ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN 1995. Si veda anche il contributo di FRISONE, LOMBARDO 2007, pp. 177-225, con bibliografia precedente.

⁷ Sull'argomento si veda CATANIA c.d.s.

⁸ Sull'assimilazione di *ethne* anellenici a stirpi discendenti da Greci, in particolare da eroi troiani, si vedano, per esempio, SAMMARTANO

2003, pp. 1115-1148; SAMMARTANO 2004, pp. 11-56, in particolare pp. 35-36.

⁹ Secondo Elias J. Bickerman, l'assegnazione di mitiche *origines gentium* alle popolazioni anelleniche è espressione della prospettiva ellenocentrica coloniale: BICKERMAN 1952.

¹⁰ MALKIN 1998, p. 26.

¹¹ BRELICH 1958, pp. 25-30.

elementi già presenti nel suo ambiente, frammenti culturali, simboli e narrazioni preesistenti. Da un lato, dunque, il concetto di *bricolage* ci esonera dal ricorso a modelli spesso scarsamente efficaci per spiegare il contributo attivo del mito nelle dinamiche di interazione; dall'altro ci consente di superare la semplicistica dicotomia autoctono-allogeno o greco-indigeno nell'analisi della circolazione culturale mediterranea, perché estende la riflessione nella direzione di una costruzione culturale *in itinere*.

A livello sociale, quindi, il mito e l'apparato rituale nel quale esso si svolge creano uno "spazio e tempo protetto entro cui ricercare, reinventare e coltivare antiche e nuove radici"¹³, rinsaldando i legami sociali all'interno di un'identità collettiva che si crea e si autogenera attraverso il momento rituale di riferimento.

En meson

Tornando a Diomede, il quadro culturale che emerge dall'analisi del fenomeno, come vedremo, risulta estremamente coerente. L'eroe, infatti, come Odisseo, contribuisce alla formazione e coltivazione di un *meson* culturale, realizzato da sistemi sociali che partecipano di una cultura non identica ma profondamente affine, di matrice mediterranea, che dialoga in lingue diverse¹⁴.

Pur possedendo numerosi sensi e significati¹⁵, il termine greco *meson* è sempre riferito ad uno spazio, fisico o simbolico, nel quale si concretizza una condivisione. In questo caso deve essere inteso come il processo di costruzione culturale scaturito dall'incontro tra gruppi umani. Questi ultimi, secondo una ritualità simile a quella degli eroi dell'Iliade che si spartiscono il bottino *en meson*, mettono in mezzo miti, riti, tecnologie, conoscenze, etc., per la sanzione di un patto sociale che sta alla base della formazione di società complesse.

L'espressione qui adottata intende superare anche il concetto malkiniano di *Middle Ground*¹⁶. Se, infatti, per Malkin il *Middle Ground* costituisce un'area nella quale tutte le parti sono coinvolte e finiscono per produrre una realtà storicamente sedimentata e culturalmente stratificata, con *meson*, invece, l'accento vuole essere posto sulla componente dinamica del processo di costruzione culturale, basato sulla negoziazione e sulla partecipazione condivisa tra gruppi mediterranei diversi. Riprendendo in particolare la lezione di Enzo Lippolis che si è espresso sul problema a proposito della situazione dell'Italia meridionale e della Puglia tra il III e il II secolo a.C., l'avvertenza è quella di non interpretare semplicisticamente i periodi di intensa trasformazione socio-culturale ricorrendo ad una "opposizione tra sistemi statici e compatti [...]"; al contrario si deve porre sempre più attenzione alle trasformazioni progressive, agli elementi di cambiamento e di persistenza, all'individuazione delle situazioni intermedie, evitando generalizzazioni interpretative riconducibili ad una drastica antitesi tra le categorie di 'continuità' e 'discontinuità'¹⁷. Questa procedura risulta importante soprattutto alla luce del fatto che pochissime categorie di "greicità", tra cui la stessa identità, possono considerarsi compiute e definite in un orizzonte così arcaico qual è quello in cui si colloca l'avvio dei processi coloniali¹⁸.

All'interno di questo spazio di interazione definito *meson*, dunque, si sintetizzarono le istanze culturali che nacquero dall'incontro tra gruppi diversi. A tal proposito, Jonathan M. Hall ha individuato due fasi nella formazione di un'identità propriamente greca, distinte dallo spartiacque cronologico e culturale delle guerre contro i Persiani: la prima fase, di tipo aggregativo e valida, secondo lo studioso, ancora nel VI secolo a.C., era fondata sulle somiglianze tra gruppi di pari, garantite dalle relazioni tra eponimi etnici. Il secondo modello, invece, di tipo oppositivo, enfatizza il

¹² Sul concetto di *bricolage* applicato al pensiero mitico si veda LÉVI-STRAUSS 1962a.

¹³ La complessità culturale di questa operazione emerge chiaramente anche nella ricerca di Gian Luigi Bravo, che ha studiato i modelli di interazione nelle feste rituali piemontesi in età contemporanea. Questi, soprattutto sulla base dell'osservazione etnoantropologica della Rappresentazione della Passione messa in scena fino al 2004 nel centro piemontese di Belvedere Langhe (Cuneo), ha avuto modo di spiegare come la tradizione, con il coinvolgimento di identità diverse, calate nell'orizzonte folklorico in cui si attivano, possa ancora creare uno spazio di espressione della memoria culturale e della trasformazione: BRAVO 1984. Per il problema della complessità sociale e del comportamento cerimoniale si veda anche GRIMALDI 1987.

¹⁴ CATANIA 2025 c.d.s.

¹⁵ Sul concetto di *meson* si rimanda a CALIÒ 2020, pp. 204-224, con bibliografia precedente.

¹⁶ Irad Malkin (MALKIN 1998, p. 5) ha elaborato il concetto di *Middle Ground* a partire dalla formulazione di Richard White

(WHITE 1991). Quest'ultimo, occupandosi delle interazioni tra i coloni e le popolazioni native nella regione dei Grandi Laghi americani, ne ha riconosciuto il valore come zona in cui lo scambio culturale era condiviso tra i due gruppi.

¹⁷ LIPPOLIS 1997, p. 15. Sul medesimo concetto si era già espresso Massimo Pallottino a proposito dell'inquadramento storico del mondo etrusco, ponendo l'accento sulle interconnessioni culturali mediterranee che stanno alla base della sua formazione: "L'identità storica del mondo etrusco non si esaurisce del resto nell'individualità etnica, ma si articola e si fa più sfumata da un lato nella sensibile varietà politica e culturale dei suoi diversi centri [...], da un lato nella complessa vicenda del suo sviluppo dalle fasi di formazione protostorica e di precoce espansione marittima e territoriale [...]; infine anche negli aspetti di dipendenza, di interdipendenza o di parziale influenza che caratterizzano i suoi rapporti con l'Oriente, con la Grecia, con il resto dell'Italia e in parte con l'Europa transmarina": PALLOTTINO 1984, p. 8.

¹⁸ Sulla formazione della identità etnica greca si vedano, in particolare, HALL 1997 e HALL 2002.

mutamento che si verificò nella mentalità greca dopo le Guerre Persiane, quando si assiste alla costruzione della figura dell'Altro e del Barbaro, la Persia, che poteva giustificare la creazione di una etnicità greca propriamente definita¹⁹. La tendenza di età arcaica, quindi, consentiva di porre la controparte del contatto, dello scambio o dell'accordo all'interno della sfera della familiarità, tale per cui le relazioni tra gruppi non erano instaurate da individui sconosciuti ma da *partner* storici con cui rinnovare nel tempo legami di amicizia, basate su vincoli di ospitalità²⁰. Di tale atteggiamento, il paradigma mitico ha per protagonista proprio Diomede, il quale, riconoscendo i legami di ospitalità intrattenuti con Glauco, nell'Iliade scambia le armi con lui (fig. 3): "Scambiamoci invece le armi perché sappiano anche costoro che siamo ospiti per tradizione antica e questo è il nostro vanto"²¹.

Senza addentrarci nella descrizione di tutte le implicazioni culturali e sociali suggerite da questo episodio mitico²², basterà qui sottolineare che la sua menzione richiama da vicino modelli di *xenia*, i quali, in un orizzonte arcaico, stabilivano vincoli ereditari e impegnativi a livello mediterraneo e interculturale, come dimostrano, in maniera esemplificativa, sia le peregrinazioni di Odisseo in terre straniere sia, nel caso dello scambio delle armi descritto nell'Iliade, la provenienza licia, quindi barbara, di Glauco²³.

Questi modelli, diffusissimi in Grecia e più generalmente nel Mediterraneo, risultano validi anche per l'area adriatica ancora in età storica, come suggerisce, per esempio, la notizia tucididea del ricordo dei legami di amicizia tra gli Ateniesi e il *dynastes* messapico Arta²⁴. Infatti, Tucidide racconta che, nell'ambito dei preparativi per la spedizione ateniese in Sicilia, "[Gli Ateniesi] partiti da lì, approdarono alle isole Cheradi della Iapigia e imbarcarono sulle navi circa centocinquanta lanciatori di giavelotto iapigi della razza messapica, e dopo aver rinnovato un'antica amicizia con Arta, che era il capo e aveva fornito loro i lanciatori di giavelotto, arrivarono a Metaponto, in Italia"²⁵. Il contesto è certamente diplomatico e politico, ma potrebbe nascondere meccanismi sociali e antropologici che affondano le radici nelle più remote frequentazioni egee dell'Occidente mediterraneo. Infatti, la menzione di una forte autorità politica locale, autrice di un'antica e rinnovabile alleanza con i Greci, risulta importante perché la testimonianza è geograficamente collocata in una regione vicino alla quale, come vedremo, Diomede regnò e morì per mano di un *basileus* locale. Queste considerazioni, pertanto, si rivelano significative come punto di partenza di una trattazione che dell'eroe vuole mettere in rilievo proprio l'aspetto mediatore di una grecità fluida, che supera, come si diceva, ogni limite e ogni (presunta) marginalità. Non a caso, gli studi, soprattutto quelli più recenti, convergono che è proprio la struttura della *longue durée*, dalla quale trae la linfa vitale quella capacità di mediazione culturale dell'eroe, la sfaccettatura diomedeica su cui è più proficuo insistere nella lettura dei contatti umani a livello mediterraneo.

A conferma di questa forte componente culturale e transmarina che contraddistingue l'eroe concorre, poi, osservare che, come ha ricordato Nicolette Pavlides²⁶, non sembra essere attestato alcun luogo di culto riconducibile

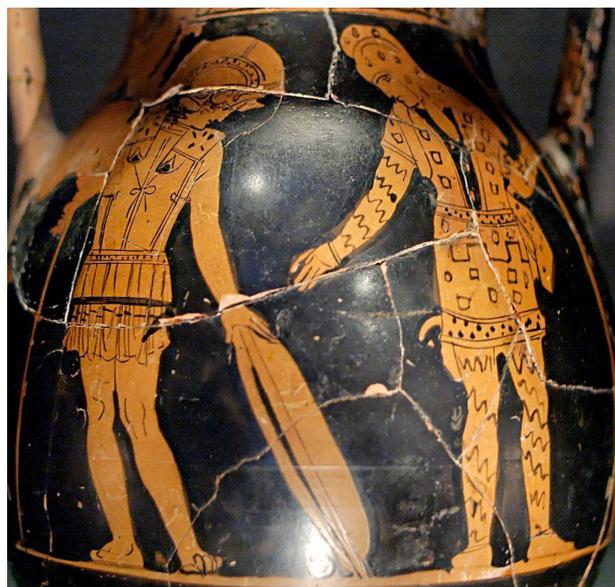


Fig. 3. Gela, Museo Archeologico Regionale. Scambio di doni tra Glauco e Diomede su *pelike* attico a figure rosse (da wikipedia.org).

¹⁹ HALL 1997. Sulla funzione delle Guerre Persiane come evento catalizzatore per la costruzione identitaria greca nonché per l'invenzione della figura del Barbaro e dell'Altro si vedano, in particolare, HALL 1989 e HORNBLLOWER 1991.

²⁰ NENCI, CATALDI 1983, pp. 581-605.

²¹ *Il.* 6, 230-231 (trad. di M.G. Ciani, E. Avezzi). L'episodio omerico può forse essere letto come riflesso dei sistemi propri del dono tra personaggi eminenti (MAUSS 1965), che, tuttavia, in Omero non erano più pienamente compresi; infatti, la presenza della nozione di equivalenza, richiamata in occasione dello scambio delle armi, ora valutata in buoi, potrebbe indicare un mutamento di significato tra una fase alto arcaica e la cultura omerica. Sull'argomento si veda PARISE 2000, pp. 45-46.

²² Il duello mancato tra Glauco e Diomede, "avidità di combattere", è giustificato dalla sacralità della *xenia* (*Il.* 6, 232-236). L'episodio, che

denuncia l'esistenza di precise prescrizioni che regolamentavano il duello aristocratico, si conclude con uno scambio "impari" di armi (armi d'oro con armi di bronzo), suggello dei rapporti tra capi. Sui aspetti psicologici del combattimento eroico si veda VAN WEES 2004, in particolare pp. 160-164.

²³ Sulla *xenia* tra Greci e non Greci si veda GALLO 2018, pp. 375-384.

²⁴ Sulla figura di Arta, *dynastes* messapico, si vedano SANTORO 1972, pp. 31-60, LA BUA 1982; BOTTINI 1992, p. 17 e BOTTINI 1999, pp. 89-95. Sul valore del termine *dynastes* in Occidente si vedano SORDI 1980, p. 212 e SORDI 1992.

²⁵ Thuc. 7 33, 4 (trad. di G. Donini).

