

Manuela MARI

Gli Ateniesi in Tracia. Le ossa di Reso e la nascita di Anfipoli\*

*Il culto di Reso ad Anfipoli: frammenti letterari e materiali*

Anfipoli, in Tracia, è un caso di studio interessante all'interno del tema più generale oggetto di questo volume, le contaminazioni e mediazioni di fatti culturali nel Mediterraneo antico: nata nel 437 a.C. come *apoikia* ateniese a pochi km dalla foce del fiume Strimone, nella località di Ennea Hodoi, 'Le nove strade' (fig. 1), la città accolse una popolazione mista, che includeva probabilmente anche genti tracie<sup>1</sup>; questo carattere la distinse anche in epoche successive, come mostrano sia le fonti letterarie, sia preziosi indizi archeologici ed epigrafici. Così, l'onomastica mostra che la città ricevette un significativo innesto di coloni macedoni dopo la conquista ad opera di Filippo II, nel 357 a.C.; la biografia di Nearco, ammiraglio di Alessandro originario di Creta ma vissuto appunto ad Anfipoli, è un esempio eloquente del carattere cosmopolita mantenuto dalla città nelle diverse epoche della sua storia. Il *pantheon* cittadino, per quanto ci è possibile ricostruirlo da un'evidenza estremamente frammentaria, presenta peculiarità leggibili anche in relazione agli eventi della 'grande' storia che interessarono la città, alle sue relazioni esterne, alla funzione di 'capitale provinciale' che essa ebbe almeno a partire dall'età antigonide, ai rapporti con il territorio circostante e il suo popolamento,

---

\* Sono grata a Federica Fontana per l'invito al convegno triestino, denso e interessante, di cui questo volume raccoglie gli Atti, e a lei, a Luca Cerchiai, a Simon Hornblower e a Enzo Lippolis per osservazioni e spunti di riflessione molto utili. Per l'amichevole collaborazione e per l'invio della fotografia qui riprodotta nella fig. 4a ringrazio il personale del Museo Archeologico di Komotini, e in particolare la dott.ssa Paraskevi Evangeloglou. Ringrazio infine Dimitra Malamidou per le importanti osservazioni archeologiche e topografiche che mi ha trasmesso nel corso delle mie visite al sito di Anfipoli.

<sup>1</sup> Cfr. *infra* nel testo; sul popolamento misto nell'area di Ennea Hodoi prima dell'arrivo dei coloni ateniesi cfr. *infra*, nt. 37. Di questo tema, come più in generale della 'preistoria' della regione e delle circostanze della fondazione di Anfipoli mi occuperò in un lavoro attualmente in preparazione; cfr. per ora MARI 2010a; MARI 2012a.

alla grande apertura al mondo esterno, alla costante disponibilità ad accogliere meteci o stranieri di passaggio<sup>2</sup>.

In questa sede vorrei provare a leggere da un punto di vista analogo le poche ma interessanti testimonianze sul culto di Reso in città, ponendole in relazione alle particolari circostanze in cui l'*apoikia* prese corpo e alla natura del suo popolamento, ai fallimentari tentativi precedenti (ateniesi e non solo) di colonizzare la bassa valle dello Strimone, alla drammatica e definitiva interruzione dei rapporti tra *apoikia* e madrepatria, consumatasi tra 424 e 422<sup>3</sup>.

I riferimenti delle fonti letterarie alla fondazione della colonia ateniese nel 437 sono assai stringati e non si soffermano sugli aspetti rituali<sup>4</sup>. Fa eccezione un passo degli *Stratagemmi* di Polieno (6.53), che, pur nel contesto anedddotico caratteristico dell'opera, descrive l'*iter* sacrale seguito dagli Ateniesi e dall'ecista Agnone nella circostanza: «Agnone condusse una colonia attica, volendo insediarsi nel luogo chiamato 'Le nove strade', sullo Strimone. Gli Ateniesi avevano infatti ricevuto l'oracolo seguente: 'Perché mai desiderate ardentemente, di nuovo, colonizzare questo luogo calcato da molti piedi, o figli degli Ateniesi? È difficile per voi, senza gli dèi. Questo non vi è infatti consentito dagli dèi prima che abbiate ritrovato e riportato indietro da Troia i resti di Reso e li abbiate seppelliti nella sua terra natale secondo le corrette norme rituali<sup>5</sup>. Solo allora vi toccherà questa gloria'. Avendo il dio dato questo responso, lo stratego Agnone inviò uomini a Troia, perché aprissero di notte il sepolcro di Reso<sup>6</sup> e ne portassero via le ossa;

<sup>2</sup> Rinvio, anche per il panorama bibliografico, a MARI 2010a e MARI 2013, nonché, per temi più specifici, a MARI 2012a, sul culto poliadico di Artemide *Tauropolos*, di cui è da ribadire l'origine già ateniese; D'AMORE, MARI 2013, sul culto di Atena, pure introdotto già dai fondatori dell'*apoikia* e di nuovo vitale in età romana; MARI 2007, sul culto di sovrani viventi nell'area di Anfipoli; MARI 2012b, sui peculiari sviluppi locali del culto dell'ecista; e a HATZOPOULOS 1991, pp. 76-83 e HATZOPOULOS 1996, I, pp. 140-141, 181-185, 391, sull'innesto di coloni macedoni in città dopo il 357, i relativi indizi onomastici, il trattamento da parte di Filippo II. Altri indizi onomastici, soprattutto dalle iscrizioni funerarie, mostrano il carattere cosmopolita della città: cfr. *Bulletin épigraphique* 1987, n. 697 (M. B. HATZOPOULOS); *Bulletin épigraphique* 2002, n. 286 (M.B. HATZOPOULOS); LAZARIDIS *et alii* 1997, p. 73; MALAMA 2000; in particolare su Nearco si veda MARI 2001, pp. 211-212, con fonti e bibliografia.

<sup>3</sup> Per le due fasi della defezione, anche in termini di riflessi cultuali, cfr. MARI 2012b.

<sup>4</sup> TH. 4.102.1; TH. 5.11.1; D.S. 12.32.3 e D.S. 12.68.2; più sinteticamente, *sch.* AESCHIN. 2.31 e ST. BYZ., *s.v.* Ἀγνώνεια; incerto il riferimento ad Anfipoli nella lista di colonie periclee in PLU. *Per.* 11.5 (su cui *infra* nel testo).

<sup>5</sup> οὐ γὰρ θέσφατόν ἐστι, πρὶν ἂν κομίσητ' ἀπὸ Τροίης Ῥήσου ἀνευρόντες καλάμην πατρίην δέ τ' ἀρούρη κρύψητ' εὐαγέως.

<sup>6</sup> τὸ Ῥήσου σῆμα: non è naturalmente detto che tale *heroon*, o cenotafio, esistesse realmente. Tali operazioni di spostamento di 'reliquie' sono spesso attestate nel mondo greco, per lo più a scopo di convalida di pretese territoriali o, come nel celebre caso del rimpatrio dei resti di Teseo ad Atene ad opera di Cimone, di ridefinizione identitaria, quasi di 'nuova fondazione' della città (per la recensione delle fonti è sempre prezioso PFISTER 1909-1912; sul problema generale cfr. più di recente MARI 2010b, pp. 86-90;

ed essi, deposte le ossa in una clamide di porpora, le portarono sullo Strimone. Poiché però i barbari che occupavano la regione gli impedivano di attraversare il fiume, Agnone concluse con loro una tregua di tre giorni e così li tenne lontani; e, passato di notte lo Strimone con l'esercito<sup>7</sup>, seppellì le ossa di Reso lungo il fiume e, scavato un fossato, fortificò il luogo alla luce della luna: di giorno, invece, non lavoravano. Tutto il lavoro fu completato in tre notti. Quando i barbari, dopo tre giorni, giunsero e videro che era stato tirato su il muro, presero ad accusare Agnone di aver violato i patti, ma egli disse di non aver commesso alcun torto: la tregua infatti valeva per tre giorni, non per tre notti. Avendo in questo modo colonizzato 'Le nove strade', Agnone chiamò la città Anfipoli»<sup>8</sup>.

Il racconto di Polieno contiene dettagli dei quali è impossibile accertare storicità e matrice storiografica: lo stratagemma in sé, in particolare, rimanda a casi simili, e in generale al diffuso *topos* dei «barbari»<sup>9</sup> ingannati da Greci più astuti, in contesti 'coloniali' e non<sup>10</sup>. Il quadro generale, tuttavia, è stato per lo più giudicato credibile dagli studiosi moderni. Come sempre penso che la narrazione di una fonte letteraria antica, soprattutto se molto distante dai fatti che pretende di narrare, non sia né una base sicura e inat-

---

NERI 2010). In Troade è segnalato un fiume di nome Rhesos (con le varianti Rhoites o Rhoceites), noto alla geografia omerica (Il. 12.20, con *sch. ad loc.* ed EUST. *ad loc.*), puntualmente recepita da STR. 12.3.27.554 C.; STR. 13.1.5.583 C.; 13.1.21.590 C.; STR. 13.1.28.595 C.; STR. 13.1.44.602 C.

<sup>7</sup> Se non si tratta di un elemento narrativo 'topico' (il fiume come ostacolo da superare per eccellenza), quest'indicazione contraddice TH. 4.102.4, secondo cui Agnone mosse dall'*emporion* ateniese di Eion, visto che Eion, rispetto ad Anfipoli, si trovava sulla stessa riva dello Strimone, quella orientale (come mostra il racconto tucidideo delle operazioni di Cleone e Brasida nella zona, nel 422, in particolare TH. 5.6.3, con PRITCHETT 1965, pp. 40-41; per la localizzazione sulla collina di Prophitis Ilias, sul lato nord della strada statale Kavala-Thessaloniki, a una certa distanza dal fiume per l'alterazione subita nel tempo sia dalla foce che dalla linea di costa, cfr. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI *et alii* 1997; KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2002b, p. 38; MANIATIS *et alii* 2010, p. 41; cfr. fig. 1, n. 8). Se l'indicazione di Polieno è da prendere sul serio, gli uomini di Agnone vennero invece dalla riva occidentale, ossia, forse, da Argilo (fig. 1, n. 10), luogo di provenienza, secondo TH. 4.103. 3-4, di molti dei coloni.

<sup>8</sup> τούτῳ τῷ τρόπῳ τὰς Ἐννέα ὁδοὺς Ἄγων οἰκίσας τὴν πόλιν Ἀμφίπολιν ἐκάλεσεν. Contrariamente a quanto sostenuto da PFISTER 1909-1912, p. 198, nt. 730, p. 440, e da NERI 2006, pp. 343-344 e NERI 2010, pp. 126-127, questa frase non intende spiegare il nome della città, come sorta 'intorno' all'*heroon* di Reso: cfr. MARI c.s.a.

<sup>9</sup> Si noti che, in quest'ottica un po' semplificata, Polieno non definisce costoro nemmeno, genericamente, «Traci»; men che meno menziona lo specifico *ethnos* che controllava Ennea Hodoi e le zone limitrofe, ossia gli Edoni: cfr., per episodi diversi, HDT. 5.23; HDT. 9.75; TH. 1.100.2-3; TH. 4.102.2; D.S.11.70.5).

<sup>10</sup> Cfr., e.g., lo stratagemma attribuito ai coloni locresi, a danno dei Siculi, al momento della fondazione di Locri Epizefirii (POLYAEN. 6.22; PLB. 12.6; *Corp. paroem. graec.* 1.114). A Polieno peraltro non si può attribuire un vero e proprio pregiudizio antibarbarico: gli astuti espedienti narrati nella sua opera sono indifferentemente attribuiti a personaggi greci e non, come nota PRETZLER 2010, pp. 100-101, che cita comunque il poco gratificante giudizio di 7.22 proprio a proposito di non meglio identificati «Traci», dipinti come ἀνόητοι καὶ ἄλογοι. Ancora a «Traci» impegnati in battaglia contro i Beoti Polieno attribuisce a 7.43 uno stratagemma, che gioca sui «giorni» di tregua consentendo un attacco «di notte», del tutto analogo a quello di cui essi sarebbero vittima per mano di Agnone: è, evidentemente, un altro dei *topoi* del genere.

taccabile sulla base della quale registrare senza dubbi una sequenza di fatti, né un arnese inservibile e incomprensibile, ma un oggetto complesso e stratificato, da analizzare come un prodotto (esso stesso) di processi storici articolati. Partendo da queste basi e con tutta la prudenza del caso, provo a proporre alcune riflessioni (storiche, storiografiche e archeologico-topografiche) in margine al racconto degli *Stratagemmi*.

