

Roberto Sammartano

Università di Palermo

La leggenda troiana in Diodoro

La tradizione che attribuisce l'origine degli Elimi all'arrivo presso le coste siciliane di un gruppo di eroi troiani reduci dalla guerra contro gli Achei era ancora ampiamente nota al tempo di Diodoro Siculo. Le più antiche testimonianze letterarie, risalenti, com'è noto, al racconto di Ellanico di Lesbo sulla fuga da Troia degli eroi eponimi Elimo ed Egesto (A.R. I, 47, 2; I 52 – 53, 1) e alla notizia inserita da Tucidide nel quadro etnografico dell'archaio-loghia siciliana del VI libro (VI, 2, 3), sono riprese e rielaborate in età ellenistica dal poeta calcidese Licofrone (Alex. 951-977), dal mitografo Apollodoro (apud Strab. VI, 1, 3; cfr. anche VI 2, 5) e dallo storico siceliota Timeo (apud Plut. Nic. 1, 1)¹; ma è soprattutto a partire dalla conquista romana della Sicilia che la leggenda torna prepotentemente alla ribalta: la comune discendenza da Enea di Roma e dell'elima Segesta divenne infatti, durante la prima guerra punica, il fondamento e la giustificazione dell'intesa siglata tra le due città in funzione anti-cartaginese², e dell'importanza ricoperta presso gli ambienti politici romani dal motivo della consanguineità con le genti elime fa fede Cicerone, il quale, pochi anni prima dell'inizio della composizione della Biblioteca storica diodorea³, rimproverava a Verre di non aver risparmiato dalle sue spoliazioni nemmeno la comunità segestana, nonostante i rapporti di parentela ed i conseguenti vincoli di *fides*, *societas* e *amicitia* che legavano da lungo tempo le due comunità (II in Verr. IV, 72; V, 83, 125).

Sebbene Diodoro mostri in tutta la sua opera uno spiccato e quasi spontaneo interesse verso le popolazioni preelleniche di Sicilia e le tradizioni leggendarie che legavano l'immagine più antica dell'isola alla presenza di dei ed eroi greci, egli accenna di sfuggita al dato relativo alla presenza troiana in Sicilia, riportando solo una brevissima notizia all'interno dell'exkursus sul santuario di Afrodite in Erice, posto nel IV libro dedicato alla mitologia greca. Rileggiamo il passo: «Dopo gli onori da parte di Erice..., in seguito Enea, il figlio di Afrodite, quando navigava alla volta dell'Italia, approdato sull'isola, adornò il santuario, perché era di sua madre, con copiose offerte votive; dopo di lui, per molte generazioni, i Sicani in onore della dea continuarono ad adornarlo con sacrifici ed offerte votive; poi i Cartaginesi, una volta divenuti padroni di parte della Sicilia, non mancarono di onorare particolarmente la dea. Infine, i Romani, quando sottomisero tutta la Sicilia, superarono i popoli precedenti negli onori che le resero; e a ragione fecero ciò: infatti, fanno risalire a lei le proprie origini, ed avendo per questo successo nelle loro imprese, ricambiavano la dea che era responsabile

¹ Per l'esame delle varie testimonianze letterarie e dello sviluppo della tradizione sulle origini degli Elimi mi sia consentito rimandare ai precedenti lavori: Sammartano 1998, pp. 45-49, 57-81; Sammartano 2003, pp. 1115-1148. Analisi completa delle fonti sulla diaspora troiana nel Mediterraneo in: Vanotti 1995, pp. 11-98; e Erskine 2001, sp. 131 ss.

² La notizia di tale accordo, riportata da Zonara (VIII, 9), permette di datare la *deditio* segestana al 263/2 a.C.. La conferma sembra provenire da emissioni monetali segestane della prima metà del III sec. a.C. (ma la loro datazione è ancora controversa) recanti sul rovescio l'effigie di Enea che porta sulle spalle Anchise. Su tali testimonianze vd. soprattutto Galinsky 1969, sp. pp. 68-70; Rizzo 1974, pp. 15-43; Rizzo 1989-90, pp. 145-153; Vanotti 1995, p. 52; Erskine 2001, sp. pp. 178-184 (ma con interpretazioni in parte divergenti rispetto agli studi precedenti); e Marino, in c.d.s.

³ Sull'epoca della composizione della Biblioteca storica, cominciata verosimilmente intorno al 60 a.C., vd., da ultimi, Ambaglio 2002, pp. 301-303; e Cordiano 2004, pp. 7-12.

della loro ascesa con espressioni di gratitudine ed onori convenienti» (IV, 83, 4-5)⁴.

Tra tutti i dati offerti dalla secolare tradizione, Diodoro si limita a ricordare il collegamento tra Enea ed il culto di Afrodite sul monte Erice, oscurandone per di più l'importanza. Mentre la versione più nota, raccolta da Dionisio di Alicarnasso (A.R. I 53, 1) e da Virgilio (En. V, 759-60), indicava nell'eroe troiano il fondatore del santuario⁵, Diodoro tende a minimizzare le implicazioni troiane del culto ericino, assegnando ad Enea un ruolo del tutto marginale, a vantaggio di un altro figlio di Afrodite, l'eroe e re indigeno Erice. Questi è già noto al lettore per l'improvvida sfida alla gara di pugilato lanciata ad Eracle, che gli costò il dominio sulla Sicilia occidentale (IV, 23), ma in questa circostanza viene esaltato per i suoi nobili natali e soprattutto per il suo ruolo di fondatore della città omonima e del santuario edificato sulla vetta del monte e dedicato alla madre. Secondo tale versione, quindi, ad Erice, e non ad Enea, si deve l'istituzione del prestigioso culto di Afrodite ericina, considerato in un paragone, a dir poco ardito, come uno dei più antichi e autorevoli dell'intera umanità: «gli altri luoghi sacri, che pure giunsero al colmo della fama, spesso sono stati ridotti in umili condizioni a causa di certe vicende avverse, mentre questo solo, che fu fondato all'inizio dei tempi, non soltanto non ha mai smesso di essere oggetto di venerazione, ma anche, al contrario, ha sempre continuato nella sua grande ascesa» (IV, 83, 3).

Del contributo apportato da Enea alla civiltà siciliana resta, invece, una traccia alquanto evanescente: la presenza dell'eroe nel sito ericino è ridotta al tempo necessario per rendere il doveroso omaggio alla madre, e – fatto ancor più sorprendente – non dà origine ad alcuna realtà etnica o poleica di marca troiana. Il quadro offerto da Diodoro non lascia alcun margine alla fondazione di un popolo ad opera di Enea nella sua pur rapida sosta siciliana, in quanto sarebbero stati i Sicani i primi e gli unici, dopo la partenza dell'eroe, a venerare Afrodite ericina (priva qui degli epiteti che la collegavano al mondo troiano) fino all'arrivo dei Cartaginesi nell'isola. Ed in effetti, di Elimi o di altri eredi troiani non vi è alcun cenno non solo in questo contesto narrativo ma anche nelle parti della *Biblioteca storica* ove si fa riferimento alle popolazioni non-greche della Sicilia nord-occidentale (cfr. *infra*).

Il ruolo di Enea sembra, però, ridimensionato solo nell'episodio siciliano, mentre assume un rilievo senz'altro maggiore in altre parti della *Biblioteca storica*. Nella rapida lista dei sovrani regnanti a Troia prima della guerra contro gli Achei (IV, 75), il figlio di Anchise viene definito il più illustre tra tutti gli eroi troiani. Per la genealogia qui esposta Diodoro si attiene abbastanza scrupolosamente alla presentazione della stirpe dei Dardani offerta nei versi XX, 213-241 dell'*Iliade*⁶, poema in cui non è riscontrabile alcuna distinzione di tipo etnico o culturale tra Achei e Troiani⁷: per lui, come per Omero, la “troianità” della genia cui appartiene Enea

4 La traduzione qui seguita è di Cordiano 1998, p. 534.

5 Pur con qualche variante in merito al nome della località (Elyma secondo Dionisio), all'epiclesi della divinità (“Afrodite Eneade” in Dionisio, “Venere Idalia” in Virgilio) e alla connotazione del luogo sacro (bomòs, altare, anziché santuario, per Dionisio): vd. Vanotti 1995, pp. 179-180. L'enfatizzazione del ruolo assolto dal figlio di Anchise nella vicenda del santuario ericino è da collocare nel periodo che va dal 264 al 215 a.C., quando i Romani cercarono di avocare a sé la protezione della dea facendo leva sul motivo dei legami di parentela con le genti locali custodi del culto: vd. il fondamentale studio di Galinsky 1969, pp. 63-102; e, da ultimo, le considerazioni formulate, sebbene da una prospettiva diversa, da Erskine 2001, pp. 198-205. Tuttavia, l'attribuzione ad Enea della istituzione del culto ad Afrodite potrebbe risalire ancora più indietro nel tempo, se si accoglie l'ipotesi della derivazione dai Troikà di Ellanico di Lesbo dell'intero episodio siciliano raccontato da Dionisio di Alicarnasso: vd. Sammartano 1998, pp. 45-49, 57-81. La datazione al V sec. a.C. della diffusione della leggenda eneica in Sicilia è sostenuta, sulla base di altre argomentazioni, anche da Braccesi 1989-90, pp. 107-114.

