

CULTI E MITI GRECI IN AREE PERIFERICHE

ARISTONOTHOS

Scritti per il Mediterraneo antico

Vol. 6
(2012)

Culti e miti greci in aree periferiche

a cura del Dipartimento di Studi Letterari Filologici e Linguistici

Copyright © 2012 Tangram Edizioni Scientifiche

Gruppo Editoriale Tangram Srl – Via Verdi, 9/A – 38122 Trento

www.edizioni-tangram.it – info@edizioni-tangram.it

Prima edizione: luglio 2012, *Printed in Italy*

ISBN 978-88-6458-045-6

Collana ARISTONOTHOS – Scritti per il Mediterraneo antico – NIC 06

Direzione

Federica Cordano, Giovanna Bagnasco Gianni, Teresa Alfieri Tonini

Comitato scientifico


Carmine Ampolo, Pierina Anello, Gilda Bartoloni, Maria Bonghi Jovino, Giovanni Colonna, Tim Cornell, Michel Gras, Pier Giovanni Guzzo, Jean-Luc Lamboley, Mario Lombardo, Nota Kourou, Annette Rathje, Henry Tréziny

La redazione di questo volume è di Paola Schirripa

Le ricerche effettuate per la preparazione del volume sono state sostenute con i fondi del PRIN 2009

In copertina: Il mare e il nome di Aristonothos.

Le “o” sono scritte come i cerchi puntati che compaiono sul cratere.

Progetto grafico di copertina: 

Questa serie vuole celebrare il mare Mediterraneo e contribuire a sviluppare temi, studi e immaginario che il cratere firmato dal greco Aristonothos ancora oggi evoca. Deposto nella tomba di un etrusco, racconta di storie e relazioni fra culture diverse che si svolgono in questo mare e sulle terre che unisce.

SOMMARIO

PARTE I:

TASO TRA ERACLE, NINFE E SILENI

- Culti di ninfe tracie 13
Paola Schirripa
- Le ninfe, i sileni e i centauri della Peonia: alcune considerazioni sulle
monetazioni di età arcaica 49
Alessandro Cavagna
- Eracle a Taso. Iconografia monetale e aspetti del culto 79
Carmen Martinelli

PARTE II:

ANFIPOLI E I SUOI CULTI

- Gli ecisti di Anfipoli 111
Luca Asmonti
- La conciliazione degli opposti. Il culto e il santuario di Artemide
Tauropolos ad Anfipoli 119
Manuela Mari

PARTE III:

TRACIA DI DEI ED EROI

- La *Malophoros*, particolare dea dei Megaresi 169
Federica Cordano
- Il culto di Atena a Mesambria Pontica 177
Maria Mainardi
- Sulle tracce di Cadmo metallurgo in Tracia 205
Maria Paola Castiglioni
- Il culto di Asclepio e Igea in Tracia: il caso singolare di Pautalia e dintorni 219
Teresa Alfieri Tonini

LA CONCILIAZIONE DEGLI OPPOSTI. IL CULTO E IL SANTUARIO DI ARTEMIDE *TAUROPOLOS* AD ANFIPOLI²

Manuela Mari

1. Il *panttheon* di Anfipoli e la sua evoluzione storica: una ricerca *in progress*

La grande importanza storica e la centralità strategica di Anfipoli, colonia ateniese fondata sulla foce dello Strimone nel 437 a.C., poi, in sequenza, *polis* autonoma, città-chiave del regno macedone e capoluogo di una delle quattro *merides* della Macedonia romana (cfr. tav. 1), fa sì che a informarci sui suoi culti siano non solo dati archeologici, numismatici ed epigrafici, ma anche importanti testimonianze letterarie: una fortuna rara per lo studioso dei culti locali nel mondo greco che non si occupi di Atene e dell'Attica. D'altra parte, proprio il fatto che Anfipoli fosse in origine una colonia di Atene ha il suo peso sull'interesse prestato dagli autori antichi per i culti e i santuari della città. Anche quelle notazioni di matrice letteraria, ovviamente, non bastano a restituirci un quadro completo e coerente di informazioni: come sempre nella tradizione storiografica ed erudita antica, le notizie sui culti e la *routine* religiosa della città sono casualmente incastonate all'interno di narrazioni su momenti-chiave della sua storia politico-militare.

L'insieme di notizie ricavabili dai diversi ordini di evidenza restituisce dunque, per i culti di Anfipoli, un quadro incompleto e frammentario, problematico e pieno di ombre, ma affascinante e molto complesso. Le informazioni

² Sono grata a Federica Cordano per l'invito al seminario milanese di cui questo volume raccoglie gli atti, e per l'affettuosa amicizia che sempre mi dimostra: a lei dedico queste pagine, come piccolo regalo per il suo pensionamento. Tra gli amici e colleghi greci ai quali devo aiuto e informazioni preziose, esprimo un ringraziamento particolare a Sophia Kremydi-Sicilianou. Ringrazio inoltre Lucia D'Amore, Annalisa Lo Monaco e Robert Parker, per le opinioni che hanno condiviso con me su temi differenti, e Paola Schirripa per il lavoro editoriale e l'infinita pazienza.

coprono (con distribuzione assai ineguale dei dati) un arco di tempo che va dal V sec. a.C. alla tarda età imperiale e rinviano all'effettiva pratica, in città, di decine di culti diversi: ho intrapreso anni fa un lavoro di schedatura di questo insieme di dati, reso più complicato dalla mancanza di pubblicazioni complesse e approfondite dei diversi settori dello scavo di Anfipoli. Nonostante le difficoltà di un lavoro del genere, destinato per definizione a restare *in progress*, credo che la mole dei dati consenta almeno qualche riflessione generale e qualche proposta interpretativa: e una prima sintesi è stata offerta da chi scrive in altra sede³.

Tra le molte ombre del quadro, una destinata verosimilmente a restare tale riguarda la collocazione di quasi tutti i luoghi di culto di cui conosciamo o supponiamo l'esistenza nella città⁴. Nessuna fonte letteraria che menzioni i culti e i santuari di Anfipoli fornisce dettagli topografici inequivocabili⁵ e molte delle iscrizioni utili alla nostra ricerca sono state rinvenute lontano dalla collocazione originaria⁶; viceversa, da siti che hanno restituito materiale potenzialmente di grande interesse non sono giunte iscrizioni in grado di definirne con certezza la funzione⁷. L'acropoli della città, dove dovevano trovarsi i suoi principali santuari, fu occupata nella tarda antichità da imponenti basiliche cristiane; gli edifici preesistenti furono smantellati per reimpiegarne

³ Cfr. MARI c.s. (a), con tavole riepilogative dei dati raccolti finora.

⁴ Cfr. tav. 2 e, per un quadro più dettagliato, le tavole in MARI c.s. (a).

⁵ Dell'*heroon* di Reso, costruito dal fondatore ateniese di Anfipoli Agnone in ottemperanza a un oracolo (Polyaen. 6, 53), lo storico macedone Marsia fornisce solo la collocazione 'relativa', di fronte al santuario della Musa Klio, madre di Reso nella tradizione mitografica (FGrH 135-136 F 7). Un'iscrizione con dedica ha permesso di localizzare quest'ultimo (cfr. tav. 2, nr. 7; bibl. in MARI c.s. (a), n. 37), mentre non è stata trovata traccia dell'*heroon*.

⁶ Un caso interessante è quello del santuario di Atena, noto da Thuc. 5, 10, 2; un'iscrizione degli inizi del I sec. a.C., che menziona onori per i sacerdoti della dea, potrebbe esser stata collocata in origine in questo santuario (quasi certamente, uno di quelli dell'acropoli cittadina): la stele però è stata rinvenuta nel villaggio di Palaioikomi, ad alcuni km. di distanza dal sito di Anfipoli (cfr. D'AMORE, MARI c.s.).

⁷ Penso, in particolare, al complesso funerario per il quale gli archeologi greci hanno inizialmente suggerito la suggestiva identificazione con la tomba-*heroon* di Brasida nota a Thuc. 5, 11, 1, tuttora inedito (tav. 2, nr. 2: sintesi dei dati noti in MARI c.s. [b], § 10), e al luogo di culto di divinità femminile, subito all'esterno del tratto settentrionale delle mura cittadine, per il quale le identificazioni proposte sono molto diverse (tav. 2, nr. 4: cfr. MARI c.s. [a], n. 79).

il materiale edilizio e l'intero assetto topografico originario dell'area fu irrimediabilmente alterato: se alcuni indizi (*in primis* epigrafici) hanno permesso di identificarne la destinazione originaria, la precisa collocazione degli edifici dell'area in età classica ed ellenistica resta ignota⁸. Sono stati localizzati con certezza, viceversa, solo alcuni dei luoghi di culto cittadini, tutti all'esterno dell'area un tempo occupata dall'acropoli e dall'agorà, in qualche caso, anzi, all'esterno delle mura cittadine⁹. D'altra parte, la *chora* cittadina, che dovette ospitare santuari e incarnare aspetti importanti della religiosità civica, è stata indagata assai meno dell'area compresa nelle mura o ad esse immediatamente adiacente: una ripresa dell'indagine archeologica nella regione attorno al sito della città antica – scavata finora in modo solo occasionale – potrebbe rivelare sorprese interessanti.

2. 437-422: la breve vita di Anfipoli 'ateniese'. Quali conseguenze per i culti cittadini?

In che misura la condizione originaria di colonia di Atene incise sulla strutturazione del *pantheon* di Anfipoli e sulla sua evoluzione nel tempo? Ho affrontato il quesito in altre occasioni, senza pretendere di fornire risposte esaurienti, dato lo stato della documentazione: posso dunque limitarmi, qui, a una ripresa sin-

⁸ La collocazione in reimpiego nell'area delle basiliche di documenti epigrafici relativi ai culti o ai santuari di Artemide *Tauropolos* e di Serapide e Iside rende certa la loro originaria pertinenza a quest'area (per il *Tauropolion* cfr. *infra*, § 3.1 e in part. n. 20); una collocazione nella stessa area (cfr. ancora tav. 2) è stata suggerita anche per i santuari di Atena e di Asclepio, ed è possibile per quello di Apollo, se era contiguo a quello di Artemide (cfr. § 3.1). Non lontano era l'*heroon* di Brasida, che Tucidide vide "davanti all'agorà" (5, 11, 1), se questa occupava la parte più pianeggiante dell'area poi occupata dalle basiliche. Un quadro sintetico sulla topografia e i principali monumenti cittadini, nonché la cartina che ho qui riprodotto nella tav. 2, sono in LAZARIDIS 1997; riferimenti ai dati di scavo a proposito dei singoli santuari in MARI c.s. (a), con la tav. 2 per una sintesi dei problemi topografici.

⁹ Cfr. tav. 2: ai luoghi di culto indicati in didascalia si aggiunga la sicura localizzazione, nell'area del ginnasio cittadino (nr. 15 ivi), dei culti di Eracle, Hermes e Dioniso. Eracle era inoltre probabilmente venerato, almeno in età romana, anche nel santuario di Iside e Serapide sull'acropoli; per i riferimenti rinvio, anche in questo caso, a MARI c.s. (a).

tetica di posizioni che ho espresso altrove¹⁰. Le relazioni madre patria-colonia contemplavano almeno in alcuni casi una diretta corrispondenza tra i culti delle due città e, sempre, una chiara definizione dei doveri religiosi dell'*apoikia* e degli *apoikoi* nei confronti della città-madre. Anche in questo caso, l'universo ateniese (ovvero il rapporto tra la città-madre e i suoi insediamenti esterni, *apoikiai* e cleruchie) è meglio noto di altri, almeno per il V secolo (che è poi il periodo di fondazione di Anfipoli). Ad "alleati" e "coloni" degli Ateniesi si richiedeva l'invio di offerte destinate alle principali feste e ai santuari maggiori dell'Attica; all'atto della fondazione di una colonia o dell'introduzione di una cleruchia una parte dei terreni era riservata ai *temene*, ossia alle aree sacre, e (forse) una parte dei proventi che ne derivavano toccavano alla madre patria. È discusso, invece, se nelle città alleate e nelle *apoikiai* fossero introdotti culti identici a quelli di Atene e santuari-'filiali' di quelli metropolitani: la cosa è più facilmente concepibile in una città fondata tardi e su terreno sostanzialmente vergine, come Anfipoli, che altrove¹¹, sebbene gli Anfipoliti non fossero, tecnicamente, "cleruchi", in quanto di provenienza mista e non esclusivamente ateniese. È in ogni caso più che probabile che costoro, nei pochi anni in cui la città restò nell'orbita di Atene e del suo impero (437-424 a.C.), prendessero regolarmente parte alle principali feste della metropoli e vi inviassero offerte, com'è prescritto da un famoso testo epigrafico agli *apoikoi* inviati pochi anni prima a Brea, pure in Tracia, e com'era la norma nei rapporti tra colonie e metropoli, secondo Tucidide¹².