1. Il racconto attribuisce alla fondazione di Anfipoli una piena conformità a una prassi ‘coloniale’ percepita come corretta o *standard* (consultazione di un oracolo, verosimilmente quello delfico<sup>11</sup>; esecuzione di riti da esso suggeriti; più in particolare, recupero e sepoltura *in loco* delle reliquie di un eroe locale). Al di là degli aspetti ‘topici’ del racconto, questo elemento trova conferma in tratti più generali della politica ‘coloniale’ ateniese di età periclea, almeno nel caso di *apoikiai* inviate in zone particolarmente sensibili: un’analoga ‘ortodossia’ religiosa e cautela diplomatica accompagna infatti, solo pochi anni prima, l’invio di un’*apoikia* panellenica (ma a guida ateniese) a Turii, in Italia, sul vecchio sito di Sibari<sup>12</sup>; nello stesso quadrante tracio dell’impero in cui sorse Anfipoli, il decreto per l’invio di un’*apoikia* a Brea rivela una procedura complessa e ormai molto articolata, e una pianificazione urbanistica rispettosa di aree sacre già esistenti sul territorio (indigene o miste)<sup>13</sup>. Il comportamento ‘ortodosso’ in materia di insediamenti esterni (che Erodoto chiama νομιζόμενα, Tucidide παλαιός νόμος, i moderni a volte, impropriamente, ‘diritto coloniale’), che poté essere in parte estraneo ai fatti migratorii di secoli precedenti, appare nei decenni della *pentekontaetia* ben definito, non solo in ambito ateniese<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> L’assenza di specificazioni ulteriori è stata interpretata sia in riferimento a Delfi che a fonti oracolari alternative: opinioni diverse in PARKE, WORMELL 1956, I, pp. 187-188; PARKE, WORMELL 1956, II, p. 133; PARKER 1985, pp. 306-307; PARKER 1994, p. 340; MALKIN 1987, pp. 76, 81-83; PESELY 1989, p. 196; GIULIANI 2001, pp. 106-108. La prima ipotesi resta preferibile.

<sup>12</sup> Cfr. in particolare D.S. 12.10.3-7, con le mie considerazioni e ulteriore bibliografia in MARI 2013, pp. 1177-1180.

<sup>13</sup> IG I<sup>3</sup> 46: il riferimento alla localizzazione ἐπὶ Θράκιες (l. 21) riguarda le città dell’area che, in base ad accordi preesistenti, interverranno in caso di attacco al territorio degli ἄποικοι. Tornerò in altra sede sulla esatta collocazione e sulla cronologia della colonia, probabilmente di qualche anno più antica di Anfipoli. Il richiamo alle «aree sacre già accantonate» che sono da «lasciare come sono, senza definirne altre» è alle ll. 13-15 ([τ]ὰ δὲ τεμείνε τε ἐχσειρεμένα ἔαν καθά[περ] ἐστ[ί], καὶ ἄλ]λα μὲ τεμενίξεν): sulla clausola cfr. GRAHAM 1983<sup>2</sup>, pp. 61-62; MALKIN 1984, pp. 45-48; MALKIN 1987, pp. 155-160; ISAAC 1986, p. 51.

<sup>14</sup> Il riferimento è a HDT. 5.42.2, sui caratteri irrituali dell’avventura di Dorieo, e a TH. 1.24.2 (e più in generale 24-25), sui rapporti tra metropoli e colonie in caso di fondazione di una subcolonia (per Epidamno, Corcira e Corinto); si potrebbero aggiungere i noti versi di Aristofane che mostrano l’imposizione del nome alla città appena fondata e i riti e sacrifici che l’accompagnano (*Av.* 809-820, 921-923), il ruolo di interpreti di oracoli e simili (*Av.* 521, 958-992; *Nub.* 332) e la prima sistemazione urbanistica della città (*Av.* 551-552, 995-1020, 1123-1163; *Nub.* 201-217, con BURELLI 1972) come un insieme di procedure che gli

L'applicazione accurata di tale 'galateo', cui l'aneddoto di Polieno rimanda, è confermata da Tucidide per altri aspetti significativi della fondazione di Anfipoli, più cari alla sensibilità dell'autore delle *Storie*, che ruotano attorno all'ecista Agnone, 'padre fondatore' della colonia, certamente dotato di «pieni poteri» come il Democlide fondatore di Brea: è Agnone a dirigere le operazioni di fondazione, a scegliere il nome della nuova città, a compiere alcune essenziali operazioni edilizie e urbanistiche, a incarnare il vincolo (anche sacrale) tra *apoikia* e città-madre tanto da condizionare i comportamenti degli Anfipoliti al momento della defezione da Atene<sup>15</sup>.

2. Un elemento essenziale del racconto di Polieno, l'esistenza ad Anfipoli di un monumento-tomba di Reso, è direttamente confermato da un'altra testimonianza antica: Marsia, autore macedone di IV secolo, cita lo *mnemeion* come punto di riferimento topografico per la posizione del santuario anfipolita di Klio, posto «di fronte» ad esso, «su una collina»<sup>16</sup>. La prossimità tra i due santuari non è casuale, perché già nel *Reso* attribuito a Euripide il principe tracio è figlio, oltre che del fiume Strimone, di una Musa; in altre tradizioni la Musa in questione è appunto Klio, e questa tradizione è evidentemente quella seguita ad Anfipoli. L'esistenza del culto e del santuario di Klio ad Anfipoli è ulteriormente confermata dall'evidenza epigrafica e archeologica, che ci permette dunque di individuare l'area in cui sorgeva l'*heroon* di Reso, sebbene i resti di quest'ultimo non siano stati trovati (fig. 2, n. 7)<sup>17</sup>. Ci troviamo all'esterno del nucleo centrale della

---

spettatori ateniesi dovevano riconoscere come abituali, anche per le coeve esperienze 'coloniali' dell'impero. Dell'effettivo carattere tradizionale e antico di tali νομιζόμενα non dubitava GRAHAM 1983<sup>2</sup>, p. 25, ma cfr. ora MARI c.s.a.

<sup>15</sup> Cfr. TH. 4.102.4 (fondazione di Anfipoli) e TH. 5.11.1 (funerali di Brasida e sua adozione come ecista fittizio della città), due passi ricchi di riferimenti incrociati (MARI 2012b; MARI c.s.a.). Democlide, che propone il decreto per la fondazione di Brea, è investito di pieni poteri ([αὐτο]κράτορα) nelle operazioni di impianto della colonia (JG I<sup>3</sup> 46, ll. 12-13), evidentemente come ecista, sebbene il termine non figuri nel testo (GRAHAM 1983<sup>2</sup>, p. 35).

<sup>16</sup> *FGrHist* 135-136 F 7 (da uno scolio al *Reso*): Ἔστιν ἱερὸν τῆς Κλειούσς ἐν Ἀμφιπόλει ἰδρυθὲν ἀπέναντι τοῦ Ῥήσου μνημείου ἐπὶ λόφου τινός.

<sup>17</sup> Le tradizioni mitografiche su Klio e Reso sono discusse in LEAF 1915. Per le tracce del culto di Klio nell'onomastica anfipolita cfr. PERDRIZET 1922, p. 39 e nt. 1. Una dedica a Klio ha permesso di localizzare i resti del santuario: cfr. LAZARIDIS 1959, p. 45 e tav. 50α = SEG XXXVI, 584, con datazione del testo alla prima metà del IV secolo a.C. (sale al V secolo VELIGIANNI 1994, p. 400, nt. 41). Sull'indagine archeologica cfr. anche LAZARIDIS 1960, p. 73; LAZARIDIS 1961, p. 65; LAZARIDIS 1972, pp. 60-61; LAZARIDIS 1986, p. 358; LAZARIDIS 1997 *et alii*, pp. 44-45, 88; KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2002a, p. 57; KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2011, p. 413: non sono state trovate tracce precise né del santuario di Reso né del culto di Strimone. Il primo è comunque da porre nei pressi del santuario di Klio: anche per questo è da scartare la proposta di identificazione con la tomba-*heroon* rinvenuta, a una certa distanza da qui, durante la costruzione del moderno Museo Archeologico (fig. 2, n. 2: KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2002a, pp. 68-69). Anche l'identificazione di quest'ultimo con l'*heroon* di Brasida descritto da TH. 5.11.1 solleva alcune difficoltà (MARI

città, più tardi occupato dalle basiliche paleocristiane, in direzione nord: fuori cioè da quello che Tucidide chiama *πόλισμα* e la letteratura archeologica moderna ‘acropoli’, e in linea d’aria più vicino alla riva del fiume (l’indicazione di Polieno che l’*heroon* di Reso fosse *παρὰ τὸν ποταμόν* non è però da prendere alla lettera)<sup>18</sup>.

3. Un’altra preziosa testimonianza epigrafica conferma che, ancora al tempo della conquista macedone della città, il padre di Reso, Strimone, era destinatario di un culto ad Anfipoli, e suggerisce che il dio fluviale condividesse con Apollo un santuario importante, luogo di esposizione di documenti pubblici<sup>19</sup>. In questo caso, la localizzazione non è possibile allo stato attuale delle nostre conoscenze. Se contiguo, come in altre località, al santuario di Artemide, il santuario anfipolita di Apollo si trovava sull’acropoli (o meglio nel *πόλισμα*)<sup>20</sup>; lo scavatore di Anfipoli, Dimitrios Lazaridis, lo cercò in alternativa, senza successo, nella stessa area di quelli di Klio e di Reso, all’esterno dunque del *πόλισμα*: un’ipotesi che potrebbe trovare sostegno, più che nella già ricordata (ma relativa) maggiore contiguità al corso del fiume, nella ‘genealogia’ di Reso e, in termini più generici, nell’usuale associazione tra Apollo e le Muse<sup>21</sup>. Se questa seconda collocazione

2012b, pp. 338-339, con bibliografia). Propende per una indimostrabile continuità (anche spaziale) tra il culto di Reso e quello più tardo del ‘cavaliere trace’ SAMSARIS 1984, p. 285.

<sup>18</sup> Del resto, come si intuisce dalla stessa fig. 2 e si comprende bene visitando il sito, i diversi settori di Anfipoli (in particolare il *πόλισμα* e l’area del ginnasio, ma anche l’area sacra di cui si parla qui), data la natura accidentata dei luoghi, sorgono su una serie di alture, tutte piuttosto distanti dal corso del fiume; lo stesso *πόλισμα* (che anche per questo è inesatto chiamare ‘acropoli’) sorge su un’altura tra le altre, ossia non in posizione particolarmente eminente. A una cattiva lettura del passo di Polieno si deve l’idea che la città fu costruita ‘attorno’ all’*heroon* di Reso (*supra*, nt. 8).

<sup>19</sup> Il decreto cittadino di condanna contro gli ex leader del partito filoateniese Filone e Stratocle, di poco successivo alla conquista macedone della città, prevede tra l’altro che la decima parte delle proprietà confiscate ai due sia assegnata alle due divinità, che evidentemente condividono un santuario e l’amministrazione dei suoi beni, e lascia intendere che il santuario sia anche luogo di pubblicazione del documento (HATZOPOULOS 1996, II, n. 40, con bibliografia precedente; cfr. in particolare ll. 12-17; cfr. recentemente MARI 2013, p. 1184). Di raffigurazioni di Strimone anche su monete cittadine, soprattutto in età romana, parlava già il primo scopritore del testo epigrafico, COUSINERY 1831, I, p. 131; cfr. GAEBLER 1935, p. 30, nn. 26, 27, 39, 40; LORBER, SCHWABACHER, MCGOVERN 1990, p. 11 e nt. 110, pp. 80-82; LIMC VII, s.v. *Strymon*, pp. 814-817 (C. WEISS). Il culto verosimilmente preesiste all’arrivo degli Ateniesi nell’area: cfr. SMARCZYK 1990, p. 126, nt. 10.

<sup>20</sup> Per la localizzazione del santuario di Artemide *Tauropolis* e la possibile contiguità di quello di Apollo cfr. MARI 2012a, pp. 125-126 e nt. 21; MARI 2013, p. 1186 e nt. 50, con riferimenti; sull’‘acropoli’ di Anfipoli, ossia nella futura area delle basiliche paleocristiane (fig. 2, nn. 9-13), gli indizi epigrafici permettono di localizzare anche i santuari di Atena e di Iside e Serapide; analoga ipotesi è stata formulata per il santuario di Asclepio (riferimenti e bibliografia ancora in MARI 2013, p. 1181 e nt. 37, pp. 1183, 1199-1200; D’AMORE, MARI 2013, pp. 239-241, 253). L’iscrizione di cui alla nt. 19, presumibilmente esposta nel santuario di Apollo e Strimone, è stata rinvenuta in reimpiego e dunque non consente di localizzarlo.

<sup>21</sup> La rappresentazione di una cicala su monete cittadine è stata riferita a un culto delle Muse, eventualmente collegato a quello di Apollo (LORBER, SCHWABACHER, MCGOVERN 1990, p. 82; LIAPIS 2007, p.

del santuario di Strimone e Apollo è quella giusta, si individuano un'intera costellazione sacrale (Klio-Reso, Strimone-Apollo) in questo settore della città e un'interessante distribuzione dei principali santuari cittadini tra interno ed esterno del *πόλισμα*, ben corrispondente al peculiare assetto topografico e insediativo della città nei suoi primi anni di vita. Tucidide nota come ancora al tempo dell'attacco di Brasida, nel 424, moltissimi Anfipoliti vivessero fuori le mura, sparsi *κατὰ πᾶν τὸ χωρίον*, sia pure nell'abbraccio protettivo dell'ansa dello Strimone (circostanza che faceva di *Amphipolis*, alla lettera, una 'città doppia')<sup>22</sup>. In attesa di indizi archeologici più precisi, quest'osservazione sulla topografia sacra della città deve restare un'ipotesi: ma è certo che i santuari di Klio e di Reso non si trovavano nell'agorà cittadina o nelle sue immediate vicinanze, diversamente dall'*heroon* più tardi costruito per l'ecista fittizio Brasida<sup>23</sup>.