²⁶ In una comunicazione orale presentata al 63° Convegno di Studi sulla Magna Grecia, dal titolo *I luoghi di culto degli eroi nel mondo greco*, Nicolette Pavlides ha passato in rassegna alcune significative testimonianze legate al culto eroico in Grecia, sia quelle di sicura iden-

unicamente alla figura diomedeica nella Grecia propria²⁷. Infatti, nonostante la figura mitica di Diomede sia diffusa in tutta la Grecia, l'eroe non pare essere oggetto di venerazione culturale, elemento che, come vedremo, costituisce una profonda differenza rispetto alla profondità e all'estensione della sua "signoria" religiosa sull'Italia adriatica. Questa scarsità di dati culturali per la Grecia emerge anche nel recentissimo e monumentale lavoro che Sébastien Barbara ha dedicato alla figura di Diomede. In Grecia, infatti, il culto dell'eroe²⁸ sembra gravitare attorno ad un'orbita squisitamente argiva²⁹, comparando, oltre che ad Argo³⁰, in quelle città che ebbero stretti contatti con quest'ultima, come nel caso del tempio di Apollo *Epibatèrios*, a Trezene³¹, dove è attestato in un epigramma datato al III secolo a.C., e a Metone in Messenia, forse in connessione con il tempio di Atena *Anémotis*³². Evidentemente, quindi, la sua cifra caratteristica rimane la dimensione transmarina che lo contraddistingue nelle avventure post-esilio e in quelle d'oltremare, e che si intreccia indissolubilmente alla storia dell'Occidente anellenico³³. Infatti, nella complicata vicenda successiva alla guerra di Troia, Diomede è ricordato come fondatore di una serie di città, la cui geografia, articolandosi tra la Puglia, il Sannio, il Lazio, l'Umbria e il Veneto, disegna i contorni di un paesaggio, quello adriatico, all'interno del quale l'eroe assume le sembianze di un dio-eroe³⁴. L'analisi delle strutture mitiche e culturali di Diomede in queste zone, dunque, va condotta affrontando, in primo luogo, il problema relativo ai culti eroici, argomento estremamente controverso, e di cui, in questa sede, si proverà solo ad offrire qualche suggestione.

L'ipotesi della formazione di strutture eroiche in Grecia già nell'orizzonte postpalaziale, periodo in cui, non a caso, aumentano i contatti tra l'Egeo e l'area adriatica, ci consente di passare al vaglio critico l'idea che l'eroe dal nome greco Diomede non costituisca un'importazione culturale, ma, come vedremo, sembri svelarsi più come un concetto costruito *en meson*, a partire da tutti gli attori coinvolti in queste frequentazioni di lunga durata.

Strutture eroiche tra l'età micenea e il mondo omerico

L'emergere in Grecia di alcune significative evidenze archeologiche inquadrabili nel TE III C/Submiceneo ha consentito di ipotizzare la comparsa di culti eroici in un orizzonte molto antico. A Tebe, per esempio, alcune tombe del Submiceneo si impostano sui resti dell'insediamento precedente³⁵, e a Creta, nel complesso necropolare di Kamilari, le ultime frequentazioni delle *tholoi* di epoca geometrica sono costituite da offerte rituali legate alla memoria del luogo³⁶. A tal proposito, infatti, i ritrovamenti di epoca protogeometrica, provenienti dalla *tholos* A di Kamilari, sono stati interpretati come i segni di "una rioccupazione rituale di un luogo di antica memoria, forse una libagione o un atto sporadico che può essere messo in relazione con lo sviluppo della *polis* a Creta [...]"³⁷.

Senza soffermarsi qui sull'analisi dei processi di costruzione identitaria collettiva, basata, in questo caso, sulla riappropriazione culturale di strutture architettoniche più antiche, questi dati potrebbero indurre a collocare l'avvio del fenomeno di frequentazione delle strutture funerarie micenee³⁸ in una fase immediatamente postpalaziale. Affrontando l'argomento, Nicholas Coldstream lo ha interpretato alla luce della comparsa di culti eroici³⁹ e ne ha fissato la

tificazione, come il *Menelaion* a Sparta, dedicato a Menelao ed Elena, sia quelle di identificazione più incerta, come il cosiddetto *Heroon* di Megara Hyblaea in Sicilia.

²⁷ Per le testimonianze dell'eroe in Grecia si veda VON SYBEL 1877, s.v. *Diomedes*.

²⁸ Secondo Porfirio (*De abst.* 2, 54), a Cipro, in onore di Diomede, veniva eseguito un sacrificio umano annuale nel santuario di Atena e *Agraulos*, che continuò fino ad epoca tarda. La violenza della pratica ha spinto, però, Terrosi Zanco a rifiutare l'identificazione del Diomede venerato a Cipro con il Tidide omerico e a proporre, invece, quella con l'omonimo re tracio dei Bistoni, il gigante possessore delle cavalle antropofaghe che Eracle incontra durante l'ottava fatica (TERROSI ZANCO 1965, p. 271).

²⁹ Nel *Catalogo delle Navi* (Il. 2, 559) Diomede è ricordato a capo di tutta l'Argolide orientale: TERROSI ZANCO 1965, p. 271.

³⁰ Secondo Callimaco, ad Argo lo scudo di Diomede era portato in processione insieme all'immagine di Atena: TERROSI ZANCO 1965, n. 20.

³¹ A Trezene, Diomede non solo è ricordato come *protos eures*, ma anche organizzatore dei giochi pitici in onore di Apollo (Paus. 2 32, 2): BARBARA 2023, p. 62.

³² BARBARA 2023, pp. 60-69.

³³ BARBARA 2023.

³⁴ BARBARA 2023, p. 29. Il problema della natura divina, semidivina o eroica di Diomede è discusso in GENOVESE 2009, pp. 196-203. Sul concetto di eroe-dio e dio-eroe si vedano le pagine di Angelo Brelich in BRELICH 1958, pp. 362-372.

³⁵ DESBOROUGH 1972, pp. 48-55; DESBOROUGH 1980, p. 285

³⁶ Per un'analisi del complesso di Kamilari si veda CALOI, GIRELLA 2019.

³⁷ NOVARO 2019, p. 412.

³⁸ Secondo questa ipotesi, la frequentazione delle strutture micenee più antiche servì come *medium* per la costruzione di un paesaggio della memoria (ASSMANN 1997), sulla base del quale i Greci avviarono un processo di razionalizzazione del proprio passato. Il senso di memoria, coltivato a partire dalla riappropriazione culturale di strutture architettoniche precedenti, è stato recentemente analizzato da Luigi M. Calì a proposito delle fortificazioni protostoriche nel Mediterraneo (CALÌ 2021). Sul fenomeno fondamentale rimane l'analisi di AUGÈ 2004. Sulla percezione visiva e sul significato dell'architettura si vedano anche ECO 1980, pp. 11-69 e, in riferimento specifico ai palazzi minoici, CUCUZZA 2005, pp. 51-63.

³⁹ Sul culto eroico si vedano, per esempio, ANTONACCIO 1995; DEOUDI 1999; HÄGG 1999; BOEHRINGER 2001; COPPOLA 2008.

nascita non prima del 750 a.C.⁴⁰ In realtà, la tesi di un'origine micenea del culto eroico, che spesso è difficile, se non impossibile, distinguere da quello riservato ai defunti⁴¹, era già stata avanzata da Martin P. Nilsson in una fase precedente la decifrazione delle tavolette in Lineare B⁴². La conferma è stata poi più volte richiamata sulla base della lettura dei documenti micenei. Recentemente Giorgio Camassa ha posto l'attenzione su alcune tavolette in lineare B che potrebbero confermare l'esistenza di culti dedicati ad eroi già in epoca micenea. Se nel primo caso presentato l'orizzonte eroico rimane incerto (FR 1204), nel secondo sembra più sicuro per la presenza di un *ti-ri-se-ro-e*, tre volte eroe⁴³ (TN 316).

Nella stessa direzione va poi anche la significativa testimonianza offerta dalla tavoletta pilia PY Tn 316, in cui, come ha sottolineato Carlo Brillante, "*tiriseroe* (τρυσήρωε) compare in un importante contesto culturale, che registra offerte a varie divinità del *pantheon* pilio"⁴⁴. A conferma di ciò, la minuziosa analisi del testo condotta da Anna Sacconi ha suggerito di considerare la tavoletta in questione come prova dell'esistenza di una mitologia eroica di età micenea, che non sarebbe stata diversa da quella presente nei poemi omerici: "La parola ἥρωες, certamente molto antica, che ricorre in tante formule fisse, non si può pensare che sia stata adoperata nell'*epos* in un'accezione del tutto diversa da quella usuale nell'età micenea, a cui Omero direttamente attinge e molto si adegua"⁴⁵. In realtà, grazie alle nuove acquisizioni raggiunte dalle indagini archeologiche, lo iato che separa il crollo dei sistemi palaziali micenei dalla ripresa dei contatti tra l'Egeo e l'Occidente mediterraneo non è più così facilmente sostenibile come in passato. Alla necessità di riprendere criticamente il problema, concorrono infatti varie considerazioni, tra cui, *in primis*, quelle relative alla datazione del TE III C, assegnate solo su base stilistica, e i disallineamenti esistenti tra le stratigrafie orientali e la sequenza degli stili ceramici greci. L'assenza di un dialogo costruttivo tra gli specialisti di discipline e contesti diversi ostacola infatti ogni tentativo di rileggere la scansione temporale del Submiceneo ma anche del Protogeometrico e del Geometrico greco, che, tra l'altro, continuano ancora in parte a basarsi sullo schema cronologico che Tucide riporta a proposito della fondazione delle *apoikiai* greche occidentali. La criticità insita in questa sovrapposizione è evidente: il rischio più pericoloso, infatti, consiste nell'ingabbiare l'analisi di fenomeni più antichi all'interno di una visione elaborata - almeno parzialmente - in un'età di molto successiva all'epoca in cui si collocano la stesura dei poemi e, poco dopo, l'avvio dei processi coloniali⁴⁶.

Nonostante le difficoltà cronologiche, è certo che il culto eroico rimane un elemento importante per la creazione di una memoria culturale condivisa. Se questa operazione parta dal processo di eroizzazione di un defunto celebre o dalla creazione di un mito eziologico o ancora da qualche altra esigenza particolare, al fine del nostro discorso non è dirimente. Angelo Brelich, che descrive il tempo degli eroi⁴⁷ come un "tempo del mito" diverso dal tempo profano⁴⁸, si limitava a sottolineare la non esclusiva ma importante frequenza con cui il culto eroico coincide con un culto di tipo funerario svolto attorno alla tomba dell'eroe⁴⁹. Più nello specifico, poi, Erwin Rohde ne ha individuato l'origine e la strutturazione dalle medesime premesse culturali che erano riservate ai defunti e agli antenati⁵⁰. Com'è ovvio, è impossibile pensare di dirimere qui la questione, e forse non è nemmeno così importante, ma sembra necessario sottolineare, a proposito della figura diomedeica, almeno l'incapacità di distinguere sempre e nettamente il culto eroico da quello divino e funerario.

⁴⁰ COLDSTREAM 1979, p. 327. Sulla nascita del culto eroico, dibattuto è il significato del cosiddetto *Heroon* di Lefkandi, inquadrabile alla metà del X secolo a.C., e del suo rapporto con l'epica. Sul problema generale rimane fondamentale l'attenta e completa analisi presente in ANTONACCIO 1995. Inoltre, Alessandra Coppola ha insistito sul legame tra la culturalità eroica e la nascita della città, tra l'eroe "recuperato" e la riflessione condotta in ambito poleico: COPPOLA 2008, pp.13-14. Per quanto riguarda, invece, la tradizione letteraria, i più antichi riferimenti ai culti eroici sono attestati in un frammento di Mimnermo (Athenaei, 4, 174 A) e nella legge di Draconte (Porph. *De abst.* 4, 22).

⁴¹ Secondo la tesi di Erwin Rohde, il culto degli eroi ebbe origine dal culto dei defunti: ROHDE 1970. È molto interessante qui ricordare anche le parole di Carlo Brillante (1986, p. 180), il quale scrisse che "un interesse dei Micenei verso i defunti e una pratica del loro culto, a prescindere dalle rappresentazioni figurate, risulta per lo meno testimoniata dall'attestazione di un culto dei venti. La *Anemoijereja*, la sacerdotessa dei venti delle tavolette cnosie, era indubbiamente legata al culto dei defunti. Sul culto dei venti le testimonianze a noi note per la Grecia del primo millennio sono abbastanza numerose, e non vi è ragione di dubitare che anche in età micenea le anime dei defunti fossero associate ai venti e come tali riceversero un culto. Rohde, che riconosceva nei τρυτοπάτορες le anime degli antenati,

osservava che essi erano detti anche 'spiriti del vento'. La domanda da porsi, a questo punto, è se è possibile spiegare l'enorme diffusione del fenomeno culturale eroico nel Mediterraneo sulla base della sua associazione con il culto degli antenati e dell'importanza delle rotte come tesoro di conoscenze empiriche di ciascun *ghenos*. Sui culti eroici in Occidente si veda LEPORE, MELE 1983, pp. 847-897. ⁴² NILSSON 1927.

⁴³ Comunicazione orale al 63° Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia, Nel caso della tavoletta pilia PY Tn 316, Anna Sacconi spiega il suffisso numerale attribuendovi una funzione rafforzativa, necessaria all'indicazione di un personaggio eminente (SACCONI 1960, p. 172).

⁴⁴ BRILLANTE 1986, p. 177.

⁴⁵ SACCONI 1960, pp. 172-173.

⁴⁶ Sull'argomento si veda CATANIA 2025, *c.d.s.*

⁴⁷ Schnapp-Gourbeillon (1981, p. 129) ha sottolineato che Diomede "disorganizza le categorie del tempo epico" tanto che gli antichi, a differenza di ciò che si verifica per altri personaggi eroici, non si interessarono mai alla sua fine (CIANI, AVEZZÙ 1998, pp. 291, n. 16).

⁴⁸ BRELICH 1958, p. 383.

⁴⁹ BRELICH 1958, p. 80.

⁵⁰ ROHDE 1970; di contro PARETI 1942.



Fig. 4. Jacques-Louis David, *The Combat of Diomedes* (da Google Art).