¹⁰ MARI c.s. (a), §§ 2-3; MARI c.s. (b), § 10.

¹¹ L'area in cui Agnone fondò Anfipoli non era del tutto disabitata, ma nessuno dei precedenti tentativi (ateniesi e non) di fondare una città sul sito di *Ernea Hodoi* aveva dato esito stabile: cfr. MARI c.s. (b), §§ 3 e 6, e nn. 4, 19 e 44.

¹² Tucidide sottolinea l'ortodossia' dei comportamenti religiosi di una colonia nei confronti della città-madre, in termini di partecipazione alle *πανηγύρεις κοινάι* e ai sacrifici, a proposito di Corcira e di Corinto (1, 25, 4). Per Atene e le sue colonie (e per l'estensione del modello 'coloniale' ai membri della lega delio-attica) le testimonianze epigrafiche essenziali sono il decreto per la fondazione di Brea, citato nel testo (R. MEIGGS, D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1988², nr. 49) = *IG I³*, 46, ll. 15-17; sulla dibattuta localizzazione della città, probabilmente impossibile da definire, e la cronologia del documento, per lo più fissata alla metà degli anni '40, ma abbassata di un ventennio da H.B. MATTINGLY, in "CQ", n.s. 16, 1966, pp. 172-192, rinvio alla sintesi di P. FLESTED-JENSEN, in M.H. HANSEN, TH.H. NIELSEN (a cura di), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004, pp. 810-853 [848-849]); *IG I³*, 71, del 425/4, che impone alle

In linea generale dunque, e senza tornare sulla discussa questione della ‘clonazione’ di culti ateniesi nelle colonie, è ammissibile un certo grado di corrispondenza tra i culti della colonia di Agnone e quelli della metropoli, e in qualche caso specifico l’ipotesi può essere ulteriormente arricchita. È certo, sulla base di un celebre passo di Tucidide (5, 11, 1), che il *pantheon* di Anfipoli fu influenzato direttamente, in almeno un elemento nodale, dall’evolversi dei rapporti con Atene: nel 422, qualche tempo dopo la defezione dall’impero e subito dopo la morte del generale spartano Brasida, che ne era stato l’artefice, Anfipoli adottò quest’ultimo come proprio fondatore e lo onorò di culto eroico; parallelamente, l’autentico ecista, Agnone, fu colpito da una sorta di *damnatio memoriae*¹³. Non è troppo azzardato pensare che anche il culto di Atena abbia sofferto della crisi dei rapporti con la metropoli. Sappiamo che nei primi anni di vita di Anfipoli esisteva un santuario, e dunque un culto, della dea: menzionato da Tucidide per il 422, esso con ogni evidenza doveva esistere fin dalla fondazione della città¹⁴. Atena, però, non ha lasciato altre tracce di sé, ad Anfipoli, fino all’età romana: senza trascurare il peso della pura casualità, il dato si spiega forse con il legame ‘speciale’ della dea con Atene e con l’*arché* da cui Anfipoli volle affrancarsi¹⁵. Nelle città greche (e anche macedoni) il ruolo di Atena oscilla spesso tra i due opposti di una forte rappresentatività ‘civico-poliadica’ e di una posizione minoritaria, quasi invisibile: ad Anfipoli la situazione suggerita dalle diverse evidenze disponibili sembra piuttosto quest’ultima. Ovviamente il santuario della dea non fu distrutto come avvenne agli edifici legati alla memoria dell’ecista (gli *Hagnoneia oikodomemata* tucididei), ma nel primo secolo di vita della città sembra essersi consolidato un *pantheon* fortemente caratterizzato da altre

città tributarie, secondo un’integrazione del testo comunemente accolta, un invio di offerte alle Grandi Panatenee sul modello di quelle inviate dagli *apoikoi* (Il. 55-58, da cfr. con *IG I³*, 34, ll. 41-43, e con gli obblighi specificamente imposti a Eritre [*IG I³*, 14, ll. 2-4] e più tardi, al tempo della seconda lega navale, a Paro [*SEG* 31, 1981, 67, ll. 2-6]); *IG I³*, 78, il decreto relativo all’invio di primizie per le feste di Eleusi, di discussa datazione. Indicazioni bibliografiche sul problema generale in MARI c.s. (a), § 3.

¹³ MARI c.s. (c), contro la diffusa interpretazione del passo tucidideo nel senso di un culto già prestato in precedenza ad Agnone, quando era ancora vivo; sul tema cfr. anche, in questo volume, il contributo di L. ASMONTI.

¹⁴ Thuc. 5, 10, 2, già cit. in n. 5. Sui possibili caratteri del culto di Atena nelle colonie ateniesi e nelle città tributarie della lega delio-attica cfr. SMARCYK 1990, pp. 31-57, 104, 151-152 n. 293; ID. 2007, pp. 211-214, 216 e n. 22; Anfipoli è unanimemente detta dalle fonti un’*apoikia* degli Ateniesi: di certo, essa non versava il *phoros* (MARI c.s. [b]).

¹⁵ Cfr. ancora le osservazioni di SMARCYK nei luoghi cit. alla n. prec.

figure (*in primis* dalla coppia Apollo-Artemide *Tauropolos*), con scarsa vitalità di Atena e di quasi tutte le altre divinità femminili. Per trovare una traccia significativa di un ruolo pubblico importante dei sacerdoti (e verosimilmente del santuario) di Atena bisogna scendere agli inizi del I sec. a.C.: in altre città del regno macedone, il caratteristico ruolo 'poliadico' della divinità emerge già alla fine dell'età antigonide, in una con un più generale rafforzamento delle autonomie locali – in parte incoraggiato dallo stesso potere centrale – del quale esistono anche altri segnali¹⁶. Ad Anfipoli, in ogni caso, questa apparente, nuova vitalità del culto di Atena non alterò i fondamentali equilibri del *pantheon* cittadino: a giudicare dalla monetazione locale, a cavallo della faticosa data del 167 a.C. il simbolo religioso dell'identità civica continuò ad essere Artemide *Tauropolos*¹⁷.

¹⁶ Cfr. n. 5 e MARI c.s. (a), §§ 3 e 6; l'emergere del culto di Atena nelle città macedoni già in età antigonide e poi in età romana, anche con valore 'poliadico' e come segno di più spiccata affermazione delle autonomie locali, è messo in luce da VOUTIRAS 1998.

¹⁷ Ad Anfipoli sono coniate già in età ellenistica monete con l'effigie della *Tauropolos* (la dea è in groppa a un toro inghirlandato e reca fiaccole nelle mani): a prima del 167 sono da datare, in part., i tetradracmi che abbinano all'immagine della dea sul *verso* la testa di Zeus con ghirlanda di foglie di quercia sul *recto*, riferiti alla prima *meris* (KREMYDI-SICILIANOU 2009, con riferimenti e bibl.). La *Tauropolos* è inoltre rappresentata con certezza su monete in bronzo di età imperiale; monete della prima e della seconda *meris* successive a quelle ora ricordate, e ancora monete della provincia romana di Macedonia, recano sul *recto* la rappresentazione di uno scudo macedone con, all'interno, un busto di Artemide, per lo più identificata con la *Tauropolos*, evidentemente per coerenza con le serie precedenti (POOLE-HEAD 1879, pp. 7-8, 16-17; HEAD 1911, pp. 238-239, 941; LAUNEY 1949-1950, II, p. 938 n. 9). Una serie di monete in bronzo di età ellenistica (per le quali non si può però escludere una datazione post-167) a loro volta presentano la testa di Artemide sul *recto* e un toro scalcante sul *verso*: sebbene questo secondo elemento sia abbastanza comune in Macedonia, l'abbinamento con Artemide e il contesto fanno pensare, di nuovo, alla *Tauropolos*. Devo questi riferimenti alla stessa S. KREMYDI-SICILIANOU (e-mail del 10. 2. 2012; cfr. anche, per una sintetica presentazione delle diverse iconografie riferibili alla *Tauropolos* sulle monete cittadine, OPPERMAN 1934, coll. 35-36); la stessa KREMYDI lascia invece aperta la questione dell'identificazione della divinità la cui effigie è raffigurata su monete cittadine di età classica, abbinata all'immagine di una torcia sul *verso*: in qualche caso si tratta certamente di Apollo; in altri casi, probabilmente, Artemide; ma i tratti sono molto simili, e non mancano i casi dubbi (LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, pp. 11-13, 79-83: le datazioni *ad annum* in questo studio sono tuttavia da prendere con prudenza, perché fondate su un'interpretazione molto discutibile di singoli

3. Artemide *Tauropolos* ad Anfipoli

3.1. Il quadro delle testimonianze

È appena il caso di ricordare che il *pantheon* di una città greca antica era un'entità flessibile, e che l'evidenza in parecchi casi non consente di identificare una vera e propria divinità 'poliade', in altri suggerisce che questa poté mutare nel tempo¹⁸. Ad Anfipoli, lasciando al campo delle ipotesi (sia pure verosimili) l'idea di un'evoluzione in più tappe del ruolo di Atena e quella di specifici mutamenti legati a eventi storici di grande impatto come la fine del regno antigonide, la centralità della coppia Apollo-Artemide *Tauropolos* nel *pantheon* cittadino è suggerita da un insieme di dati incontestabili. Apollo e Artemide dominano in modo schiacciante la monetazione cittadina, sulla quale in nessuna epoca c'è quasi spazio per altre divinità¹⁹. Apollo condivide un santuario con il dio fluviale Strimone: un noto decreto dei primi tempi dopo la conquista macedone della città (357 a.C.) assegna alle due divinità, cioè al loro santuario e al relativo tesoro, i beni confiscati a due eminenti cittadini, *leaders* filoateniesi ora condannati all'esilio²⁰. È possibile che i santuari di Apollo e di Artemide fossero fisicamente prossimi; sicura è comunque la localizzazione di quello di Artemide *Tauropolos* sull'acropoli²¹.

elementi iconografici in rapporto a specifici eventi della storia della città o della regione). Che la torcia alluda alle *lampadedromiai* in onore della *Tauropolos*, come spesso ripetuto negli studi (per es. POOLE-HEAD 1879, p. xliii; HEAD 1911, p. 215; BABYLON 1926-1930, p. 694, con riferimento improprio ai giochi in onore di Brasida testimoniati da Thuc. 5, 11, 1; LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, p. 81 e n. 20), è una possibilità, ma ovviamente non una certezza.

¹⁸ Sul problema generale cfr. COLE 1995.

¹⁹ La LORBER segnala come unica eccezione la raffigurazione del dio fluviale Strimone su monete in bronzo di età romana, e simboli riconducibili alla stessa divinità già in monete precedenti la conquista macedone; solo indiretti i riferimenti, in altre serie monetali, ai culti di Dioniso, Demetra, Eracle: le divinità in quanto tali non sono mai effigiate sui conii di Anfipoli (LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, pp. 11, 82-83).

²⁰ Il decreto di condanna all'esilio di Filone e Stratocle è in HATZOPOULOS 1996, II, nr. 40, con bibl. prec.: cfr. in part. ll. 12-15. Per le raffigurazioni di Apollo e di Artemide su monete cittadine cfr. LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, pp. 11-13 e 79 ss. e *supra*, n. 16; per quelle di Strimone, n. prec.

²¹ Secondo LAZARIDIS e i suoi successori nello scavo, l'area dell'acropoli corrisponde a quella poi occupata dalle basiliche paleocristiane, e l'interpretazione pare certa (cfr.