4. Tornando al passo di Polieno, è bene astenersi da una puntuale e sistematica *Quellenforschung*: ciò vale in generale per molti degli episodi narrati dagli *Stratagemmi*, e tanto più per questo, per il quale manca qualunque confronto. Si può comunque osservare, al di là dei tratti 'topici' già ricordati, che il racconto è, nel contesto degli *Stratagemmi*, notevole per estensione e per ricchezza di particolari: considerando l'abituale sinteticità degli episodi riferiti da Polieno, è particolarmente rilevante la citazione integrale, *verbatim*, di un responso oracolare<sup>24</sup>. Questi caratteri fanno pensare alla consultazione di una fonte scritta (cosa non sempre ovvia negli *Stratagemmi*), alla quale non sarebbe prudente voler dare un nome<sup>25</sup>: nello stesso senso va il carattere allusivo del testo oracolare, che

387, nt. 34).

<sup>22</sup> MARI c.s.a, sulla spiegazione fornita da TH. 4.102.4, del nome *Amphipolis*; per la distribuzione dell'insediamento il riferimento è a TH. 4.103.5: non riceve giustificazione dal testo tucidideo la tesi di una distinzione 'etnica' tra coloni entro le mura e dei sobborghi come, rispettivamente, ateniesi e non ateniesi, sostenuta da ASHERI 1967, pp. 18-22 e da ISAAC 1986, p. 38. Per un'epoca successiva a quella dell'*apoikia* ateniese, uno sdoppiamento tra 'acropoli' e area esterna ad essa (e allo stesso circuito delle mura) si registra nei due distinti luoghi di culto delle divinità egizie: riferimenti in MARI 2013, pp. 1199-1200.

<sup>23</sup> TH. 5.11.1; cfr., per le questioni topografiche, MARI 2012b, pp. 337-340; per questa collocazione 'decentrata' dell'*heroon* di Reso, peculiare rispetto ad altre sepolture illustri o cenotafi cui si attribuiva un potere 'protettivo' per la città, cfr. MARI 2010b, p. 88: ma ad Anfipoli, come osservo nel testo, si deve tener conto della particolare distribuzione dell'abitato.

<sup>24</sup> Per l'estrema concisione della gran parte degli episodi contenuti negli *Stratagemmi* cfr. PRETZLER 2010, pp. 94-98, che nota come solo una decina di casi narrati da Polieno superino le trenta linee di testo nell'edizione di KRENTZ, WHEELER 1994 (*non vidi*): quello relativo ad Agnone raggiunge le ventisei nella classica edizione Teubner curata da J. Melber.

<sup>25</sup> PRETZLER 2010, pp. 90-94 mette in luce la diversità di matrici delle storie raccolte e rielaborate da Polieno: si va dalla consultazione diretta di fonti letterarie (a partire dalla 'grande' storiografia greca, e senza escludere – ma la cosa non è certa – la consultazione diretta di opere latine) all'uso di compilazioni precedenti, fino alla irregolare raccolta di notizie per via orale. Solo nel primo caso è legittimo, con tutti i rischi del caso, un vero lavoro di *Quellenforschung*, per il quale cfr. SCETTINO 1998, che, saggiamente e forse non



presuppone la conoscenza – del resto largamente attestata – dei numerosi tentativi, da parte di vari protagonisti, di occupare Ennea Hodoi, significativamente definita *πολύ-  
πουν χῶρον*.

Il racconto è, a ben vedere, costruito proprio attorno al responso oracolare e alle sue conseguenze. Oracolo e aneddoto oppongono un corretto comportamento presente degli Ateniesi ai fallimenti del passato: il racconto che ne discende intende giustificare la presenza ateniese nella valle dello Strimone anche sul piano sacrale (sebbene Polieno ne tragga solo il particolare dell'astuzia a danno delle popolazioni indigene). Tutto questo non ci dice nulla di certo circa l'epoca di elaborazione del racconto e dell'oracolo. Per i suoi contenuti generali e per l'approccio 'aperto' con il quale si limita a suggerire un certo *iter* rituale che dovrebbe garantire il successo dell'impresa, l'oracolo riportato da Polieno potrebbe teoricamente essere autentico, o, se fabbricato *ex eventu*, risalire a un'epoca di poco successiva all'impresa di Agnone (prima, dunque, della defezione di Anfipoli nel 424), quando la città sembrava ancora un successo consolidato della politica estera periclea<sup>26</sup>. Ma un'origine più tarda della tradizione recepita da Polieno non si può affatto escludere, vista la tenacia con la quale gli Ateniesi continuarono a rivendicare la 'proprietà' di Anfipoli, persino dopo che la città era caduta nelle mani di Filippo II: questo aspetto di lunga durata nei rapporti di Atene con la ex colonia ha comportato altre distorsioni della rappresentazione della storia di Anfipoli e della natura del suo rapporto con Atene nelle fonti di IV secolo, e non va sottovalutato<sup>27</sup>.

5. Quale che sia la matrice originaria del racconto di Polieno, è ben possibile che egli abbia reperito la storia (da lui valorizzata unicamente in rapporto all'elemento che gli interessava, e, come ripeto, ignota a Tucidide e a Diodoro, che per la *pentekontaetia* si affida per lo più allo stesso Tucidide o a Eforo)<sup>28</sup> in fonti intermedie più tarde. Qualche ipotesi è possibile almeno sul filone di tradizione in cui un racconto di questo tipo poteva comparire: un'opera di storia locale o anche 'regionale', come quella del già ricordato

---

a caso, non avanza ipotesi sulle possibili fonti di 6.53.

<sup>26</sup> Sui precedenti tentativi (ateniesi e non) di colonizzare Ennea Hodoi o le zone circostanti cfr. ASHERI 1967; una sintetica presentazione degli episodi noti e delle fonti relative è in MARI 2010a, p. 392, nt. 4.

<sup>27</sup> Le fonti per lo *status* giuridico della città nell'impero ateniese, e in particolare per una ipotizzata natura di *Polis ohne Territorium*, sono discusse in MARI 2010a, pp. 396-397 e nt. 23. Una polarità analoga a quella che propongo per la tradizione sull'oracolo recepita da Polieno (anni della fondazione di Anfipoli *vs.* pieno IV secolo) viene in gioco, non a caso, per la datazione del *Reso* attribuito a Euripide, in cui molti hanno visto echi diretti dell'*apoikia* di Agnone, senza che ciò dica una parola definitiva sull'effettiva cronologia dell'opera (*infra*, nt. 46).

<sup>28</sup> Di possibile origine eforea del racconto di Polieno parla, insistendo sul motivo della «Thracian deception», PESELY 1989, p. 196 e nt. 27; essa non può essere esclusa, considerando i tagli cui Diodoro sottopone le sue fonti.



Marsia, poteva utilizzare il recupero e la sepoltura delle ossa di Reso e il connesso oracolo come *aition* di un complesso monumentale (*mnemeion* di Reso e santuario di Klio) che esisteva ancora molto tempo dopo la fine dei rapporti di Anfipoli con Atene, quando la città era uno dei centri principali del regno macedone. Di Marsia possiamo dire con certezza non solo che conosceva quell'area sacra<sup>29</sup>, ma anche che dovette riflettere più in generale sulle origini della città e, come Tucideide, sull'etimologia del suo nome<sup>30</sup>. Più in generale, i santuari di una città importante come Anfipoli erano tipici oggetti di *sacred history*, un filone essenziale, quasi completamente naufragato, della storiografia locale greca: per Anfipoli, ad esempio, un decreto cittadino di età ellenistica testimonia il lavoro erudito di un autore ignoto sulla divinità poliade, Artemide *Tauropolos*, e presumibilmente sul suo santuario, e non sarà stata l'unica opera esistente sull'argomento<sup>31</sup>. Senza escludere l'accesso diretto di Polieno a fonti più antiche, è possibile che egli, che era a sua volta di origine macedone (elemento non senza importanza nel definire certi caratteri degli *Stratagemmi*), abbia attinto a tradizioni locali di questo genere, direttamente o attraverso la mediazione di quelle opere già di taglio antologico che utilizzò largamente<sup>32</sup>.

6. Tra le righe del racconto recepito e riproposto da Polieno emerge una rappresentazione della conquista di Ennea Hodoi in termini alternativi a quelli dello scontro militare aperto: gli Ateniesi trovano nell'oracolo indicazioni su come evitare i rischi di un nuovo fallimento; con i «barbari» schierati a difesa del territorio Agnone si relaziona non con le armi, ma definendo un accordo; la stessa violazione di quest'ultimo è volta a riportare a casa un eroe locale che la volontà divina, tradotta dall'oracolo, voleva seppellito nella propria terra; i «barbari» neanche a questo punto reagiscono con la violenza, ma ribadendo i termini dell'accordo<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *FGrHist* 135-136 F 7, citato in nt. 16.

<sup>30</sup> *FGrHist* 135-136 F 12: cfr. MARI c.s.a., § 2.

<sup>31</sup> Cfr., dopo i rapporti di scavo in LAZARIDIS 1978, 56 e tav. 51γ, *Bulletin épigraphique* 1979, n. 271 (J. ROBERT, L. ROBERT), con datazione al III secolo a.C.; *SEG* 28, 534; CHANIOTIS 1988, pp. 299-300 (E 6); cfr. ora MARI 2012a, pp. 130-131.

<sup>32</sup> Un certo patriottismo macedone di Polieno emerge nella selezione degli episodi, nell'ampiezza della sezione macedone ed ellenistica, nel modo in cui alcuni personaggi sono presentati (SCHETTINO 1998, p. 177; PRETZLER 2010, pp. 86, 94-95). La Pretzler include tra le fonti direttamente consultate da Polieno uno storico molto vicino alla corte macedone e ai suoi interessi quale Ieronimo (PRETZLER 2010, p. 94 e nt. 46); la dipendenza da collezioni di stratagemmi militari, anche di età ellenistica, è ripetutamente sottolineata dalla Schettino. Nel nostro passo il tratto singolare, già segnalato, della citazione *verbatim* di un oracolo non sembra provenire da un filone di tradizione di questo tipo.

<sup>33</sup> È anche da rilevare che le descrizioni antiche di un'azione rituale fondata apparentemente sulla contrapposizione di due comunità ostili e sull'inganno che una di esse subisce mascherano a volte una tacita cooperazione: è un tema di cui mi sono occupata, in particolare, in relazione alla tradizione sul tributo locrese al santuario di Atena a Ilio (cfr. MARI 1997).

La credibilità di questo quadro (al di là, ancora, dei dettagli aneddotici e ‘topici’) resiste a un esame approfondito della storia complessiva della valle dello Strimone e delle forme della sua occupazione: ogni qual volta elementi stranieri (non solo gli Ateniesi) avevano cercato di imporre un insediamento alle popolazioni locali i tentativi erano finiti nel sangue; viceversa, a giudicare dai dati archeologici, epigrafici e numismatici, il modello insediativo vincente appare qui, come in aree vicine della Tracia, il piccolo centro con popolamento misto e vocazione emporica: Anfipoli è, per molti versi, una versione aggiornata e ‘in grande’ di questo modello<sup>34</sup>. Le fonti che descrivono l’impresa di Agnone come una sorta di ‘sinecismo’ alludono concretamente alla presenza nella nuova città di genti venute da vari centri vicini<sup>35</sup>, e la presenza di Traci tra i coloni, sebbene mai espressamente testimoniata, è a mio parere da ammettere: la sordina degli autori antichi su questo aspetto non sorprende chiunque si occupi di vicende ‘coloniali’<sup>36</sup>. A suggerirlo è una serie di prove indiziarie, per così dire: 1. a Ennea Hodoi, prima della fondazione di Anfipoli, sorgeva certamente un insediamento sparso, di natura mista<sup>37</sup>; 2. caratteristiche simili presenta la stazione tasia di Berge, localizzata con certezza

<sup>34</sup> Su questi aspetti (adozione nel 437 di un approccio non aggressivo, ma volto alla mediazione e all’inclusione dell’elemento indigeno; modello ‘emporico’ ingrandito e profondamente rinnovato) cfr. MARI 2010a e MARI c.s.b, e bibliografia ivi citata.

<sup>35</sup> D.S. 12.32.3; D.S. 12.68.2; *sch.* AESCHIN. 2.31; PLU. *Per.* 11.5 (se anche questo si riferisce ad Anfipoli: *infra* nel testo). Sul tema, anche nei suoi aspetti lessicali, cfr. MARI 2010a, pp. 395-396, 402, nt. 44, pp. 411-412 e nt. 90.

<sup>36</sup> TH. 4.103.3-4 menziona solo gli Argilii tra i coloni non ateniesi di Anfipoli, per mostrarne il ruolo-chiave nella defezione della città nel 424; stando a D.S. 12.32.3, la provenienza dei coloni era più varia; gli *epoikoi* «calcidici» (della Calcidica) menzionati da ARIST. *Pol.* 5.1303 b 3 in relazione alla città sono probabilmente da riferire a una fase storica successiva. La presenza di coloni non greci potrebbe essere indirettamente indicata da TH. 4.106.1 quando definisce la comunità, nel 424, ξύμμεκτον (la cosa è chiara per la vicina penisola della Akté a 4.109.4): in essa, gli Ateniesi erano minoranza. Coloni traci sono ammessi da diversi studiosi, anche in base all’onomastica successiva di Anfipoli (HATZOPOULOS 1991, p. 62; MOGGI 2008, pp. 265-266; TIVERIOS 2008, p. 72): è a mio parere una prospettiva da riprendere. Il carattere misto delle *apoikiai*, e in particolare la presenza di non greci, sono quasi sistematicamente rimossi nelle tradizioni greche (MOGGI 1983).