Diomede eroe e dio

Una certa fisionomia divina dell'eroe è suggerita già dal suo nome, Διομήδης, dal momento che raramente i nomi di divinità sono utilizzati per la formazione di antroponimi⁵¹. La presenza di caratteri teofanici nella figura di Diomede è sottolineata, poi, anche dalla particolarissima vicenda della sua protettrice divina, Atena, la quale, com'è noto, è *diomèdès* per eccellenza, perché nata dal cranio di Zeus, e dagli episodi nei quali Diomede combatte contro Apollo e ferisce due divinità, Ares⁵² e Afrodite⁵³, assottigliando di fatto il confine tra divino e umano⁵⁴ (fig. 4). A tal proposito, si legge che “[...] Diomede inseguiva Afrodite con la lancia spietata: sa che è una debole dea, che non regna nelle battaglie degli uomini, non è Atena, non è Enio che distrugge città. Quando l'ebbe raggiunta inseguendola attraverso le schiere, allora il figlio del grande Tideo balzò in avanti e la ferì con la lancia acuta all'estremità del braccio delicato; attraverso il peplo divino [...] sgorgò la linfa immortale, l'icore, che scorre nelle vene degli dèi beati: [...] Gettò un grido acuto la dea e lasciò cadere suo figlio [...]. Alla dea gridò allora Diomede dal grido possente: ‘Allontanati, figlia di Zeus, dalla mischia e dalla carneficina; non ti basta sedurre deboli donne? Ma se vuoi prendere parte alla guerra, io credo che dopo ne proverai orrore anche se ne udrai il suono da lontano’⁵⁵. La *hybris* diomedeica che esplode nell'attacco alle divinità rimane impunita, in virtù della protezione divina di cui l'eroe godeva, e pone direttamente la sua figura sullo stesso piano di quella di Eracle, che, dal canto suo, aveva ferito Era al seno e Ade alla spalla⁵⁶. Tale sovrapposizione ha consentito di ipotizzare che l'eroe, al pari di Achille, facesse già parte, in una forma non meglio definibile, del *pantheon* miceneo⁵⁷.

Il carattere liminare tra umano e divino si affianca, tra l'altro, al ruolo ecistico e civilizzatore di Diomede, in quanto fondatore di città e santuari soprattutto nell'Occidente mediterraneo. A tal proposito, come vedremo, già negli anni Ottanta, Ettore Lepore aveva notato un nesso tra le più antiche frequentazioni micenee e le successive attestazioni culturali riservate all'eroe, sottolineando la significativa coincidenza tra la distribuzione spaziale della ceramica micenea nell'Italia protostorica e la diffusione del mito e del culto di Diomede in età storica⁵⁸ (fig. 5). Pertanto, proprio la fissazione della nascita della materia eroica in età micenea potrebbe consentire di intravedere un ruolo attivo da parte di Diomede all'interno dei processi di contrattazione e negoziazione che, sin dalle ultime fasi dell'età del Bronzo, caratterizzano i contatti culturali nel Mediterraneo.

⁵¹ WHATELET 1989, p. 51; TERROSI ZANCO 1965, p. 281; BARBARA 2023, pp. 15-16: nel ventaglio di etimologie proposte per la sua origine, interessante è segnalare anche quella che fa dell'eroe “pensiero” e “progetto di Zeus”.

⁵² *Il. 5* 846.
⁵³ *Il. 5*, 329.

⁵⁴ Per l'idea di corporeità nel mito greco si veda, per esempio, PEPE 2023.

⁵⁵ *Il. 5*, 330-350 (trad. di M.G. Ciani, E. Avezzù).

⁵⁶ FERRARI 1985, p. 66.

⁵⁷ GENOVESE 2009, p. 202.

⁵⁸ LEPORE 1980, p. 113.



Fig. 5. Distribuzione dei luoghi di culto diomedei in area adriatica (rielaborazione dell'A. su Google Earth),

Alle origini della dynasteia⁵⁹ religiosa diomedea

A proposito della sua geografia, il legame mitico tra le acque adriatiche e Diomede è codificato esemplarmente da Strabone, il quale descrive una *dynasteia* diomedea estesa ad entrambe le coste, *δυναστείας περὶ τὴν θάλατταν ταύτην*⁶⁰. La memoria dell'origine di questo legame è serbata nella storia del suo *nostos*, che lo porta, in rottura con Afrodite, a riprendere la navigazione. Quasi come un Odisseo “capovolto”, Diomede non cerca di tornare alla propria Itaca, ma fugge lontano da Argo e dalla moglie adultera⁶¹ per approdare sulle coste della Daunia⁶², dove, secondo uno scolio a Licofrone che si rifà a Mimnermo, è ucciso dal re locale, Dauno⁶³.

L'uccisione dell'eroe da parte del re locale è un elemento peculiare che lo distingue dalle storie degli altri eroi civilizzatori, come Eracle⁶⁴, spesso rappresentato nelle vesti di uccisore e vincitore⁶⁵. A tal proposito, però, significativo è ricordare il racconto diodoreo della saga di Minosse in Sicilia, in cui si fa riferimento non solo all'inseguimento di Dedalo da parte di Minosse, ma anche all'arrivo di quest'ultimo nella reggia di Kokalos, a Camico, dove trova la morte per mano delle figlie del re locale⁶⁶. Il parallelismo con la morte di Diomede in Daunia appare ancora più importante

⁵⁹ Il termine è utilizzato da Strabone a proposito della descrizione dello spazio adriatico. Dato che *dynasteia* è un'espressione spesso utilizzata dalla tirannide siceliota, Braccesi (BRACCESI 1994, pp. 85-110) ha contestualizzato il passo straboniano nella temperie politica contemporanea alla dominazione siracusana di Dionisio I, particolarmente interessata, attraverso il controllo sul mare, alla gestione delle rotte e dei traffici adriatici.

⁶⁰ Strabo 5 1, 9.

⁶¹ Afrodite si vendicò di Diomede con l'infedeltà della moglie, la quale, però, non riuscì dove aveva avuto successo Clitemnestra (Lycophr. 610-614).

phr. 610-614).

⁶² Sulle tradizioni di Diomede in Daunia fondamentali sono le riflessioni in LEPORE 1980, pp. 317-323 e MUSTI 1984, pp. 93-111. Più recentemente sull'argomento, analizzando la testimonianza di Licofrone, si è espresso Simon Hornblower (HORNBLLOWER 2016, pp. 49-66).

⁶³ Lycophr. 610; Mimn. Lyr. fr. 17 Gentili-Prato.

⁶⁴ Sul mito di Eracle in Adriatico si veda D'ERCOLE 2022.

⁶⁵ GIANGIULIO 2003, p. 39; SANTUCCI 2011, p. 214.

⁶⁶ D.S. 5, 6.

se leggiamo, nelle saghe di Minosse e Kokalos e nell'immagine archetipica dell'omicidio del *basileus* "straniero" in terra "barbara", la scansione di regni mitici che gestiscono, nel mondo coloniale, il salto rituale dalle *odysseiai* alle *apoikiai*⁶⁷. Nell'immaginario greco, inoltre, la morte dell'eroe e il culto di cui è oggetto nella realtà occidentale lo rendono una sorte di *protos eures*⁶⁸ di ascendenza coloniale, un personaggio alla cui azione, consapevole o inconsapevole, si deve la costituzione di un nuovo ordine. Più in particolare Diomede, ricomparendo in una serie di notizie che lo vedono protagonista di azioni civilizzatrici ed evergetiche⁶⁹, si pone in un rapporto sempre ambivalente e di interazione con l'elemento locale. In altre parole, diversamente dall'ecista, il cui orizzonte di riferimento rimane poleico, Diomede sembra attuare uno scarto culturale condiviso tra le diverse componenti umane in ambito adriatico. A tal proposito, è significativo ricordare la tradizione tramandata da Antonino Liberale⁷⁰, secondo il quale, arrivato in Daunia, Diomede non sarebbe morto per mano del re locale ma, anzi, in cambio del suo aiuto nella guerra contro i Messapi, ne avrebbe sposato la figlia, Evippe, ricevendo un lotto di terre. Come ha sottolineato Ettore Lepore, dunque, Diomede si configura come eroe risolutivo e civilizzatore – si pensi, per esempio, al suo aiuto nella guerra contro i Messapi⁷¹ – ed eroe della cerealicoltura, dato che "ottiene dal re Dauno la figlia e la terra, segna questa terra con l'aratro, fonda le prime culture cerealicole e le sviluppa con la canalizzazione, cingendo questo 'regno di Diomede' con le pietre. Segue il tradimento nell'arbitrato del fratello Aleno⁷², che tenta di togliergli tutto questo, l'uccisione di Diomede da parte di Dauno secondo certe fonti, e quindi la trasformazione dei compagni in uccelli ed il culto funebre di Diomede, che resta su questa terra, insieme alla maledizione che non potranno rimuoversi quelle pietre che sono state da lui piantate"⁷³.

Anche il matrimonio con la figlia del re locale è un *topos* delle storie di fondazione⁷⁴; in ambito occidentale, il matrimonio compare, per esempio, nel racconto delle origini di Marsiglia⁷⁵, dove il foceo *Protis* sposa la figlia del re dei Segobrigi chiamata Gyptis o Petta, e nella tradizione sulla siceliota Megara Iblea, dove un altro sovrano locale permette di fatto la *ktisis* della città⁷⁶. In entrambi i casi si tratta di una forma di mediazione politica e culturale in cui la nuova fondazione nasce da una contrattazione che ha lo sposalizio come esito simbolico. Il passaggio della *basileia* al genero attraverso il matrimonio richiama altri modelli in cui il potere è mediato dalla figlia del re, come nel caso delle nozze di Pelope e Ippodamia, e alcune forme di comportamento aristocratico presenti nell'Odissea. Nel poema, infatti, Laerte è ancora in vita quando Odisseo prende il potere, mentre Telemaco non esercita la propria regalità nemmeno durante l'assenza del padre. Nella vicenda dinastica della casa reale di Itaca, quindi, si può comprendere ancora meglio il meccanismo che regola la gestione del potere: la presenza di pretendenti, che aspirano alla mano di Penelope, e il rapporto di forza che si instaura tra i Proci e Telemaco sono elementi tutt'altro che secondari perché sembrano suggerire l'esistenza di forme alternative di trasmissione del potere, basate sulla mobilità di uno dei due coniugi e condivise dall'aristocrazia di età eroica⁷⁷.

Anche se in questo caso il matrimonio dell'eroe con la figlia del re locale non determinò la fondazione di una *polis*, esso potrebbe svelare un ruolo attivo nella creazione di un nuovo ordine, un nuovo inizio⁷⁸, e nella strutturazione di comunità complesse, mescolatesi attraverso un filtro mitico, a partire da intense e continuative frequentazioni a carattere culturale di determinati luoghi. Sia la morte sia il matrimonio dell'eroe, infatti, sanciscono una sorta di "presa di possesso" ideale del territorio, realizzata verosimilmente attraverso la gestione di paradigmi mitici, formalizzati in occasioni rituali, da parte delle autorità locali sullo sfondo delle quali vanno collocati i contatti culturali tra gruppi mediterranei⁷⁹.

⁶⁷ PUGLIESE CARRATELLI 1956, pp. 89-103. Si veda anche PUGLIESE CARRATELLI 1971, pp. 393-417.

⁶⁸ Sulla figura del *protos eures* in ambito coloniale si veda CATANIA 2024 c.d.s., con bibliografia precedente.

⁶⁹ Nota è l'associazione tra la figura di Diomede e le opere di bonifica e di irreggimentazione delle acque nelle zone palustri (per esempio in Strabo 6 3, 9), considerate di strategica importanza nella gestione del territorio: BRACCESI 1972. In generale, sulle paludi e le bonifiche nel mondo antico si veda TRAINA 1988.

⁷⁰ *Met.* 37.

⁷¹ Il carattere di "eroe di frontiera", risolutivo e civilizzatore, è esercitato da Diomede anche a Corcira contro Brindisi: LEPORE 1980, p. 320.

⁷² Aleno, fratello di Diomede e in competizione con questi per la mano di Evippe, sarebbe stato l'arbitro di una contesa tra il fratello e il re Dauno, a cui assegnò ingiustamente la vittoria.

⁷³ LEPORE 1980, p. 320. Risuonano, come suggestione, molti degli elementi presenti nel racconto della fondazione di Roma, messi in risalto, in particolare, da DUMÉZIL 2017, pp. 561-562.

⁷⁴ In questo senso si ricordi anche la vicenda di Cadmo e Armonia, il cui matrimonio rappresenta un atto di fondazione legato alla co-

munità e alla città architettonica di Tebe (CALIÒ 2021, pp. 70-71).

⁷⁵ Sulle fonti relative alla fondazione focea di Marsiglia si veda BOUTIRON, MELLINAND, TRÉZINY 2024, in particolare pp. 35-36.

⁷⁶ Thuc. 6 4, 2. Sull'argomento si veda ALBANESE PROCELLI 2010, pp. 501-508. Anche il siculo *Hyblon*, come Dauno, offre un lotto di terra allo "straniero".

⁷⁷ Ci troviamo di fronte ad un dispositivo matrimoniale tipico della società omerica, per cui il coniuge mobile viene incorporato nella "consanguineità della casa che lo riceve": LEDUC 2003, p. 265. Sul modello antropologico delle "case separate" si veda LEDUC 2003, pp. 246-251. Con una relazione su Diomede, recentemente, Maurizio Giangliulo è ritornato sull'argomento in occasione del 63° convegno di studi sulla Magna Grecia, mettendo in risalto, attraverso l'analisi di fonti e tradizioni diverse, il ruolo degli eroi negli incontri Greci-non Greci e insistendo sullo sfondo "basileico" nel quale essi si svolsero.

⁷⁸ Il modello si ripresenta per l'unione tra Pelope e Ippodamia.

⁷⁹ Non è un caso se ancora per l'età storica, in Magna Grecia come in Sicilia, filtrano notizie che lasciano trasparire un quadro indigeno controllato da forme di autorità e potere locale. A tal proposito, si veda BOTTINI 1992, pp. 11-20.

Queste tradizioni e questa presenza diomedeica così massiccia risultano ancora più interessanti, poi, alla luce della storia greca dell'Adriatico, che, almeno fino all'azione ateniese⁸⁰ e a quella tirannica siracusana⁸¹, non sembra godere di un interesse greco di tipo "tradizionalmente" coloniale⁸². Come spiegazione a questa atipicità, Lorenzo Braccesi ha indicato la vocazione prettamente commerciale dell'Adriatico (noi diremmo emporica, di contro ad un Tirreno "poleico"), agevolata dalla forma ad "imbuto obbligato"⁸³, e la sua più profonda natura di spazio del limite di età arcaica "che si accentuava per il navigante man mano che la propria esplorazione progrediva verso settentrione"⁸⁴.