Artemide *Tauropolos*, dunque: un'epiclesi nota anche altrove nel mondo greco, a cominciare proprio da Atene (cfr. § 3.2). Ad Anfipoli, almeno a partire dalla prima età ellenistica il culto e il santuario della dea furono tutt'uno con l'identità cittadina, e la loro popolarità superò di gran lunga i confini locali; la presenza di Artemide sulle monete cittadine sembra potersi rintracciare già in età classica, e si precisa indiscutibilmente nel tipo della *Tauropolos* (in qualche caso anche con leggenda esplicativa) in età ellenistica, per proseguire fino all'età imperiale²². Il discusso capitolo diodoreo sugli ultimi piani (*hypomnemata*) di Alessandro nomina il santuario anfipolita tra quelli cui il re, prima di morire, riservò fondi per costruire o restaurare edifici (18, 4, 4-5: gli altri sono quelli di Apollo a Delo e a Delfi, di Zeus a Dodona, di Atena a Ilio e, in Macedonia, di Atena a Kyrrhos e il santuario 'nazionale' di Zeus e delle Muse a Dion). È impossibile riaprire qui la discussione (probabilmente senza sbocco) sulla matrice storiografica diretta della notizia diodorea, e quella (altrettanto disperante) sull'autenticità ultima del contenuto degli *hypomnemata* (che, come nota Diodoro, non furono tradotti in realtà). La natura del passo e confronti con quanto è storicamente noto della politica edilizia e in generale 'evergetica' di Alessandro verso i santuari permettono però almeno di far risalire le matrici storiografiche *ultime* della notizia all'età di Alessandro, e di conseguenza di vedervi un prezioso *terminus ante quem* per una popolarità non solo locale, ma, per così dire, 'pan-macedone' del

n. 7), come lo è l'originaria pertinenza a questo settore del santuario di Artemide, visto che qui sono state rinvenute diverse iscrizioni che vi erano esposte: cfr., per una localizzazione nella zona poi occupata dalle basiliche A e Γ, KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977, pp. 151 n. 1, 156-157; EAD. 1981, pp. 229, 236; LAZARIDIS 1986, p. 359. La cosa è certa per la lettera di Filippo V relativa a concessioni agli Enii residenti ad Anfipoli, che dovevano essere registrate nel santuario (HATZOPOULOS 1996, II, nr. 9, con bibl. prec.), per la dedica alla dea di Perseo e del *demos* degli Anfipoliti (HATZOPOULOS 1996a, II, nr. 29), e per quella della sacerdotessa Lamprò, figlia di Theocharis (*infra*, n. 48); probabile nel caso di un frammento iscritto che menziona la festa dei *Tauropolia* (KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1981, p. 236; SEG 31, 1981, 615). Ancora dall'area delle basiliche proviene un rilievo raffigurante Artemide di cui dà notizia, senza riferimenti alla *Tauropolos* e alla localizzazione del suo santuario, E. STIKAS in "ΠΑΕ" 1970, p. 52 e tav. 78γ. È in sé probabile che anche il santuario di Apollo si trovasse sull'acropoli, ma altrove la predominanza delle due divinità sul *pantheon* cittadino si traduce in una sorta di fisica spartizione delle aree (cfr., per Eretria, COLE 1995, pp. 297-298).

²² Cfr. n. 16.

culto della *Tauropolos* di Anfipoli²³. È impossibile speculare, viceversa, sulle condizioni del *Tauropolion* di Anfipoli nel 323, anzi sulla stessa preesistenza di un edificio monumentale ai supposti piani di Alessandro, in assenza di altre informazioni in merito e dei resti materiali dell'edificio stesso (la lista diodorea include del resto località in cui certamente templi esistevano, o addirittura, come a Delfi, erano stati ricostruiti da poco). Di conseguenza non possiamo neanche supporre (come è possibile in altri casi) che l'interessamento di Alessandro per il santuario, pur rimasto lettera morta, sia stato di stimolo per i re macedoni successivi e ne abbia orientato la politica e i finanziamenti²⁴.

Per l'età antigonide sono comunque dati certi sia la centralità del *Tauropolion* fra i santuari di Anfipoli (che perdura in età romana), sia la sua riconoscibilità sovra-cittadina o addirittura 'nazionale', in linea con quanto lascia pensare l'intenzione attribuita ad Alessandro negli *hypomnemata*²⁵. Una lettera di Filippo V, intervenendo sui privilegi concessi alla comunità di Enii (persone originarie di Eno, in Tracia) residenti ad Anfipoli, cita la richiesta di costoro che i documenti attestanti i privilegi fossero registrati e trascritti (ἀναγραφῆναι) nel santuario, come lo erano state analoghe concessioni fatte agli Enii dal "padre"

²³ Cfr. MARI 2002, pp. 249-257. Dei tre santuari macedoni menzionati negli *hypomnemata*, quello con una più riconoscibile vocazione 'nazionale' è quello di Zeus e delle Muse a Dion (MARI 1998; HATZOPOULOS-MARI 2004), mentre il meno noto è quello di Kyrrhos, tanto che il nome della località è trádito in maniera corrotta sia nel passo diodoreo (Κύρρω) che in Liv. 42, 51, 2 (*Citium*), ma la Atena *Kyrrhestis* è epigraficamente attestata, e Kyrrhos è stata localizzata (MARI 2002, p. 255 e n. 2, con i riferimenti). Il passo liviano confermerebbe la valenza 'nazionale' anche del santuario di Kyrrhos, almeno per un'epoca successiva, se qui si situa il sacrificio offerto da Perseo ad Atena *Alkis* (o, con ulteriore correzione del testo, *Alkidemos*) alla vigilia della guerra contro i Romani (N.G.L. HAMMOND, F.W. WALBANK, *A History of Macedonia*, III, Oxford 1988, pp. 511-512; VOUTIRAS 1998, pp. 121-125).

²⁴ Per casi in cui invece ciò è in qualche misura verificabile cfr. MARI 2002, pp. 249 ss.

²⁵ La notizia degli *hypomnemata* conferma indirettamente l'importanza di Anfipoli per Alessandro (PAPASTAVROU 1936, p. 42; KOUKOULI 1977, p. 156), che, ovvia in sé e sulla base della politica di Filippo II nella regione, è attestata da altri elementi: un certo numero di Anfipoliti figura nell'*entourage* del re (I. SAVALLI-LESTRADE, *Les philoi royaux dans l'Asie hellénistique*, Genève 1998, p. 299 n. 37); la città forniva un contingente di cavalleria (Arr. 1, 2, 5 e, indirettamente, 3, 11, 8; PAPASTAVROU 1936, p. 41; HATZOPOULOS 1996, I, pp. 242-250) e fu tappa essenziale nella marcia verso l'Asia, nel 334 (Arr. 1, 11, 3-4), oltre che punto di partenza di operazioni in Tracia (*infra*, n. 40).

del re, ossia verosimilmente dal suo predecessore sul trono e tutore Antigono Dosone, piuttosto che dal padre naturale Demetrio (Il. 3-7)²⁶:

οἱ Αἴνιοι οἱ κατο[ικοῦν]|τες παρ' ὑμῖν ἡξίουσαν ἀναγρ[αφή]|ναι καὶ τὰ ὑπ' ἐμοῦ αὐτοῖς συ[γκεχω]|ρημένα ἐν τῷ Ταυροπολι[ῶι καθά]|περ καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ π[ατρὸς -----].

È, questo, uno dei testi epigrafici rinvenuti nell'area delle basiliche paleocristiane che hanno permesso di localizzare con buon margine di certezza il *Tauropolion* sull'originaria acropoli cittadina²⁷; esso inoltre attesta il ruolo del santuario come luogo di deposito e di esposizione di documenti di interesse pubblico, non necessariamente inerenti il santuario stesso. Discussa è l'identità del destinatario della lettera reale, visto che all'interno della formula di saluto sopravvive solo la desinenza di un dativo (l. 3: -ωι): J. e L. Robert consideravano l'ipotesi di un destinatario collegiale, forse proprio la “communauté administrative de ce grand sanctuaire sous la forme [τῶι Ταυροπολί]ωι”. Ma il confronto con altre lettere reali dalla Macedonia fa pensare che la lettera fosse piuttosto indirizzata al principale magistrato cittadino, l'ἐπιστάτης, indicato con il solo nome, e la ridotta estensione della lacuna va nello stesso senso²⁸; ciò

²⁶ Cfr. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977, pp. 154, 164-165; S. LE BOHEC 1996, in *Inscriptions of Macedonia. III International Symposium on Macedonia*, Thessaloniki 1996, pp. 77-78 (con confronti nelle fonti letterarie).

²⁷ KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977; J. e L. ROBERT, *BE* 1978, nr. 299 (che accolgono l'interpretazione della KOUKOULI-CHRYSANTHAKI della frase citata nel testo, senza dubbio preferibile all'alternativa, dalla stessa considerata, che l'indicazione 'locativa' sia da connettere non al verbo ἀναγρ[αφή]|ναι ma ai privilegi, τὰ ... συ[γκεχω]|ρημένα, in tal caso relativi specificamente alla fruizione del santuario); F. PIEJKO, in “ZPE”, 50, 1983, pp. 225-226; HATZOPOULOS 1996a, II, nr. 9; cfr. anche *SEG* 27, 1977, 245 e 33, 1983, 499. L'editrice propendeva dunque per più usuali concessioni di natura fiscale (pp. 155-156). Per la datazione al quarto anno di regno di Filippo forse ricavabile dalla l. 9, ma tutt'altro che certa dato lo stato della pietra, cfr. *SEG* 27, 1977, 245; HATZOPOULOS, *loc. cit.*; ID., *BE* 1987, nr. 704. Per gli altri testi epigrafici che hanno confermato la localizzazione del santuario cfr. n. 20.

²⁸ Così già KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977, pp. 153-154, che escludeva si possa integrare nella ridotta lacuna l'indicazione di un organo amministrativo o politico collegiale; cfr. anche, in favore di una lettera indirizzata all'*epistates* e con proposta di integrarne il nome in ['Αδαί]ωι, HATZOPOULOS 1996, II, nr. 9; I, pp. 375 n. 1, 395, 404-405, 426. L'intervento dei ROBERT è in *BE* 1978, nr. 299. Entrambi gli

rafforza l'interpretazione del documento come di interesse 'civico' in senso più largo, che mi sembra anche per altre ragioni la più plausibile²⁹. Se è così, ricaviamo un altro indizio interessante sulle funzioni del *Tauropolion*, luogo di deposito e pubblicazione di documenti anche non direttamente inerenti il santuario stesso; anche nel santuario già citato di Apollo e Strimone e nel ginnasio cittadino erano esposti, ad Anfipoli, documenti pubblici, ma si tratta sempre di testi che più o meno direttamente interessavano quelle istituzioni (almeno nei casi di interpretazione sicura)³⁰. Il *Tauropolion* è dunque un candidato più forte di altri come sede originaria di esposizione di altri documenti di interesse pubblico generale (cittadino o 'nazionale') rinvenuti ad Anfipoli in contesti di reimpiego³¹.

studiosi greci hanno insistito sul plurale alla l. 3 (παρ' ἑμῶν), HATZOPOULOS suggerendo che il re si rivolga all'*epistates* come al 'presidente' di un collegio di magistrati cittadini. In realtà il richiamo agli Enii come a un gruppo di persone "che vivono presso di voi" si spiega bene riferendo il pronome alla collettività degli Anfipoliti, ai quali il re, per il tramite dell'*epistates*, si rivolge, e non c'è bisogno di postulare un *destinatario* plurale.

²⁹ Per una lettura in senso più ristretto (relativa cioè a benefici da usufruire presso il santuario stesso), considerata e scartata dall'editrice KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977, cfr. n. 26.

³⁰ Dal ginnasio provengono documenti di interesse diretto per il ginnasio stesso: il *diagramma* di Filippo V sugli agoni stefaniti e la versione più antica della legge efebarchica, pure dell'età di Filippo V (inediti: cfr. HATZOPOULOS 1996, II, nrs. 16, 42; *SEG* 46, 1996, 718); una possibile eccezione è una lista di magistrati, a meno che non li si interpreti come ginnasiarchi (HATZOPOULOS 1996, II, nr. 61; *Id.*, *BE* 1992, nr. 320; 1994, nr. 432; A. CHANIOTIS, in *SEG* 52, 2002, 584). Contrariamente a quanto spesso ripetuto negli studi, invece, non è certo (né probabile) che venisse dal ginnasio l'iscrizione relativa ai tecniti dionisiaci e ai sacerdoti di Atena, di cui in n. 5: il fatto che essa contenga anche vincitori di gare sportive giustificerebbe ampiamente, comunque, un'esposizione in quella sede (D'AMORE, MARI c.s.). Nel santuario di Apollo e Strimone era presumibilmente esposto il citato decreto di condanna di Filone e Stratocele, che incarica i *prostatai* di far incidere il testo su una stele (HATZOPOULOS 1996, II, nr. 40, ll. 15-17): poiché subito prima (ll. 11-15) il santuario è evocato come destinatario di una decima dei beni dei proscritti, si può supporre che la stele in questione fosse esposta lì, anche perché il santuario stesso era interessato a pubblicizzare una decisione che andava a suo vantaggio.