6 Che Diodoro stia seguendo qui, quale traccia principale, la versione omerica lo dimostra peraltro la citazione testuale di alcuni versi dell'*Iliade* (XX, 220-221) a proposito di Erittonio, figlio di Dardano e padre di Troo.

presenta le stesse prerogative della civiltà achea.

Gli *excerpta* del VII libro, poi, lasciano intravedere, nonostante la loro brevità e le incertezze legate alla loro trasmissione indiretta, l'ampio risalto dato da Diodoro alla figura di Enea e alla sua discendenza nell'ambito della complessa trattazione delle origini di Roma. Il racconto in VII, 4, incentrato sulla proverbiale *pietas* di Enea nei confronti del padre e delle divinità domestiche, segue una tradizione (presumibilmente tratta da Varrone) che si segnala tra le altre per l'irrepreensibilità del comportamento tenuto dall'eroe negli ultimi giorni trascorsi in patria. Questi, infatti, non si sarebbe arreso agli Achei nemmeno dopo la presa di Troia, ma avrebbe occupato una parte della città (con molta verosimiglianza l'acropoli) respingendo da qui gli assalti dei nemici; in seguito, nel corso di una tregua accordata dai Greci, Enea avrebbe manifestato platealmente la sua nobiltà d'animo per ben due volte, allorquando gli venne concessa dagli Achei la possibilità di lasciare la patria portando con sé i beni di proprietà: alla prima occasione, egli avrebbe scelto di caricarsi sulle spalle il padre Anchise ormai vecchio, guadagnandosi così la più alta ammirazione da parte dei nemici, e, nella seconda, avrebbe deciso di mettere in salvo i sacri Lari, ottenendo il permesso di salpare indisturbato dalla Troade insieme agli altri superstiti troiani. La versione della «*pietas* come oggetto di spettacolo»⁸ è restituita certamente allo scopo di eliminare ogni sospetto sulle virtù di Enea, prendendo le distanze da altri racconti che tendevano ad allungare qualche ombra di dubbio sulla condotta del figlio di Anchise, riferendo di una sua fuga poco onorevole durante le operazioni belliche o comunque prima della capitolazione di Troia⁹, oppure alludendo ad un suo accordo privato con i Greci in virtù di antichi legami di ospitalità¹⁰, oppure insinuando un suo tradimento a causa della eterna inimicizia nei confronti di Priamo¹¹.

In VII, 5, 2 viene riportata la notizia dell'istituzione di un culto divino in onore dell'eroe troiano in seguito alla sua misteriosa scomparsa dalla vista degli uomini dopo tre anni di regno sui Latini. Il dato è ad ogni modo condiviso da tutte le testimonianze pervenute.

Infine, in VII, 5, 7-12 Diodoro sottolinea come Iulo, figlio di Ascanio, fosse il capostipite della prestigiosissima *gens Iulia* e primo *pontifex maximus* della comunità albana da cui avrebbe tratto origine Roma (VII, 5, 7-12)¹². Qui ci troviamo al cospetto di una versione formulata chiaramente ad *maiores gloriam* della stirpe di Cesare e di Ottaviano Augusto, e dunque Diodoro, se non è intervenuto di persona nella rielaborazione del racconto, ha utilizzato una fonte quanto meno influenzata dalla propaganda della *gens Iulia*. Occorre comunque ricordare che la pretesa dei Giulii di discendere da Iulus figlio (e non nipote come afferma Diodoro; Iulo

7 È ormai quasi concordemente accettato che le prime rappresentazioni greche in termini negativi dell'alterità troiana, incarnante tutti i vizi e i difetti di una "barbarie" contrapposta al trionfante modello culturale greco, siano da collocare all'epoca delle guerre greco-persiane, quando i nemici asiatici cominciano ad essere raffigurati dall'immaginario collettivo ellenico come i naturali eredi degli eroi di Troia: cfr. soprattutto Hall 1989; e, da ultimo, Erskine 2001, pp. 47-92.

8 L'espressione è di Cassola 1991, pp. 281-285, al quale si rimanda per l'esauriente analisi del passo e per il confronto con la restante tradizione letteraria sull'argomento.

9 Cfr. le versioni di Arctino (apud Procli Chrest. 239 Seve. = A. Bernabé, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, I, Leipzig 1987, p. 88); Sofocle (apud Dion. Hal. A.R. I, 48, 2); e di Alessandro di Efeso (apud Origo gentis Romanae, 9, 1). Cfr. anche Verg. *Aen.* II, 801-804.

10 Liv. I, 1, 1.

11 Cfr. le versioni di Lutazio Catulo (apud Origo gentis Romanae, 9, 2) e di Strabone (XIII, 1, 53).

12 Diodoro precisa che tale stirpe «perdura fino ai nostri giorni», riferendosi con molta probabilità ai suoi tempi, piuttosto che a quelli di Fabio Pittore, citato in precedenza a proposito della tradizione sul prodigio della scrofa bianca e dei trenta porcellini legato alla nascita di Alba Longa (VII, 5, 4-6): è quanto viene ammesso quasi concordemente sulla base del fatto che la testimonianza dell'annalista romano viene evocata solamente quale versione alternativa circa l'origine del nome di Alba Longa: cfr. Cordiano 1998, p. 657 n. 7, e 659 n. 18.

sarebbe infatti in origine un altro nome usato per Ascanio) di Enea, testimoniata già nel II sec. a.C. da Catone nonché da Lucio Cesare (console nel 64 a.C.)¹³, era contrastata da un'altra opinione sostenuta sempre da Catone, secondo cui Ascanio/Iulo sarebbe morto senza lasciare figli¹⁴. Inoltre, prima di Diodoro, la maggioranza degli autori riteneva che fra il ramo eneade di puro sangue troiano, rappresentato da Ascanio, e quello di sangue misto troiano-latino, originato da Silvio, figlio di Enea e della nobile indigena Lavinia (Silva per Diodoro), sorse dopo la morte di Enea un aspro conflitto per la detenzione del potere regale, che si risolse con la vittoria definitiva dei Silvii: tale racconto era certamente poco favorevole ai Giulii, ed era talmente radicato negli ambienti romani che finanche Lucio Cesare, pur cercando di sfumarne i lati più negativi, ne accettava la sostanza¹⁵. La polemica rivolta contro la propaganda dei Giulii doveva essere dunque nota da tempo, e qualunque sia l'epoca in cui venne introdotto il particolare, recepito da Diodoro, del primo pontificato di Iulo, esso rappresentava in ogni caso un valido strumento per prendere una posizione decisa all'interno di questa disputa, essendo ovviamente ispirato dal desiderio di rendere il racconto sul conflitto tra Iulo e Silvio meno sgradito ai Giulii. L'affermazione secondo cui «Iulo, privato del dominio, venne nominato pontefice massimo ed era quasi un secondo re» (VII, 5, 8) è funzionale a restituire “visibilità” alla figura di Iulio, ponendola se non allo stesso livello politico, almeno su un piano di dignità non inferiore rispetto a Silvio e alla sua stirpe. Allo stesso modo, l'indicazione diodorea che Iulo era figlio di Ascanio e che da lui avrebbe avuto origine la *gens lulia* «la quale perdura fino ai nostri giorni» (VII, 5, 8) appare una chiara risposta alla tradizione catoniana che recideva ogni possibile legame tra i Giulii e la stirpe risalente ad Enea¹⁶.