Sulle tracce archeologiche della dynasteia diomedeica

Effettivamente, la ricerca archeologica ha consentito di svelare una fitta rete di rapporti e contatti, che già a partire dal secondo millennio a.C., intercorsero tra l'area adriatica e quella egea, dalla Puglia fino al Veneto, e che si tradussero nella presenza di materiale egeo, egeo-italico e propriamente miceneo lungo tutto l'arco adriatico (figg. 6-7). La Puglia, le Marche e il Veneto hanno, infatti, restituito preziose informazioni relative alla presenza di importazioni egee e vicino-orientali e all'avvio di importanti tradizioni socioeconomiche che ebbero profonde ripercussioni sul tessuto sociale locale, come nel caso delle produzioni *in loco* di ceramiche di tipo egeo, per la cui fabbrica è necessario presupporre, se non una vera e propria convivenza, almeno un prolungato contatto. Per esempio, tra gli sviluppi più significativi del Bronzo Finale, si segnala la classe ceramica del Protogeometrico iapigio, che, ispirata alla ceramica micenea e radicata nel repertorio indigeno, perdura almeno fino al IX secolo a.C., quando sarà poi sostituita dal Geometrico Iapigio⁸⁵.

Limitandoci ai soli centri adriatici, in Puglia le più antiche attestazioni di ceramica egea provengono dall'area garganica e sono databili nel TE I-II. I contatti conoscono un incremento e una importante diversificazione nella più matura età micenea: infatti, nel corso del TE III C, da un lato iniziano le imitazioni di ceramica egea nell'area compresa tra l'Ofanto e il Gargano, dall'altro, nel salentino, continua il flusso di scambi tra le due sponde del Mediterraneo, dal TE III A-B al TE III C, quando comincia anche in questa zona una produzione di tipo locale⁸⁶.

Questo dato appare di grande importanza se consideriamo che, fino a non molto tempo fa, le ricerche cristallizzavano nel TE III C il momento puntuale dell'interruzione di ogni contatto tra l'Egeo postpalaziale e l'Occidente mediterraneo. In realtà, come hanno dimostrato soprattutto le ricerche di Marco Bettelli a proposito delle interazioni occidentali che seguirono alla fine del sistema miceneo, non si tratta solo di sottolineare l'assenza di una interruzione dei contatti con l'Occidente ma anche di rivalutare fenomeni che ebbero un impatto strutturale dal punto di vista culturale ed economico sulle società interessate dalle frequentazioni egee e orientali. Infatti, nella tarda età del Bronzo, le comunità occidentali si organizzano proprio sulla base di questi incontri culturali, senza mai esserne sommerse ma integrandoli all'interno del proprio *background*. Per di più, la produzione locale dimostra una generale conoscenza degli sviluppi egei coevi, secondo una tendenza già avviata nel corso del XIV secolo a.C. che si coglie molto chiaramente, per esempio, nei centri pugliesi di Roca Vecchia⁸⁷ e Santa Maria di Leuca⁸⁸. Tra l'altro, l'analisi di alcuni siti fortificati della Puglia protostorica (Coppa Nevigata, Roca Vecchia, etc.), tutti posti lungo il versante adriatico della penisola, ha suggerito l'esistenza di un'imponente e capillare gestione territoriale, all'interno della quale è possibile leggere un'altrettanta complessa strutturazione politica che sosteneva l'organizzazione di traffici e scambi ad ampio raggio. Come ha scritto Luigi M. Calì, infatti, "la presenza di cinte difensive per questo periodo è stata messa in relazione, più che a un ruolo egemone e di controllo che i siti fortificati potevano avere sul resto del territorio, con l'esigenza di difendere i luoghi dove erano maggiori le attività di scambio e di mercato. Difatti la maggior parte di questi siti è collocata lungo le coste, dove sono noti i precoci contatti con le comunità dell'Egeo e della costa balcanica"⁸⁹.

⁸⁰ BRACCESI 2021, pp. 21-24.

⁸¹ Interessante sottolineare la strumentalizzazione politica dell'immagine di Diomede da parte della *dynasteia* di Dionisio I di Siracusa. Infatti, come ha sottolineato Alessandra Coppola, sia Dionisio I sia Diomede "esercitano una *dynasteia* in quel mare [l'Adriatico], fondano Adria, sono legati ad Ancona, sono presenti in Dalmazia e alle Tremiti, e sono in buoni rapporti con i Veneti". Sull'uso del mito alla corte dionisiana si veda COPPOLA 2002 a, pp. 373-388, con bibliografia precedente.

⁸² Anche nel caso della "canonica" fondazione di Epidamno, colonia corinzia nello *Ionios kolpos* (Thuc. 1, 24), l'*apoikia* è fondata all'interno di un particolarissimo orizzonte culturale e geografico, collo-

cato tra l'Iliria meridionale e l'Epiro, popolato da figure mitiche di re barbari e, per l'età storica, come ci informa ancora Tuciddide, da indigeni, i Taulanti di stirpe illirica. Su Epidamno si veda SANTORO 2012, pp. 9-22, con bibliografia precedente.

⁸³ BRACCESI 1988, p. 134.

⁸⁴ BRACCESI 2021, p. 19-

⁸⁵ DE JULIIS 1995. Sulle componenti greche nel Geometrico e nel Subgeometrico iapigio si veda YNTEMA 1983, pp. 63-82.

⁸⁶ JASINK 2011, pp. 204-207.

⁸⁷ GUGLIELMINO 2003 e GUGLIELMINO 2005.

⁸⁸ BENZI, GRAZIADIO 1996.

⁸⁹ CALÌ 2021, p. 219.



Fig. 6. Mappa con la distribuzione della ceramica egea e di tipo egea nella penisola italiana (da JONES *et alii* 2014, fig. 2.1).

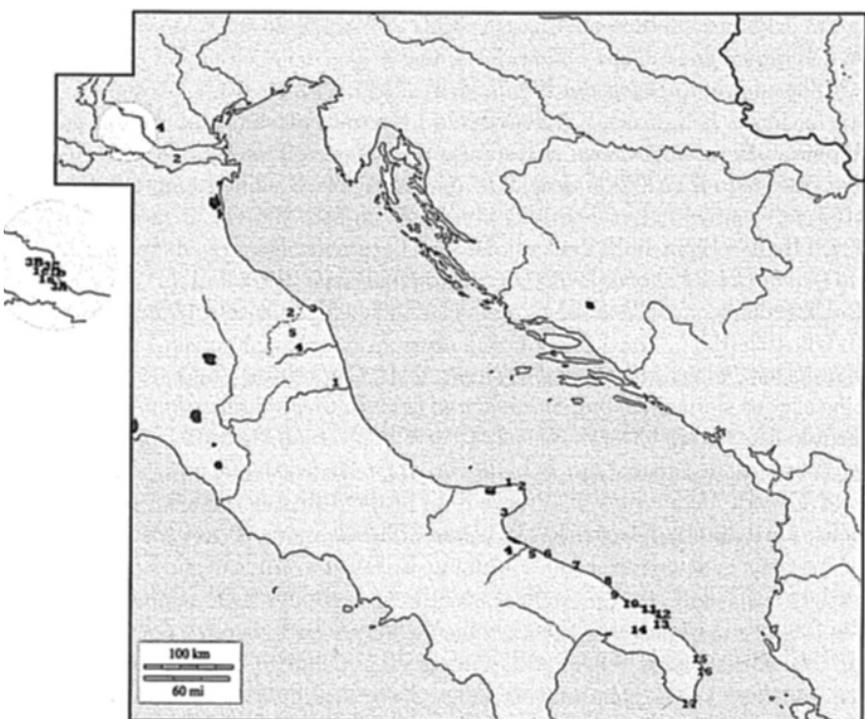


Fig. 7. Mappa con la distribuzione della ceramica egeo-micenea in Adriatico (da JASINK, BOMBARDIER, TUCCI 2011, p. 240).

Inoltre, è la stessa frequentazione adriatica a subire un vero e proprio incremento nel corso del TE III C. Questo fenomeno va letto secondo una direttrice bidirezionale, come sembrano confermare i rinvenimenti di ceramica di tipo peninsulare, in centri come Chania e Tirinto, di produzione locale e riferibili a stili diffusi lungo le coste adriatiche⁹⁰.

In questo quadro, anche le Marche e il Veneto offrono dati importanti. Nelle Marche, le sicure importazioni micenee, come quella Trezzano di Mosampolo (Ascoli Piceno)⁹¹, si affiancano ad esemplari per cui non è stato possibile determinare con certezza la provenienza. L'aspetto più significativo rimane, comunque, la possibilità di trarre una lettura integrata del territorio, nel quale non solo le zone costiere sembrano essere interessate dai contatti culturali egei ma anche quelle interne, che hanno restituito in qualche occasione indizi di profondi innesti culturali, come, per esempio, nel caso dei segni di lavorazioni artigianali ispirate alla produzione egea (in tal senso, significativa è la lavorazione del vetro di Cisterna, nella media valle del Chienti)⁹². Anche per l'area marchigiana, tra l'altro, la cronologia di questi contatti si distribuisce nel corso dell'avanzata età micenea, prevalentemente nel TE III C⁹³.

Infine, in Veneto, i rapporti con l'Egeo si sintetizzano nella presenza di una produzione peninsulare, locale oppure riferibile all'area pugliese. Tranne che per il materiale proveniente da Crosare di Bovolone e da Fabbrica dei Soci, inquadrabile, seppur con qualche difficoltà, nel TE III A2-B, gli altri esemplari sono tutti databili nel periodo che coincide con la dissoluzione del sistema palatino⁹⁴.

In conclusione, sia le Marche sia il Veneto sembrano esercitare una funzione specifica, probabilmente funzionale a quella via adriatica che, da Sud a Nord, consentiva l'accesso alle fonti di approvvigionamento di ambra e stagno dell'Europa settentrionale⁹⁵, a cui, tra l'altro, era possibile accedere sfruttando anche un altro percorso, parallelo, lungo la costa illirica⁹⁶.

Appare evidente, dunque, che, in una più ampia analisi storico-archeologica, la geografia dello spazio adriatico risulti di estrema importanza e che, per comprenderla fino in fondo, questa debba essere letta nella sua interezza, e cioè come composta da due corridoi inscindibili che, però, non sembrano comunque assegnarle il ruolo di mare chiuso⁹⁷. In realtà, infatti, come hanno avuto modo di mettere in luce le ricerche del progetto *Fortified Landscape in Eastern Albania* nella regione storica di Kolonja, sull'antistante costa albanese, i percorsi marittimi si integravano all'interno di un quadro più ampio e capillare di viabilità antica, basato sulla percorrenza delle grandi vie di comunicazione e sulla gestione di siti fortificati di altura sorti tra l'età del Bronzo e l'età del Ferro⁹⁸. Il quadro sembra valido già per l'età protostorica, come dimostrano, da un lato, gli intensi contatti culturali egei che interessarono le vie istmiche, evidenti nelle importazioni e nelle rielaborazioni locali rinvenute in Albania e in Epiro, databili nelle più avanzate fasi micenee (TE III C)⁹⁹; dall'altro, la funzione culturale del mito diomedeo nella navigazione adriatica è sottolineato, per esempio, dai significativi dati che provengono dall'isola di Pelagosa¹⁰⁰. L'isola croata, sacra già per Ibico, infatti, doveva ospitare la tomba dell'eroe e un santuario, probabilmente associato ad Atena, che è il solo, insieme a quello di Capo Ploča, di cui si hanno sicure evidenze archeologiche ed epigrafiche¹⁰¹. A Pelagosa, in particolare, sono stati rinvenuti oltre 2000 frammenti di ceramica di età tardoarcaica, classica ed ellenistica (fig. 8), tra cui si ricorda un frammento di *phiale* attica a vernice nera, databile nella prima metà del V secolo a.C., con iscrizione recante il teonimo Διομῆδ[εῖ]¹⁰².

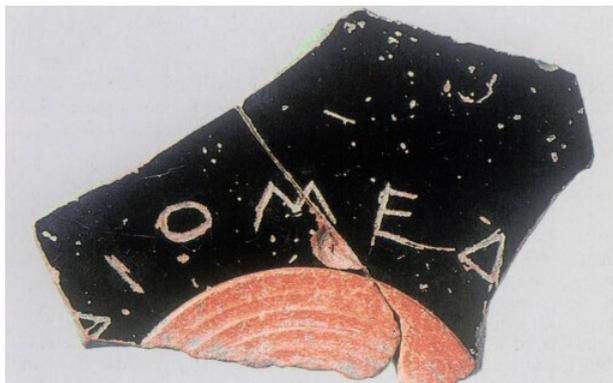


Fig. 8. Dedicata a Diomede da Pelagosa (da COLONNA 1998, fig. 3).

⁹⁰ BETTELLI 2015, pp. 217-218.

⁹¹ FORNARINI 1979; LOLLINI 1982; VAGNETTI *et alii* 2006; VAGNETTI 2012.

⁹² JASINK 2011, pp. 210-211.

⁹³ LERA *et alii* 2009; BARBARIC 2009.

⁹⁴ JASINK 2011, pp. 208-210.

⁹⁵ CULTRARO 2006, pp. 1548-1550. Sulla circolazione dell'ambra in età preromana si vedano MASTROCINQUE 1991 e, con particolare riferimento al mondo egeo, CULTRARO 2007, pp. 48-59.

⁹⁶ Come ha sottolineato Braccesi (2021, pp. 14-15), "prima di fissare la dimora delle Sirene nelle acque di Sorrento o del Ciclope negli anfratti dell'Etna, gli Eubei esplorano l'Adriatico lasciandovi traccia di un completo ancoraggio della geografia dell'Odissea: l'accesso all'Ade è posto sul litorale dell'Epiro, in Tesprozia, per testimonian-

za di Pausania (1, 18, 1); il pascolo dei buoi del Sole, inviolabili e intangibili è collocato sulla costa dell'Illiria meridionale [...] e così via. Questa geografia odissea, riflessa nelle acque adriatiche, può indicare un allineamento "in direzione sud-nord, alle progressive tappe di una navigazione di cabotaggio che dallo Ionio conduceva all'arcipelago dalmata, e oltre".