³¹ In reimpiego è stata trovata l'iscrizione frammentaria con lettere di Filippo V relative a esenzioni fiscali per la città (CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, in *Inscriptions of Macedonia*, Third International Symposium on Macedonia, Thessaloniki, 8-12 December 1993, Thessaloniki 1996, pp. 40-71; HATZOPOULOS 1996, II, nr. 14; *SEG* 46,

In anni non molto lontani dalla lettera di Filippo V appena discussa, e comunque all'interno del III sec. a.C., un altro frammentario testo epigrafico testimonia l'orgoglio 'municipale' con il quale gli Anfipoliti guardavano alla loro dea e al suo santuario: un decreto cittadino onora uno studioso di nome ignoto, un forestiero che soggiornò in città per qualche tempo (παρεπιδημῶ[ν]), per essersi interessato alla storia locale e averle dedicato conferenze pubbliche (ἀκροάσεις); egli scrisse almeno un'opera specifica περὶ τῆς Ταυροπόλου. Nelle sue ricerche, lo studioso aveva consultato fonti letterarie (ἐξετάσας καὶ συνα[γαγὼν τὰ παρὰ τοῖς ἀρ]χαίοις ἱστοριογράφοις [καὶ ποιηταῖς γεγραμ]μένα περὶ τῆς πόλεως: così la restituzione delle ll. 4-6 del testo da parte di A. Chaniotis)³², ma si può ragionevolmente pensare che approfittò del soggiorno *in loco* per visionare dediche esposte nel santuario e forse reperirvi materiale 'd'archivio': il confronto con altri esempi di 'sacred history' e il possibile ruolo 'archivistico' del principale santuario cittadino, richiamato in precedenza, rendono l'ipotesi plausibile³³. Nulla si può dire dei contenuti dell'opera, che ameremmo poter leggere, come migliaia di altri lavori di storia locale andati perduti nel naufragio della letteratura greca antica: per analogia con altre opere su santuari, in cui grande spazio era fatto alla componente 'miracolistica' del culto, Chaniotis ha suggerito che il perduto lavoro περὶ τῆς Ταυροπόλου avesse per oggetto le epifanie della dea; analogamente, allora, non è escluso che esso contenesse anche una storia della festa locale dei *Tauropolia*³⁴ e/o un

1996, 716); i due frammenti di *diagramma* militare provenienti da Anfipoli sono stati rinvenuti nel letto dello Strimone, mentre è solo ipotetica la provenienza da Anfipoli di un altro testo analogo, da Drama (forse parte ulteriore del medesimo, grande *diagramma* militare, documento di interesse 'nazionale' esposto nelle principali città del regno: risp. HATZOPOULOS 2001, nrs. 3 e 2 I, e p. 17, con bibl.).

³² Per l'iscrizione rapporti di scavo in "EAE" 1978, pp. 16-17 e "ΠΑΕ" 1978, p. 56 e tav. 51γ; si vd. J. e L. ROBERT, *BE* 1979, nr. 271, con datazione al III sec. a.C.; *SEG* 28, 1978, 534; CHANIOTIS 1988, pp. 299-300 (E 6).

³³ Sulla 'sacred history' come filone che ha tra i propri scopi quello di integrare la 'grande' tradizione letteraria (storiografica e poetica), dialogando con essa da pari a pari, ma insistendo maggiormente sulla raccolta di materiali *in loco*, sul diretto riferimento a iscrizioni e monumenti, ecc., si vedano le importanti considerazioni di DILLERY 2005, pp. 514-517, a partire dalla Cronaca di Lindo (*FGrH* 532 = CHANIOTIS 1988, T 13).

³⁴ Epigraficamente attestata ad Anfipoli (§ 3.3). Un caso celeberrimo di 'sacred history' incentrata su una festa locale (per Artemide *Leukophryene*), sono le tradizioni locali reinventate e fissate su pietra, alla fine del III sec. a.C., a Magnesia al Meandro (*I. Ma-*

catalogo delle dediche e dei monumenti del santuario³⁵. Più specificamente, considerando la varietà di tradizioni locali sul destino della Artemide ‘Taurica’ la cui statua di culto, secondo Euripide, era stata condotta da Oreste in Attica, ad Halai, non possiamo escludere che anche Anfipoli, tra i molti luoghi in cui la dea era venerata (non necessariamente come *Tauropolos*), rivendicasse il possesso dell’antico *xoanon*: in tal caso, questo elemento sarà stato certamente trattato dall’anonimo autore. Ma è onesto precisare che, nella lunga lista di località che si contendevano secondo gli antichi l’‘autentica’ immagine della dea, Anfipoli non è mai menzionata (cfr. § 3.2); ed è pure consigliabile non azzardare ipotesi su come l’opera specificamente dedicata alla *Tauropolos* si inserisse nel più ampio interesse dell’erudito (testimoniato, ancora, dal nostro decreto) per la storia cittadina e per gli autori che prima di lui se n’erano occupati³⁶.

gnesia 16, 17 = CHANIOTIS 1988, T 6, T 8): cfr. ancora DILLERY 2005, pp. 507, 519, 521-522, con i riferimenti.

³⁵ Che certamente ne conteneva: cfr. subito sotto nel testo. Cfr., sulle epifanie di Artemide come possibile tema dell’opera, CHANIOTIS 1988, pp. 299-300; sulle epifanie e sui cataloghi di monumenti e oggetti votivi nella ‘sacred history’, DILLERY 2005, pp. 511-519; per i riflessi epigrafici, rappresentati soprattutto da decreti onorari come il nostro, ancora CHANIOTIS 1988, in part. pp. 378-379. Un confronto interessante era suggerito (sia pure senza riferimento ai contenuti dell’opera del nostro autore) da J. e L. ROBERT, *BE* 1979, nr. 271, in *IOSPE* I² 344 (= *FGrH* 807 T 1; CHANIOTIS 1988, pp. 300-301 [E 7]): a Chersoneso Taurico è onorato il concittadino Sirisco figlio di Eraclide, anche per aver scritto e tenuto conferenze sulle epifanie della *Parthenos*, massima divinità locale e a sua volta riconducibile all’Artemide ‘Taurica’ (*infra*, § 3.2). In questo caso il riferimento alle epifanie è esplicito (ll. 2-4, 15-16), e così nei titoli di opere di ‘sacred history’, considerati nel saggio di DILLERY e dei quali poco o nulla ci è pervenuto. Un caso come l’opera di Menodoto di Samo sull’*Heraion* dell’isola (DILLERY 2005, pp. 511-512) è di particolare interesse, perché mostra come i vari temi qui ipoteticamente prospettati potevano essere compresenti e come si combinavano in un’opera di ‘sacred history’: le origini di un’usanza rituale e di una festa locale (i *Tonaia*), le vicende della statua di culto, le epifanie divine (*FGrH* 541 F 1 = Athen. 15, 11-15, 671 E-674A).

³⁶ Nell’opera di Sirisco di Chersoneso di cui in n. 34 le epifanie della *Parthenos* fornivano l’ossatura cronologica di un’esposizione storica più vasta, che includeva, stando al decreto onorario che lo riguarda, le relazioni esterne della città (DILLERY 2005, pp. 520-522: “a history of the relations between Chersonesos and neighboring powers [...] organized around a list of epiphanies of his city’s patron god, the Maiden, just as in the case of Lindos section D”; cfr. CHANIOTIS 1988, pp. 300-301). Per l’anonimo erudito onorato ad Anfipoli il testo dell’iscrizione non consente, viceversa, una simile ricostruzione.

La riconoscibilità ‘nazionale’ del santuario di Artemide *Tauropolos*, di cui si è detto a proposito degli *hypomnemata* di Alessandro e, in via ipotetica, dei documenti regi rinvenuti ad Anfipoli³⁷, è confermata da un’altra importante iscrizione, che riporta una dedica del re Perseo alla dea, dal bottino ricavato “dalle spedizioni in Tracia” (l. 3: ἀπὸ τῶν εἰς Θράκιην στρατειῶν), e una dedica del *demos* degli Anfipoliti alla stessa *Tauropolos*³⁸. Il contesto regionale cui è agganciata la dedica regia è interessante: la consacrazione ha la sua concreta origine in successi militari conseguiti a difesa del confine orientale del regno³⁹ e sottolinea l’importanza strategica di Anfipoli in questa chiave: al di là del controllo più o meno diretto esercitato dai re di Pella – da Filippo II in poi – su ampie regioni della Tracia, la frontiera orientale dei territori direttamente annessi restò sempre il corso dello Strimone⁴⁰, e Anfipoli fu l’ovvio punto di partenza e quartier generale delle operazioni militari in questa regione⁴¹. Abitualmente le dediche dei re macedoni per successi militari o altro, come le copie di tutti i documenti di interesse ‘nazionale’ (e anche di molti documenti di interesse più circoscritto, relativi a varie località del regno), erano collocate nel già ricordato santuario ‘pan-macedone’ di Zeus e delle Muse a Dion, in Pieria, nel cuore antico del regno, investito a più livelli di una grande importanza simbolica che, non a caso, i Romani cercarono di disinnescare dopo la vittoria su Perseo⁴². La dedica di Perseo ad Anfipoli suggerisce che il *Tauropolion* rappresentasse una buona alternativa al santuario pierio, almeno per le dediche reali legate ad attività condotte nella parte orientale del regno.

L’iscrizione presenta altri motivi di interesse, ben messi in luce in uno studio di M. Voutiras: la singolare struttura del testo (giustapposizione di due dediche distinte e non dialoganti tra loro) e le visibili differenze esteriori tra le due parti. Voutiras ha sostenuto che la dedica cittadina fu aggiunta solo dopo

³⁷ Cfr. sopra nel testo.

³⁸ KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1981; J. e L. ROBERT, *BE* 1984, nr. 253; VOUTIRAS 1986; HATZOPOULOS 1996, II, nr. 29 e *BE* 1988, nr. 861.

³⁹ Per ipotesi sulle circostanze specifiche cfr. n. 43.

⁴⁰ HATZOPOULOS 1996, pp. 184-189; KREMYDI-SICILIANOU 2007, p. 99; cfr. tav. 1.

⁴¹ Cfr. per es., per le operazioni di Alessandro, nel suo primo anno di regno, nella regione dei “Traci detti autonomi”, Arr. 1, 1, 5, con PAPAZOGLU 1988, pp. 346, 348-349.

⁴² Cfr. n. 46 per i danni subiti dal santuario di Dion; è discusso se sopravvissero in età romana le feste Olimpiche, fortemente legate alla Macedonia dei re: qualche riferimento letterario ed epigrafico, però, farebbe pensare di sì (cfr. MARI 1998).

la sconfitta di Perseo a Pidna nel 168 e la fine della monarchia macedone, e spiegato la diversa profondità di incisione nelle due parti di testo col fatto che la dedica del *demos* fu incisa non direttamente sulla pietra, ma su uno strato di calce che vi era stato sovrapposto per poter riutilizzare lo spazio epigrafico e contemporaneamente *cancellare* la dedica di Perseo⁴³. La teoria non ha persuaso tutti⁴⁴, ma le differenze materiali e la separazione formale tra le due parti di testo sono innegabili, e mi sembra ineludibile almeno l'ipotesi minima di una giustapposizione *successiva* della dedica del *demos* a quella del sovrano. Voutiras ha insomma probabilmente ragione almeno nel collocare la dedica del *demos* dopo il 168, contemporaneamente alla (o dopo la) sistemazione

⁴³ VOUTIRAS 1986. Non è forse senza significato che a questa stessa delicata fase storica si riferisca un'altra notizia di matrice letteraria sul santuario, dove secondo Liv. 44, 44, 4 si radunarono terrorizzate le donne di Anfipoli alla notizia della disfatta di Perseo a Pidna (*cum... concursusque matronarum in templum Dianae, quam Tauropolon vocant, ad opem exposcendam fieret*).