<sup>37</sup> La ‘collina 133’, molto vicina al sito di Anfipoli (fig. 1, n. 2), ha restituito materiali dal Neolitico e, dopo un’interruzione nell’età del Bronzo, dall’età del Ferro (ISAAC 1986, pp. 4-5; LAZARIDIS *et alii* 1997, pp. 27-29; KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2002b, p. 40; TIVERIOS 2008, p. 71). Lo stesso sito di Anfipoli ha restituito ceramica della prima età del Ferro (KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1978, p. 294); all’età arcaica, dunque a prima dell’ἀποικία ateniese, sono riferibili i resti del santuario di divinità femminile (Demetra? una ninfa?) rinvenuto nel settore settentrionale delle fortificazioni cittadine e certamente ad esse preesistente (LAZARIDIS 1975, pp. 63-65; LAZARIDIS 1986, p. 358; LAZARIDIS *et alii* 1997, pp. 26-29; ISAAC 1986, p. 6; PINGIATOGLOU 1999, pp. 912-913): a un’ispezione diretta si nota bene il dislivello tra il piccolo recinto sacro (assai più in basso) e le mura, dovuto all’accumulo di depositi alluvionali già in antico. Pure anteriori alla colonia ateniese (fine VI-metà V secolo) sono i graffiti su cocci, ancora dalla ‘collina 133’, che registrano tra l’altro nomi traci scritti in caratteri greci: VANDERPOOL 1965, pp. 46-48; *Bulletin épigraphique* 1967, n. 359 (J. ROBERT, L. ROBERT); HATZOPOULOS 1991, p. 22, nt. 1. Non sembra però giustificato parlare di Ennea

a Neos Skopos Serron, sulla riva orientale dello Strimone, 35 km all'interno rispetto a Ennea Hodoi-Anfipoli; 3. la stessa definizione (antica e moderna) di Argilo, sulla riva occidentale del fiume, vicinissima ad Anfipoli (fig. 1, n. 10), come 'colonia andria' è una semplificazione, stando agli indizi archeologici ed epigrafici; 4. nella stessa Eion, futuro porto di Anfipoli (fig. 1, n. 8), prima che nel 476-475 arrivassero stabilmente gli Ateniesi, ossia alla fine del VI o nei primi decenni del V secolo, i «Parii» che combattevano per impadronirsi della località avevano nelle loro file un giovane dal nome tracio (Tokes), come mostra la dedica del monumento in suo onore rinvenuta in reimpiego nelle mura di Anfipoli<sup>38</sup>. Più in particolare, tornando alle operazioni del 437, la stessa affermazione tucididea secondo cui gli Ateniesi fondarono Anfipoli «s c a c c i a n d o g l i E d o n i» (Ἡδῶνας ἐξελάσαντες) da Ennea Hodoi è da precisare, restituendo sfumature al racconto spietatamente conciso dello storico: lo stesso Tucidide testimonia infatti che nel 424 gli Edoni vivevano ancora nella zona, a Mircino, ed erano alleati degli Ateniesi<sup>39</sup>. Dobbiamo allora ipotizzare che l'insediamento della colonia di Agnone fu in qualche misura c o n c o r d a t o con gli Edoni, in cambio di un parziale trasferimento di popolazione, di compensazioni territoriali, e/o di accordi di natura economica; accordi di qualche tipo con un'altra popolazione locale (i Bisalti) sono invece presupposti in un discusso passo della *Vita di Pericle* plutarchea che include appunto una 'cleruchia' «fra i Bisalti» tra le imprese coloniali realizzate dallo statista. Questa notizia – che pure presenta alcuni problemi – indica (anche nel caso non si riferisca ad Anfipoli) una precisa strategia 'coloniale' per un'area strategica per l'impero, che coinvolse le popolazioni locali nella creazione degli insediamenti, forse in una logica di *divide et impera*<sup>40</sup>. È possibile infatti che l'allontanamento degli Edoni (certamente relativo, e probabilmente negoziato) rientrò nei termini di un accordo 'prevalente' con i Bisalti: non abbiamo alcun modo di accertare i rapporti diplomatici e di forza tra gli *ethne* della regione<sup>41</sup>, ma sappiamo

---

Hodoi come di un vero insediamento centralizzato, né tentare una sua identificazione precisa, con la stessa Anfipoli, con la 'collina 133', o altrove: su questo decisivi i contributi di MALAMIDOU 2006, pp. 199-200; MALAMIDOU 2008, in particolare pp. 186-190.

<sup>38</sup> Di questo importante documento, di cui tornerò a occuparmi altrove, si veda l'edizione, con ricco commento, di LAZARIDIS 1976, che lo datava tra 520 e 490, e cfr. poi ISAAC 1986, pp. 5-8; TIVERIOS 2008, pp. 68-69.

<sup>39</sup> Cfr. rispettivamente TH. 4.102.3 e TH. 4.107.3.

<sup>40</sup> Pericle, secondo PLU. *Per.* 11.5, inviò tra gli altri εἰς δὲ Θράκην χιλίους [scil., κληρούχους] Βισάλτας συνοικησόντας. Su questo passo, anche per l'uso non 'tecnico' del lessico della cleruchia, cfr. MARI 2010a, pp. 395-396 e nt. 20 e MARI c.s.b.

<sup>41</sup> Alcuni studiosi hanno insistito piuttosto su accordi con il regno odrisio, che potrebbero aver preceduto la fondazione di Anfipoli: cfr. per esempio GOOSSENS 1962, pp. 41-42. Le basi (numismatiche e linguistiche) sulle quali la TAČEVA ricostruisce un controllo odrisio della bassa valle dello Strimone dopo il fallimento del tentativo ateniese di occupare Ennea Hodoi nel 465-464, tuttavia, sono inconsistenti (TAČEVA 1990; TAČEVA 1992, pp. 63, 71-72).

con certezza che il più sanguinoso fallimento ateniese nell'area (la strage di Drabesco del 465-464) era maturato a seguito di una cooperazione 'pan-tracia' in favore degli Edoni e contro gli intrusi (Ateniesi e loro alleati). Un'analoga logica di disarticolazione delle popolazioni locali, di accordi 'alternati' e di vantaggi concessi di volta in volta a *ethne* diversi, piuttosto che di conquista sistematica e di scontro diretto, aveva ispirato in precedenza la politica persiana nella stessa regione, ed è un modello che gli Ateniesi poterono tener presente quanto il ricordo ancora recente dei propri fallimenti.

Fu proprio la cooperazione dei diversi *ethne* traci contro eventuali invasori quello che gli Ateniesi cercarono ad ogni costo di evitare nel 437: e in questa chiave va letto a mio parere anche il recupero e la sepoltura presso lo Strimone delle ossa di Reso da parte di Agnone, testimoniato da Polieno<sup>42</sup>.

*I diversi volti di 'Reso', in un «luogo calcato da molti piedi»*

Qualcosa ancora si può dire, sia pure con prudenza, sul significato simbolico della sepoltura delle reliquie di Reso e sulla natura e le matrici del culto così introdotto nella nuova città. Il primo punto appare più chiaro, anche grazie ai molti casi simili attestati nella tradizione antica. Semplificando: seppellire a casa sua i (presunti) resti di un eroe locale (nel nostro caso, di un eroe che già nella tradizione epica risultava ucciso dai Greci a tradimento, lontano dalla patria) era una procedura rituale corretta per garantirsi la protezione e insieme legittimare il possesso di territori contesi<sup>43</sup>. Nel nostro caso, quest'ultimo elemento è evocato dalla definizione riservata dall'oracolo a Ennea Hodoi (πολύπουν χῶρον), dal verbo usato per descrivere le aspettative ateniesi (μενεαίνετε), dalla consapevolezza che quello del 437 non era il primo tentativo (νέως). L'intento di legittimazione e 'consacrazione' del territorio ora ateniese<sup>44</sup> rimanda a casi simili, per al-

<sup>42</sup> Naturalmente, data la frequente genericità delle indicazioni 'etiche' di Polieno, non è opportuno forzare la sua vaga definizione degli interlocutori di Agnone come «barbari» nel senso di un riferimento a diversi *ethne*. Sulla catastrofe di Drabesco, che chiuse nel sangue il più imponente tentativo ateniese di colonizzare Ennea Hodoi prima dell'*apoikia* di Agnone, durante la guerra contro Taso negli anni '60 del V secolo, cfr. HDt. 9.75; Th. 1.100.3; Th. 4.102.2; Isoc. 8.86; D.S. 11.70.5; D.S. 12.68.2; PAUS. 1.29.4-5; più dibattuto il riferimento a questo episodio in sch. AESCHIN. 2.31. I due riferimenti tucididei, in particolare, insistono sul coinvolgimento dei «Traci tutti» nella resistenza ostile alla penetrazione ateniese.

<sup>43</sup> L'attribuzione di un valore protettivo alle reliquie di eroi e conflitti per il possesso di queste sono ampiamente attestati nella tradizione antica: cfr. MARI 2010b, pp. 86-90, con bibliografia. In particolare secondo MALKIN (1987, pp. 35, 75, 83-84, 153) il comportamento ostentatamente 'tradizionale' di Agnone voleva controbilanciare l'introduzione del rivoluzionario culto dello stesso ecista da vivo, quale sarebbe attestata da Th. 5.11.1: ma quest'ultima tesi, che ha avuto una certa fortuna negli studi, è da respingere (MARI 2012b, pp. 340-352).

<sup>44</sup> L'*apoikia* era peraltro formalmente autonoma, e, diversamente da quanto a volte osservato negli stu-

cuni dei quali uno studio della Kowalzig ha indicato riflessi poetici negli *aitia* di tragedie sofoclee ed euripidee<sup>45</sup>. Quest'ultimo è certo un terreno assai scivoloso, e non intendo utilizzare il *Reso* attribuito a Euripide come una fonte storica né sull'impresa di Agnone, né tantomeno sui caratteri del culto di Reso ad Anfipoli e dintorni: non sarebbe prudente farlo nemmeno se l'attribuzione a Euripide e/o la datazione dell'opera al pieno V secolo fossero certe (e, com'è noto, non lo sono)<sup>46</sup>. Il *Reso* resta però una fonte essenziale per la ricostruzione del mito di Reso, o di una sua particolare declinazione: essa sì con specifico aggancio all'area dello Strimone e del Pangeo (e dunque, forse, allusione almeno indiretta agli interessi ateniesi nella zona)<sup>47</sup>. Il culto di Reso – il primo introdotto nel *pantheon* di Anfipoli – certamente si collegava in qualche modo (genealogico di sicuro, e forse anche topografico) al culto di Strimone: oltre a legittimare la presenza ateniese su un territorio tradizionalmente ostile, l'*heroon* di Reso sembra incarnare il legame della nuova città con il territorio e con gli elementi della natura (e della geografia) locale.

Ciò ci porta al secondo punto, assai più nebuloso: Reso è un autentico culto locale o un'invenzione ateniese creata, con gli scopi di cui si è detto, su basi puramente letterarie e mitografiche e destinata a non avere alcun destino culturale successivo? Contro lo scetticismo espresso un secolo fa da Leaf<sup>48</sup>, molti studiosi moderni hanno ammesso,

---

di moderni, il suo territorio non apparteneva giuridicamente agli Ateniesi: cfr. MARI 2010a, in particolare pp. 394-397, e MARI c.s.b.

<sup>45</sup> KOWALZIG 2006: il *Reso* attribuito a Euripide non è tra le opere considerate.

<sup>46</sup> La paternità euripidea del *Reso*, spesso contestata, ha avuto i suoi difensori: in particolare cfr. RITCHIE 1964, che datava l'opera prima di tutte quelle note del poeta, suscitando diversi rilievi critici (si vedano le recensioni di DE ROMILLY 1964, e di FRAENKEL 1965). Letture iperstoriche, oggi indifendibili, che ne leggono singoli punti alla luce della politica ateniese in Tracia sono in LEAF 1915, pp. 7-8, che ne faceva un'opera scritta *ad hoc* per la fondazione di Anfipoli; PERDRIZET 1934; GOOSSENS 1962. FEICKERT 2005, pp. 30-31, cui rinvio per un panorama su questo tipo di letture, nota, giustamente, come esse siano reversibili, e adattabili ai periodi successivi in cui Anfipoli e la Tracia restarono al centro della politica estera ateniese: un esempio è in ILIESCU 1976. Ha avuto molta fortuna l'attribuzione a un autore di IV secolo: cfr. da ultimi, con ampia bibliografia, FEICKERT 2005, pp. 40-57; LIAPIS 2007; LIAPIS 2009; LIAPIS 2012; *contra*, tra i lavori recenti, THUM 2005.

<sup>47</sup> Nella sua minuta analisi della tradizione sul mito di Reso, già LEAF 1915 rilevava come nell'*Iliade* il personaggio sia associato alla Tracia in modo generico, e respingeva l'idea che il nome di suo padre Eioneo indicasse un collegamento con Eion e dunque con la bassa valle dello Strimone (*Il.* 10.433-435), sostenuta da PERDRIZET 1910, p. 14. Nel *Reso*, viceversa, già nell'essere figlio di Strimone (vv. 279, 346, 350-351, 394, 652) il personaggio è specificamente radicato in quest'area, com'è ribadito, anche con annuncio del futuro culto dell'eroe nella regione del Pangeo, nel lungo intervento finale della Musa sua madre (vv. 915-949, 970-973).