Che in Diodoro siano compresenti atteggiamenti diversi e, almeno in apparenza, contrastanti nei riguardi di Enea e della sua linea ereditaria potrebbe sembrare ad un primo esame un fatto del tutto normale, data l'abitudine dell'autore a riportare meccanicamente brani estrapolati dalle fonti consultate. Non sono rari, infatti, i casi in cui egli utilizza racconti differenti, e non sempre perfettamente conciliabili tra loro, anche per un medesimo argomento trattato in sezioni distinte dell'opera¹⁷. Per tale motivo, il peso diseguale assegnato da Diodoro alla funzione di Enea nei due episodi occidentali della leggenda troiana viene spiegato solitamente con la acritica dipendenza da due fonti distinte e separate: per la sezione siciliana lo storico di

13 *Apud Origo gentis Romanae*, 15, 5.

14 *Cato apud Serv. ad Aen.* VI, 760 = fr. 11 Peter. Secondo D'Anna 1992, p. 109, questa doveva essere la versione accolta in definitiva da Catone, il quale «non aveva né l'interesse né l'opportunità di sostenere che la *gens lulia* discendesse da Iulo». *Contra* Cassola 1991, p. 291, ritiene erronea l'attribuzione a Catone del passo serviano, che risalirebbe alla versione primitiva della saga eneica accolta in ambiente latino, e fatta propria dalla *gens lulia* soltanto in epoca successiva.

15 Vd. *Origo gentis Romanae*, 16, 1-4. Cfr. Cassola 1991, pp. 291-292.

16 Basandosi sul confronto con altre tradizioni che introducono nella genealogia eneica un personaggio di nome Emilia o *Aemylon* (*Plut. Rom.* 2, 3; *Fest.* p. 22 Lindsay), il Cassola (1991, p. 291 ss.), ritiene che la variante Iulo figlio di Ascanio (e non di Enea), presente pure in Diodoro, sia dovuta alla propaganda della *gens Emilia*, che cercò in tal modo di inserirsi nella genealogia eneica al pari dei Giulii. Va però precisato che nel resoconto di Diodoro non si fa alcun riferimento a personaggi collegabili in qualche maniera alla stirpe degli Emilii, ed anche questo potrebbe essere un indizio della capacità dello storico di intervenire personalmente nella stesura del racconto.

17 Su tali difetti compositivi della *Biblioteca storica*, com'è ormai risaputo, si basano coloro che formulano un giudizio assai poco lusinghiero sull'abilità storiografica di Diodoro: secondo un'opinione invalsa fino a pochi decenni fa, egli non sarebbe altro che un semplice compilatore, poco diligente nell'armonizzare il materiale utilizzato, e peraltro non interessato a dare un apporto personale alla sua raccolta. Negli ultimi decenni si registrano, tuttavia, nuove e più feconde prospettive d'indagine che, individuando alcune linee-guida dell'opera, tendono a rivalutare la personalità e il metodo storiografico dell'autore di Agirio: sull'intera problematica e la discussione delle posizioni precedenti vd., da ultimi, Corsaro 1998, pp. 405-436; Corsaro 1999, pp. 117-169; e Ambaglio 2002, pp. 301-338.

Agirio avrebbe seguito la traccia di Timeo, o comunque una tradizione di marca siceliota¹⁸, mentre per l'episodio laziale si sarebbe rifatto a versioni di varia origine, che vanno da tradizioni risalenti all'annalistica romana tese a legare la leggenda dell'arrivo di Enea nel Lazio con il filone relativo a Romolo e Remo, a rielaborazioni letterarie più recenti ascrivibili a Varrone e alla propaganda favorevole alla *gens Iulia*¹⁹.

Tuttavia, diversi indizi fanno pensare che Diodoro non fosse affatto indifferente agli episodi mitologici raccontati, ma che anzi selezionasse accuratamente le (numerose) fonti consultate e intervenisse di persona laddove si presentasse la necessità di rielaborare ed armonizzare la vasta e complessa materia trattata. Per fare solo qualche esempio (ma torneremo in seguito sull'argomento), si può osservare come in ogni sezione dell'avventura eneica l'attenzione sia concentrata quasi esclusivamente intorno agli argomenti di carattere religioso: dell'eroe viene messa in evidenza la *pietas*, tanto nella notizia della visita al santuario di Afrodite ericina quanto nel racconto delle trattative con gli Achei, nonché lo statuto divino riconosciutogli dagli abitanti del Lazio dopo la sua misteriosa scomparsa; del nipote Iulo, poi, si sottolinea soprattutto la funzione di primo *pontifex maximus* del mondo laziale. Quest'ultimo particolare costituisce il nodo centrale di tutta la ricostruzione della leggenda troiana, che lega indissolubilmente passato e presente: Iulo rappresenta il personaggio deputato a garantire la continuità delle prerogative sacrali della stirpe troiana, l'anello di congiunzione tra il divino Enea e la *gens Iulia*²⁰, il cui ultimo esponente è il *divus Iulius*, destinatario delle più alte espressioni di lode di Diodoro ed esaltato già nel proemio generale della *Biblioteca* in virtù della sua divinizzazione (I, 4, 6)²¹. Tutto ciò induce se non altro a mettere in dubbio il presupposto secondo cui ogni passo di Diodoro debba corrispondere, *sic et simpliciter*, ad un brano estratto da una o più fonti precedenti.

In tale direzione si sono già mossi i tentativi di K. Sacks di spiegare la singolare presentazione "a luci e ombre" delle tappe occidentali del viaggio di Enea con alcune modifiche apporrate in corso d'opera da Diodoro a causa delle mutate condizioni politiche della Sicilia nel periodo di passaggio dalla dittatura di Cesare agli inizi del principato di Augusto: durante la prima fase della stesura, in piena età cesariana, Diodoro avrebbe esaltato soprattutto gli aspetti gentilizi e dinastici del mito, al fine di rendere un riconoscente tributo a Cesare per i benefici interventi volti a favore degli abitanti di Sicilia al termine della guerra civile contro Gneo Pompeo; mentre durante l'ultima revisione della *Biblioteca storica*, in seguito ai duri provvedimenti adottati da Augusto nei confronti delle comunità siciliane colpevoli di essersi schierate dalla parte di Sesto Pompeo, lo storico di Agirio avrebbe ridimensionato il ruolo "etnogene-

18 Sulla scorta degli studi di Bethe 1887, pp. 40-42 (non vidi); e di Levi 1925, pp. 168-169, non pochi studiosi ritengono che tutta la sezione del IV libro relativa ai miti greci di Sicilia (capp. 81-85) risalga a Timeo: cfr., ad es., Meister 1967, p. 27. *Contra* Jacoby 1955, p. 557 e ss., respinge l'ipotesi timaica, seguito da Brown 1960, pp. 4-12, che assegna invece allo storico di Tauromenio la versione sulla presenza eneade in Sicilia seguita da Virgilio nell'Eneide, in gran parte contrastante con il dettato diodoreo; e, ora, da Vattuone 1991, che non inserisce il brano in questione tra le sequenze dell'opera diodorea ascrivibili ai Sikelikà di Timeo. Il Sacks 1990, p. 154 e n. 147, considera il capitolo IV 83 una libera rielaborazione di Diodoro fondata sulle tradizioni precedenti relative alla presenza eneica in Sicilia (cfr. infra).

19 Cfr. soprattutto Cassola 1991, pp. 273-324. Vd. ora Cordiano 1998, p. 655 n. 1.

20 Il Cassola 1991, pp. 293-294, respinge l'ipotesi, accolta dalla *communis opinio*, secondo cui il particolare del pontificato di Iulo sarebbe stato aggiunto in un'epoca tarda in quanto allusione al pontificato massimo di Giulio Cesare (63-44 a.C.), obiettando che «nessuno avrebbe potuto spingere l'adulazione fino al punto di affermare che il pontificato massimo era prerogativa dei Giulii». Ma forse la tradizione diodorea non si poneva questo obiettivo: oltre a rappresentare un espediente per salvare la figura di Iulo/Ascanio dalla tradizione catoniana, essa voleva offrire più semplicemente l'immagine paradigmatica del "prototipo ideale" del *pontifex maximus*, individuandolo proprio nel capostipite della *gens Iulia*.

21 Sull'ammirazione diodorea nei confronti di Cesare vd. soprattutto Zecchini 1978, pp. 13-20; Sacks 1990, pp. 160-191; e Giua 1998, pp. 899-905.

tico” di Enea in Sicilia in polemica contro l’uso strumentale della leggenda troiana fatto dagli ambienti augustei, tendente ad omologare l’immagine etnico-culturale della Sicilia per sottolineare la consanguineità tra i suoi abitanti e i Romani e giustificare così il dominio romano della Sicilia come l’esito di un processo “naturale” e inevitabile della storia²².