⁴⁴ Cfr. M.B. HATZOPOULOS, *BE* 1988, nr. 861, e *Id.* 1996, I, pp. 134-136, che ha opposto obiezioni anche di ordine tecnico e ribadito l'unitarietà delle due dediche, riferendole al successo di Perseo sul dinasta tracio filoromano Abrupoli, nel 179 a.C., di grande importanza anche per la sicurezza della città (così già KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1981 e J. e L. ROBERT, *BE* 1984, nr. 253). Nel lemma dedicato al testo in HATZOPOULOS 1996, II, nr. 29 è ammesso che le ultime 5 linee dell'iscrizione sono "the work of a different hand", ma la cosa è attribuita all'uso di due tecniche distinte di incisione ("genuine engraving for the royal dedication, simple incision for that of the People of Amphipolis": 1996, I, p. 136). Va detto che l'analisi del documento e le conclusioni che ne derivano sono rese particolarmente delicate dalla datazione del secondo testo con i politarchi, magistrati cittadini che la maggior parte dei commentatori moderni ritiene introdotti in Macedonia solo dopo la sistemazione 'repubblicana' di Emilio Paolo e che viceversa HATZOPOULOS anticipa, anche su altre basi, all'ultima età antigonide (cfr., sul tema generale, P. PERDRIZET, in "BCH", 18, 1894, pp. 419-423, e la bibl. cit. in MARI c.s. (a), n. 96). Per Anfipoli nel 168, il possibile riferimento in Liv. 44, 44, 4 a un *epistates*, o comunque a un *u n i c o* magistrato *qui praeerat urbi*, contribuisce a rendere dubbia, a mio parere, la datazione preromana del collegio dei politarchi (in numero variabile nelle attestazioni dalla città, ma sempre più d'uno: cfr. HATZOPOULOS 1996, I, pp. 134-136, 151, 387). Diversa l'interpretazione di HATZOPOULOS, secondo cui, da un lato, l'*epistates* era comunque parte del collegio di *archontes* della città, ed era nominato da solo unicamente quando fungeva da eponimo, e, dall'altro, i politarchi furono i successori delle funzioni precedentemente rivestite dall'*epistates* (1996, I, p. 387); lo studioso greco, in ogni caso, come si è detto, non dubita che i due politarchi della dedica alla *Tauropolos* risalgano appunto all'età di Perseo.

della Macedonia ad opera di L. Emilio Paolo: in tal caso si trattò (anche) di un modo per rivendicare alla città il suo santuario principale, sottraendolo alle attenzioni che, almeno da Alessandro in poi, i re macedoni gli avevano dedicato⁴⁵. Se Voutiras avesse ragione anche sulla *damnatio memoriae* della dedica di Perseo, poi, dovremmo pensare a un gesto volto (anche) a compiacere Emilio Paolo e i Romani e accostarlo, *mutatis mutandis*, alla distruzione degli “edifici di Agnone” che nel 422 aveva accompagnato la sostituzione di quest’ultimo con Brasida come ecista cittadino e una definitiva ricollocazione della città sulla scena ‘internazionale’. Anfipoli era per molti versi decisiva perché il nuovo assetto dato dai Romani alla regione funzionasse senza intoppi; al di là delle ipotesi appena ricordate sulla duplice dedica ad Artemide, è certo che la città si riallineò rapidamente alle ragioni dei vincitori: Emilio Paolo la scelse come proprio quartier generale in Macedonia, nell’inverno 168/7, come luogo dove tenere – in una sorta di ‘libertà vigilata’ – Perseo e i suoi familiari, e come sede del solenne annuncio della nuova sistemazione ‘repubblicana’ della regione, nella primavera del 167⁴⁶. Ed è altresì certo che

⁴⁵ Dalle pur frammentarie testimonianze che qui discuto emerge come il santuario ospitasse dediche, anche monumentali, sia dei re che della città, nonché di privati devoti alla dea o di sue sacerdotesse (cfr. n. 48). È solo un’ipotesi che qui si trovasse anche il monumento celebrativo delle vittorie sportive di Antigono figlio di Kallas, *hetairos* di Alessandro e vincitore nello stadio e nella corsa oplitica nelle gare organizzate dal re dopo la presa di Tiro (sulle quali cfr. Arr. 2, 24, 6): la base iscritta del monumento è stata rinvenuta in reimpiego in un contesto tardo e l’ipotesi di una provenienza dal *Tauropolion* è solo una tra quelle considerate dall’editrice KOUKOULI-CHRYSANTHAKI (in “ΑΔ”, 26, 1971, Α’, Μελεταί, pp. 124-125; cfr. EAD., in “ΑΔ” 23, 1968, χρον., p. 358, e J. e L. ROBERT, *BE* 1973, nr. 286; *ISE* 113). Essendo gli agoni in onore di Eracle, il monumento potrebbe esser stato posto in un santuario di quest’ultimo, oppure nel ginnasio cittadino.

⁴⁶ Decisiva per tutta questa fase è la testimonianza liviana, di matrice polibiana: Anfipoli è una delle tappe della fuga di Perseo dopo la sconfitta di Pidna (44, 43, 8; 44, 45, 1.8-13; cfr. *Plu. Aem.* 23, 5); il re sembra avervi una residenza (44, 45, 12), e vi chiama invano i cittadini a un’ultima resistenza contro i Romani (44, 45, 11, con PAPASTAVROU 1936, p. 43). La città non è menzionata tra quelle che si arrendono subito (44, 45, 5-7), ma nei mesi successivi è considerata sicura, se vi viene tenuto, *omni solutus custodia*, Perseo stesso (45, 28, 8-11); lo stesso Emilio Paolo ne fa il proprio quartier generale e nella regione fa svernare le truppe; ad Anfipoli sono convocati per la primavera del 167 dieci personaggi eminenti per ogni città dell’ex regno e trasportati i documenti della cancelleria reale e il tesoro; qui sono annunciati i provvedimenti romani per la regione ed è celebrata una solenne *panegyris* (45, 29; 32-33).

la valenza in primo luogo cittadina del santuario principale di Anfipoli, che pure era stato assai caro ai re macedoni, gli risparmiò gli oltraggi e i saccheggi subiti dal santuario 'pan-macedone' di Dion, che non aveva mai avuto, viceversa, un chiaro profilo cittadino (Dion restò un centro minore anche in età romana)⁴⁷.

È rischioso spingersi oltre: sull'impatto che la fine del periodo antigonide e la risistemazione romana della Macedonia ebbero, più in generale, sui culti di Anfipoli, come di altre città, si possono fare solo ipotesi⁴⁸. Doveroso è però valorizzare tutti gli indizi disponibili, che suggeriscono in primo luogo che il santuario e il culto della *Tauropolos* in età romana continuarono a vivere. All'età romana sono state genericamente datate due dediche di sacerdotesse della dea; in una delle due, la forma al participio aoristo del verbo $\epsilon\rho\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ suggerisce che la dedica fu offerta alla fine del sacerdozio, e dunque che questo aveva una durata limitata nel tempo, forse annuale⁴⁹. Della fine del I sec. a.C. è un epigramma dell'*Antologia*

⁴⁷ Sui danni provocati dai Romani a Dion cfr. Liv. 44, 8, 5; Vell. Pat. 1, 11, 3; su questo, e sulle piccole dimensioni e la secondaria importanza della città rispetto al santuario, anche in età romana, cfr. HATZOPOULOS-MARI 2004; MARI c.s. (a), n. 104.

⁴⁸ Sul possibile rilancio, in età romana, del culto e del santuario di Atena cfr. sopra, § 2, e MARI c.s. (a), § 6.

⁴⁹ Del primo frammento iscritto, su una base di marmo oggi nei magazzini del Museo di Anfipoli (nr. inv. Α 819), dava notizia come rinvenimento fortuito (senza indicarne la provenienza esatta) CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI in "ΑΔ" 26, 1971, χρον., p. 417 e tav. 412 (con datazione al I sec. a.C.; cfr. EAD., in "ΑΔ", 26, 1971, Α', Μελεταί, p. 125 n. 16; J. e L. ROBERT, *BE* 1973, nr. 286; 1978, nr. 299). La visione autoptica del pezzo suggerisce la s. lettura: [-----]λείδου | [-----]ύσασα | [-----]Ταυ]ροπόλωι; alla l. 2 l'integrazione [ερητε]ύσασα, suggerita già dalla KOUKOULI, sembra certa. La formula accompagna dediche di sacerdoti a fine carica: cfr., con confronti relativi anche alla Macedonia e a sacerdoti eponimi, E. VOUTIRAS, in *Ancient Macedonia*, V, Thessaloniki 1993, p. 259; ID., in Μύρτος. Μνήμη Ἰουλίαις Βοκοτοπούλου, Thessaloniki 2000, pp. 637-638 e n. 20; M.B. HATZOPOULOS, *BE* 2005, nr. 314; e, per gli usi ateniesi, PARKER 1996, pp. 126-127 e n. 21. Va detto che in alcune attestazioni il participio si accompagna esplicitamente all'indicazione di una durata più che annuale del sacerdozio (e.g., *TAM* V, 1, 488; *IG* VII 3097), mentre in altre la datazione attraverso un altro magistrato eponimo (numerossimi casi, per es., a Delo) esclude che la formula possa indicare, di per sé, il carattere eponimo del sacerdozio stesso. Ad Anfipoli non abbiamo altre indicazioni sulla durata del sacerdozio della *Tauropolos*, che non risulta inoltre da nessun altro indizio aver mai avuto carattere eponimo: qui il magistrato eponimo è, nei primi anni dopo la conquista macedone e quasi certamente

Palatina che menziona la sopravvivenza in città del santuario di Artemide: la dea è indicata con gli epiteti di *Aithopie Brauronis*, ma è verosimilmente da identificare con la *Tauropolos*⁵⁰. Che non si trattasse però di mera sopravvivenza di ‘rovine’ (come l’epigramma, con allusione topica, potrebbe lasciar intendere) è suggerito dalle monete cittadine, sulle quali il ruolo dominante della *Tauropolos* nel *pantheon* cittadino è ‘congelato’ attraverso l’esperienza della suddivisione romana della Macedonia in *merides* e fino all’età imperiale: prima e dopo la cruciale data del 167, anzi, le serie monetali della prima *meris* sembrano consolidare quel ruolo di santuario ‘regionale’ del *Tauropolion* che ho ipotizzato, su altre basi, già per l’età macedone⁵¹.

già prima, l’Ἐπιστάτης, successivamente affiancato, in qualche caso, dal sacerdote di Asclepio (HATZOPOULOS 1991, pp. 22, 24, 30-31, 54-55, 74-76; ID., *BE* 1988, nr. 847; 1994, nrs. 379, 431; ID. 1996, I, pp. 153-154, 182, 372-429; J.W. RIETHMÜLLER, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg 2005, I, pp. 174-186; II, pp. 320-324); in età romana, o forse già nell’ultimo periodo antigonide, l’eponimia è assunta dal collegio dei politarchi, in numero variabile (cfr. n. 43). Una seconda iscrizione di dedica, da Anfipoli (in reimpiego, ancora, dall’area delle basiliche paleocristiane) reca invece il nome di una sacerdotessa ancora in carica (Λαμπρῶ Θεοχάριος | ἱερητεύουσα | Ἀρτέμιδι Ταυροπόλῳ: cfr. i rapporti di scavo di E. STIKAS in “EAE” 1978, pp. 21-22, e in “ΠΑΕ” 1978, p. 61 e tav. 55γ; J. e L. ROBERT, *BE* 1979, nr. 271; 1981, nr. 322; *SEG* 28, 1978, 536, sempre con generica datazione all’età romana; in questo caso non mi è stata possibile la revisione autoptica).

⁵⁰ *AP* 7, 705, attribuito ad Antipatro, forse di Tessalonica: Αἰθοπίης è correzione di BENTLEY da Αἰθιόπης; l’epigramma sfrutta i *topoi* delle città famose ora in rovina, attestando la sopravvivenza di due glorie locali, il fiume Strimone e il santuario di Artemide: data la fama del *Tauropolion*, è lecito pensare che il riferimento sia a questo (opinioni diverse in POOLE-HEAD 1879, p. xliii; OPPERMAN 1934, col. 35; KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977, p. 156; PESELY 1989, p. 197 nn. 32, 35; LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, p. 13). Su questo problema si vd. anche *infra*, § 3.2.