⁹⁷ BRACCESI 2021, p. 13: l'Adriatico era conosciuto nel suo complesso con il nome di *Ionios kolpos*. Sui nomi antichi si veda COPPOLA 2002 b, pp. 101-106.

⁹⁸ CALIÒ, SKENDERAJ, MIRTO, RAIMONDI c.d.s.

⁹⁹ ONNIS 2008, pp. 11-33.

¹⁰⁰ COLONNA 1998, pp. 363-376.

¹⁰¹ KIRGIN, ČAČE 1998, pp. 72-74.

¹⁰² COLONNA 1998, pp. 366-367.

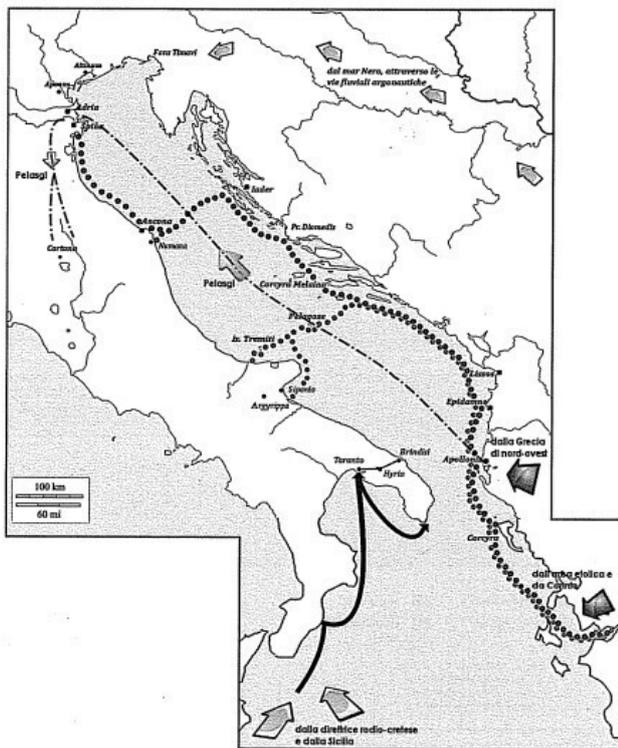


Fig. 9. Rotte e vie adriatiche (da JASINK, BOMBARDIER, TUCI 2011, p. 242).

le da spiegarsi senza ammettere una lunga stratificazione culturale, che potrebbe, in virtù dell'alta antichità dei contatti tra Egeo e Adriatico, affondare le proprie radici nelle antichissime frequentazioni egee. Come osservato da Lepore, che ha raccolto e ordinato una vasta serie di testimonianze letterarie, alcune caratteristiche della storia dell'eroe e della sua genealogia appaiono significative. Si pensi, ad esempio, alle origini etoliche¹⁰⁷ del padre Tideo o alla partecipazione di Diomede alla spedizione della etolica Calidone. Questi elementi sembrano rimandare non solo al contesto geografico etolo-argivo, ma anche al periodo del Tardo Miceneo. Tale collocazione, infatti, trova riscontro in una serie di tratti, quasi arcaici, che, attraverso le avventure e le genealogie mitiche dell'eroe e i collegamenti con azioni di eroi culturali tra i suoi vari antenati ci riporta al Tardo Miceneo III B¹⁰⁸. Dunque, considerando il momento dell'*exploit* delle frequentazioni egee in area adriatica, che registrano un incremento proprio all'indomani del crollo palaziale, e la definizione della materia eroica già in età micenea, in questa sede si può tentare di avanzare l'ipotesi che una embrionale figura eroica e divina, tradotta come Diomede ad un certo punto della sua storia mitica, sia stata fabbricata in area adriatica.

La continuità culturale micenea e il Diomede adriatico

Se la coincidenza cronologica tra il "dominio religioso" di Diomede e l'*acmé* dei contatti culturali egei con l'area adriatica è quantomeno suggestiva, è bene ribadire la difficoltà di utilizzare il mito come base per la ricostruzione di un quadro storico. Risulta comunque innegabile, però, che sono proprio i tratti più teofanici e ancestrali di Diomede,

Sulla base di queste considerazioni, quindi, sebbene la fitta rete di contatti e interazioni che si svilupparono in età micenea, soprattutto nelle sue fasi avanzate, non lasciò mai centri propriamente egei, in linea con quelle che sono, del resto, le modalità delle frequentazioni dell'età del Bronzo, è innegabile che ci troviamo di fronte, sia in età precoloniale sia in età coloniale, ad una terra pregna di antichissimi segni, toponimi, rotte e *semata* diomedei¹⁰³. Sono gli stessi luoghi interessati dai contatti egei a costituire, infatti, le quinte del mito e del culto di Diomede ancora in epoca storica¹⁰⁴. A tal proposito, nel tentativo di districarsi all'interno della labirintica tradizione culturale di cui l'eroe è oggetto, risulta utile richiamare la distinzione che Braccesi ha individuato sulla base di quattro grandi ordini di testimonianze: i santuari dedicati all'eroe (Isole Tremiti, Paese degli Umbri e Foce del Timavo); i culti di carattere ecistico (la Puglia con Argirippa, Siponto e Canosa; il delta padano con Spina e Adria¹⁰⁵); i culti presso popolazioni anelleniche (Paese degli Umbri e la Foce del Timavo); e, infine, i toponimi diomedei, legati al passaggio di precise vie adriatiche (Isole Tremiti e capo S. Niccolò)¹⁰⁶ (fig. 9).

La continuità che ne emerge non va letta necessariamente come una sovrapposizione lineare, ma è difficile

¹⁰³ SANTUCCI 2011, pp. 213-215.

¹⁰⁴ Sulla circolazione marittima e culturale in area medio-adriatica si veda D'ERCOLE 2018, pp. 11-22.

¹⁰⁵ Una problematizzazione delle tradizioni relative alla fondazione pelagica e/o diomedeia di Adria e Spina in BRIQUEL 1987, p. 241-261. Anche per la tessalo-pelagica Ravenna (Strabo 5, 1, 7), comunque, è stata richiamata la presenza di Diomede come eroe della città. Infatti, è stato ipotizzato che la "statuetta fittile dell'eroe seminudo e armato alla greca" (REBECCHI 1998, p. 305), recuperata nel corso degli scavi sotto il cosiddetto Palazzo di Teodorico, riproducesse antiche tradizioni ecistiche relative alle origini greche e italiche di Ravenna. Nel tentativo di identificazione della figura eroica, Stefano Maggi ha sottolineato che non soltanto la statua si rifà ad un tipo

statuario di Diomede, diffuso nel terzo quarto del V secolo a.C., ma, considerando l'areale di diffusione del mito diomedeo in Adriatico, le caratteristiche del territorio ravennate, composto da un sistema di canali endolagunari strategicamente importanti nella gestione del delta padano, e la continuazione culturale che Ravenna dimostra nei confronti di Spina, la figura eroica in questione potrebbe richiamare modelli mitici ed ecistici greci e italici, che i Romani sfruttarono nella propaganda di II secolo a.C. (MAGGI 1999, pp. 551-555).

¹⁰⁶ BRACCESI 1988, pp. 137-138.

¹⁰⁷ BRACCESI (1988, p. 137) considera la tradizione etolica come una superfetazione successiva. Comunque, il padre di Diomede, Tideo, uno dei Sette contro Tebe, fu principe dell'etolica Calidone.

¹⁰⁸ LEPORE 1980, p. 120.

che Lepore riconduce ad una matrice micenea e che appaiono maggiormente stemperati nei poemi omerici, a ritornare in epoca storica. Secondo Ornella Terrosi Zanco, infatti, molti elementi diomedei (come, per esempio, la *hybris* di cui si macchia in più occasioni, il rapporto con il mondo etolico, il possesso di alcune caratteristiche che presenta in comune con l'omonimo re tracio dei Bistoni) suggeriscono, in realtà, una natura essenzialmente anellenica e intrinsecamente "barbara" (noi qui diremmo fluida) e che la sua collocazione ad Argo appartenga ad una fase di successiva "legalizzazione" del mito e di "grecizzazione" della figura eroica¹⁰⁹.

Tra questi elementi, come si diceva, spicca soprattutto il suo rapporto con il mondo animale. Infatti, il legame tra l'eroe argivo e il mondo ferino, declinato in particolare nella sua prerogativa di "signore dei cavalli", sembra richiamare da vicino il dominio della *potnia theron* di età orientalizzante. Questo tema immaginale, secondo Marco Bettelli, non sarebbe però un'elaborazione greca di VII secolo a.C., ma, più verosimilmente, sulla base dell'intreccio di relazioni esistenti tra l'Egeo e l'Oriente nelle ultime fasi dell'età del Bronzo, troverebbe già una originaria codificazione simbolica, culturale e iconografica nel mondo minoico-miceneo¹¹⁰.

Ad ogni modo, il primo animale che si lega al mito e alle pratiche del culto diomedeo compare nell'episodio iliadico¹¹¹ in cui l'eroe decapita Dolone, colto in flagrante mentre sta tentando di infiltrarsi nell'accampamento acheo travestito con una pelle di lupo grigio¹¹². Si legge infatti che "[Dolone] subito appese alle spalle l'arco ricurvo, indossò la pelle di un lupo grigio, sulla testa pose un berretto di pelle di martora; prese la lancia acuta e mosse dal campo verso le navi [...]"¹¹³. Sono numerosi gli aspetti suggestivi della vicenda ma qui sarà sufficiente ricordare la disamina che Louis Gernet ha dedicato alla *Doloneide*¹¹⁴, come allusione al tema dell'inseguimento, nel senso di eliminazione, e al ricordo di sacrifici umani. L'immagine del lupo e quella dell'uomo che si fondono (Dolone diventa un uomo-lupo a tutti gli effetti¹¹⁵) alluderebbero a riti ancestrali dimenticati e trasposti nell'*epos*, di cui l'episodio dell'Iliade fungerebbe da *aition*¹¹⁶ (fig. 10). Non a caso, infatti, a proposito del culto in onore di Zeus sul Monte Liceo, Henri Jeanmaire¹¹⁷ ha indicato nella licanropia un'operazione simbolica di attenuazione narrativa di pratiche più primitive e violente, non da ultimo di cannibalismo e sacrificio umano¹¹⁸.

Altro animale legato strettamente alla figura dell'eroe, come si è detto, è il cavallo, che vi è accostato in ogni sua caratterizzazione locale. Il rapporto di Diomede con l'elemento equino infatti è ribadito in numerose occasioni: l'eroe sottrae i cavalli al re dei Traci Reso (figg. 11-12)¹¹⁹ e ad altri eroi troiani¹²⁰ ed è vincitore nella corsa dei carri indetta per celebrare la morte di Patroclo¹²¹. La connessione con il cavallo, tra l'altro, interessa tutta la sua stirpe¹²². Come sugge-



Fig. 10. Parigi, Museo del Louvre. *Lekythos* con Dolone travestito da lupo (?) (da collections.louvre.fr).

¹⁰⁹ TERROSI ZANCO 1965, pp. 270-282.

¹¹⁰ BETTELLI 2002, pp. 151-155, con bibliografia precedente.

¹¹¹ Sull'analisi dell'episodio dell'Iliade si veda SCHNAPP-GOURBEILLON 1982, pp. 45-77.

¹¹² *Il.* 10, 338-368.

¹¹³ *Il.* 10, 334-335 (trad. di M.G. Ciani e E. Avezzù).

¹¹⁴ GERNET 1983, pp. 126-140.

¹¹⁵ Sulle valenze simboliche dell'episodio, nei termini di motivi iniziatici e folklorici si veda DUÉ, EBBOTT 2010. Sulla presenza del lupo nei poemi omerici si vedano SCOTT 1974, p. 71 e DETIENNE, SVENBRO 1979, pp. 3-31.

¹¹⁶ GERNET 1983, p. 137.

¹¹⁷ JEANMAIRE 1939, p. 560.

¹¹⁸ Sull'analisi della licanropia in relazione al culto di Zeus Liceo si rimanda a CARDETE DEL OLMO 2006, pp. 93-115.

¹¹⁹ *Il.* 10, 469. La scelta dell'episodio mitico del furto dei cavalli di

Reso è attestata per tre importanti botteghe ceramiche apulee attive tra il secondo e il terzo venticinquennio del IV secolo a.C. Come ha messo bene in evidenza Federica Giacobello, la ragione di questa scelta potrebbe risiedere proprio nella figura del cavallo che appare "nel sistema di rappresentazione ideologica delle comunità apulee, come è stato confermato da Enzo Lippolis nello studio della necropoli tarantina di età arcaica e classica [...]". In questa operazione, è probabile che la committenza volesse riappropriarsi di un mito "in cui i cavalli, preda della scorrieria, potevano assumere il ruolo principale; un mito che, in maniera significativa, li vedeva associati a Diomede 'domatore di cavalli', il culto del quale fu particolarmente presente in Apulia" (GIACOBELLO 2007, p. 212). Sull'argomento si rimanda a GIACOBELLO 2007, pp. 207-215.

¹²⁰ Per esempio in *Il.* 5, 25.

¹²¹ *Il.* 23, 398.

¹²² È già riferita al padre Tideo in *Il.* 4, 370.



Fig. 11. Napoli, Museo Archeologico Nazionale. Situla apula a figure rosse da Ruvo di Puglia del Pittore di Licurgo. Furto dei cavalli di Reso da parte di Odisseo e Diomede (da GIACOBELLO 2007, p. 209)



Fig. 12. Berlin, Staatliche Museen (dal 22 novembre 2024 esposto presso il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, in occasione della mostra *Miti greci per principi dauni*). Cratere a figure rosse apulo attribuito al Pittore di Dario, proveniente probabilmente da una tomba ipogea canosina. Furto dei cavalli di Reso da parte di Odisseo e Diomede (foto dell'A.).

risce Lepore, poi, l'elemento equino, forse di significato totemico¹²³ e declinato nell'ippodamia e nell'ippotrofia, oltre ad essere tipico di molte società di tipo cavalleresco nel Mediterraneo, come l'Eubea di VIII secolo a.C. e l'area argiva di periodo tardo geometrico¹²⁴ (fig. 13), è una componente propria dell'ambiente divino miceneo e torna nella toponomastica e nell'onomastica legata al mito diomedeo in area daunia, come nel caso del nome di Evippe, la figlia del re Dauno¹²⁵.