Pur partendo da alcune considerazioni suggestive, la tesi di una strenua difesa da parte di Diodoro dell’eredità culturale siciliana contro l’inasprimento della politica imperialistica romana – una sorta di “resistenza storiografica” al potere centrale augusteo, che rifiuta di leggere in chiave “deterministica” l’ascesa dell’imperialismo romano²³ – si spinge forse troppo avanti laddove cerca ad ogni costo obiettivi politici da colpire dietro ricostruzioni mitologico-etnografiche che nascono invece, più semplicemente, dalla visione ideologica, elaborata dall’Agirinense, sullo sviluppo della storia dell’umanità. A parte l’impossibilità di stabilire con assoluta certezza quali parti dell’opera risalgano ad una compilazione di età cesariana e quali invece all’epoca di Augusto²⁴, è senz’altro preferibile ammettere, con D. Ambaglio, che Diodoro non era animato da passione politica nè intendeva manifestare alla luce delle millenarie vicende storiche passate in rassegna, le proprie idee nei confronti della contemporaneità, compito questo, peraltro, assai poco praticabile in una trattazione di così ampio respiro²⁵.

È dimostrabile, invece, che Diodoro fosse in primo luogo interessato a tratteggiare un disegno organico e lineare del processo evolutivo dell’incivilimento umano, secondo una prospettiva chiaramente influenzata dagli ideali cosmopoliti e universalistici di marca stoica²⁶. Egli concepisce la storia dell’umanità come un lunghissimo percorso segnato da episodiche e progressive acquisizioni di civiltà, determinate soprattutto dall’azione di alcuni personaggi benemeriti che hanno permesso l’irradiazione della cultura greca fino ai confini del mondo conosciuto, a partire dagli dei primordiali e dagli eroi e re civilizzatori greci appartenenti all’epoca pre-troiana, passando per Alessandro Magno, fino ad arrivare agli attori principali dell’egemonia romana, la cui dimensione ecumenica consente l’estensione dei benefici della civiltà a quasi tutta l’umanità²⁷. All’interno di una simile visione complessiva della storia mondiale la leggenda troiana non poteva essere trascurata, anche se investiva argomenti a dir poco delicati in quanto toccavano il sempre problematico rapporto tra la cultura greca e l’imperialismo romano²⁸. La nuova potenza egemone, infatti, adottando, sin dall’epoca della conquista della Sicilia, il mito di matrice greca che faceva risalire le proprie origini ad Enea, era riuscita a utilizzarlo come strumento non solo di penetrazione politica, ma anche di «competitività civile piuttosto che militare» nei confronti dell’intero mondo ellenistico²⁹. Grazie all’accettazione della “troianità” delle proprie radici etniche Roma era stata in grado di riscattarsi dal marchio infamante di città barbara, ponendosi a pieno titolo allo stesso livello di civiltà delle grandi potenze greco-ellenistiche con cui aveva da tempo avviato il confronto sul piano culturale oltre che politico³⁰.

22 Sacks 1990, sp. pp. 154-210.

23 Come viene definita da Marino, in c.d.s., sp. p. 15, n. 50 dell’estratto.

24 Opportunamente Giua 1998, p. 900, n. 145, segnala l’indimostrabilità dell’ipotesi di un raffronto a distanza tra Cesare e Ottaviano in relazione alle rispettive misure politiche adottate nei riguardi della Sicilia.

25 Ambaglio 1995, pp. 147-153.

26 Cfr. Corsaro 1998 e 1999.

27 Fondamentale per la messa a fuoco della centralità di tali aspetti dell’opera diodorea, con particolare riguardo alla sezione dell’archaiologia, è lo studio di M. Sartori 1984, pp. 492-536; sulla visione universalistica diodorea e sulla funzione in essa assolta dall’imperialismo romano vd. soprattutto le lucide considerazioni di Giua 1998, pp. 894-905.

28 Su cui si veda in particolare Ferrary 1988; e Desideri 1998, pp. 909-938.

29 L’espressione è di Rizzo 1974, p. 13.

30 Molto ampia è la bibliografia su tali argomenti: si segnala qui soprattutto Rizzo 1974, pp. 15-43;

Ebbene, se si prendono in esame tutti i passi della *Biblioteca storica* contenenti riferimenti, all'antichissimo mito di Troia, si può senz'altro riconoscere una posizione coerente dell'autore rispetto al significato assunto presso gli ambienti culturali romani dal tema dell'identità etnica troiana e della consanguineità fondata sulla comune discendenza dalla stirpe di Enea.

Ogni tentativo di ricostituire nella sua interezza la versione accolta da Diodoro sul grandioso mito della Guerra di Troia e della conseguente diaspora troiana lungo le coste del Mediterraneo deve fare i conti, purtroppo, con la perdita dei codici relativi ai libri VI e VII, ove l'intera materia doveva trovare spazio adeguato. Tuttavia, uno sguardo generale alle parti conservate dell'opera può fornire ugualmente qualche interessante indicazione. L'epocale conflitto tra Achei e Troiani viene considerato innanzi tutto per il suo valore di spartiacque fra la materia pre-cronologica, ossia l'archaiologia mitica, e gli argomenti inquadrabili entro una precisa cornice temporale, e dunque storici a tutti gli effetti³¹. L'importanza attribuita all'evento epico non è legata comunque solo a un problema di organizzazione dell'impianto storiografico: la Guerra di Troia rivestiva un alto valore simbolico, in quanto «per la prima volta aveva proiettato in una dimensione unitaria Greci e barbari (i cui miti e le cui vicende avevano proceduto separatamente nel racconto dei primi sei libri della *Biblioteca*)»³², e pertanto trovava una corrispondenza precisa di significato con le imprese di Alessandro Magno, costituenti la seconda, e ultima, grande cesura cronologica dell'opera³³.

Per il resto, i Troikà ricevono nell'opera un'attenzione assai ridotta, per non dire quasi nulla. Non resta infatti alcun cenno su quelle popolazioni o comunità, come la città di Aineia nella Calcidica, i Veneti, i Choni etc., connesse con le peregrinazioni troiane da una lunga serie di testimonianze, trasmesse dalle fonti erudite di età alessandrina e confluite per lo più nei capitoli delle *Antichità romane* di Dionisio di Alicarnasso dedicati al viaggio di Enea (I, 45-64)³⁴. La tendenza ad annullare gli effetti della diaspora seguita alla guerra contro gli Achei è evidente soprattutto in un *excursus* inserito da Diodoro in I, 56. Dopo aver riportato la notizia della fondazione in Egitto di una colonia di nome Troia ad opera di un gruppo di prigionieri troiani condotti da Menelao³⁵, lo storico di Agirio non esita a metterla in dubbio, contrapponendole una versione alternativa di Ctesia di Cnido – autore peraltro famoso già nell'antichità per la sua inaffidabilità – secondo cui la città egiziana di presunta origine troiana sarebbe stata dedotta, invece, da alcuni seguaci di Semiramide durante la campagna degli Assiri in Egitto. Che la questione per lui non fosse affatto trascurabile si deduce chiaramente dalla frase conclusiva del capitolo, volta a giustificare (è uno dei pochi passi in cui si rivela la personalità dell'autore) le ragioni della presentazione delle due versioni³⁶: «a questo riguardo non è facile esporre il vero con precisione; tuttavia, il disaccordo tra gli autori meritava necessariamente di essere registrato, affinché il giudizio sulla verità venga lasciato interamente ai lettori» (I, 56, 6).

Gabba 1976, pp. 84-101; Momigliano 1989, pp. 325-345; Sordi 1989, pp. 17-29; Vanotti 1995, p. 53 ss.; Desideri 1998, sp. 913-926.

31 In adesione ad un principio cui Diodoro doveva attribuire un grande valore, dato l'uso di ottime fonti cronografiche: vd. in particolare Canfora 1986, pp. XX-XXI.

32 Giua 1998, p. 901.

33 Sul significato simbolico delle delimitazioni cronologiche dell'opera diodorea vd. da ultimo Giua 1998, 900-901.

34 Per un esame complessivo di tutte queste fonti, considerate in rapporto all'*excursus* di Dionisio di Alicarnasso, vd. Vanotti 1995.