⁵¹ Per i tetradracmi della prima *meris*, la cui serie più antica sembra da porre ancora in età antigonide, cfr. KREMYDI-SICILIANOU 2009 e *supra*, n. 16. Tale datazione è l’argomento principale per la tesi, sostenuta da diversi studiosi anche su altre basi, di una suddivisione della Macedonia in *merides*, con funzioni anche finanziarie e amministrative, già nell’ultimo periodo antigonide: cfr. O. PICARD, in “AIIN”, 29, 1982, p. 246; PAPAZOGLU 1988, pp. 47, 60; Y.P. TOURATSOGLU, *The Coin Circulation in Ancient Macedonia (ca. 200 B.C. – 268-286 A.D.)*, Athens 1993, p. 71; HATZOPOULOS 1996, I, pp. 231-232, 245-260, 484-486 (che pensa a una suddivisione in distretti almeno a carattere militare già per il IV sec. a.C.); KREMYDI-SICILIANOU 2007. Alla

3.2. *Le possibili origini del culto ad Anfipoli. Una divinità attica, e non solo*

L'evidenza fin qui considerata mostra un forte addensarsi delle testimonianze sulla *Tauropolos* di Anfipoli in età ellenistica e oltre; qualche indizio, però, consente di far risalire l'importanza del santuario e del culto almeno agli anni della spedizione macedone in Asia (*hypomnemata* di Alessandro) e di datare ancora prima la centralità di Artemide – *Tauropolos*? – nel *pantheon* cittadino (numismatica). Nonostante l'estrema flessibilità del *pantheon* di una città greca antica e la particolare permeabilità ai culti 'nuovi' di quello di Anfipoli (che ho indagato altrove), tale ruolo di Artemide⁵² pare condizionare il complesso culturale cittadino in tutta la sua storia⁵³, e come tale è presumibilmente un carattere originario e fondante del *pantheon* stesso: è probabile dunque che anche lo specifico culto della dea come *Tauropolos* risalga già ai tempi dell'*apoikia* ateniese. Non è possibile indagare qui nel dettaglio il complesso di testimonianze riferibili alla distribuzione cronologica e geografica del culto di Artemide *Tauropolos* nel mondo greco⁵⁴, ma l'importanza e particolare antichità del culto attico sono dati certi, e da questi occorre partire.

Com'è noto, il mito fondante del culto e del santuario della *Tauropolos* sulla costa orientale dell'Attica, nel demo di Halai Araphenides, è quello fornito nel finale dell'*Ifigenia fra i Tauri* di Euripide da Atena *ex machina* (vv. 1435 ss.), e anticipato in un oracolo apollineo ricevuto e riferito da Oreste ai vv. 87-92: le vicissitudini dei figli di Agamennone si concluderanno in Attica, dove Oreste condurrà la statua di Artemide sottratta ai Tauri e ritenuta antichissima, perché caduta dal cielo; Ifigenia potrà sottrarsi all'odioso ufficio di sacerdotessa della dea cui i Tauri offrono sacrifici umani, e, in Attica, "custodire le chiavi" del santuario di Artemide a Brauron; lì resterà fino alla morte e sarà sepolta, e le saranno dedicati i pepli delle donne morte di parto; nella vicina Halai Oreste

n. 16 rinvio anche per le serie monetali più tarde (anche a carattere provinciale) che riprendono l'immagine della principale dea di Anfipoli.

⁵² Eventualmente in combinazione con Apollo (§ 3.1).

⁵³ Su questi temi (la 'permeabilità' del *pantheon* locale, che si giustifica almeno in parte con la composizione *ab origine* mista del corpo civico e la costante disponibilità ad accogliere meteci; la forte polarizzazione soprattutto dei culti femminili, ad Anfipoli, sulla sola figura di Artemide, cui si affiancano a partire dall'età ellenistica i culti di Cibele e di Iside, e – anche per le ragioni appena richiamate – una generale fortuna dei culti 'stranieri') rinvio ancora a MARI c.s. (a).

⁵⁴ L'assenza di uno studio complessivo dopo quello, importante ma da aggiornare, di OPPERMANN 1934, è lamentata da GULDAGER BILDE 2003, anche sul versante del *LIMC*; cfr. ora LO MONACO c.s.

condurrà il simulacro della dea ed erigerà un tempio che nel nome (*Tauropolation*) richiami sia la terra d'origine della statua che i patimenti dello stesso Oreste; i sacrifici offerti lì alla dea si limiteranno a simulare un sacrificio umano (si inciderà con una lama il collo di un uomo tanto da farlo sanguinare).

L'*aition* euripideo abbraccia i due culti 'gemelli' della costa orientale dell'Attica, ma si concentra più in particolare sul santuario di Halai, identificato dall'indagine archeologica nella moderna Loutsas⁵⁵. Gli scavi hanno accertato la lunga frequentazione dell'area sacra, con depositi votivi che risalgono all'età alto-arcaica, e la presenza di alcune strutture monumentali: il tempio principale fu ricostruito negli anni '20 del V secolo a.C., non molti anni prima della rappresentazione dell'*Ifigenia fra i Tauri*⁵⁶. Euripide gioca, con il nome della dea e del santuario, su assonanze etimologiche⁵⁷, in particolare trasformando la Ταυροπόλος nota agli Ateniesi in una dea Ταυρική per l'origine: gioco etimologico legittimo, ma non necessariamente praticato nell'antichità da quanti si occuparono del versante 'taurico' del mito di Ifigenia o tentarono di spiegare l'epiclesi *Tauropolos*⁵⁸. Anzi, forse proprio per la popolarità della tragedia

⁵⁵ Ad appena 6 km da Brauron, verso nord (KALOGEROPOULOS 2010, p. 171, con la bibl. essenziale sugli scavi).

⁵⁶ KALOGEROPOULOS 2010, in part. pp. 172-178.

⁵⁷ Vv. 1453-1456: ἐνταῦθα τεύξας ναὸν ἴδρυσαι βρέτας, ἐπώνυμον γῆς Ταυρικῆς πόνων τε σῶν, οὓς ἐξεμόχθεις περιπολῶν καθ' Ἑλλάδα οἴστροις Ἐρινύων. Euripide istituisce un legame (par)etimologico tra il nome della dea *Tauropolos* e, da un lato, la regione di cui si riteneva originaria la statua di culto, dall'altro il *topos* di Oreste eroe 'vagante' (dal verbo περιπολεῖν: per un possibile, obliquo riferimento anche all'universo efebico, e più in part. al pattugliamento delle frontiere cui anche gli efebi prendevano parte, cfr. CECCARELLI 1988, pp. 83-84). È interessante notare, sia pure *en passant*, che qualche moderno abbia suggerito un 'gioco' analogo proprio attorno al nome di Anfipoli, Ἀμφίπολις / ἀμφιπολεῖν (BABELON 1926-1930, p. 694, e cfr. GRUPPE 1906, p. 224), che non mi risulta però mai attestato in antico, ed è poco plausibile (ἀμφιπολεῖν, pur essendo di formazione equivalente a περιπολεῖν, non pare mai usato nel senso di "vagare, andare in giro", ma sempre in quello di "proteggere, accompagnare").

⁵⁸ Tra i primi è nota la posizione di Hdt. 4, 103, che chiama *Parthenos* la dea cui erano destinati i sacrifici umani praticati dai Tauri, di cui erano vittime i naufraghi e soprattutto i prigionieri greci, e sostiene che i Tauri la identificassero con la stessa Ifigenia. Sembrano invece allinearsi alla posizione euripidea, in toni diversi, Call. *Dian.* 173-174 (per l'origine 'taurica' della dea di Halai); in modo assai peculiare Paus. 1, 23, 7; 33, 1; 3, 16, 7-8 (che fonde in uno solo e riferisce a Brauron gli *aitia* euripidei sull'arrivo in Attica della dea *Tauriké*: *infra*, n. 62); Suid. s.vv. Ταυροπόλα e Ταυροπόλον; sch.

euripidea e della versione del mito in essa contenuta, la traiettoria eziologica che l'*Ifigenia* costruisce per Halai (dall'epiclesi *Tauropolos* al vanto di possedere l'autentica immagine 'taurica' della dea), pur relativamente banale sulla carta, si registra nella tradizione antica *esclusivamente* a proposito di Halai: tra le molte località che in antico si contesero il possesso dello *xoanon* (o, per Euripide, *agalma*) della dea taurica, Halai è l'unica dove sia anche positivamente e indipendentemente attestata l'epiclesi culturale *Tauropolos*. L'area di diffusione di quest'ultima privilegia l'Egeo settentrionale e l'Asia (fino alla punta estrema di Icaro, sul golfo Persico) e comprende un buon numero di località: ma per nessuna di esse è esplicitamente attestato dalle fonti un mito circa la provenienza taurica del culto e/o della statua di culto, costruito a partire dall'epiclesi divina⁵⁹. Naturalmente la connessione Ταυροπόλος / Ταυρική restava tra le possibilità ovvie della lingua, sicché non possiamo escludere che *aitia* come

Soph. *Aj.* 172a; per altri riflessi analoghi in eruditi tardi cfr. OPPERMANN 1934, col. 34. Di una vera sovrapposizione tra *Tauropolos* e dea 'taurica' sono invece intrisi diversi passi di Strabone: 5, 3, 12, 239-240 C. (dove il santuario di Diana a Nemi-Aricia è detto "filiazione" o "copia" [ἀφίδρυμά τι] di quello "della *Tauropolos*", chiaramente intendendo, con quest'ultimo termine, la dea taurica cui era collegato il mito di *Ifigenia* e *Oreste*); 12, 2, 3, 535 C. (dove le tradizioni su *Oreste* e *Ifigenia* sono sovrapposte al culto di *Ma* a *Komana*, in Cappadocia, interpretata come una *Tauropolos*); 12, 2, 7, 537 C. (con riferimento a tradizioni che riferivano anche a *Kastabala*, e al locale culto di *Artemide Perasia*, τὴν αὐτὴν ... ἱστορίαν τὴν περὶ τοῦ Ὀρέστου καὶ τῆς Ταυροπόλου). Cfr. anche la tradizione tarda, confluita in Cipriano di Antiochia (OPPERMANN 1934, col. 38), che trasforma in *Tauropolos* l'*Artemide Orthia* spartana, cui pure era riferita la tradizione sulla statua 'taurica' (cfr. n. 58). Alla sovrapposizione cedono anche alcuni moderni (cfr. per es. GULDAGER BILDE 2003; esemplari, viceversa, le riflessioni di LERAT 1952, II, pp. 162-167). Sulle spiegazioni alternative offerte già dagli antichi dell'epiclesi *Tauropolos* rimando a OPPERMANN 1934 e a LLOYD-JONES 1983, p. 97 e n. 67.

⁵⁹ Cfr. GULDAGER BILDE 2003 (in part. p. 168), da correggere e integrare, per le località in cui è attestata l'epiclesi *Tauropolos*, con OPPERMANN 1934 e LERAT 1952, II, pp. 162-167; per quelle che si contendevano lo *xoanon* taurico, con GRAF 1979. La sola Halai compare sia tra le prime (con, oltre ad Anfipoli, Eraclea al Latmo, Focea, Iaso, Icaria, Icaro sul golfo Persico [*infra* nel testo], Lagina, Magnesia al Sipilo, Metropoli, Milasa, Pergamo, Samo, Smirne, Teangela, e, citate oltre nel testo, Tritea [?] ed Epidauro), che tra le seconde (con Brauron [cfr. n. 62], Hieropolis-Kastabala e Komana in Cappadocia (cfr. n. 57), Komana Pontica, Laodicea, Rodi, Sparta (nel celebre *excursus* di Paus. 3, 16, 7-11 sul santuario di *Artemide Orthia*, e cfr. n. 57) e, in Occidente, Aricia-Nemi e Tindari (*Artemide Phakelitis*, su cui cfr. ora LO MONACO c.s.).

quello euripideo siano sorti, o siano stati ripresi, anche altrove: ma la cosa non emerge con chiarezza al livello delle tradizioni conservate⁶⁰.