<sup>48</sup> LEAF 1915, in particolare pp. 1-4, da *Cic. nat. deor.* 3.45 desumeva che Reso non fosse mai stato oggetto di culto «in nessun luogo»: almeno per Anfipoli, questo dato è smentito dalle testimonianze discusse in precedenza, e, più in generale, il passo ciceroniano ha in realtà una prospettiva un po' diversa da quella che vi vide Leaf, e non ha alcun valore di testimonianza per il tema qui in discussione. Sulle possibili fonti di Cicerone cfr. anche MALKIN 1987, p. 82. Dopo Leaf, hanno espresso scetticismo sull'autentica origine

sia pure con sfumature sensibilmente differenti, che il culto introdotto da Agnone avesse concrete basi nelle tradizioni religiose dell'area del Pangeo e/o di più ampie porzioni della Tracia<sup>49</sup>. Ma questa rigida alternativa deve essere superata, e la questione posta su basi diverse. Il culto di Reso non è né un autentico culto locale 'concesso' dagli Ateniesi alle popolazioni indigene che circondavano Ennea Hodoi per mitigarne l'ostilità, né una pura invenzione erudita senza futuro: il *pantheon* e il patrimonio culturale di una città greca antica non funzionavano in un modo così meccanico.

È bene allora prima di tutto ribadire l'ovvio, ossia che 'Reso' e il mito che lo circonda (il suo breve coinvolgimento nella guerra di Troia e la sua morte, con eventuale eroizzazione *post mortem*), come le conosciamo, sono evidentemente una creazione di autori greci. E inoltre: la localizzazione dell'eroe in Tracia, poi più specificamente nella regione dello Strimone e del massiccio del Pangeo<sup>50</sup>, individuano tra l'*Iliade* e il *Reso* un percorso abbastanza comune del riuso delle tradizioni epiche tra età arcaica e classica. Né sorprende che la più vaga collocazione geografica dell'eroe nell'*Iliade* si perda del tutto nella tradizione: il filo-omerico Strabone, per esempio, ne fa il sovrano di diversi *ethne* traci, Bisalti, Edoni, Odomanti, dunque di un'area assai vasta e relativamente indeterminata<sup>51</sup>. Un tratto invece costante, dall'*Iliade* in poi, sono le armi e gli ornamenti preziosi, e soprattutto gli splendidi cavalli (o cavalle) dagli attributi semidivini, come tratti distintivi, anzi identificativi, di un personaggio del quale altrimenti, soprattutto nell'*Iliade*, si sa davvero poco<sup>52</sup>.

---

indigena del culto di Reso PESELY 1989, p. 196 e SMARCZYK 1990, p. 126, nt. 10.

<sup>49</sup> Cfr., dopo PFISTER 1909-1912, p. 198 e PERDRIZET 1910, pp. 18-28, HAMMOND, GRIFFITH 1979, pp. 66-67 e nt. 1; ISAAC 1986, pp. 56-58; MALKIN 1987, pp. 35, 75; LORBER, SCHWABACHER, MCGOVERN 1990, pp. 11-12 e nt. 118; TIVERIOS 2008, p. 72. Utilizzando fantasiosamente le testimonianze di Polieno e del *Reso* attribuito a Euripide, GOOSSENS 1962, p. 42 concludeva addirittura che il possesso delle reliquie di Reso fece di Anfipoli la 'città santa' di tutti i Traci; più di recente, Liapis ha utilizzato il *Reso* e le altre fonti sul mito dell'eroe tracio in vista di una ricostruzione dei caratteri del suo culto, con continua sovrapposizione di due piani che dovrebbero restare distinti; egli inoltre (LIAPIS 2007, pp. 395-397; LIAPIS 2011, p. 104) ha distinto un 'autentico' culto tracio di Reso (audacemente ricostruito sulla base del *Reso* ps.euripideo e di alcune fonti tarde, e associato, se non identificato, con quello del 'cavaliere trace', così largamente noto nell'evidenza materiale), dal culto introdotto dagli Ateniesi ad Anfipoli, 'tradizionale' culto eroico greco legato a una tomba.

<sup>50</sup> *Supra*, nt. 47.

<sup>51</sup> STR. 7, fr. 36: all'interno di un passo complesso, che applica contemporaneamente il toponimo Dation a una città e a un distretto ampio che va dall'area di Filippi alla foce dello Strimone (dunque su entrambi i versanti del Pangeo), Strabone colloca in questa regione, a est dello Strimone, i popoli in questione, «in parte autoctoni, in parte venuti dalla Macedonia attraversando (il fiume)»: la successiva menzione di Reso è da riferire a tutti gli *ethne* appena richiamati (ἔστι δ' ἡ χώρα ἢ πρὸς τὸ Στρυμόνος πέραν, ἢ μὲν ἐπὶ τῇ θαλάττῃ καὶ τοῖς περὶ Δάτον τόποις Ὀδόμαντες καὶ Ἡδωνοὶ καὶ Βισάλται, οἳ τε αὐτόχθονες καὶ οἱ ἐκ Μακεδονίας διαβάντες, ἐν οἷς Ῥῆσος ἐβασίλευσεν); lo conferma indirettamente la generica definizione di Reso quale βασιλεὺς τῶν Θρακῶν in STR. 13.1.21.590 C.

<sup>52</sup> Ciò emerge fin dalla prima presentazione del personaggio (*Il.* 10.433-441); è poi grazie alla pros-

D'altro canto, una figura nella quale diversi studiosi moderni hanno identificato 'Reso' (in ciò indirizzati dalla loro conoscenza di miti greci di una certa fortuna letteraria), ossia un cavaliere nudo appiedato, armato di due lance, compare già dagli inizi del V secolo nelle serie monetali dei Bisalti, l'*ethnos* stanziato nell'area dello Strimone e forse, come si è visto, da mettere in relazione con la fondazione della stessa Anfipoli, e variazioni sullo stesso tema iconografico – che per comodità chiameremo *Heros equitans* – tornano nella monetazione macedone a partire da Alessandro I (fig. 3a-b: la pertinenza ai Bisalti delle serie più antiche sembra certa)<sup>53</sup>. Le leggende ΒΙΣΑΛΤΙΚΟΣ, ΒΙΣΑΛΤΙΚΟΝ, ΒΙΣΑΛΤΙΚΩΝ su alcune delle emissioni note utilizzano caratteri greci, che rimandano in particolare al piccolo 'impero coloniale' creato da Taso sul continente tracio. Le monete in questione sono un *medium* economico e culturale da collocare dunque in un quadro di cooperazione (*in primis* economica) sperimentata dai Tasi e dai loro *apoikoi*, ben prima degli Ateniesi, come unica via per una presenza sicura e fruttuosa sul continente prospiciente la loro isola<sup>54</sup>.

Più difficile e imprudente è utilizzare queste stesse serie monetali per ricostruire specifiche vicende politico-militari (e in particolare l'eventuale passaggio di mano di determinate aree minerarie)<sup>55</sup> o – per venire al tema di queste pagine – come specifica e

---

simità dei celebri cavalli che Reso è riconosciuto nel campo dei Traci e ucciso nel sonno da Diomede (473-481); i cavalli diventano bottino di Odisseo, suscitando l'ammirazione dei compagni perché simili «a raggi di sole» (498-501, 544-553). Nel *Reso* tornano tutti questi tratti (282-283, 301-316, 370-374, 613-621, 670-671), come l'uccisione a tradimento dell'eroe. In una tradizione assente sia dall'*Iliade* che dal *Reso*, ma recepita da Virgilio nell'*Eneide*, se i cavalli avessero bevuto l'acqua dello Scamandro Troia sarebbe stata invincibile (1.472-473).

<sup>53</sup> Per le serie monetali in questione, con cronologie diverse sull'inizio delle coniazioni di Alessandro, cfr. HAMMOND, GRIFFITH 1979, pp. 77-85, 108-112; LIAMPI 2005, pp. 76-77; KOSMIDOU 2013: Hammond, in particolare, definisce 'Reso' la figura del cavaliere sulle serie bisaltiche, associandolo di preferenza a questo *ethnos* (ma cfr. *supra* nel testo); per i diversi tipi iconografici cfr. LIMC VI, s.v. *Heros Equitans*, pp. 1019-1081 (A. CERMANOVIĆ-KUZMANOVIĆ, C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, V. MACHAIRA, M. OPPERMAN, P. A. PANTOS, I. POPOVIĆ: 1025-1026, 1029-1031, 1033, 1035-1036, 1066-1068); una fine analisi dell'evoluzione dei tipi equestri sulle serie monetali macedoni è in PRESTIANNI GIALLOMBARDO, TRIPODI 1996 (cfr. p. 315 e nt. 18 per la dipendenza dai tipi bisaltici). Dalla vasta recensione del LIMC emergono sia la vasta utilizzazione del 'cavaliere' tra i caratteristici *Bildtypen* eroici, su un'area geografica vastissima (per gli sviluppi di età classica cfr. le fini considerazioni di VOUTIRAS 2010), sia la precocità con la quale il tipo (in particolare nella variante appiedata) compare sulle serie monetali tracie.

<sup>54</sup> Per la derivazione tasia dei caratteri delle leggende sulle monete bisaltiche cfr. HAMMOND, GRIFFITH 1979, pp. 77-78; a Taso l'*Heros equitans* compare su un rilievo funerario più o meno coevo alle prime serie di monete bisaltiche: cfr. LIMC VI, s.v. *Heros Equitans*, pp. 1019-1081 (A. CERMANOVIĆ-KUZMANOVIĆ, C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, V. MACHAIRA, M. OPPERMAN, P. A. PANTOS, I. POPOVIĆ: 1029, 1065, 1067).

<sup>55</sup> Così in particolare HAMMOND, GRIFFITH 1979, pp. 57-58, 66-67, 70-73, 77-85, 98, 104-112, 222 (di cui sono da correggere anche alcune conclusioni di ordine geografico). Sul modello economico 'cooperativo' sfruttato dai Tasi negli *emporìa* traci del continente, e in parte ereditato dagli Ateniesi nell'area, e per la necessità di leggere in questa chiave anche lo sfruttamento delle aree minerarie cfr. MARI c.s.b, §§ 3, 6;



diretta testimonianza su un culto di ‘Reso’ tra gli *ethne* della valle dello Strimone prima dell’arrivo degli Ateniesi. È preferibile attestarsi su un livello interpretativo differente: riconoscibile simbolo identitario per un ampio spettro di popolazioni distribuite su entrambe le sponde dello Strimone, con i suoi echi sociali, economici, militari prima (o piuttosto) che sacrali, l’*Heros equitans* dei Bisalti, e poi di Alessandro I, fu presto chiaramente riconoscibile per i Greci attivi in questa regione (Tasii e loro coloni *in primis*) già prima che gli Ateniesi riuscissero a colonizzare Ennea Hodoi<sup>56</sup>, ed è ben possibile che questi Greci, assai prima di alcuni studiosi moderni, lo abbiano identificato con il Reso della tradizione epica e poi tragica. Come fosse percepita e chiamata quella stessa figura di cavaliere dai Bisalti e dai Macedoni che la misero sulle proprie monete è impossibile dire: è preferibile limitarsi ad accertare, qui, la sicura condivisione di un patrimonio di immagini (e forse di narrazioni mitiche) tra culture differenti e contigue: che è cosa assai diversa dalla condivisione precisa e puntuale di credenze e riti<sup>57</sup>. Si può semmai solo ipotizzare che su questo possibile terreno comune, ormai consolidato (assai prima, come si diceva, che gli Ateniesi mettersero stabilmente piede alla foce dello Strimone), gli Ateniesi e Agnone abbiano utilmente costruito, all’atto della fondazione di Anfipoli, un atto sacrale efficace e polisemico: ma resta per noi impossibile accertare che cosa Edoni, Bisalti e altri *ethne* della zona<sup>58</sup> vedessero in quello che nella tradizione giunta fino a Polieno è chiamato ‘Reso’<sup>59</sup>, e sono altrettanto incerte le speculazioni su una eventuale futura evoluzione del culto introdotto dagli Ateniesi, ad Anfipoli, verso quello che è noto come ‘cavaliere trace’ soprattutto per le numerosissime attestazioni di epoca romana<sup>60</sup>.

KOSMIDOU 2013, pp. 15, 17, 23.

<sup>56</sup> E anzi, se accettiamo una datazione già a fine VI-inizi V secolo per l’inizio delle serie bisaltiche (HAMMOND, GRIFFITH 1979, pp. 77-85, 108-112), ancor prima che gli Ateniesi occupassero l’*emporion* di Eion alla foce del fiume, nel 476-475 (HDT. 7.107; TH. 1.98.1-2; EPHOR. *FGrHist* 70 F 191; AESCHIN. 3.183-184; NEP. *Cim.* 2.2; PLU. *Cim.* 7-8; PAUS. 8.8.9; POLYAEN. 7.24; *sch.* AESCHIN. 2.31).

<sup>57</sup> Considerazioni di metodo esemplari ha svolto in questo senso, nella sua relazione al convegno di cui questo volume raccoglie gli atti, Luca Cerchiai.

<sup>58</sup> Nel corso del V secolo, l’immagine del cavaliere, con varianti iconografiche, compare anche su serie monetali di altri *ethne* o dinasti di area tracia e dintorni: cfr. TAČEVA 1992, pp. 66-67; per i conii del dinasta odrisio Sparadoco, il cui regno cade in anni non lontani dalla fondazione di Anfipoli, cfr. TAČEVA 1992, p. 69, e PETER 1997, pp. 62-63, 69-73, che, opportunamente, cita ‘Reso’ solo come contraltare mitologico all’insieme di valori sociali, e forse politici, che l’immagine veicolava sulle monete dell’area, diversamente da HAMMOND, GRIFFITH 1979, che vi vedono un autentico culto bisaltico (pp. 66-67, 77-78, 81-84).