35 Tale tradizione è nota pure a Strabone (XVII, 1, 34).

36 Come osserva opportunamente Ambaglio 1995, p. 35, tale duplice registrazione era finalizzata a «mettere il lettore nella condizione di affrontare senza pregiudizio la verità». Non mi sembra, tuttavia, che la formulazione di Diodoro abbia «tutta l'apparenza di una giustificazione non richiesta». Essa è dettata, piuttosto, dall'esigenza (dal vago sapore erodoteo) di mettere in guardia il lettore da un'interpretazione preconcepita della leggenda troiana ambientata in Egitto.

Anche la connessione tra la presenza troiana nel Lazio e l'origine di Roma nella pagina diodorea risulta, ad una lettura più approfondita, alquanto sfumata e ridimensionata rispetto ad altre tradizioni. In VII, 5, 1 Diodoro polemizza apertamente contro i sostenitori della nascita diretta di Romolo dalla figlia di Enea³⁷, datando la fondazione di Roma 333 anni dopo la guerra di Troia, oppure, secondo un conguaglio cronologico non proprio corretto, nel secondo anno dopo la settima Olimpiade³⁸. Viene così negata qualsiasi possibilità di istituire un legame di sangue diretto tra i Troiani e il fondatore di Roma. Nel lasso di tempo trascorso tra Enea e Romolo si sarebbe snodata, poi, una lunga lista di re, appartenenti alla stirpe generata da Silvio, figlio di Enea e della indigena Silva, sposata in prime nozze con il re Latino (VII, 5, 9-12). La versione diodorea, sottolineando i rapporti tra la stirpe troiana e le genti latine, prende innanzitutto le distanze dal nucleo più antico della leggenda che ruotava attorno ai vincoli di natura etnica tra i Troiani ed il mondo etrusco, nel cui orizzonte rientrava Roma ai tempi della prima elaborazione della leggenda eneica³⁹. Ma anche i legami troiano-latini risultano nell'estratto diodereo meno solidi di quanto possa apparire a primo sguardo: come abbiamo già visto, le relazioni tra le due stirpi entrano in crisi subito dopo la morte di Enea, a tutto vantaggio del ramo di sangue misto dei Silvii cui spetta per acclamazione popolare la legittimità del comando sulla comunità albana e quindi il diritto di perpetuare la sovranità della stirpe latina fino ad Amulio, ucciso dai nipoti del fratello maggiore Numitore, Romolo e Remo. Stando ad una tale ricostruzione dei fatti, a Iulo e alla gens Iulia resta sì il privilegio di trasmettere il patrimonio genetico troiano, ma non per questo Roma può essere definita *tout court* una città troiana⁴⁰.

Passando, infine, all'esame delle sezioni della Biblioteca di argomento storico, ci si deve limitare a constatare che Diodoro fa riferimento al mito troiano soltanto a proposito di alcuni celebri episodi legati alla spedizione in Asia di Alessandro Magno. Il re macedone, subito dopo lo sbarco nella Troade, rese omaggio ai sepolcri di Achille, Aiace e agli altri eroi dell'epopea omerica, intendendo presentare la sua impresa come una seconda guerra di Troia e mostrarsi così agli occhi dei Greci come l'erede legittimo di Achille e di Agamennone (XVII, 17, 3). Ciononostante, tra le disposizioni testamentarie lasciate da Alessandro, racconta Diodoro, vi sarebbe stata anche quella di innalzare a Ilio, in onore di Atena Iliaca, protettrice della stirpe troiana, un tempio tale «da non essere secondo a nessuno», superiore perfino agli edifici sacri previsti dallo stesso testamento per Delo, Delfi, Dodona e altre località ancora (XVIII, 4, 5). L'ambizioso progetto si giustifica non tanto per la protezione che sarebbe stata accordata al Macedone da Atena Iliaca durante la battaglia del Granico⁴¹, quanto soprattutto per il forte significato simbolico che il tempio in onore della dea avrebbe dovuto assumere in relazione ai disegni di respiro universale concepiti da Alessandro nell'ultima fase della sua impresa: l'edificio sacro, infatti, era destinato a diventare non solo il più grande tempio del mondo, ma anche l'ideale luogo di incontro fra Greci e barbari, fra l'Europa e l'Asia⁴². Non è certo un caso che Diodoro ricordi solo questo tra i molteplici episodi di sfruttamento delle memorie troiane per

37 Sugli autori che legavano direttamente l'arrivo di Enea nel Lazio alle leggende sull'origine romulea di Roma vd. Cassola 1991, p. 287 n. 30; Vanotti 1995, p. 39 ss.; e, per l'esame dell'intera problematica, da ultimo, Martínez Pinna 2002, ed ivi bibliografia precedente.

38 Cfr. Cordiano 1998, p. 656 n. 3.

39 Su ciò si veda soprattutto Sordi 1989; e Vanotti 1999.

40 Da notare che in IV, 21, 2 Diodoro fa risalire l'origine della nobile famiglia romana dei Pinarii all'eroe Pinario incontrato da Eracle nel sito della futura Roma in epoca addirittura pre-eneica.

41 Alessandro, infatti, sarebbe stato miracolosamente protetto durante il combattimento dalla corazza, dall'elmo e dallo scudo prelevati dal santuario di Atena Iliaca (la più bella delle armature collocate nel tempio), ove egli aveva officiato ad uno splendido sacrificio, dedicando ad Atena la propria armatura (XVII, 18-21).

42 Come conferma anche Strab. XIII, 1, 26. Vd. Sordi 1989, p. 25; e Erskine 2001, pp. 226-234, ed ivi ulteriore bibliografia e discussione delle fonti.

scopi propagandistici. La funzione assolta dal centro religioso di Ilio appare, infatti, per certi versi analoga a quella ricoperta dal santuario di Afrodite ericina da cui abbiamo preso le mosse. Nella visione religiosa posta a fondamento della concezione diodorea sullo sviluppo dell'umanità, le epifanie divine offrono la migliore garanzia della comunione ideale tra le genti che si succedono nel controllo dei rispettivi territori. In quest'ottica, come i Sicani, i Cartaginesi e i Romani, al di là dei vicendevoli rapporti bellicosi, trovano la condivisione di medesimi valori nel culto prestato «sin dall'origine dei tempi» ad Afrodite ericina, così i Greci e i Persiani, irriducibili nemici prima di Alessandro Magno, possono finalmente sancire la loro definitiva riconciliazione nel nome della Atena Iliaca.

Alla luce di queste considerazioni generali, possiamo finalmente tornare a riflettere con qualche elemento in più sull'asfittica presentazione dell'arrivo di Enea in Sicilia. A differenza del nucleo più antico e vitale della leggenda, Diodoro devitalizza anche in questo caso la tradizione mitica, sottraendo ad Enea ogni funzione ecistica nell'isola. Il silenzio sugli Elimi non può essere certo dovuto ad un semplice disinteresse dell'autore o all'utilizzo di fonti ostili a tale popolazione. Egli infatti elimina del tutto il nome dell'ethnos anche nel quadro etnografico della Sicilia tratteggiato sia in V, 2 sia in V, 6, che contempla solo i Sicani e i Siculi tra i popoli pregreco dell'isola⁴³. Ma non solo. È evidente la cura posta da Diodoro nell'evitare l'etnonimo pure nei libri di argomento storico. L'unica citazione degli Elimi si ritrova, nelle moderne edizioni del testo diodoro, in XIII, 114, ove sono riportate testualmente le clausole del trattato stipulato da Dionisio I con i Cartaginesi nel 405/4 a.C. Ma qui il termine *Elymous* è il frutto di una emendazione, proposta da Madvig ed Unger e successivamente accolta da tutti gli editori, al posto del pronome dimostrativo *allos* riportato unanimemente dalla tradizione manoscritta. La rilettura del testo del trattato proposta da P. Anello induce peraltro ad accogliere senza alcun problema la lezione tradita da tutti i codici, in quanto il generico *allos* alludeva senza alcuna possibilità di equivoco proprio a quelle comunità della Sicilia occidentale che da sempre, stando alla celebre notizia di Tucidide (VI, 2, 6), erano in stretti rapporti di alleanza con le genti puniche⁴⁴. Analogamente, in XIV, 48 il riferimento agli Elimi viene celato dietro un'espressione alquanto vaga: in occasione della campagna anti-cartaginese del 397/6 a.C. passarono dalla parte di Dionisio I, nella Sicilia occidentale, tutti i Sicani, mentre rimasero nello schieramento cartaginese, come afferma Diodoro, «altre cinque città», ossia le puniche Solunto e Panormo, nonché Alicie, Segesta ed Entella, riconosciute comunemente come centri elimi. La sostituzione dell'etnico di tali comunità trovato nelle proprie fonti con il generico "altre" è certamente una soluzione poco elegante, ma è per Diodoro l'unica maniera per togliersi dall'imbarazzo di dover usare il nome di un popolo che non aveva trovato posto nell'etnografia siciliana.