Queste constatazioni coinvolgono anche Anfipoli, che, sede di un *Tauropolion* piuttosto celebre, non è mai collegata nelle fonti alle peripezie dello *xoanon* taurico; al contrario, l'iconografia della dea testimoniata dalle monete cittadine almeno dall'età ellenistica suggerisce una scelta (anche etimologica) alternativa: la *Tauropolos* era qui prima di tutto una 'Signora degli animali' e, più specificamente, una 'cacciatrice/domatrice di tori'⁶¹. Tale caratterizzazione e la stessa scelta dell'animale corrispondono bene a uno degli elementi di fondo della personalità divina di Artemide, dea della dimensione selvatica, cacciatrice di belve, ma anche mediatrice tra città ed *eschatia* e potenziale addomesticatrice di animali⁶². Se ci concentriamo poi, all'interno della lista di località in cui è attestata per Artemide l'epiclesi *Tauropolos*, su Grecia continentale, Macedonia

⁶⁰ Nel caso di Icaria, sede di un famoso *Tauropolion* (Str. 14, 1, 19, 639 C., e *infra* nel testo), il mito sulla statua 'taurica' p o t é svilupparsi, visto che il santuario custodiva, almeno secondo alcune tarde tradizioni (Clem. Al., *Protr.* 4, 46, 3; Arnob., *Adv. Nat.* 6, 11), una statua con quelle caratteristiche di arcaicità spesso associate allo *xoanon* trafugato da Oreste; d'altra parte, per Icaria il legame col mito di Oreste non è espressamente attestato, ed è viceversa certo che qui, come ad Anfipoli, l'epiclesi era spiegata in relazione ai 'tori' (cfr. n. 60).

⁶¹ Un'analogia interpretazione del nome della dea è suggerita dalle monete ellenistiche da Oenoe, principale città di Icaria (GRAF 1985, p. 415 n. 58): a Icaria è certa la presenza di un santuario della *Tauropolos* (n. prec.); le monete, qui, non recano Artemide sul toro, ma 'dissociano' la testa della dea e l'immagine del toro (HEAD 1911, p. 602): il riferimento alla principale divinità locale sembra comunque certo. Che la 'corretta' etimologia di *Tauropolos* ne faccia una "cacciatrice" o "domatrice" "di tori" è sostenuto da OPPERMANN 1934, col. 35 e GULDAGER BILDE 2003, pp. 166, 177 n. 5: ma da un punto di vista greco, come mostrano i versi euripidei, tutti i 'giochi' etimologici erano ugualmente plausibili. Per i casi, sporadici, in cui l'epiclesi *Tauropolos* era associata a divinità diverse da Artemide cfr. OPPERMANN 1934; LO MONACO c.s. Che nel caso di Anfipoli l'immagine della dea in piedi, con il *polos* e la torcia, rappresenti "l'immagine fedele della statue du culte", mentre l'associazione al toro sia solo secondaria e influenzata dall'iconografia di altre figure divine, come sostenuto da LERAT 1952, II, p. 163, non è in alcun modo dimostrabile.

⁶² Su questo si vd. MONTEPAONE 1999, pp. 14 ss., 40 ss., per il ruolo dell'orsa nei miti relativi alla fondazione del rito braurionio dell'*arkteia*, o della capra nei miti relativi a Munichia. Sul carattere di animali sacri alla dea di capre selvatiche e cervi a Icaro nel golfo Persico cfr. Arr. 7, 20, 4; sulle capre nel culto di Artemide cfr. LO MONACO c.s., con i riferimenti.

e Tracia, verifichiamo che tale epiclesi è presente con certezza solo ad Atene (Halai)⁶³, ad Anfipoli e, più tardi, nella Locride occidentale (in una località forse identificabile con l'antica Tritea); una testimonianza di età imperiale più difficile da valutare viene infine da Epidauro⁶⁴.

Queste considerazioni, senza avere nessuna pretesa di affrontare in modo esauriente il problema della diffusione e latitudine del culto della *Tauropolos*, o di divinità ad essa assimilabili, in area mediterranea e oltre, rendono plausibili due conclusioni:

- 1) È a mio parere convincente la tesi che attribuisce un'origine macedone, e più specificamente anfipolita, alla fortuna della dea in Asia: questa è un fenomeno piuttosto tardo, e potrebbe essere un portato della popolarità della *Tauropolos* fra i soldati di Alessandro⁶⁵. Come abbiamo visto, è possibile che

⁶³ Il riferimento è ovviamente in primo luogo ad Halai, ma una certa sovrapposizione, nei culti e nelle rappresentazioni della divinità, tra questo santuario e quello vicinissimo di Brauron non è solo nel duplice *aition* euripideo prima richiamato, o nei riferimenti pausaniani, che potrebbero tradire un declino o abbandono di Halai in età imperiale e che coerentemente riferiscono a Brauron le tradizioni sulla statua e sul culto della dea *Tauriké* (1, 23, 7; 33, 1; 3, 16, 7-8), ma compare anche, precocemente, nelle evidenze archeologiche: particolarmente rilevanti per il mio discorso sono le tavolette fittili da Brauron (fine VI-inizi V sec. a.C.) in cui la dea è raffigurata sul toro e con una torcia, proprio come la *Tauropolos* di Anfipoli (BRELIICH 1969, pp. 242 ss.; GRAF 1985, p. 414 e n. 52; GULDAGER BILDE 2003, pp. 167-168; LO MONACO c.s., per la possibilità che Halai e Brauron fossero effettivamente in contesa tra loro nell'attribuirsi l'autentico *xoanon* della dea 'taurica'). A Brauron la dea non risulta aver avuto l'epiclesi di *Tauropolos*, ma poté essere rappresentata e percepita come tale, ed Euripide non è isolato nel trasmetterci l'idea che quello di Brauron e quello di Halai fossero sentiti come santuari 'gemelli'. Inoltre, i dati archeologici appena richiamati confermano – al di là della paretimologia poi fatta valere da Euripide – la precoce fortuna in Attica del culto della 'dea sul toro' che troviamo più tardi ad Anfipoli. Per le tradizioni mitografiche e gli aspetti rituali, a loro volta, le tradizioni su Brauron presentano significative sovrapposizioni con quelle relative a Munichia: cfr. MONTEPAONE 1999, pp. 29-32, 35-46, con bibl. prec.

⁶⁴ Dal villaggio di Penteoria viene una dedica ad Artemide *Tauropolos*, datata alla seconda metà del III sec. o agli inizi del II a.C., che fa supporre l'esistenza in zona di un santuario della dea (ed. da CHAMOUX, LERAT, in "BCH", 71-72, 1947, pp. 65-67, poi in *IG IX* 1², 3, 716, con identificazione Penteoria=Tritea, che non viene ribadita poi da LERAT 1952, I, p. 149; II, pp. 161, 167). Da Epidauro viene una dedica di II-III sec. d.C. (*IG IV* 2 1, 496).

⁶⁵ Cfr., anche per una connotazione in senso lato 'militare' della *Tauropolos*, frequentemente associata nelle iscrizioni micrasiatiche a giuramenti o dediche di contingenti militari, L. ROBERT, *Collection Froehner. I. Inscriptions grecques*, Paris 1936, pp. 80-81;

già durante il regno di Alessandro il *Tauropolion* di Anfipoli fosse (come certamente fu in età antigonide) un santuario di importanza regionale o addirittura ‘pan-macedone’, e specialmente per dediche o consacrazioni a carattere militare. Una notizia contenuta in Arriano potrebbe costituire un indizio più preciso di un ruolo diretto di Alessandro nella promozione del culto della *Tauropolos*: secondo l’autore dell’*Anabasi*, fu il re a dare nome all’isola di Icaro, presso la foce dell’Eufrate, chiamandola come l’isola dell’Egeo (Icaria) nota per il santuario della *Tauropolos* (7, 20, 3-5). Arriano, almeno in parte sulla scorta di Aristobulo (*FGrH* 139 F 55), si sofferma a descrivere il carattere di Icaro – preesistente all’arrivo dei Macedoni – di ‘isola sacra’ ad Artemide; è invece Strabone, sulla base di Eratostene (16, 3, 2, 766 C.), a segnalare sull’isola (che a sua volta chiama Icaria, e non Icaro), un santuario di Apollo e uno, a carattere oracolare (μαυτεῖον), della *Tauropolos*. Ovviamente non è niente più di un indizio: non sappiamo con quale nome fosse venerata in precedenza la ‘Artemide’ di Icaro, e Strabone è spesso (significativamente) impreciso quando usa l’epiclesi *Tauropolos*⁶⁶.

- 2) Viceversa, la tesi di Kalléris che quello attestato ad Anfipoli fosse un culto ‘tradizionale’ ampiamente diffuso in *tutta* la Macedonia appare priva di solide fondamenta e di conferme, o anche solo di indizi, nell’evidenza a tutt’oggi disponibile⁶⁷.

LAUNEY 1949-1950, I, p. 355; II, pp. 926, 938; KALLÉRIS 1954-1976, I, p. 270; GRAF 1985, pp. 410-416 (e cfr. pp. 231, 242-243); HATZOPOULOS 2006, pp. 54-55. Questo elemento è presente anche nella dea di Anfipoli, ma non è esclusivo (§ 3.3): la sua predominanza nella documentazione dalle città d’Asia è un elemento indiretto, non trascurabile, a sostegno della tesi che il culto vi sarebbe stato portato dagli eserciti di Alessandro. In questi testi LERAT 1952, II, pp. 165-167 sottolinea la contiguità della *Tauropolos*, all’interno di liste di divinità ormai codificate come ‘panelleniche’, con Ares e Atena *Areia*, il cui carattere militare è indiscutibile, e cita l’interessante parallelo di un coro dell’*Aiace* sofocleo (vv. 172-181) in cui Artemide *Tauropola* o Enialio sono considerati i possibili responsabili della follia omicida dell’eroe.

⁶⁶ Cfr. n. 57. Giuste osservazioni sia su questo, che sui possibili indizi deducibili dalla notizia di Arriano in LERAT 1952, II, pp. 163-167, che ammette la possibilità di una diffusione del culto in Asia Minore e oltre per la ‘speciale’ popolarità della dea tra i soldati di Alessandro, ma anche per la possibilità di assimilarla facilmente a divinità locali legate al mondo animale.

⁶⁷ KALLÉRIS 1954-1976, I, pp. 270-271, che, nel sostenere l’origine greco-macedone e non tracia del culto, arriva a sostenere – contro l’evidenza disponibile – che la *Tauropolos* è figura divina affatto irriducibile ai tratti di Bendis (ma cfr. *infra*) e, dunque, di

L'ipotesi più economica e più sensata resta, a mio parere, quella di una provenienza attica del culto attestato ad Anfipoli. Senza dimenticare che di ipotesi si tratta, vorrei provare a sviluppare qualche ulteriore riflessione per meglio chiarire la scelta, all'interno della multiforme personalità divina di Artemide nell'Attica del V secolo a.C., proprio di *questa* variante del culto, non troppo comune e potenzialmente interpretabile come 'barbarica', tra i culti fondanti dell'*apoikia* del 437. Le linee da sviluppare sono due:

- 1) Circa il possibile ruolo dell'ecista Agnone nella costruzione iniziale del *pantheon* di Anfipoli merita di essere ripreso uno spunto di G. E. Pesely⁶⁸. Lo studioso osservava, in termini generali, che tale autorità rientra tra le prerogative tradizionali dei fondatori di colonie. E in effetti, sebbene le figure degli ecisti di *apoikiai* tarde, come Anfipoli, corrispondano in larga parte alla caratterizzazione 'laica' di funzionari pubblici, nemmeno legati a vita alle città che fondavano, tracciata da A. J. Graham⁶⁹, è vero che la fondazione di Anfipoli e quella di poco anteriore di Turii seguirono ostentatamente un modello di *apoikia* tradizionale, quasi 'musealizzato'⁷⁰. Sappiamo più in particolare, sia pure da una fonte tarda come Polieno, che Agnone seguì alla lettera il dettato di un oracolo che imponeva agli Ateniesi di consacrare preliminarmente l'area di *Ennea Hodoi* seppellendovi i resti dell'eroe locale Reso recuperati in Troade. L'*heroon* di Reso fu dunque il primo edificio della nuova città, anzi il presupposto della sua nascita⁷¹. È del tutto plausibile che un ecista che agiva secondo un ostentato rispetto del παλαιός νόμος coloniale abbia esercitato fino in fondo il suo ruolo e dettato almeno le linee essenziali del *pantheon* della nuova città: alla colonia del 437 risalirebbero perciò già non solo i culti di Reso e di Atena, come è più o meno direttamente testimoniato⁷², ma, probabilmente, anche quelli destinati a dominare il suo paesaggio culturale in futuro, ossia Apollo e Artemide.