<sup>59</sup> Può dunque avere o meno valore il fatto che nel culto del fiume Strimone, poi riconosciuto nella tradizione greca come padre di Reso, potessero figurare proprio sacrifici di cavalli: ne parla Erodoto nel descrivere i riti compiuti dai Persiani al momento della traversata del fiume, nel 480, che inclusero anche sacrifici umani (7.113-114).

<sup>60</sup> Sulla enorme fortuna del *Bildtypus* eroico del ‘cavaliere’ cfr. nt. 53. Associazioni del culto di Reso ad Anfipoli con quello dell’‘eroe cavaliere’, diffuso in tutta l’area tracia soprattutto in età imperiale, sono

Senza dubbio, le precise testimonianze del culto di ‘Reso’ (un eroe di cui si conservavano le reliquie, nel racconto di Polieno, o un ἀνθρωποδάμιων, nella suggestiva definizione del *Reso*)<sup>61</sup> nella regione, al di fuori di Anfipoli, sono scarse e di incerto valore: una volta restituite le suddette monete a un’interpretazione più propria, quello che resta sono fonti letterarie tarde<sup>62</sup> e una sola testimonianza epigrafica, molto dubbia. Si tratta di un decreto onorario da una località alla foce dell’Ebro spesso identificata con l’antica Dorisco, che attesta feste annuali per *Rhoites* e per Asclepio (fig. 4a-c): siamo però in una zona piuttosto distante da Anfipoli, all’estremo limite orientale della Tracia, in epoca parecchio successiva (verso la fine del III secolo a.C., se non più tardi), e il nome della divinità associata ad Asclepio nel culto è in parte integrato, oltre a essere come teonimo un *hapax*<sup>63</sup>.

state proposte ora con prudenza (OPPERMANN 2006, p. 258), ora sostenendo una vera e propria continuità (PERDRIZET 1910, pp. 18-21; CASSON 1926, pp. 248-250; SEURE 1928; GOOSSENS 1962, pp. 42, 59, nt. 71; da ultimo LIAPIS 2011). Soprattutto SAMSARIS 1984 riteneva che il culto dell’eroe cavaliere’ avesse ad Anfipoli sede nello stesso santuario di Reso, cosa indimostrabile (p. 285), come è da respingere l’idea che tale santuario, ancora in età romana, fosse frequentato solo dalla componente ‘tracia’ della comunità locale. Un rilievo di età ellenistica, esposto nel Museo Archeologico di Anfipoli, con raffigurazione del ‘cavaliere’, è una testimonianza ulteriore della fortuna di questo tipo iconografico, ma sulla sua pertinenza a Reso nulla è possibile dire; per la possibilità che l’eroe cavaliere’ fosse, comunque, tra i più popolari culti cittadini già in età ellenistica sembra parlare anche un epigramma attribuito a Callimaco (*AP* 9.336).

<sup>61</sup> *Rh.* v. 971: il termine, pur non essendo un *hapax*, è rarissimo. Vi vede, anche per l’associazione di Reso a Orfeo, una connotazione del culto in senso misterico (Reso come ‘mediatore’ tra sfera umana e divina) LIAPIS 2007, pp. 394-398 e LIAPIS 2012, ma questo uso delle testimonianze sul mito di Reso per una ricostruzione della prassi del culto è da evitare. Di sostanziale equivalenza del termine con ἥρωας parla, con buon senso, FEICKERT 2005, p. 371.

<sup>62</sup> Cfr., dopo LEAF 1915, FEICKERT 2005, pp. 4-5; LIAPIS 2007, pp. 395-397, con i riferimenti. I dati meno evanescenti rimandano all’area del monte Rodope (PHILOSTR. *Her.* 17.3-6), dove il culto pare aver assunto connotazioni salutari, e all’esistenza di un *Rhesion* a Bisanzio (*Suid. s.v.* Ῥῆσιος; ma il lemma è assai confuso).

<sup>63</sup> Su questa iscrizione cfr. BAKALAKIS 1965; BAKALAKIS 1990-1991; *Bulletin épigraphique* 1966, n. 248 (J. ROBERT, L. ROBERT); e soprattutto LOUKOPOULOU, ZOURNATZI, PARISAKI, PSOMA 2005, E451: queste ultime rialzano la data entro la fine del III secolo e identificano l’onorato, alle ll. 3-4, in un *oikonomos* di nomina tolemaica. Le stesse studioso sono però caute sull’identificazione della città che emise il decreto: la prescrizione di στεφανοῦν [αὐ]τὸν κατ’ ἐνιαυτὸν [ὀπὸ]τ[ην] τὴν πανήγυριν συντελεῶσιν τῷ ΠΟΙ[...] καὶ Ἀσκληπιῶι εἰς τὸ[ν] ἀεὶ χρόνον (ll. 16-21) fa pensare che il testo fosse esposto nel santuario delle due divinità, al quale potevano far riferimento diverse città dell’area. L’integrazione Πόι[τηρ], proposta da Bakalakis, che vi vedeva un equivalente di *Rhesos* (l’equivalenza è attestata per l’omonimo fiume della Troade: cfr. nt. 6), è accolta da ISAAC 1986, pp. 56-57, ma non figura né nel lemma dei Robert né in LOUKOPOULOU, ZOURNATZI, PARISAKI, PSOMA 2005, che includono Πόιτης negli indici del volume, ma non nell’edizione del testo, e nel commento parlano prudentemente di una «divinità sconosciuta», forse un dio fluviale (cfr., e.g., ῥόος = «flusso, corrente»). In termini strettamente epigrafici, non sembra esserci spazio sulla pietra per le tre lettere integrate da Bakalakis. Per la produttività della radice Που-, in area tracia, nella formazione di antroponimi cfr. LGPN, IV, ss.vv. *Rhoigos*, *Rhoimezenis*, *Rhoimetalkas*/*Rhoimetalkes*, *Rhoimeotes*, *Rhoimisos*, *Rhoimos*.

Non è dunque prudente utilizzare né i tratti mitici dell'eroe, né la labile traccia proveniente da Dorisco (relativa a un culto salutare) per dire qualcosa di attendibile sulle caratteristiche del culto di Reso ad Anfipoli<sup>64</sup>: dobbiamo limitarci alle conclusioni topografiche sviluppate nella prima parte di questo contributo e a constatare la presenza di Reso nel *pantheon* cittadino almeno fino al IV secolo, testimoniata da Marsia. Reso fu scelto dagli Ateniesi, nella complessa preparazione dell'*apoikia* di Agnone, per la sua versatilità, per la capacità di veicolare messaggi diversi a destinatari diversi. Il *background* letterario ne faceva un eroe tracio ucciso a tradimento dai Greci in terra straniera: il recupero delle sue ossa era un perfetto atto sacrale di 'pacificazione' di genti potenzialmente ostili, nonché un atto perfettamente ortodosso – agli occhi dell'opinione pubblica ateniese e greca in generale – come inaugurazione di un'impresa 'coloniale'. Ma la stessa figura poteva valere, come si è visto dalle serie monetali prima ricordate, e comunque la chiamassero gli *ethne* locali (se pure la chiamavano in qualche modo), come simbolo identitario, o *passepartout* 'visivo', per le componenti di quegli *ethne* interessate a dialogare con i Tasi, i loro *apoikoi*, e ora gli Ateniesi, e che probabilmente presero parte alla stessa *apoikia* di Agnone; essa al minimo evocava un certo assetto sociale e usi militari nei quali diversi *ethne* traci si riconoscevano ed erano facilmente riconosciuti dai Greci: che fosse anche il richiamo visivo di uno specifico culto esistente già prima dell'arrivo di Agnone è invece, come abbiamo visto, solo una possibilità, o, allo stato attuale, il tassello mancante di questo mosaico.

Che operazioni di mediazione culturale di questo tipo fossero realizzate anche o soprattutto attraverso i culti non è solo in sé ben noto in termini generali, ma si può dire con maggiore certezza anche per l'*apoikia* ateniese sullo Strimone e il suo *pantheon*. Qui anche la già citata Artemide *Tauropolos*, in origine, fu portatrice di significati diversi per le diverse componenti della popolazione cittadina: in questo caso una documentazione assai più ricca ci consente di muoverci su un terreno più sicuro. Sappiamo infatti che il culto della *Tauropolos* veniva direttamente dal *pantheon* della madrepatria (siamo ancora, come si vede, nel solco del *παλαίος νόμος* 'coloniale' tucidideo), cosa che allo stato attuale non si può dire di Reso; ancora, diversamente che nel caso di Reso, possiamo individuare con precisione le caratteristiche centrali della *persona* divina della *Tauropolos* (dea della dimensione selvatica, cacciatrice/addomesticatrice di belve; militare e legata

<sup>64</sup> Dal decreto proveniente dall'area di Dorisco, se davvero vi fosse una prova del culto di *Rhoites=Rhesos*, risulterebbe un'associazione nel culto ad Aesclepio e una connotazione ctonio-salutare in armonia con la biografia mitica di Reso (nel *Reso*, le parole conclusive della Musa madre del guerriero defunto, in particolare ai vv. 970-973, gli assegnano uno statuto di eroe ctonio, forse con poteri oracolari; PHILOSTR. *Her.* 17.3-6 parla di culto salutare di Reso presso il monte Rodope: su queste testimonianze insiste LIAPIS 2007, pp. 395-397, 405; LIAPIS 2011, pp. 96-101, che non cita il testo epigrafico qui discusso; cfr. già PERDRIZET 1910, pp. 19-20).

alla protezione della città nei pericoli; associata ad aspetti diversi della vita delle donne; probabilmente legata a riti notturni), così da poter avanzare almeno qualche ipotesi sulle divinità locali delle quali essa poté rappresentare, nella comunità mista di Anfipoli, la *interpretatio Attica*. La *Tauropolos* di Anfipoli, che rappresentava per gli *apoikoi* ateniesi una divinità 'esotica' e al tempo stesso legata alle tradizioni attiche, poté sovrapporsi a figure locali o rappresentare un funzionale punto di incontro con esse, come in altri contesti Bendis o *Parthenos*<sup>65</sup>. Processi simili sono chiaramente testimoniati a Lemno (con tracce archeologiche particolarmente chiare), a Imbro, a Egina: era parte integrante e abituale dei processi 'coloniali' e di conquista dell'impero ateniese che i coloni o cleruchi lasciassero in vita pratiche e luoghi di culto preesistenti, reinterpretandoli in forme nuove. Dare un nuovo nome a questi culti è parte di questo processo di reinterpretazione<sup>66</sup>.

Che ciò sia avvenuto anche sul continente tracio, dove la penetrazione 'coloniale' ateniese fu particolarmente difficile, non è solo in sé probabile, ma specificamente suggerito da almeno tre indizi precisi: 1. i Tasioi nei loro *emporìa* continentali agirono in modo molto simile, recuperando e rivalizzando preesistenti culti locali (penso, in particolare, proprio al culto di *Parthenos* a Neapolis e a Oisyme)<sup>67</sup>; 2. nel caso dell'*apoikia* di Brea, come abbiamo visto, gli Ateniesi prevedero nel decreto di fondazione una specifica norma sul mantenimento in vita delle aree sacre preesistenti, ed è difficile non pensare anche (o soprattutto) a santuari indigeni<sup>68</sup>; 3. nella stessa Anfipoli, presso il tratto settentrionale della cinta esterna di mura cittadine, fu mantenuto in vita il luogo di culto di una divinità femminile certamente più antico della colonia di Agnone. L'identità della dea e i caratteri del culto sono stati diversamente interpretati (fig. 2, n. 4)<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Riassunto molto sinteticamente le argomentazioni sviluppate in MARI 2012a, in particolare pp. 137-148. È stata a buon diritto suggerita un'interpretazione politico-diplomatica per l'introduzione del culto tracio di Bendis ad Atene, alla fine degli anni '30 del V secolo, dunque pochi anni dopo la fondazione di Anfipoli: questo culto si radicò in città, come «a kind of national symbol for the Thracian community in Athens» (PARKER 1996, p. 197); viceversa, non abbiamo notizia di un culto di Reso ad Atene, e anche per questa ragione il *Reso* attribuito ad Euripide non rientra nella citata indagine di KOWALZIG 2006.

<sup>66</sup> Cfr. MARI 2012a, pp. 147-148; per Lemno, Imbro ed Egina si veda MARCHIANDI 2008, pp. 13-14, 30-31, con bibliografia.

<sup>67</sup> Sul culto e sull'iconografia della *Parthenos*, sulle forme di assimilazione ad Artemide e Persefone, e sui ricchi materiali dal santuario di Neapolis-Kavala cfr. LIMC VIII, s.v. *Parthenos*, pp. 944-948 (C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI); per il culto della *Parthenos* qui e a Oisyme, insediamento tasio di poco successivo alla colonizzazione della stessa Taso, cfr. ISAAC 1986, pp. 9-11, 68-69 e note 388-389, con osservazioni condivisibili sulla scelta della divinità, assimilabile sia ad Artemide che a Bendis, come divinità principale degli *emporìa* tasioi sul continente, e TIVERIOS 2008, pp. 81-83, con riferimento al recupero, negli stessi centri, di altri culti locali preesistenti. Sul modello che gli *emporìa* tasioi rappresentarono per Anfipoli per un altro aspetto – il rapporto economico con la madrepatria – rinvio a MARI c.s.b, § 6.

<sup>68</sup> *Supra*, nt. 13.