L'obliterazione degli Elimi non può che dipendere dall'identità troiana assegnata all'ethnos dalla maggior parte delle tradizioni sull'etnogenesi siciliana⁴⁵. Lo stesso termine *Elymoi* derivava, secondo la versione riportata da Dionisio di Alicarnasso (A.R. I, 47, 2; I, 53, 1) e risalente ai *Troikà* di Ellanico, dal nobile Elimo di stirpe regale giunto in Sicilia insieme all'altro eponimo Egesto, all'indomani della conquista achea di Troia. Per Licofrone (Alex. 965-967), che allude al personaggio senza citarlo esplicitamente, e per altri tardi scoliasti (Schol. Tzetz. ad

43 Sono esclusi dal quadro anche i Fenici, ed anche questa reticenza può essere dovuta ad una deliberata volontà dell'autore, dettata da motivi di carattere ideologico: cfr. in questi stessi atti il contributo di P. Anello.

44 Vd. Anello 1986, pp. 116-121.

45 L'unica eccezione è costituita da una discussa testimonianza di Ellanico di Lesbo, riportata da Dion. Hal. A.R. I, 22, 3 (= FGrHist 4, F 79b), secondo cui la c.d. "spedizione italiana" degli Elimi sarebbe stata sospinta in Sicilia dagli Enotri tre generazioni prima della guerra di Troia. Sui problemi sollevati da tale versione si veda Sammartano 1998, pp. 43 ss.

Lykophr. Alex. 965; Serv. Dan. ad Verg. Aen. V, 73), Elimo sarebbe stato un figlio bastardo di Anchise. Occorre però ricordare che non tutti dovevano essere d'accordo sulle nobili ascendenze degli abitanti di Erice e Segesta. Polibio, ad esempio, non fa alcun riferimento nelle sue *Storie* alla leggenda troiana e, proprio come Diodoro, non cita mai il nome degli Elimi: nella sua prospettiva etnografica le popolazioni della Sicilia occidentale sembrano appiattite sul più antico sostrato dell'isola, sarebbero, cioè, di origine sicana. Virgilio, invece, mosso forse dall'esigenza di mediare tradizioni tra loro contrastanti, non usa mai l'etnonimo *Elymoi* ma accenna a due personaggi di nome *Helymus*, uno troiano (V, 73) e uno *Trinacrius* (V, 300, 323, 339), con chiaro riferimento allo stadio "autoctono" in cui la Sicilia era denominata attraverso il termine di matrice geografica *Trinacria*. Quello degli Elimi, in sostanza, era un nome "parlante", intrinsecamente legato a meccaniche operazioni di ingegneria etnografica che conferiscono alle genti che lo portano un'identità indelebile, e pertanto difficile da rimuovere senza interventi radicali.

Non sembra un caso che Diodoro operi una sistematica rimozione di un problema così vivo e scottante, come quello dell'identità etnica delle genti elime. La prospettiva "teleologica" secondo cui le genti dell'ecumene sono destinate, secondo l'imponderabile disegno della provvidenza, ad entrare nel fascio di luce della civiltà solo grazie al 'contatto' con culture superiori⁴⁶ era incompatibile per lui con l'idea che gli *ethne* possano avere dei connotati naturali precostituiti, o fissati al momento della loro prima formazione, e trasmessi alle generazioni successive attraverso il patrimonio genetico dei loro fondatori. Uno sguardo complessivo all'etnografia della *Biblioteca storica* rivela infatti un costante disinteresse dell'autore nei confronti del tema dell'etnogenesi, tanto più se si tratta di etnogenesi mitica⁴⁷.

Per restare in tema di origini delle genti epicorie di Sicilia, è facile constatare come l'interesse dedicato dall'Agirinese alle dinamiche genetiche degli *ethne* anellenici (in V, 2 e 6) sia inversamente proporzionale allo spazio assegnato alle stesse popolazioni nell'intera *Biblioteca storica*. I rapidi cenni in V, 6 sulle teorie relative all'origine dei Sicani si riducono alle due opinioni di Filisto e di Timeo, mentre non sono prese in considerazione le celebri pagine di autori come Tucidide (VI, 2, 2) ed Eforo (apud Strab. VI, 2, 4; 270), pur utilizzati con larga mano da Diodoro per altri argomenti. L'attenzione qui si sofferma solo sul problema della provenienza dei Sicani, se cioè essi giungessero dall'Iberia, secondo la tesi di Filisto, o se fossero da sempre presenti nell'isola, come sosteneva Timeo, ma perfino le numerose prove addotte da quest'ultimo sulla remota antichità dell'*ethnos* non sono ritenute degne di menzione. Ciò che preme a Diodoro non è tanto dimostrare l'autoctonia dei Sicani (egli non fa alcuno sforzo in questa direzione) quanto respingere con fermezza la tesi della provenienza allogena dei Sicani, allo scopo di non dare adito a dubbi sul fatto che queste genti abbiano tratto immediato giovamento dalle primordiali manifestazioni sacre dell'isola (in V, 2 si mette in diretto rapporto l'autoctonia dei Sicani con il favore accordato all'isola dalle dee Demetra e Core, che fecero qui la loro prima apparizione donando agli abitanti il frutto del grano), nonché dall'azione civilizzatrice condotta *illo tempore* in Sicilia dagli eroi ellenici Eracle e Dedalo (rispettivamente IV, 23-24; e IV, 78). Dei Siculi, poi, Diodoro dice solo che passarono in massa dall'Italia in Sicilia, senza spendere alcuna paro-

⁴⁶ Questi aspetti dell'opera diodorea sono stati indagati in particolare da Anello 2005, pp. 223-237.

⁴⁷ Per fare un esempio che riguarda un tema assai dibattuto nell'antichità, si osservi quanto Diodoro afferma a proposito dell'etnografia degli Etruschi (V, 40): il capitolo inizia, *ex abrupto*, con la notizia secondo cui le genti tirreniche, nei tempi antichi, si impadronirono di molte terre e fondarono molte e importanti città. Nessun cenno viene fatto sulle controverse tradizioni relative alle origini o alla provenienza dell'*ethnos*, mentre l'attenzione viene quasi interamente concentrata sui fenomeni politico-economici (la costruzione della potente flotta, il dominio sul mare da loro denominato Tirreno etc.) che resero celebri gli Etruschi nel corso della loro lunga storia.

la sulle loro radici etniche o sui legami genetici con le popolazioni dell'Italia meridionale (Ausoni, Enotri e Morgeti) teorizzati da diverse tradizioni etnografiche sull'isola diffuse a partire dal V sec. a.C.⁴⁸. Il fine ultimo del quadro espositivo in V, 6 è quello di mostrare al lettore come tutti gli abitanti pregreco della Sicilia, qualunque fosse la loro origine, abbiano dato vita ad un'indistinta mescolanza etnica che, grazie ad un lungo processo di acculturazione messo in atto dai colonizzatori greci, finì coll'essere perfettamente omologata alla civiltà ellenica.