Il legame con l'elemento equino è poi particolarmente forte in area veneta¹²⁶, dove, grazie alla preziosa testimonianza straboniana, si è in grado di ricostruire un quadro¹²⁷ culturalmente e geograficamente stratificato in cui è attestata anche la pratica del culto di Artemide etolica¹²⁸ e di Era argiva, che spicca in particolare come significativo elemento culturale di connessione tra la regione veneta e l'area argiva. Entrambe le divinità, comunque, sono presenti, come si è detto, nella storia mitica dell'eroe. Il geografo racconta, infatti, che "la signoria di Diomede sulle coste di questo mare [il golfo Adriatico] è testimoniata dalle isole Diomedee e da quanto si narra a proposito dei Dauni e di Argos *Hippion* [...]. Ma si può riscontrare qualche testimonianza del culto di Diomede presso gli Eneti¹²⁹: gli vien sacrificato un cavallo bianco¹³⁰ e vi si possono vedere due boschetti, l'uno consacrato a Era Argiva, l'altro ad Artemide Etolia"¹³¹.

¹²³ Sul totemismo si rimanda a LÉVI-STRAUSS 1962b.

¹²⁴ Argo è famosa sin da Omero ed Esiodo per l'allevamento dei cavalli. L'animale è inoltre un elemento iconografico tipico del mondo argivo, diffusamente attestato nelle rappresentazioni ceramiche di età geometrica. A tal proposito, Nicholas J. Coldstream ha sottolineato che, tra i motivi figurativi, "that animal assumed a leading place in their repertoire". Sulla ceramica argiva di età geometrica si veda COLDSTREAM 2008, pp. 112-147, in particolare p. 129. Per un'analisi epigrafica relativa alle attestazioni dell'allevamento dei cavalli in area argiva si veda MORETTI 1983, pp. 44-57.

¹²⁵ LEPORE 1980, p. 318.

¹²⁶ I Veneti erano famosi in tutto il Mediterraneo per l'allevamento dei cavalli da corsa. Sull'argomento si vedano BRACCESI 2013, pp. 52-57 e PEZZELLE 2016, pp. 94-100 e 246-250.

¹²⁷ Per un quadro religioso e culturale dei paleoveneti si veda MASTROCINQUE 1987.

¹²⁸ Secondo Braccesi, questa sarebbe un'aggiunta più tarda dovuta alla sovrapposizione etolica successiva: BRACCESI 1988, p. 137. Su Artemide Etolica si veda MASTROCINQUE 1987, pp. 21-25.

¹²⁹ La penetrazione del mito diomedeo in Veneto è spiegata da Jean Bérard sulla base dei contatti tra la regione e l'Egeo in epoca micenea (BÉRARD 1942, pp. 385-394), mentre Giovanni Pugliese Carratelli ha insistito sul contributo delle navigazioni rodie di età tardo-micenea, che avrebbero frequentato le stesse rotte attive durante le imprese transmarine di Rodi dei secoli IX e VIII a.C. (PUGLIESE CARRATELLI 1958, pp. 205-220). Va anche segnalata l'ipotesi di Domenico Musti (MUSTI 1984, pp. 93-111), il quale attribuiva la diffusione del mito diomedeo in queste terre ai Corinzi, elemento che spiegherebbe poi il successivo recupero siracusano.

¹³⁰ Nella descrizione straboniana del santuario è importante sottolineare anche la presenza del lupo, che compare, associato al cavallo, nella storia delle cavalle licofore.

¹³¹ Strabo 5 1, 9 (trad. di N. Biffi).

Fig. 13. Siracusa, Museo Archeologico Regionale. Particolare del cratere subgeometrico del Fusco con la raffigurazione di un cavallo, considerato opera di maestranze argive immigrate a Siracusa (foto dell'A.).



È interessante richiamare, poi, il frequente rinvenimento di sacrifici e sepolture di cavalli in Veneto¹³² sia in aree necropolari sia in contesti rituali. La pratica è attestata già nell'orizzonte dell'età del Ferro, legandosi allo svolgimento di cerimonie collettive, ma conosce una significativa crescita dallo scorcio del VII secolo a.C.¹³³. Il momento sembra coincidere con la fine di quel processo di osmosi culturale fatta di viaggi e viaggiatori che, dalla Grecia, avevano percorso l'Adriatico e che, grazie alle genti adriatiche, creano e ricreano l'idea di Diomede, il quale, alla fine, assume peculiari sfaccettature mitiche e culturali e contribuisce alla strutturazione di comunità complesse e alla gestione di precisi ordini sociali.

Per una lettura mediterranea del santuario di Diomede al Timavo

“Nel cuore del golfo Adriatico sorge anche un santuario dedicato a Diomede, e degno di essere ricordato, il Timavo. Vi sono annessi un porto, un ameno bosco e sette sorgenti, che alimentano un ruscello che si getta in mare, con un corso ampio e profondo. Polibio sostiene che tutte, tranne una, sono di acqua marina e che perciò gli indigeni chiamano il sito ‘sorgente e madre del mare’”.¹³⁴

Un santuario di Diomede era collocato alla foce del Timavo, fiume che nasce in Croazia il quale, dopo un lunghissimo tratto sotterraneo, riaffiora nei pressi del paese di San Giovanni di Duino, in Friuli-Venezia Giulia, per poi sfociare in mare nel Golfo di Trieste. La zona appare frequentata intensamente già in età protostorica¹³⁵, considerando la sua funzione strategica di porta per gli spostamenti via terra, assicurata dalla confluenza delle cosiddette “vie dell'ambra”, che consentivano il collegamento all'area baltica, e quella di porto marittimo e fluviale più settentrionale dell'Adriatico. La sua vocazione emporica, quasi costretta, permette, pertanto, di ipotizzarne il funzionamento e l'attività in una fase già molto antica, anche in considerazione del lento e continuo assorbimento nel sostrato locale di forme ed elementi greci¹³⁶.

Tra le attestazioni più antiche dalla zona si segnalano quelle effettuate nel terzo ramo del fiume, inquadrabili nell'VIII-VII secolo a.C.¹³⁷, e l'identificazione dello scalo portuale frequentato dai Greci nel corso del VI secolo a.C.¹³⁸. Sulla base delle descrizioni letterarie e dei rinvenimenti archeologici, sappiamo che l'area doveva essere organizzata attorno ad un sacello, sul quale si impostò un tempietto di età romana¹³⁹, e un bosco sacro, probabilmente afferente ad un precedente santuario a cielo aperto. In questo quadro risulta significativa, poi, anche la vicinanza di un porto con accesso diretto dal mare.

¹³² Per esempio, il rinvenimento di Le Brustolade, vicino Venezia: RIEDEL 1984, pp. 227-256. Sui sacrifici di cavalli in area veneta e il rinvenimento di cavallini in bronzo nelle sepolture si veda MASTRO-CINQUE 1987, pp. 79-84.

¹³³ Sull'argomento si veda BORTOLAMI 2017-2018, pp. 61-88, con bibliografia precedente.

¹³⁴ Strabo 5 1, 9 (trad. di N. Biffi).

¹³⁵ BRACCESI 1988.

¹³⁶ ROSSIGNOLI 2004, p. 250; BRACCESI 2021, pp. 41-50.

¹³⁷ MASELLI SCOTTI 1982.

¹³⁸ DEGRASSI 1955.

¹³⁹ STRAZZULLA 1987.

La lettura di Braccesi ha permesso di distinguere diversi nuclei attorno ai quali si organizza il santuario, individuando due grandi momenti di frequentazione, quello riferibile all'età arcaica, cioè al momento della prima diffusione del culto di Diomede nell'Adriatico (il bosco sacro), e quello attribuibile alla più tarda colonizzazione siracusana di Dionigi il Grande (il sacello)¹⁴⁰.

Al di là di una ipotetica divisione cronologica in fasi edilizie, gli elementi che qui interessa sottolineare sono principalmente le analogie che il santuario di Diomede, collocandosi lungo una via frequentata e battuta sin dalle ultime fasi della civiltà micenea, se non prima, sembra condividere con altri esempi mediterranei leggibili nella lunga durata. Cautamente, infatti, sembra possibile accostare il santuario del Timavo ad altri esempi sparsi per il Mediterraneo, come, solo per citarne qualcuno, Naucrati in Egitto¹⁴¹, Pyrgi¹⁴² e Gravisca¹⁴³ in Italia e Naxos in Sicilia¹⁴⁴, dove, con modalità differenti, la funzione commerciale in terra straniera non sembra poter esistere senza, anzi coincide con la sua dimensione religiosa. La ricorrenza di caratteristiche comuni ad altri importanti scali marittimi del Mediterraneo sembra suggerire, quindi, da un lato, l'esistenza di un sistema culturale ed economico condiviso e di tipo mediterraneo, dall'altro la possibilità di ricondurre il ruolo di queste strutture, caratterizzate spesso da una notevole essenzialità architettonica, almeno nelle loro fasi iniziali, ad una funzione simile: quella di spazio di incontro tra realtà diverse, in un'ottica al tempo stesso sacra, commerciale, sociale e culturale¹⁴⁵.

Come già per altri esempi, una trasformazione incisiva si verifica con l'intervento strumentale da parte della tirannide che, pur mantenendone la forma e la sostanza, provoca una frattura simbolica. Nel caso del santuario di Diomede, infatti, è possibile che ad una iniziale e maggiore fluidità dell'orizzonte mitico e culturale di riferimento, necessario a sostenere culturalmente la mediazione tra gruppi umani diversi, solo in un secondo momento seguì una più stringente codificazione delle caratteristiche dell'eroe.

Diomede greco o Diomede indigeno?

La funzione sacra e commerciale, particolarmente evidente nei luoghi di culto dislocati in prossimità del mare o comunque di importanti vie di comunicazione, richiama da vicino l'ipotesi avanzata da Giovanni Pugliese Carratelli sull'origine dei santuari *extramoenia* in Magna Grecia, che coinciderebbe con una fase iniziale degli insediamenti poleici. Quest'ultima, infatti, prevedeva la scelta di luoghi idonei "a ricoverare navi e ad accogliere un *teichos* donde i mercatori potevano penetrare nel retroterra seguendo la via fluviale"¹⁴⁶. Ora, in questa sede non è il caso di entrare nel vivo della disquisizione sulle origini della *polis*, se collegabili o meno al processo di trasformazione di iniziali luoghi di culto o santuariali, anche perché l'esito poleico in area adriatica non sempre ha un risultato strutturato ed è, comunque, profondamente diverso da quello che invece si raggiunge in ambito tirrenico. L'aspetto che qui interessa mettere a fuoco è l'importanza del mito e del culto di Diomede per la costruzione di un'identità originalmente occidentale, propria dell'arco adriatico dell'*Italia* e non solo.

Come abbiamo visto, infatti, è probabilmente corretto collocare i processi di contrattazione e negoziazione culturale tra genti provenienti dalla Grecia e popolazioni anelleniche all'interno di uno sfondo che rimane, già in epoca protostorica, eroico, ma è altrettanto verosimile avanzare l'ipotesi del "bricolage" della figura di Diomede. All'interno di santuari, infatti, si esplica la funzione dell'ospitalità e dell'incontro e si innescano situazioni di condivisione e di solidarietà culturali che portano ad una trasformazione della tradizione condivisa e alla creazione di rituali comuni a tutti gli attori che vi partecipano. Dell'eroe, a questo punto, non importa più accertare la greicità, ma, piuttosto, è importante riconoscerne la funzione di fulcro attorno al quale si può leggere non solo la continuità dalle frequentazioni micenee ma, forse, anche di afferrare il significato più profondo che sta alla base della nascita delle comunità adriatiche.

Infatti, come si diceva, è possibile rintracciare una certa corrispondenza tra i luoghi interessati dalle frequentazioni egee e quelli che hanno restituito testimonianze riferibili al culto e al mito di Diomede in epoca storica, anche se non sono stati identificati insediamenti veri e propri che, dall'età micenea, si evolvono in *poleis*. Tuttavia, la difficoltà di seguire lo sviluppo poleico in Adriatico, che si distingue in questo aspetto profondamente dal mar Tirreno ricco di città, potrebbe spiegarsi non solo in virtù delle sue caratteristiche geografiche, ma forse anche per i meccanismi empirici che lo regolarono a lungo. Non a caso, del resto, sulle coste epirote e albanesi sembrano assenti gli stessi luoghi di

¹⁴⁰ BRACCESI 2021, pp. 53-54. Per l'inquadramento del santuario si veda PUPPO 2011, pp. 574-582.

¹⁴¹ A proposito di Naucrati: Hdt. 2 178.

¹⁴² Sulla dimensione transmarina del santuario di Pyrgi si veda, per esempio, MICHETTI 2020, pp. 127-142.

¹⁴³ Su Gravisca fondamentali rimangono le riflessioni in TORELLI 1988, pp. 181-188.

¹⁴⁴ Su Naxos si veda CATANIA 2024.

¹⁴⁵ Sull'argomento si veda CATANIA 2025, *c.d.s.*

¹⁴⁶ PUGLIESE CARRATELLI 1962, pp. 241-246.

incontro posti sotto la protezione religiosa diomedeica che troviamo nell'*Italia* adriatica. Questa assenza potrebbe indicare non tanto uno scarso interesse nei confronti del mito e del culto dell'eroe in quelle zone ma, piuttosto, conferma la penetrazione micenea a cui si è accennato, con la permanenza più duratura di strutture sociopolitiche di tipo miceneo che si servivano di modalità differenti nella gestione territoriale¹⁴⁷.