<sup>69</sup> Riferimenti *supra*, nt. 37 (anche per i caratteri dell'insediamento preesistente alla fondazione di Anfipoli). Richiamava per questo santuario la norma citata del decreto di fondazione di Brea (*supra*, nt. 13),

Nel caso del culto di Reso gli indizi di una sovrapposizione a un culto locale sono assai più labili, e non è il caso di forzarli troppo; pesa, in particolare, la scomparsa di tracce archeologiche che diano maggiore sostanza al quadro tracciato fin qui. La fondazione dell'*heroon* è presentata da Polieno come un atto fondativo: quello di Reso è il primo santuario della nuova città, anzi la premessa stessa della sua nascita. Il personaggio di cui si vollero consacrare le reliquie fu scelto con cura: in termini iconografici, e forse mitologici, era una figura riconoscibile e, per così dire, 'adottabile' da genti diverse, ma già abituate a condividere scambi commerciali ed esperienze culturali (come la scrittura). Istituire un dialogo con le popolazioni già insediate nell' 'Eldorado' tracio, dal quale gli Ateniesi erano stati in passato sanguinosamente respinti, o almeno con alcune di esse, in una logica di ricerca di dialogo, ma anche di disarticolazione, era essenziale: su queste basi fu in parte costruito anche il *pantheon* della nuova città.

La stessa versatilità con la quale si prestavano a costituire terreni d'incontro culturale e culturale con le popolazioni locali fu probabilmente all'origine della sopravvivenza, ad Anfipoli, sia del culto di Reso sia di quello, ben più fortunato, di Artemide *Tauropolos*<sup>70</sup>: sebbene introdotti già al momento dell'invio dell'*apoikia*, essi erano evidentemente meno caratterizzati di altri in senso 'ateniese', o più funzionali alla nuova storia della *polis* autonoma dopo il 424<sup>71</sup>. Così, gli indizi più precisi sulla fortuna del culto della *Tauropolos* ad Anfipoli cominciano con l'età di Alessandro e proseguono fino all'epoca romana, in un'affascinante duplicità e alternativa di ruoli (tra principale santuario cittadino e luogo di culto di rango 'nazionale'), mentre l'*heroon* di Reso nel IV secolo attirò l'interesse erudito di Marsia di Pella, e per qualche via che non possiamo ricostruire con certezza la sua memoria giunse fino agli *Stratagemmi* di Polieno.

---

riferendola però sempre e solo a luoghi di culto greci, già MALKIN 1984, pp. 47-48, seguito da LORBER, SCHWABACHER, MCGOVERN 1990, p. 12.

<sup>70</sup> Sul culto della *Tauropolos*, per il quale molte notizie risalgono all'età ellenistica, quando il santuario, oltre a essere il più importante della città, assume un'importanza regionale o forse 'pan-macedone', cfr. ancora MARI 2012a. Per la sopravvivenza del culto di Reso ad Anfipoli è decisiva la testimonianza di Marsia più volte citata, mentre i testi epigrafici confermano la vitalità dei culti di Klio e di Strimone: per i riferimenti, e per l'ipotesi che il santuario di Apollo e Strimone e quelli di Klio e di Reso fossero localizzati in una stessa area e configurassero una sorta di polo unico cfr. *supra*, pp. 132-133. Pensavano viceversa a un rapido oblio del culto di Reso LEAF 1915, p. 10; PARKE, WORMELL 1956, I, p. 187; MALKIN 1987, p. 82; NERI 2010, p. 131: ma proprio il passo di Marsia fa escludere che l'*heroon* di Reso sia tra gli «edifici legati al nome di Agnone» (τὰ Ἀγνώνεια οἰκοδομήματα) distrutti ad Anfipoli quando fu adottato Brasida come nuovo ecista cittadino, secondo TH. 5.11.1.

<sup>71</sup> Diversa è l'evoluzione dei culti di Atena e dell'ecista cittadino dopo il 424 e il distacco di Anfipoli dalla madrepatria: il santuario di Atena è certamente tra quelli originari nella colonia (TH. 5.10.2), ma sembra riacquistare vitalità e importanza solo in epoca romana (cfr. D'AMORE, MARI 2013); nel 422 invece, alla morte di Brasida, costui sostituì Agnone come ecista cittadino, ricevendo un regolare culto (TH. 5.11.1: cfr. MARI 2012b).

BIBLIOGRAFIA

ASHERI 1967

D. ASHERI, *Studio sulla storia della colonizzazione di Anfipoli sino alla conquista macedone*, «RFil» 95, 5-30.

BAKALAKIS 1965

G. BAKALAKIS, *Du rayonnement des civilisations grecque et romaine dans la basse vallée de l'Hébrois*, in *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques, Huitième Congrès International d'Archéologie classique, Paris 1963*, Paris, 283-289.

BAKALAKIS 1990-1991

G. BAKALAKIS, *Καταληπτήρας ἀπὸ τὸν Δορίσκο ("Εβρου)*, in *Ἄρμος. Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Ν. Κ. Μουτσόπουλο γιὰ τὰ 25 χρόνια πνευματικῆς του προσφοράς στο Πανεπιστήμιο*, Thessaloniki, II, 1225-1230.

BURELLI 1972

L. BURELLI, *Echi di vita coloniale in Aristofane e nei frammenti della commedia attica e dorica*, «AnnPisa» s. 3, 2, 1, 105-113.

CASSON 1926

S. CASSON, *Macedonia, Thrace and Illyria. Their relations to Greece from the earliest times down to the time of Philip son of Amyntas*, Oxford.

CHANIOTIS 1988

A. CHANIOTIS, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart.

COUSINERY 1831

E. M. COUSINÉRY, *Voyage dans la Macédoine, contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*, Paris.

D'AMORE, MARI 2013

L. D'AMORE, M. MARI, *Technitai, sacerdoti di Atena e atleti ad Anfipoli nel I secolo a.C., Atti del convegno Attraverso l'epigrafia. Ricordando Luigi Moretti, Roma 1-3 dicembre 2011*, «MedAnt» 16, 223-256.

FEICKERT 2005

A. FEICKERT, *Euripidis Rhesus. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt am Mainz.

FRAENKEL 1965

E. FRAENKEL, *rec. a W. RITCHIE, The Authenticity of the "Rhesus" by Euripides*, Cambridge-New York, 1964, «Gnomon» 37, 228-241.

GAEBLER 1935

H. GAEBLER, *Die antiken Münzen Nordgriechenlands*, III, *Makedonia und Paionia*, Berlin.

GIULIANI 2001

A. GIULIANI, *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano.

GOOSSENS 1962

R. GOOSSENS, *Euripide et Athènes*, Bruxelles.

GRAHAM 1983<sup>2</sup>

A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago (1 ed. Manchester 1964).

HAMMOND, GRIFFITH 1979

N. G. L. HAMMOND, G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, II, Oxford.

HATZOPOULOS 1991

M. B. HATZOPOULOS, *Actes de vente d'Amphipolis*, Athènes.

HATZOPOULOS 1996

M. B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings. A Historical and Epigraphic Study*, Athens-Paris.

ILIESCU 1976

V. ILIESCU, *Zeitgeschichtliche Bezüge im Rhesos*, «Klio» 58, 367-376.

ISAAC 1986

B. H. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden.

KOSMIDOU 2013

E. KOSMIDOU, *Further thoughts on the coinage and politics of Alexander I*, in A. RUFIN SOLAS, M.-G. PARISSAKI, E. KOSMIDOU (a cura di), *Armées grecques et romaines dans le nord des Balkans*, Gdańsk-Toruń, 15-27.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1978

C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *Εφορεία προϊστορικών και κλασικών αρχαιοτήτων Καβάλας. Νόμος Καβάλας*, «ADelt» 33, 283-299.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2002a

C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *Excavating Classical Amphipolis*, in M. STAMATOPOULOU, M. YEROU-LANOU (a cura di), *Excavating Classical Culture. Studies in Classical Archaeology 1*, Oxford, 57-73.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2002b

C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *The Development of the Cities in Eastern Macedonia*, in A. FOL (a cura di), *Thrace and the Aegean, Proceedings of the Eighth International Congress of Thracology, Sofia-Yambol, 25-29 September 2000*, Sofia, 37-58.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 2011

C. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *Amphipolis*, in R. J. LANE FOX (a cura di), *Brill's Companion on Ancient Macedon. Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC-300 AD*, Leiden-Boston, 409-436.

KOWALZIG 2006

B. KOWALZIG, *The aetiology of empire? Hero-cult and Athenian Tragedy*, in J. DAVIDSON, F. MUECKE, P. WILSON (a cura di), *Greek Drama III. Essays in Honour of Kevin Lee*, London, 79-98.

KRENTZ, WHEELER 1994

P. KRENTZ, E. L. WHEELER, *Polyaenus. Stratagems of War*, Chicago.

LAZARIDIS 1959

D. LAZARIDIS, *Ἀνασκαφαὶ καὶ ἔρευναὶ εἰς Ἀμφίπολιν*, «Prakt», 42-46.

LAZARIDIS 1960

D. LAZARIDIS, *Ἀνασκαφαὶ καὶ ἔρευναὶ Ἀμφιπόλεως*, «Prakt», 67-73.

LAZARIDIS 1961

D. LAZARIDIS, *Ἀνασκαφαὶ καὶ ἔρευναὶ εἰς Ἀμφίπολιν*, «Prakt», 63-67.



LAZARIDIS 1972

D. LAZARIDIS, *Ἀμφίπολις καὶ Ἄργιλος*, Athina.

LAZARIDIS 1975

D. LAZARIDIS, *Ἀνασκαφαὶ καὶ ἔρευναι Ἀμφιπόλεως*, «Prakt», 61-71.

LAZARIDIS 1976

D. LAZARIDIS, *Ἐπίγραμμα Παρίων ἀπὸ τὴν Ἀμφίπολιν*, «AE», 164-181.

LAZARIDIS 1978

D. LAZARIDIS, *Ἀνασκαφὲς καὶ ἔρευνες Ἀμφιπόλεως*, «Prakt», 50-58.

LAZARIDIS 1986

D. LAZARIDIS, *Οἱ ἀνασκαφὲς στὴν Ἀμφίπολη*, in *Ancient Macedonia, IV, Papers read at the Fourth International Symposium held in Thessaloniki, September 21-25, 1983*, Thessaloniki, 353-364.

LAZARIDIS *et alii* 1997

D. LAZARIDIS *et alii*, *Amphipolis*, Athens.

LEAF 1915

W. LEAF, *Rhesos of Thrace*, «JHS» 35, 1-11.

LIAMPI 2005

K. LIAMPI, *Argilos. A Historical and Numismatic Study*, Athens.

LIAPIS 2007

V. J. LIAPIS, *Zeus, Rhesus, and the Mysteries*, «CIQ» 57, 381-411.

LIAPIS 2009

V. LIAPIS, *Rhesus Revisited: The Case for a Fourth-Century Macedonian Context*, «JHS» 129, 71-88.

LIAPIS 2011

V. LIAPIS, *The Thracian Cult of Rhesus and the Heros Equitans*, «Kernos» 24, 95-104.

LIAPIS 2012

V. LIAPIS, *A Commentary on the Rhesus attributed to Euripides*, Oxford-New York.

LORBER, SCHWABACHER, MCGOVERN 1990

C. C. LORBER, W. SCHWABACHER, W. E. MCGOVERN, *Amphipolis. The Civic Coinage in Silver and Gold*, Los Angeles.

LOUKOPOULOU, ZOURNATZI, PARISAKI, PSOMA 2005

L. LOUKOPOULOU, A. ZOURNATZI, M. G. PARISAKI, S. PSOMA, *Επιγραφές της Θράκης του Αιγαίου μεταξύ των ποταμών Νέστου και Έβρου (νόμοι Ξάνθης, Ροδόπης και Έβρου)*, Athina.

MALAMA 2000

P. MALAMA, *Νεότερα στοιχεία από το ανατολικό νεκροταφείο της Αμφίπολης στα πλαίσια του έργου «Διαπλάτυση του δρόμου Αμφίπολης-Μεσολακκιάς»*, in *Τὸ ἀρχαιολογικὸ ἔργο στὴ Μακεδονία καὶ Θράκη* 14, 55-70.

MALAMIDOU 2006

D. MALAMIDOU, *Les nécropoles d'Amphipolis: nouvelles données archéologiques et anthropologiques*, in A.-M. GUIMIER-SORBETS, M. B. HATZOPOULOS, Y. MORIZOT (a cura di), *Rois, cités, nécropoles. Institutions, rites et monuments en Macédoine, Actes des colloques de Nanterre (décembre 2002) et d'Athènes (janvier 2004)*, Athènes, 199-208.

MALAMIDOU 2008

D. MALAMIDOU, *Ανασκαφικά στοιχεία για την παρουσία των Ελλήνων στην περιοχή των εκβολών του Στρυμόνα πριν από την ίδρυση της Αμφίπολης: Εννέα Οδοί και Αργίλος, in Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 20, 185-196.

MALKIN 1984

I. MALKIN, *What were the Sacred Precincts of Brea? (IG I<sup>3</sup> no. 46)*, «Chiron» 14, 43-48.

MALKIN 1987

I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden-New York-København-Köln.

MARCHIANDI 2008

D. MARCHIANDI, *Riflessioni in merito allo statuto giuridico di Lemno nel V secolo a.C. La ragnatela bibliografica e l'evidenza archeologica: un dialogo possibile?*, «ASAtene» 86, 11-39.

MARI 1997

M. MARI, *Tributo a Illo e prostituzione sacra: storia e riflessi sociali di due riti femminili locresi*, «RCuICI-Medioev» 39, 131-177.