Sullo sfondo della rappresentazione etnografica diodorea resta sempre in controluce l'idea della sostanziale unità del genere umano, in conformità con il principio cosmopolita applicato al mestiere dello storico, secondo cui l'aspirazione finale degli scrittori di storia sarebbe quella di «ricondere tutti gli uomini, uniti reciprocamente da comunanza di origine ma separati dal tempo e dallo spazio, entro i confini di un'unica compagine» (I, 1). Poco importa qui precisare come, al di là delle buone dichiarazioni d'intenti, Diodoro manifesti piuttosto convincenti etnocentrici, affermando senza indugi la superiorità dei Greci sui "barbari"⁴⁹. Ciò che interessa ai fini del nostro discorso è la sua ferma convinzione che l'agognata unificazione dell'intero genere umano nei valori di civiltà prodotti dal mondo greco era favorita nell'attualità dall'estensione della potenza romana, dilatata fin quasi ai limiti estremi dell'ecumene grazie alle gloriose imprese militari di personaggi quali Pompeo Magno e Giulio Cesare⁵⁰. La missione civilizzatrice, su scala universale, dell'impero romano rappresenta nell'ottica diodorea l'ultimo stadio di un millenario e articolato processo storico disegnato *ab origine* dalla provvidenza divina, ed è intorno a questo principio centrale che lo storico organizza la vastissima materia raccolta: tutta la *Biblioteca storica* riecheggia, quasi anticipa, «quelle attese e prospettive universalistiche che, recepite nell'ideologia augustea, trovarono un terreno fertile specialmente negli intellettuali dell'Oriente greco affluiti a Roma dopo il 30 a.C.»⁵¹. Ma a differenza di autori quali Virgilio e Dionisio di Alicarnasso, che, sia pure da punti di vista diversi e con soluzioni differenti, seppero trovare il modo di conciliare tali «attese e prospettive universalistiche» con i valori di *syngheneia* espressi dalla leggenda troiana⁵², Diodoro mostra di rimanere ancorato alla visione che conferisce alle genti ritenute discendenti da Enea una forte impronta di identità nazionale, usata spesso in termini distintivi, e talvolta, perfino antagonistici nei confronti delle genti non-troiane. Egli era ben consapevole che l'antefatto mitico si prestava a molteplici interpretazioni⁵³, essendo stato sfruttato in direzioni opposte, a seconda dei punti di vista e delle circostanze storiche, ora nel senso dell'integrazione tra i Greci e l'alterità "semi-barbara" rappresentata dai discendenti dei Troiani⁵⁴, ora nel senso della contrapposizione insanabile tra mondo ellenico e mondo barbaro⁵⁵; anche da parte dei Romani il mito troiano è stato uti-

48 Per l'esame complessivo delle tradizioni letterarie sulle popolazioni siciliane rimandiamo a Sammartano 1998.

49 Su ciò ha messo opportunamente l'accento Ambaglio 1995, p. 76.

50 Vd. ancora Ambaglio 1995, p. 76, e 147 ss.; e Giua 1998, 894-905.

51 Giua 1998, p. 895.

52 Secondo la tesi di M. Sordi (1989, p. 21 e ss.), la leggenda eneica sarebbe stata «per i Romani, in tutta la loro storia, non solo un grande mito di *syngheneia*, capace di affratellare con loro i popoli più lontani, ma anche, proprio per questo, un grande mito di impero». Ma vd. *contra* Giardina 1997, pp. 62-116.

53 Sull'ambivalenza del mito troiano vd. soprattutto Momigliano 1989; Gabba 1993; Giardina 1997; e Desideri 1998, con l'analisi delle diverse sfumature di significato assunte dalla leggenda troiana da parte dei Greci e dei Romani.

54 Ciò soprattutto in età arcaica, all'epoca dei primi contatti tra i colonizzatori Greci e le popolazioni di "frontiera": vd. Hall 1989, p. 14 ss.; Hartog 1996, pp. 87 ss.; Sammartano 2003, pp. 1118 ss., ed ivi ulteriore bibliografia a p. 1136, n. 13.

55 A partire dalle guerre greco-persiane di V sec. a.C., considerate come la prosecuzione dell'epico conflitto tra Achei e Troiani: vd., da ultimo Erskine 2001, pp. 61 ss.

lizzato in funzione sia anti-greca sia filo-greca, ma quasi mai in una prospettiva di consanguineità universale⁵⁶.

A prescindere dalla circostanza esatta in cui i Romani decisero di autorappresentarsi per la prima volta come un popolo di pura razza troiana⁵⁷, negli anni in cui scrive Diodoro il mito viene letto ancora in chiave di distinzione rispetto all'alterità non-troiana e non come strumento di riavvicinamento e affratellamento con altri *ethne*. Come osserva opportunamente A. Giardina, «quando i contatti tra Roma e il mondo greco divennero sempre più frequenti e ravvicinati, e anzi proprio a causa della loro intensificazione, il mito troiano valse a ribadire la differenza e quindi l'autonomia dell'identità romana, attenuando quell'inquietudine che si acutizza inevitabilmente in situazioni caratterizzate dall'incontro fra culture di forza diseguale»⁵⁸.

Ma non solo. Ancora nella prima metà del I sec. a.C. il mito viene usato in un'ottica prettamente "personale" e/o gentilizia che stabilisce una sorta di gerarchia all'interno delle comunità eredi del nome troiano, non sempre bene accetta da parte dei soggetti esclusi da un simile privilegio. Lo sfruttamento della leggenda ad opera di Silla, e di altri magistrati romani che gli succedettero al governo provinciale della Troade⁵⁹, determinò un'accoglienza a volte fredda e a volte anche ostile del mito troiano da parte di alcuni settori della cultura romana. Non a caso, le polemiche contro lo slogan della Troia *resurgens* (o *renascens*) si accesero con notevole vivacità qualche anno dopo i fatti della guerra mitridatica, a causa del timore ingenerato dai progetti orientali di Giulio Cesare, supportati dai suoi proclami di discendenza diretta dalla *gens Iulia*⁶⁰. Un'interessante notizia di Svetonio (Ces. 79, 3) ricorda, infatti, come l'opposizione al dittatore avesse agitato lo spettro di una nuova, e ancor più potente, Troia, spargendo la notizia che Cesare era in procinto di partire per Troia, portandosi con sé tutte le ricchezze dell'impero e lasciando ai suoi amici l'amministrazione di Roma. E ancora in età augustea, com'è noto, il pensiero di una Troia rinata dalla sue ceneri suscitava non pochi fastidi negli ambienti culturali della capitale, a causa del riacutizzarsi dei sentimenti anti-orientali determinati dalla politica di Antonio, oltre che dal riemergere del pericolo partico⁶¹.

Tiriamo dunque le fila del nostro discorso. Nella visione diodorea del travagliato processo di riunificazione dell'intero genere umano, snodatosi attraverso una storia millenaria e ormai giunto a un passo dal compimento finale, non può trovar posto il motivo della etnogenesi di marca troiana, evocante ancora in età cesariana una pericolosa contrapposizione razziale, oltre

56 Su questo punto insiste a ragione Giardina 1997, sp. p. 69, mettendo in evidenza come l'uso diplomatico della parentela troiana appaia circoscritto a specifiche strategie di espansione militare nella penisola, oppure a rari approcci diplomatici in ambito extra-italico, i cui esempi più noti si limitano al caso già citato di Segesta, e ai rapporti con gli abitanti di Ilio, con la confederazione licia e con gli Edui (ivi fonti e bibliografia su questi eventi).

57 Il problema è stato riaperto di recente dalla tesi, non priva di qualche forzatura, avanzata da Erskine 2001, che individua questo momento soprattutto nella prima metà del I sec. a.C.

58 Giardina 1997, p. 66.

59 Egli, com'è noto, si proclamava l'unico e vero protettore di Troia in virtù della sua devozione ad Afrodite (si autodefiniva infatti *epaphroditos*), e ciò soprattutto per stigmatizzare il comportamento tenuto dal generale Fimbria in occasione della prima guerra mitridatica. Questi, infatti, schieratosi dalla parte di Mario, aveva saccheggiato e, secondo la tendenziosa versione sillana, perfino raso al suolo la città di Ilio, colpevole di essersi rifiutata di aprirgli le porte preferendo l'alleanza con Silla. Il gesto clamoroso, sia pure amplificato dalla propaganda di Silla, era stato paragonato negli ambienti culturali romani ad una sacrilega guerra fratricida: ampia è l'eco che ne rimane nella letteratura di età imperiale, come testimonia Strabone, Appiano, S. Agostino, e altri, che sottolineano come Ilio abbia sofferto da parte di Fimbria molto più di quanto Troia ebbe a patire per mano di Agamennone. Su tutto ciò, con relative indicazioni di fonti e bibliografia vd., da ultimo, Erskine 2001, pp. 237-245.