La continuità che ne emerge è, pertanto, significativa nella misura in cui consente di riflettere sul risultato empirico di questi viaggi e di questi incontri, leggibili attraverso la cartina di tornasole costituita dalla figura eroica di Diomede, e cioè uno straordinario accrescimento del ventaglio di conoscenze, culti, esperienze e percorsi mediterranei, da intendere come preludio esperienziale, coltivato già in origine nella terra "coloniale", sia della ripresa dei contatti di VIII secolo a.C. sia dei movimenti che stanno alla base della colonizzazione greca.

Ora, la lettura del ruolo di Diomede, quindi, risulta doppiamente importante perché permette di liberarsi di una visione dicotomica¹⁴⁸ e approfondire categorie diverse, alla costruzione delle quali parteciparono sia i Greci sia gli altri gruppi umani che abitavano lo spazio mediterraneo. Questa ricostruzione è confermata dallo sfondo geografico nel quale si collocano le strutture mitiche e rituali dedicate a Diomede che, seppur tradotto ad un certo punto in schemi tipici della grecità propria, vive di una originaria natura liminare che dà soddisfazione alla geografia della sua *dynasteia*, impostata su terre "barbare" ma intensamente frequentate sin dagli albori della presenza egea nel Mediterraneo. Il radicamento atavico di Diomede non permette, perciò, di leggerlo senza considerare l'impalcatura scenografica dove la sua figura, mitica e rituale, è stata coltivata nei tratti più caratteristici, tanto che, in questa sede, si ritiene che, per comprenderlo nella lunga durata, debba essere strettamente collegato a quel mondo periferico e marginale che poi, però, diventa un importante baricentro di grecità.

¹⁴⁷ Un significativo parallelo può essere richiamato a proposito del regno miceneo strutturatosi attorno a Mileto, in Asia Minore, che, come testimoniano le fonti, intratteneva rapporti diplomatici e politici con l'impero ittita: CALIÒ 2021, pp. 141-142, con bibliografia precedente.

¹⁴⁸ Provocatoriamente si è scelto di intitolare il paragrafo *Diomede greco o Diomede indigeno?* per sottolineare l'inefficacia di una distinzione culturale dicotomica.

Bibliografia

- ALBANESE PROCELLI 2010 = ALBANESE PROCELLI R.M., *Presenze indigene in contesti coloniali sicelioti: sul problema degli indicatori archeologici*, in TRÉZINY H. (a cura di), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la mer Noire*, Aix-en-Provence 2010, pp. 501-508.
- ANTONACCIO 1995 = ANTONACCIO C.M., *An archaeology of ancestors: tomb cult and hero cult in early Greece*, Lanham 1995.
- ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN 1995 = ASHCROFT B., GRIFFITHS F., TIFFIN H. (a cura di), *The post-colonial studies reader*, London 1995.
- ASSMANN 1997 = ASSMANN J., *La memoria culturale*, Torino 1997.
- AUGÉ 2004 = AUGÉ M., *Rovine e macerie: il senso del tempo*, Torino 2004.
- AVEZZÙ, CIANI 1998 = AVEZZÙ E., CIANI M.G., *Iliade*, Torino 1998.
- BARBARA 2023 = BARBARA S., *Diomède outre-mer: Sur les traces d'un héros grec en Occident*, Paris 2023.
- BARBARIĆ 2009 = BARBARIĆ V., *Late Bronze Age in Dalmatia: state of research*, in BORGNA, CÀSSOLA GUIDA 2009, pp. 311-323.
- BENZI, GRAZIADIO 1996 = BENZI M., GRAZIADIO G., *The last Mycenaeans in Italy?*, in *SMEA XXXVIII*, pp. 95-138.
- BÉRARD 1942 = BÉRARD J., *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité: l'histoire et la légende*, Paris 1942.
- BETTELLI 2002 = BETTELLI M., *Recensione a N. Marinatos, The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and the Mistress of Animals in Early Greek Religion*, in *Studi Micenei ed Egeo-anatolici* 44, 2002, pp. 151-155.
- BETTELLI 2015 = BETTELLI M., *Centuries of Darkness? The Aegean and the central Mediterranean after the collapse of the mycenaean palaces*, Mainz 2015.
- BICKERMAN 1952 = BICKERMAN E.J., *Origines Gentium*, Chicago 1952.
- BOEHRINGER 2001 = BOEHRINGER C., *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, Berlin 2001.
- BORGNA, CÀSSOLA GUIDA 2009 = BORGNA E., CÀSSOLA GUIDA P. (a cura di), *Dall'Egeo all'Adriatico: organizzazioni sociali, modi di scambio e interazione in età postpalaziale (XII-XI sec. A.C.) = From the Aegean to the Adriatic: social organisations, modes of exchange and interaction in postpalatial times (12th-11th B.C.)*, *Atti del Seminario internazionale (Udine, 1-2 dicembre 2006)*, Roma 2009.
- BORTOLAMI 2017-2018 = BORTOLAMI F., *Sepulture e sacrifici equini nel Veneto preromano*, in *Incontri di filologia classica* 17 (2017-2018), pp. 61-88.
- BOTTINI 1992 = BOTTINI A., *La Magna Grecia in epoca pre-romana*, in *DArch* ts10.1992, pp. 11-20.
- BOTTINI 1999 = BOTTINI A., *Principi e re dell'Italia meridionale arcaica*, in *Les princes de la protohistoire et l'émergence de l'État* 1994, Bonn-Naples-Rome 1999, pp. 89-95.
- BOUIRON, MELLINAND, TRÉZINY 2024 = BOUIRON, M., MELLINAND, P., & TRÉZINY, H., *Fouilles à Marseille: Approches de la ville antique (VIe s. av.-VIIe s. apr. J.-C.)*, Aix-en-Provence 2024.
- BRACCESI 1972 = BRACCESI L., *Grecità Adriatica. Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Bologna 1972.
- BRACCESI 1988 = BRACCESI L., *Indizi per una frequentazione micenea dell'Adriatico*, in *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico: questioni di metodo, aree d'indagine, evidenze a confronto*, Roma 1988, pp. 133-145.
- BRACCESI 1994 = BRACCESI L., *Grecità di frontiera: i percorsi occidentali della legenda*, Padova 1994.
- BRACCESI 2001 = BRACCESI L., *Hellenikòs kolpos. Supplemento a "Grecità adriatica"*, Roma 2001.
- BRACCESI 2013 = BRACCESI L., *Il mondo veneto e l'immaginario ellenico*, in *Venetkens* 2013, pp. 51-57.
- BRACCESI 2021 = BRACCESI L., *Adrianòs Pontos. Terzo supplemento a Grecità adriatica*, *Hesperia* 38, 2021.
- BRAVO 1984 = BRAVO G.L., *Festa contadina e società complessa*, Milano 1984.
- BRELICH 1958 = BRELICH A., *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- BRILLANTE 1986 = BRILLANTE C., *L'eroe greco fra età micenea ed età arcaica* in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité, Rencontre internationale, Besançon 25-26 avril 1984*, Paris 1986, pp. 165-192.
- BRIQUEL 1987 = BRIQUEL D., *"Spina condita a Diomede". Osservazioni sullo sviluppo della leggenda dell'eroe nell'Alto Adriatico*, in *PP* 42.1987, pp. 241-261.
- CALIÒ 2020 = CALIÒ L.M., *Polis: Ippodamo e la filosofia della città*, Roma 2020.

- CALIÒ 2021 = CALIÒ L.M., *Mura Divine: fortificazioni greche nel Mediterraneo durante l'Età del Ferro*, Roma 2021.
- CALOI, GIRELLA 2019 = CALOI I., GIRELLA L., *Kamilari. Una necropoli di tombe a tholos nella Messarà (Creta)*, Firenze 2019.
- CARDETE DEL OLMO 2006 = CRUZ CARDETE DEL OLMO M., *El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo*, in *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 2006, 11, pp. 93-115.
- CATANIA 2024 = CATANIA H., *Una riflessione sull'identità siceliota attraverso il culto di Apollo Archegetes* in *Sileno L/2024*, in corso di stampa.
- CATANIA 2025 c.d.s. = CATANIA H., *Intrecci mediterranei. Prolegomeni ad una nuova idea di colonizzazione greca*, in corso di stampa.
- COLDSTREAM 1979 = COLDSTREAM J.N., *Geometric Greece*, London 1979.
- COLDSTREAM 2008 = COLDSTREAM J.N., *Greek Geometric Pottery. A survey of ten local styles and their chronology*, Bristol 2008.
- COLONNA 1998 = COLONNA G., *Pelagosa, Diomede e le rotte dell'Adriatico*, in *ArchCl* 50, 1998, pp. 363-378.
- COPPOLA 2002a = COPPOLA A., *Mito e propaganda alla corte dionisiaca*, in *La Sicilia dei due Dionisi, Atti della settimana di studio, Agrigento 24 - 28 febbraio 1999*, Roma 2002, pp. 373-388.
- COPPOLA 2002b = COPPOLA A., *I nomi dell'Adriatico*, in *Hesperia*, 15. *Studi sulla grecità di Occidente. I Greci in Adriatico*, 1, pp. 101-106.
- COPPOLA 2008 = COPPOLA A., *L'eroe ritrovato: il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia 2008.
- CUCUZZA 2005 = CUCUZZA N., *Percezione e memoria dei palazzi minoici*, in *ΜΕΓΑΛΑΙ ΝΗΣΟΙ: studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, Palermo 2005, pp. 51-63.
- CULTRARO 2006 = CULTRARO M., *I vaghi di ambra del tipo Tirinto nella protostoria italiana: nuovi dati dall'area egeo-balcanica*, in *Atti della XXXIX Riunione scientifica: Materie prime e scambi nella preistoria italiana nel cinquantenario della fondazione dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria*, Firenze, 25-27 novembre 2004, Firenze 2006, pp. 1533-1553.
- CULTRARO 2007 = CULTRARO M., *L'ambra nel mondo mediterraneo: l'Egeo e le aree di contatto*, in NAVA M.L., SALERNO A. (a cura di), *Ambre. trasparenze dall'Antico*, Milano 2007, pp. 48-59.
- D'ERCOLE 2018 = D'ERCOLE M.C., *Isole, promontori e oracoli. Circolazione marittima e culti nel Medio e Basso Adriatico (VI sec. a.C.-II sec. a.C.)*, in *Realtà medioadriatiche a confronto: contatti e scambi tra le due sponde*, *Atti del Convegno, Termoli, 22-23 luglio 2016*, Aula Magna Università degli studi del Molise, Campobasso 2018, pp. 22-33.
- D'ERCOLE 2022 = D'ERCOLE M.C., *Le mythe d'Héraclès en Adriatique: un bilan*, in *Mélanges de l'École Française de Rome* 134, 2022.
- DAVERIO ROCCHI 1988 = DAVERIO ROCCHI G., *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988.
- DE JULIIS 1995 = DE JULIIS E.M., *Vasi Iapigi*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica* 1995.
- DE LA GENIÈRE 2014 = DE LA GENIÈRE J., *Nostoi*, in *Hesperia* 2014, pp. 236-260.
- DEGRASSI 1955 = DEGRASSI A., *I porti romani dell'Istria*, in *Anthemon. Scritti di archeologia e di antichità classiche in onore di C. Anti*, Firenze 1955, pp. 119-169.
- DEOUDI 1999 = DEOUDI M., *Heroenkulte in homerischer Zeit*, Oxford 1999.
- DESBOROUGH 1972 = DESBOROUGH V.R. D'A., *Greek Dark Ages*, London 1972.
- DESBOROUGH 1980 = DESBOROUGH V.R. D'A., *Dark Age Pottery (SM-SPG III) from Settlement and Cemeteries* in POPHAM M.R., SACKETT L.H., THEMELIS P.G. (a cura di), *Lefkandi I. The Iron Age*, *BSA Suppl.* 11, London 1980, pp. 281-354.
- DETIENNE, SVEMBRO 1979 = DETIENNE M., SVEMBRO J., *Les loups au festin ou la Cité impossible*, in *Quaderni di Storia* 9, 1979, pp. 3-31.
- DUÉ, EBBOTT 2010 = DUÉ C., EBBOTT M. (a cura di), *Iliad 10 and the Poetics of Ambush. A Multitext Edition with Essays and Commentary*, Washington 2010.
- DUMÉZIL 2017 = DUMÉZIL N., *La religione romana arcaica*, Milano 2017.
- ECO 1980 = ECO U., *Function and Sign: Semiotics of Architecture*, in G. BROADMANT et alii (a cura di), *Signs, symbols and architecture*, New York 1980, pp. 11-69.
- FERRARI 1985 = FERRARI F., *Diomede e gli dèi*, in *SCO* 34, 1985, pp. 59-66.
- FORNARINI 1979 = FORNARINI D., *Treazzano (Monsampolo, Prov. di Ascoli Piceno)*, in *RSP XXXIV*, pp. 314-315.
- FOWLER 2018 = FOWLER R.L., *The nostoi and Archaic Greek Ethnicity*, in *Hornblower, Biffis* 2018, pp. 43-64.