MARI 2001

M. MARI, *Macedoni fuori dalla Macedonia: il caso dei santuari panellenici*, «RCuCIMedioev» 43, 195-246.

MARI 2007

M. MARI, *The Ruler Cult in Amphipolis and in the Strymon Valley*, in *H Θράκη στον έλληνο-ρωμαϊκό κόσμο. Πρακτικά του 10ου διεθνούς συνεδρίου Θρακολογίας, Komotini-Alexandroupoli, 18-23/10/2005*, Athina, 371-386.

MARI 2010a

M. MARI, *Atene, l'impero e le apoikiai. Riflessioni sulla breve vita di Anfipoli 'ateniese'*, *Atti del convegno Gli Ateniesi fuori dall'Attica (V-IV secolo a.C.). Modi d'intervento e di controllo del territorio, Università di Torino, 8-9 aprile 2010*, «ASAtene» 88, 391-413.

MARI 2010b

M. MARI, *Funerali illustri e spazio pubblico nella Grecia antica*, in J. CARRUESCO (a cura di), *Topos-Chôra. L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries. Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet*, Tarragona, 85-102.

MARI 2012a

M. MARI, *La conciliazione degli opposti. Il culto e il santuario di Artemide Tauropolos ad Anfipoli*, in *Culti e miti greci in aree periferiche*, «Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico» 6, 119-166.

MARI 2012b

M. MARI, *Amphipolis between Athens and Sparta. A Philological and Historical Commentary on Thuc. V 11, 1*, «MedAnt» 15, 327-354.

MARI 2013

M. MARI, *Culti e identità (mutanti) di una polis greca: il caso di Anfipoli*, in M. PALMA, C. VISMARA (a cura di), *Per Gabriella. Studi in ricordo di Gabriella Braga*, Cassino, 1169-1226.

MARI c.s.a

M. MARI, *Il nome Amphipolis e i compiti di un ecista. A proposito di Thuc. IV 102, 4, c.s.*

MARI c.s.b

M. MARI, *La porta del paradiso. Anfipoli e l'economia dell'impero ateniese*, in M. SANTUCCI (a cura di), *Ploutos e Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco, Atti del convegno internazionale, Roma 20-22 maggio 2013*, c.s.

MOGGI 1983

M. MOGGI, *L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle ktiseis*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche, Atti del Convegno, Cortona 24-30 maggio 1981*, Pisa-Roma, 979-1002.

MOGGI 2008

M. MOGGI, *Fra apoikia e klerouchia. Il caso di Lemno*, in E. GRECO, E. PAPI (a cura di), *Hephaestia 2000-2006. Ricerche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano 28-29 maggio 2007*, Paestum-Atene, 259-270.

NERI 2006

F. NERI, *Viaggi di reliquie nell'antichità greca*, in M. G. ANGELI BERTINELLI, A. DONATI (a cura di), *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico, Atti del II incontro internazionale di storia antica, Genova 6-8 ottobre 2004*, Roma, 343-352.

NERI 2010

F. NERI, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a.C.)*, Bologna.

OPPERMANN 2006

M. OPPERMANN, *Der Thrakische Reiter des Ostbalkanraumes im Spannungsfeld von Graecitas, Romanitas und lokalen Traditionen*, Langenweißbach.

PARKE, WORMELL 1956

H. W. PARKE, D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford.

PARKER 1985

R. PARKER, *Greek States and Greek Oracles*, in P. A. CARTLEDGE, F. D. HARVEY (a cura di), *Cruce: Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75<sup>th</sup> Birthday*, London, 298-326.

PARKER 1994

R. PARKER, *Athenian Religion Abroad*, in R. OSBORNE, S. HORNBLLOWER (a cura di), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 339-346.

PARKER 1996

R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford.

PERDRIZET 1910

P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris-Nancy.

PERDRIZET 1922

P. PERDRIZET, *Études Amphipolitaines*, «BCH» 46, 36-57.

PERDRIZET 1934

P. PERDRIZET, *Le pont d'Amphipolis et la date du Rhésos*, in *In memoria lui Vasile Pârvan*, București, 284-290.

PESELY 1989

G. E. PESELY, *Hagnon*, «Athenaeum» 67, 191-209.

PFISTER 1909-1912

F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen (rist. Berlin-New York 1974).

PINGIATOGLOU 1999

S. PINGIATOGLOU, *Η λατρεία της θεάς Δήμητρας στην αρχαία Μακεδονία*, in *Ancient Macedonia*, VI, *Papers read at the Sixth International Symposium held in Thessaloniki, October 15-19, 1996*, Thessaloniki, 911-919.

PRESTIANNI GIALLOMBARDO, TRIPODI 1996

A. M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, B. TRIPODI, *Iconografia monetale e ideologia reale macedone: i tipi del cavaliere nella monetazione di Alessandro I e di Filippo II*, «REA» 98, 311-355 (314-328 ripubblicate in B. TRIPODI, *Cacce reali macedoni. Tra Alessandro I e Filippo V*, Messina 1998, 15-34).

PRETZLER 2010

M. PRETZLER, *Polyainos the Historian? Stratagems and the Use of the Past in the Second Sophistic*, in K. BRODERSEN (a cura di), *Polyainos. Neue Studien zu Polyän – New Studies in Polyaeus*, Berlin, 85-107.

PRITCHETT 1965

W. K. PRITCHETT, *Amphipolis*, in W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, I, Berkeley-Los Angeles, 30-48.

RITCHIE 1964

W. RITCHIE, *The Authenticity of the “Rhesus” by Euripides*, Cambridge-New York.

ROMILLY DE 1964

J. DE ROMILLY, *rec. a W. RITCHIE, The Authenticity of the “Rhesus” by Euripides*, Cambridge-New York, 1964, «REG» 77, 336-337.

SAMSARIS 1984

D. K. SAMSARIS, *Le culte du cavalier thrace dans la vallée du bas-Strymon à l'époque romaine (Recherches sur la localisation de ses sanctuaires)*, in *Dritter Internationaler Thrakologischer Kongress zu Ehren W. Tomascheks, Wien, 2.-6. Juni 1980*, Sofia, II, 284-290.

SCHETTINO 1998

M. T. SCHETTINO, *Introduzione a Polieno*, Pisa.

SEURE 1928

G. SEURE, *Le roi Rhésos et le héros chasseur. Études sur quelques types curieux du cavalier thrace: troisième série*, «RPhil» 53, 106-139.

SMARCZYK 1990

B. SMARCZYK, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, Köln.

TAČEVA 1990

M. TAČEVA, *Die politische Dezentralisierung im Odrysenreich vom letzten Viertel des 5. Jh. bis zur Thronbesteigung Kotys' I. 383 v.u.Z.*, «Klio» 72, 379-395.

TAČEVA 1992

M. TAČEVA, *On the Problems of the Coinages of Alexander I, Sparadokos and the so-called Thracian-Macedonian Tribes*, «Historia» 41, 58-74.

THUM 2005

T. THUM, *Der Rhesos und die Tragödie des 4. Jahrhunderts*, «Philologus» 149, 209-232.

TIVERIOS 2008

M. TIVERIOS, *Greek Colonisation of the Northern Aegean*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, II, Leiden, 1-154.

VANDERPOOL 1965

E. VANDERPOOL, *Amphipolis, Hill 133*, in W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, I, Berkeley-Los Angeles, 46-48.

VELIGIANNI 1994

C. VELIGIANNI, *Lex sacra aus Amphipolis*, «ZPE» 100, 391-405.

VOUTIRAS 2010

E. VOUTIRAS, *Reiterheroen auf griechischen Weihreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.*, in M. MEYER, R. VON DEN HOFF (a cura di), *Helden wie sie. Übermensch-Vorbild-Kultfigur in der griechischen Antike, Beiträge zu einem alttumwissenschaftlichen Kolloquium in Wien, 2.-4. Februar 2007*, Freiburg im Breisgau, 85-104.

## ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Anfipoli e la zona immediatamente circostante: n. 1: Anfipoli; 2: la ‘collina 133’; 3: il tumulo di Kastas; 4: le necropoli cittadine; 5: tombe macedoni; 6: il Leone; 7: torre di età bizantina; 8: Eion; 9: Chrysoupolis; 10: Argilo (da Koukouli 2002a).
- Fig. 2 Pianta del sito di Anfipoli: n. 1: Museo Archeologico; 2: ‘*Heroon* di Brasida’; 3: mura esterne; 4: santuario di divinità femminile preesistente alla colonia ateniese (‘santuario delle Ninfe’ o *Thesmophorion*); 5α e 5β: torri di età bizantina; 6: ponte antico; 7: santuario di Klio; 8: santuario di Attis; 9: mura che circondano il *πόλιςμυα*; 10: casa di età classica; 11: fortificazione occidentale di età romana dell’ex *πόλιςμυα*; 12α e 12β: complesso di età romana; 13: edifici protocristiani (A’, B’, Γ’, Δ’, E’); 14: casa di età ellenistica; 15: ginnasio (da Lazaridis *et alii* 1997).
- Fig. 3 Il cavaliere (per alcuni ‘Reso’), sulle serie monetali dei Bisalti (a, da Hammond, Griffith 1979) e di Alessandro I re di Macedonia (b: © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons).
- Fig. 4 Tre immagini della stele con decreto di una città nell’area dell’antica Dorisco, di età ellenistica, che menziona una *panegyris* in onore di Asclepio e di *Rhoi-* (Reso?). Rispettivamente: la stele, per gentile concessione del Museo Archeologico di Komotini (a); particolare delle ll. 14-21 (b, foto dell’autrice); particolare del punto con la menzione di *Rhoi-*, alla l. 19 (c, foto dell’autrice).



1



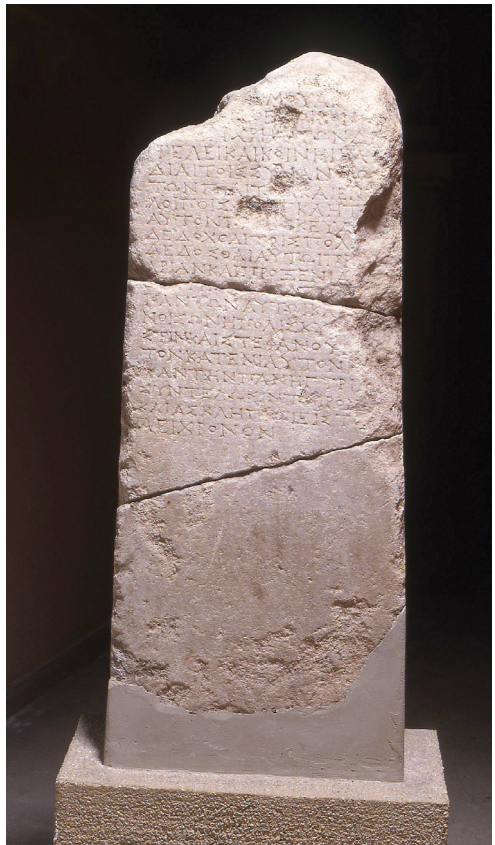




3 a

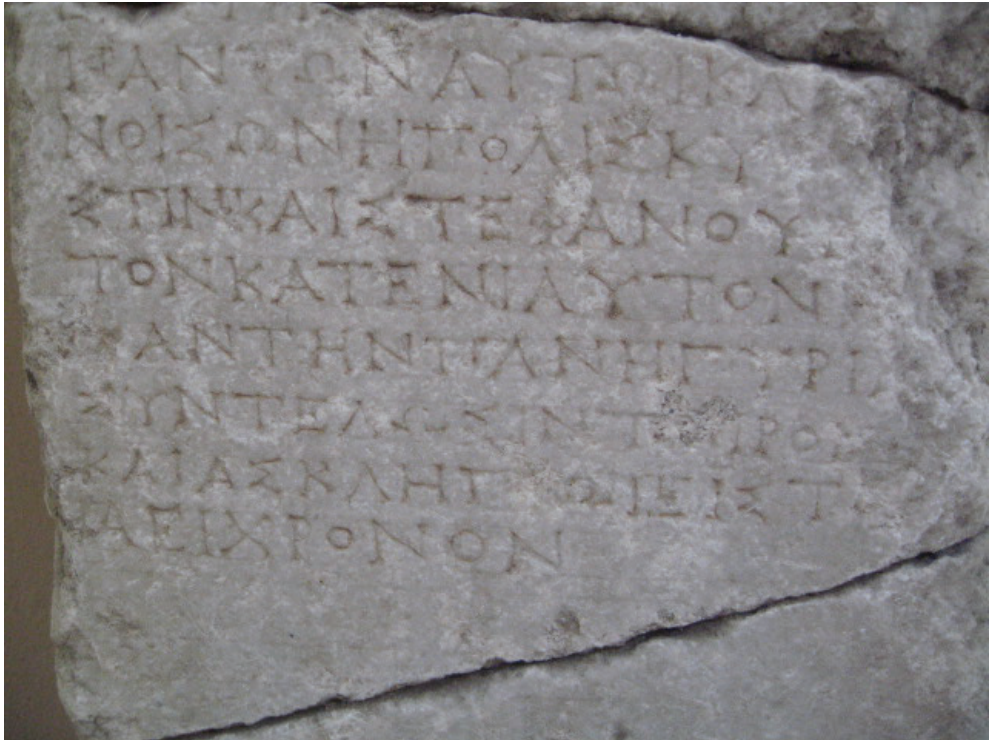


3 b



4 a





4b



4c