60 Vd. Giardina 1997, p. 73.

61 Su questi argomenti vd. soprattutto Pani 1975, pp. 65-85.

che politica, tra mondo occidentale e mondo orientale. Le idee cosmopolite di marca stoica inducono Diodoro a cercare i presupposti della omogeneità e dello sviluppo dell'umanità nei fattori culturali, piuttosto che nel principio della immutabilità della mappa genetica posto a fondamento della leggenda troiana, e ciò spiega anche l'ordine di priorità da lui assegnato agli influssi del divino nei fenomeni di aggregazione dell'umanità rispetto all'intervento degli eroi fondatori di nuove realtà etniche. Il "multinazionale" culto di Afrodite ericina precede sia l'arrivo di Enea in Sicilia sia la nascita di Roma, e alla stessa dea, afferma Diodoro a chiare lettere, i Romani facevano risalire la propria origine, non ad Enea né a Romolo e Remo. Non è certo un caso che, nella prospettiva diodorea a chiare tinte sicilianocentriche⁶², il santuario ericino diventi l'omphalòs dell'intero mondo occidentale, il denominatore comune di Sicani, Cartaginesi, Greci e Romani uniti nella devozione alla dea. Ma l'enfatizzazione del culto e del suo fondatore, l'eroe locale Erice, non può essere interpretata solo come un atto di mero campanilismo: pur nella sua ingenua semplicità, era questa la risposta più eloquente alle pretese dei Romani di trasformare l'Afrodite ericina da dea cosmopolita in dea nazionale attraverso la costruzione, nel 217 a.C., del tempio in suo onore sul Campidoglio, all'interno di quel pomerium ove un tale privilegio era riservato esclusivamente alle divinità del pantheon romano⁶³. Veniva così destituita di ogni fondamento l'opinione per la quale Romani e abitanti di Erice e Segesta (alias Elimi) erano un tutt'uno solo ed esclusivamente sulla base di speculativi teoremi genetici che assegnavano a queste genti un'identità etnica ben distinta dal resto del genere umano.

62 Sui sentimenti "patriottici" di Diodoro vd. Manganaro 1991, pp. 201-223; e, ora, Ambaglio 2002, pp. 311 ss.

63 Liv. XXII, 9, 7-11; XXIII, 30, 13; XXIII, 31, 9. Su questa notizia vd. soprattutto Kienast 1965, pp. 478-489; Galinsky 1969, pp. 169-190; Rizzo 1989, pp. 147-148; Momigliano 1989, p. 337; Gruen 1992, pp. 46-47; e da ultimo, ma con conclusioni non del tutto condivisibili, Erskine 2001, pp. 198-205.

BIBLIOGRAFIA

Ambaglio 1995

D. Ambaglio, *La Biblioteca storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo*, Como 1995.

Ambaglio 2002

D. Ambaglio, *Diodoro Siculo*, in *Storici greci d'Occidente*, a cura di Riccardo Vattuone, Bologna 2002, 301-338.

Anello 1986

P. Anello, *Il trattato del 405/4 a.C. e la formazione della "eparchia" punica di Sicilia*, in *Kokalos XXXII*, 1986, pp. 115-180.

Anello 2005

P. Anello, *Barbaros ed enchorios in Diodoro*, in *Diodoro e l'altra Grecia. Atti del Convegno di Milano (gennaio 2004)*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 223-237.

Bethe 1887

E. Bethe, *Quaestiones Diodoreae mythographae*, diss. inaug. Gottingae 1887, pp. 40-42 (non vidi).

Braccesi 1989-90

L. Braccesi, *Gli Elimi e la leggenda troiana*, in *Atti del Seminario di Studi: Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica*, in *ASS XIV-XV*, 1989-90, pp. 107-114.

Brown 1960

T. Brown, *Timaeus and the Aeneid*, in *Virgilius VI*, 1960, pp. 4-12.

Canfora 1986

L. Canfora, *Introduzione*, in *Diodoro Siculo, Biblioteca storica*, Palermo 1986, pp. IX-XXV.

Cassola 1982

F. Cassola, *Diodoro e la storia romana*, in *ANRW II 30.1*, 1982, pp. 724-773.

Cassola 1991

F. Cassola, *Le origini di Roma e l'età regia in Diodoro*, in *Mito Storia Tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica. Atti del Convegno Internazionale (Catania-Agira, 7-8 dicembre 1984)*, Catania 1991, pp. 273-324.

Cordiano 1998

G. Cordiano, *Diodoro Siculo, Biblioteca storica. Libri I-VIII*, Milano 1998.

Cordiano 2004

G. Cordiano, *Diodoro Siculo, Biblioteca storica, volume primo (libri I-III)*, a cura di G. Cordiano e M. Zorat, Milano 2004.

Corsaro 1998

M. Corsaro, *Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico*, in *MedAnt I*, 2, 1998, pp. 405-436.

Corsaro 1999

M. Corsaro, *Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico*, in *MedAnt II* 1, 1999, pp. 117-169.

D'Anna 1992

G. D'Anna (a cura di), *Anonimo, Origine del popolo romano*, Milano 1992.

Desideri 1998

P. Desideri, *L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, II 3, Torino 1998, pp. 909-938.

Erskine 2001

A. Erskine, *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001.

Ferrary 1988

J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Paris 1988.

Gabba 1976

E. Gabba, Sulla valorizzazione delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C., in CISA (a cura di M. Sordi) 4, 1976, pp. 84-101.

Galinsky 1969

G.K. Galinsky, Aeneas, Sicily, and Rome, Princeton, New Jersey, 1969.

Giardina 1997

A. Giardina, L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta, Roma-Bari 1997, pp. 62-116.

Giua 1998

M.A. Giua, Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali, in in I Greci. Storia Cultura Arte Società, a cura di S. Settis, II 3, Torino 1998, pp. 894-905.

Gruen 1992

E.S. Gruen, Culture and National Identity in Republican Rome, Ithaca 1992.

Hall 1989

E. Hall, Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy, Oxford 1989.

Hartog 1996

F. Hartog, Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Paris 1996.

Jacoby 1955

F. Jacoby, FgrHist 566, IIIb Kommentar, Leiden 1955, pp. 547-594.

Kienast 1965

D. Kienast, Rom und die Venus vom Eryx, in Hermes 93, 1965, pp. 478-489.

Levi 1925

M.A. Levi, Timeo in Diodoro IV e V, in Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso, in Aegyptus III, 1925, pp. 152-177.

Manganaro 1991

G. Manganaro, Note diodoree, in Mito Storia Tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica. Atti del Convegno Internazionale (Catania-Agira, 7-8 dicembre 1984), Catania 1991, pp. 201-223.

Marino 2004-2005

R. Marino, Gli Elimi tra indigeni e Roma, in Atti del Convegno: Dal Sikanikòn all'Hellenikòn. Riflessioni sugli ethne della Sicilia antica: origini e relazioni (Palermo, 4-6 dicembre 2003), in c.d.s. in Kokalos L-LI, 2004-2005.

Martínez-Pinna 2002

J. Martínez-Pinna, La prehistoria mítica de Roma. Introducción a la etnogénesis latina, Gerión, Anejo VI, Universidad Complutense, Madrid 2002.

Meister 1967

K. Meister, Die sizilische Geschichte bei Diodor von den Anfängen bis zum Tod des Agathokles: Quellenuntersuchungen zu Buch IV-XXI, diss. München 1967, p. 27.

Momigliano 1989

A. Momigliano, Come riconciliare Greci e Troiani, in Roma arcaica, Firenze 1989, pp. 325-345.

Pani 1975

M. Pani, Troia resurgens: mito troiano e ideologia del principato, in AFLB 18, 1975, pp. 65-85.

Rizzo 1974

F.P. Rizzo, Studi ellenistico-romani, Palermo 1974.

Rizzo 1989-90

F.P. Rizzo, Tum etiam cognatione populi Romani nomen attingunt, in Atti del Seminario di Studi Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica, in ASS XIV-XV, 1989-90, pp. 145-153.

Sacks 1990

K.S. Sacks, Diodorus Siculus and the first Century, Princeton, New Jersey, 1990.

Sammartano 1998

- R. Sammartano, *Origines gentium Siciliae*. Ellanico, Antioco, Tucidide, suppl. 14 a Kokalos, Roma 1998.
- Sammartano 2003
- R. Sammartano, Riflessioni sulla "troianità" degli Elimi, in *Atti delle Quarte Giornate Internazionali di Studi sull'area elima* (Erice, 1-4 dicembre 2000), III, Pisa 2003, pp. 1115-1148.
- Sartori 1984
- M. Sartori, Storia, "utopia" e mito nei primi libri della "Bibliotheca Historica" di Diodoro Siculo, in *Athenaeum* n.s. 62, 1984, pp. 492-536.
- Sordi 1989
- M. Sordi, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano 1989.
- Vanotti 1995
- G. Vanotti, *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, Roma 1995.
- Vanotti 1999
- G. Vanotti, Roma polis hellenis, Roma polis tyrrhenis. Riflessioni sul tema, in *MEFRA* 111, 1, 1999, pp. 217-255.
- Vattuone 1991
- R. Vattuone, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991.