- GALLO 2018 = GALLO L., *La xenia tra Greci e non-greci*, in *Koinonia. Studi di storia antica offerti a Giovanna De Sensi Sestito*, Roma 2018, pp. 375-384.
- GENOVESE 2009 = GENOVESE G., *Nostoi. Tradizioni eroiche e modelli mitici nel Meridione d'Italia*, Roma 2009.
- GENOVESE 2018 = GENOVESE G., *Nostoi as Heroic Foundations in Southern Italy. The Traditions about Epeios and Philoktetes*, in HORNBLLOWER, BIFFIS 2018, pp. 105-122.
- GERNET 1983 = GERNET L., *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983.
- GIACOBELLO 2007 = GIACOBELLO F., *Il furto di cavallo di Reso nella ceramica apula*, in COLPO I., FAVARETTO I., GHEDINI F. (a cura di), *Iconografia 2006. Gli eroi di Omero*, Roma 2007, pp. 207-215.
- GIANGIULIO 1997 = GIANGIULIO M., *Immagini coloniali dell'Altro: il mondo indigeno tra marginalità e integrazione*, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 4-7 ottobre 1996*, Taranto 1997, pp. 279-303.
- GIANGIULIO 2003 = GIANGIULIO M., *Eroi greci al di là del mare. Ancora sulle strutture culturali della mobilità mediterranea*, in BARZANÒ A. (a cura di), *Alle radici della casa comune europea, 4. Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea, Atti del Convegno, Bergamo, 20 - 22 novembre 2001*, Roma 2003, pp. 27-39.
- GRIMALDI 1987 = GRIMALDI R., *Complessità sociale e comportamento cerimoniale. Strumenti di analisi*, Milano 1987.
- GUGLIELMINO 2005 = GUGLIELMINO R., *Rocavecchia: nuove testimonianze di relazioni con l'Egeo e il Mediterraneo orientale nell'età del Bronzo*, in *Emporia*, pp. 637-650.
- GUGLIELMINO 2003 = GUGLIELMINO R., *Il sito di Roca Vecchia: testimonianze di contatti con l'Egeo*, in LENZI F. (a cura di), *L'Archeologia dell'Adriatico dalla Preistoria al Medioevo, Atti del convegno internazionale (Ravenna, 7-9 giugno 2001)*, Bologna 2003, pp. 91-119.
- HÄGG 1999 = HÄGG R. (a cura di), *Ancient Greek Hero Cult*, Athens 1999.
- HALL 1989 = HALL E., *Inventing the Barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Oxford-New York 1989.
- HALL 1997 = HALL J.M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- HALL 2002 = HALL J.M., *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago 2002.
- HORNBLLOWER 1991 = HORNBLLOWER S., *The Greek World 479-323 BC*, London 1991.
- HORNBLLOWER 2016 = HORNBLLOWER S., *Lycophron and the Daunian descendants of Diomedes*, in DE SENSI SESTITO G., INTRIERI M. (a cura di), *Sulle sponde dello Ionio, Grecia occidentale e greci d'Occidente*, Pisa 2016, pp. 49-66.
- HORNBLLOWER, BIFFIS 2018 = HORNBLLOWER S., BIFFIS G. (a cura di), *The returning hero: Nostoi and traditions of Mediterranean settlement*, Oxford 2018.
- JASINK, BOMBARDIERI, TUCCI 2011 = JASINK A.M., BOMBARDIERI L., TUCCI G., (a cura di), *Musint: le collezioni archeologiche egee e cipriote in Toscana: ricerche ed esperienze di museologia interattiva*, Firenze 2011, pp. 203-211.
- JASINK 2011 = JASINK A.M., *I viaggi degli eroi dall'Egeo all'Adriatico. Progetto di un percorso museale interattivo*, in JASINK, BOMBARDIERI, TUCCI 2011, pp. 203-211.
- JEANMAIRE 1939 = JEANMAIRE H., *Coruoi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.
- JONES et alii 2014 = JONES R., LEVI S.T., BETTELLI M., VAGNETTI L., *Italo-Mycenaean Pottery: the archeological and archaeometric dimensions*, Roma 2014.
- KIRIGIN, ČAČE 1998 = KIRIGIN B., ČAČE S., *Archaeological evidence for the cult of Diomedes in the Adriatic*, in *Hesperia 9. Studi sulla grecità di Occidente*, pp. 63-110.
- LA BUA 1982 = LA BUA V., *Il Regno dei Messapi*, in *Ottava Miscellanea Greca e Romana 1982*, pp. 153-177.
- LANE FOX 2008 = LANE FOX R., *Travelling Heroes. Greeks and their myths in the epic age of Homer*, London-New York 2008.
- LEDUC 2003 = LEDUC C., *Come darla in matrimonio? La sposa nel mondo greco, secoli IX-IV a. C.*, in *Storia delle donne in Occidente*, I, Roma-Bari 1990, pp. 246-314.
- LEPORE 1980 = LEPORE E., *Diomede*, in *L'epos greco in Occidente, Atti del diciannovesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia: Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Taranto 1980, pp. 113-132.
- LEPORE 1984 = LEPORE E., *Società indigena e influenze esterne con particolare riguardo all'influenza greca*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo Italico*, Firenze 1984, pp. 317-323.
- LEPORE, MELE 1983 = LEPORE E., MELE A., *Pratiche rituali e culti eroici in Magna Grecia, Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche, Atti del Colloquio, Cortona 24-30 maggio 1981*, Pisa-Roma 1983, pp. 847-897.

- LEA *et alii* 2009 = LEA P., OIKONOMIDIS S., *Settlement Organisation and Social Context in the SW Balkan Peninsula (Epirotic and Albanian Coasts) and Northern Italy During the Transitional Period Between the Late Bronze Age and the Early Iron Age (C. 13th-9th B.C.)*, in BORGNA, CÀSSOLA GUIDA 2009, pp. 325-343.
- LÉVI-STRAUSS 1962a = LÉVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, Milano 1962.
- LÉVI-STRAUSS 1962b = LÉVI-STRAUSS C., *Il totemismo oggi*, Milano 1962.
- LIPPOLIS 1997 = LIPPOLIS E., *Fra Taranto e Roma. Società e cultura urbana in Puglia tra Annibale e l'età imperiale*, Taranto 1997.
- LOLLINI 1982 = LOLLINI L., *Trezzano di Monsampolo (Castel di Lama, Ascoli Piceno)*, in MGMM1, pp. 197-199.
- MAGGI 1999 = MAGGI S., *Diomede a Ravenna?*, in *Athenaeum* Pavia 87.2, 1999, pp. 551-555.
- MALKIN 1998 = MALKIN I., *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.
- MASELLI SCOTTI 1982 = MASELLI SCOTTI F., *Materiali romani rinvenuti alle fonti del Timavo (recupero 1969 e 1950), Relazioni della Soprintendenza per i B.A.A.A.S. del Friuli-Venezia Giulia I*, 1982, pp. 81-84.
- MASTROCINQUE 1987 = MASTROCINQUE A., *Santuari e divinità dei Paleoveneti*, Padova 1987.
- MASTROCINQUE 1991 = MASTROCINQUE A., *L'Ambra e L'Eridano, Studi sulla letteratura e sul commercio dell'ambra in età preromana*, Este 1991.
- MAUSS 1965 = MAUSS M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 153-292.
- MELE 1979 = MELE A., *Il commercio greco arcaico: Prexis ed emporie*, Napoli 1979.
- MICHETTI 2020 = MICHETTI L.M., *Incontrarsi nel porto. Il santuario di Pyrgi tra Etruschi, Greci e Fenici*, in *Incontrarsi al limite: ibridazioni mediterranee nell'Italia preromana*, Roma-Bristol 2020, pp. 127-142.
- MORETTI 1983 = MORETTI L., *Hysematas di Argo*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 1983, pp. 44-57.
- MUSTI 1984 = MUSTI D., *Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Daunii e su Diomede*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico, Atti del XIII Convegno di studi etruschi e italici, Manfredonia 21-27 giugno 1980*, Firenze 1984, pp. 93-111.
- NENCI, CATALDI 1983 = NENCI G., CATALDI S., *Strumenti e procedure nei rapporti tra Greci e indigeni*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche, Cortona 24-30 maggio 1981*, Pisa-Roma 1983, pp. 581-605.
- NILSSON 1927 = NILSSON M.P., *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund 1927.
- NOVARO 2019 = D. NOVARO D., *Le ceramiche di epoca storica*, in CALOI, GIRELLA 2019, pp. 409-412.
- ONNIS 2008 = ONNIS E., *Modalità di scambio tra il mondo miceneo e i territori dell'Albania e dell'Epiro*, in *Siris* 9, 2008, pp. 11-33.
- PALLOTTINO 1984 = PALLOTTINO M., *Etruscologia* (settima edizione), Milano 1984.
- PARETI 1942 = PARETI L., *L'epica e le origini greche*, Firenze 1942.
- PARISE 2000 = PARISE N., *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma 2000.
- PEPE 2023 = PEPE L., *I tendini di Zeus. Corpo, anima e immortalità nel mito greco*, Milano 2023.
- PEZZELLE 2016 = PEZZELLE A., *L'immagine dei Veneti negli autori greci e latini*, Milano 2016.
- PUGLIESE CARRATELLI 1956 = PUGLIESE CARRATELLI G., *Minos e Kokalos*, in *Kokalos* 2, 1956, pp. 98-103.
- PUGLIESE CARRATELLI 1958 = PUGLIESE CARRATELLI G., *Per la storia delle relazioni micenee con l'Italia*, in *PP* 13, 1958, pp. 205-220.
- PUGLIESE CARRATELLI 1962 = PUGLIESE CARRATELLI G., *Santuari extramurani in Magna Grecia*, in *La parola del passato* 17, 1962, pp. 241-246.
- PUGLIESE CARRATELLI 1971 = PUGLIESE CARRATELLI G., *Dalle odysseici alle apoikiai*, in *PP* 26, 1971, pp. 393-417.
- PUGLIESE CARRATELLI 1999 = PUGLIESE CARRATELLI G., *Presentazione*, in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente, Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-6 ottobre 1997*, Taranto 1999, pp. 5-6.
- PUPPO 2011 = PUPPO P., *Timavo (foce del)*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle Isole Tirreniche*, 2011, pp. 574-582.
- REBECCHI 1998 = REBECCHI F., *Grecità e Greci a Ravenna (e dintorni): novità ed elementi di discussione*, in *Spina e il Delta Padano. Riflessioni sul catalogo e sulla mostra ferrarese*, Roma 1998, pp. 295-321.
- RIEDEL 1984 = RIEDEL A., *The paleovenetian horse of Le Brustolade (Altino)*, in *Studi Etruschi* L, serie III (1984), pp. 227-256.

- ROHDE 1970 = ROHDE E., *Psiche*, Bari 1970.
- ROSSIGNOLI 2004 = ROSSIGNOLI B., *L'Adriatico greco. Culti e miti minori*, Rimini 2004, pp. 191-194.
- SACCONI 1960 = SACCONI A., *Il mito nel mondo miceneo*, in *PdP* 15, 1960, pp. 161-187.
- SAMMARTANO 2003 = SAMMARTANO R., *Riflessioni sulla "troianità" degli Elimi*, in *Atti delle Quarte Giornate di Studi sull'area elima*, Erice 1-4 dicembre 2000, Atti 3, Pisa 2003, pp. 1115-1148.
- SAMMARTANO 2004 = SAMMARTANO R., *Il tema mitico della tempesta e la rotta verso la Libye*, in VANOTTI G., PERASSI C. (a cura di), *In limine. Ricerche su marginalità e periferia nel mondo antico*, Milano 2004, pp. 11-56.
- SANTORO 1972 = C. SANTORO, *Il dynastes dei Messapi Arta e la spedizione degli Ateniesi in Sicilia*, in PAONE M. (a cura di), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, 2, Galatina 1972, pp. 31-60.
- SANTORO 2012 = SANTORO S., *Epidamnos/Dyrrachion. Nascita e sviluppo della città fra VII e VI a.C.*, in DE MARINIS G. (a cura di), *I processi formativi ed evolutivi della città in area adriatica*, Oxford 2012, pp. 9-22.
- SANTUCCI 2011 = SANTUCCI M., *L'Adriatico meridionale*, in JASINK, BOMBARDIERI, TUCCI 2011, pp. 213-221.
- SCHNAPP-GOURBEILLON 1981 = SCHNAPP-GOURBEILLON A., *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris 1981.
- SCHNAPP-GOURBEILLON 1982 = SCHNAPP-GOURBEILLON A., *Le lion et le loup*, in *Quaderni di Storia* 15, 1982, p.45-77.
- SCOTT 1974 = SCOTT W.C., *The oral nature of the Homeric simile*, Leida 1974.
- SORDI 1980 = SORDI M., *Il IV e III secolo. Da Dionigi I a Timoleonte (336 a.C.)*, in *La Sicilia antica*, II, 1, Napoli 1980, pp. 207-289.
- SORDI 1992 = SORDI M., *La dynasteia in Occidente. Studi su Dionigi I*, Padova 1992.
- STRAZZULLA 1987 = STRAZZULLA M.J., *Le terrecotte architettoniche della Venetia romana. Contributo allo studio della produzione fittile nella Cisalpina (II a.C.-II d.C.)*, Roma 1987.
- TERROSI ZANCO 1959 = TERROSI ZANCO O., *Le rappresentazioni figurate delle stele di Novilara*, in *SOLiv* 7, 1959, pp. 13-23.
- TERROSI ZANCO 1964 = TERROSI ZANCO O., *Postille sulle stele di Novilara nel Museo Oliveriano di Pesaro*, in *SOLiv* 12, 1964, pp. 21-25.
- TERROSI ZANCO 1965 = TERROSI ZANCO O., *Diomede greco e Diomede italico*, in *MemAccLinc* 8, 20, 1965, pp. 270-282.
- TORELLI 1988 = TORELLI M., *Riflessioni a margine dell'emporion di Gravisca*, in *Pact. Revue du Groupe européen d'études pour les techniques physiques, chimiques et mathématiques appliquées à l'archéologie*, 20.1988, 1988, pp. 181-188.
- TRAINA 1988 = TRAINA G., *Paludi e bonifiche nel mondo antico: saggio di archeologia geografica*, Roma 1988.
- VAGNETTI 2012 = VAGNETTI L., *Trezzano di Monsampolo*, in *BTCGI XXI*, pp. 148-149.
- VAGNETTI et alii 2006 = VAGNETTI L., PERCOSSI E., SILVESTRINI M., SABBATINI T., JONES R.E., LEVI S.T., *Ceramiche egeomicenee dalle Marche: analisi archeometriche e inquadramento preliminare dei risultati*, in *Atti XXXIX IIPP*, pp. 1159-1172.
- VAN WEES 2004 = VAN WEES H., *Greek Warfare. Myths and Realities*, London 2004.
- VANOTTI, PERASSI 2004 = VANOTTI G., PERASSI C., *In limine. Ricerche su marginalità e periferia nel mondo antico*, Milano 2004.
- VON SYBEL 1877 = VON SYBEL L., *Die Mythologie der Ilias*, Marburg 1877.
- WHATELET 1989 = WHATELET P., *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et histoire*, Paris 1989.
- WHITE 1991 = WHITE R., *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge 1991.
- YNTEMA 1983 = YNTEMA D., *Some notes on Iapygian pottery from the Otranto excavations. A preliminary report*, in *Studi di antichità* 3.1982, pp. 63-82.