Sul possibile ruolo di Agnone nell'introduzione del culto della *Tauropolos*, più in particolare, Pesely ricordava che l'ecista era nativo del demo di

una 'dea cacciatrice' (cosa piuttosto singolare, considerando che la *Tauropolos* è pur sempre un'Artemide!).

⁶⁸ PESELY 1989, pp. 196-197.

⁶⁹ GRAHAM 1983, pp. 29-39.

⁷⁰ Cfr. M. MARI, in "Hesperia", 12, 2000, pp. 261-290 (in part. pp. 261-264, 274-275); EAD. c.s. (a), § 2, e c.s. (b), § 2.

⁷¹ Cfr., sull'*heroon* di Reso ad Anfipoli e le fonti relative, n. 4.

⁷² Per Atena, cfr. § 2.

Stiria e doveva perciò avere una naturale familiarità con i due vicinissimi santuari ‘gemelli’ di Artemide a Brauron e ad Halai⁷³. La rapida elencazione dei demi di questo quadrante dell’Attica in Strabone (9, 1, 22, 399 C.) conferma, con la stretta prossimità delle tre località, il fatto che l’elemento caratterizzante del paesaggio di Brauron e di Halai fossero proprio i rispettivi santuari di Artemide. I culti di Brauron e di Halai avevano di certo elementi comuni, e anche le tradizioni relative ai due santuari tendono a sovrapporsi: il fenomeno è particolarmente evidente, per esempio, nei riferimenti pausaniani, ma è giustificato anche dalla concreta prassi culturale, è ben presente nella erudita costruzione del (duplice) *aition* euripideo prima ricordato, ed è probabilmente alla base della definizione dell’Artemide di Anfipoli (con ogni evidenza, una *Tauropolos*) come *Brauronis* nel citato epigramma dell’*Antologia Palatina*. Quest’ultimo riferimento è, in ogni caso, un prezioso riflesso erudito: ed è forse – per quel che vale – un indizio del fatto che il principale santuario di Anfipoli ancora in età romana fosse associato alle remote e nobili origini ateniesi della città⁷⁴.

Quanto all’idea di Pesely delle possibili radici familiari-’demotiche’ di una devozione di Agnone per la *Tauropolos*, essa può essere sostanziata ricordando gli indizi certi del forte radicamento e significato *locali* del santuario di Halai, che ha del resto paralleli interessanti in altri santuari attici di Artemide⁷⁵. Un noto decreto del IV sec. a.C. mostra che il *Tauropolion*, sebbene a pieno titolo inserito nell’articolato circuito dei santuari cittadini della dea, restava in primo luogo il principale santuario del demo, luogo di esposizione dei decreti emessi da questo e di annuncio di onorificenze⁷⁶.

⁷³ PESELY 1989, pp. 196-197 (meno convincente è la tesi che Agnone fosse personalmente devoto ad Artemide in quanto amante della caccia, sostenuta sulla base, assai incerta, di un frammento teofrasteo: pp. 197 n. 36, 208); allo stesso studio (pp. 192-194) e a MARI c.s. (c) rinvio per le fonti sul personaggio, che consentono di identificare con un buon margine di sicurezza l’“Agnone figlio di Nicia” di Thuc. 4, 102, 3, fondatore della colonia del 437, con un omonimo esponente politico originario del demo di Stiria, nonché con il padre di Teramene, a sua volta detto di Stiria nelle fonti.

⁷⁴ AP 7, 705, su cui *supra*, § 3.1 e n. 49; sulle ‘sovrapposizioni’ Halai-Brauron cfr. n. 62.

⁷⁵ L’originario retroterra locale, o locale-gentilizio, dei culti di Artemide a Brauron e a Munichia, solo progressivamente (e forse solo parzialmente) ‘assorbiti’ dalla *polis*, è messo in rilievo da MONTEPAONE 1999, pp. 18-20, 22-23, 45-46.

⁷⁶ Editto da P. STAVROPOULOS, in “AE”, 1932, χρὸν., pp. 30-32 (= SEG 34, 1984, 103), interessante anche perché testimonia che agoni avevano luogo nei *Tauropolia* (*infra*, §

- 2) La politica culturale e ‘religiosa’ che gli Ateniesi intrapresero all’atto della fondazione di Anfipoli fu certamente improntata, come si è accennato, all’ostentato rispetto di una sorta di consolidato ‘galateo coloniale’, o di quello che nella seconda metà del V secolo era sentito e codificato come tale (la riconoscibile figura di un οἰκιστής; la preliminare consultazione dell’oracolo, probabilmente delfico; il recupero di reliquie e la conseguente fondazione di un *heroon* sul sito da colonizzare, ecc.)⁷⁷. Ma un’esigenza altrettanto importante da soddisfare era la conciliazione con l’universo locale, il bellicoso mondo delle genti tracie che aveva fino ad allora determinato il costante fallimento dei tentativi (non solo ateniesi) di colonizzare *Ennea Hodoi*: la citata notizia riferita da Polieno e la successiva sopravvivenza del culto di Reso ad Anfipoli sono dati interessanti in questo senso. In questo contesto, l’ipotesi che all’interno della composizione mista della colonia del 437, testimoniata da Tucidide, trovassero spazio *apoikoi* traci non è da scartare; forse si dovrà pensare a una calcolata combinazione di diplomazia e di uso della forza, orientata a disarticolare la composita realtà indigena (coalizzatasi contro Atene al tempo del disastro di Drabesco, nel 465/4): è ancora Tucidide ad affermare che nel 437 da *Ennea Hodoi* furono “cacciati” gli Edoni⁷⁸. In questa chiave, l’introduzione nel *pantheon* della colonia del culto di un’Artemide specificamente letta come *Tauropolos* acquisterebbe un senso preciso, non solo come riproposizione di un culto della madrepatria, forse personalmente caro ad Agnone, ma come ricerca di un funzionale punto di incontro con culti locali. A tale opera di mediazione cultu(r)ale il culto attico, e al tempo stesso ‘esotico’, di Halai⁷⁹ e

3.3): in quella circostanza dovevano essere proclamati gli onori ai quali il decreto fa riferimento.

⁷⁷ MARI c.s. (a), § 2, e MARI c.s. (b), § 2.

⁷⁸ 4, 102, 1. Cfr., su questi temi, MARI c.s. (b), § 10, e in part., per la possibile presenza di coloni traci, n. 90, con riferimenti e bibl. Sul popolamento misto della città insiste Tucidide nei capitoli dedicati alla sua caduta, nel 424 (cfr. in part. 4, 106, 1, sul fatto che gli Ateniesi fossero in minoranza; dei non Ateniesi, Tucidide menziona esplicitamente solo i coloni provenienti dalla vicina Argilo: 4, 103, 3-4); cfr. anche Diod. 12, 32, 3, che parla genericamente di una provenienza dei coloni non ateniesi ἐκ τῶν σύνεγγυς φρουρίων.

⁷⁹ O di Halai-Brauron: cfr. n. 62; nei *pinakia* tardo-arcaici, da Brauron, che rappresentano la dea sul toro, l’iconografia allude espressamente alla sua origine esotica, e specificamente orientale (cfr. LO MONACO c.s.).

la personalità divina della *Tauropolos* si prestano assai bene. Se partiamo dagli indizi forniti dal culto (prima di tutto ad Halai), da un confronto (autorizzato dalle fonti antiche) con altre declinazioni locali del culto di Artemide, e dal non molto che riusciamo a ricostruire circa lo specifico culto anfipolita (§ 3.3), ricostruiamo l'identikit di una divinità ferina, armata di torce (dunque, in qualche misura, 'notturna'), guerriera e salvatrice della città nei pericoli, ma anche fortemente ancorata all'universo femminile e preposta ai passaggi di età dei due sessi, tratti che, in tutto o in parte, appartenevano a figure divine popolari nella regione, delle quali la *Tauropolos* sarebbe – per semplificare e banalizzare un po' – la *interpretatio Attica*.

I tentativi di identificazione vanno proposti in forma necessariamente prudente, se non altro perché i riferimenti possibili ci sono noti – ancora una volta – solo in 'traduzione' greca⁸⁰; e di certo, come sempre, quando ci si accosta alla natura, o allo stesso costituirsi, del *pantheon* di una città greca antica bisogna provare a ragionare con la stessa flessibilità con cui tali fenomeni concretamente funzionavano, riducendo al minimo le sovrainterpretazioni moderne. I tratti appena indicati come costitutivi (con diverso grado di certezza) di un'Artemide *Tauropolos* riconducono allora ad almeno due piste possibili, e non mutuamente esclusive:

- 1) La dea principale della vicina Neapolis-Kavala è una *Parthenos* che ha fortissimi tratti in comune con Artemide; e *Parthenos* è detta da Erodoto la destinataria dei sacrifici umani praticati fra i Tauri, quella stessa che Euripide trasformerà – nella sua variante 'addomesticata' – nella *Tauropolos* di Halai⁸¹.

⁸⁰ In MARI c.s. (b), § 10 ho accennato ai problemi simili posti dal carattere della figura di Reso e alla sua dubbia autenticità di culto 'locale'. Nella discussione che propongo qui non mi sembra utile versare un lemma di Esichio (richiamato da NILSSON 1957, pp. 252-253), nel quale, pure, si potrebbe vedere l'indizio di una plausibile associazione al mondo tracio dell'Artemide 'dei tori', o piuttosto, nella sua variante, 'dei buoi' (Βούσβατον· τὴν Ἄρτεμιον Θράκες).

⁸¹ Hdt. 4, 103; sembra invece risentire della tradizione euripidea Diod. 4, 44, 7. Sulle concrete attestazioni del culto della *Parthenos*, la sua iconografia, le forme di assimilazione ad Artemide e Persefone è utile CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, in *LIMC*, VIII, 1 (1997), pp. 944-948, anche per i materiali dal santuario di Neapolis-Kavala, in parte visibili nel Museo archeologico di Kavala. Una testimonianza epigrafica da Edessa, del II sec. a.C., vede un affiancamento per consacrazione appunto a *Parthenos*: sia

- 2) Pochi anni dopo la fondazione di Anfipoli, verso la fine degli anni '30, mentre la politica ateniese in Tracia tocca una sorta di apogeo con l'alleanza con Sitalce, ad Atene⁸² è introdotto in forma ufficiale il culto della dea tracia Bendis. Sebbene integrati alle usanze culturali riconosciute e accettate dalla *polis*, il culto e le feste *Bendideia* conservarono sempre una fortissima connotazione *tracia*, evidentissima nella celebre descrizione delle feste che apre la *Repubblica* di Platone e confermata per i dettagli del culto da importanti testimonianze epigrafiche⁸³. Come ha scritto R. Parker, ben oltre l'epoca e le probabili contingenze politico-diplomatiche che ne chiariscono l'introduzione, il culto di Bendis funzionò sempre come "a kind of national symbol for the Thracian community in Athens"⁸⁴.

secondo gli editori A. PANAYOTOU, P. CHRYSOSTOMOU, in "BCH", 117, 1993, pp. 359-400 (360-363), sia secondo HATZOPOULOS (*BE* 1994, nr. 403) si tratta di un culto locale, e non dell'omonima divinità di origine siriana; mi chiedo se non sia possibile pensare a una presenza del culto noto a Neapolis, almeno in età ellenistica, anche nel cuore della Macedonia propria.

⁸² Sia pure nella collocazione periferica del Pireo, in significativa prossimità con un altro importante centro di culto di Artemide, quello di Munichia: cfr. Xen. *Hell.* 2, 4, 11, con MONTEPAONE 1999, pp. 165-168.

⁸³ Le fonti letterarie più rilevanti sono, oltre a Pl. *Resp.* 1, 1, 327 A-328 A, Xen. *Hell.* 2, 4, 11; Str. 10, 3, 18, 471 C. Le testimonianze epigrafiche sono commentate da M.P. NILSSON, in *Opuscula Selecta*, III, Lund 1960, pp. 55-80, cui rinvio anche per le circostanze storiche dell'introduzione del culto di Bendis ad Atene, con PARKER 1996, pp. 5, 78, 126 e n. 17, 158-161, 170-175, 195, 197, 272 n. 71; per i modi dell'assimilazione Bendis-Artemide nella tradizione antica cfr. MONTEPAONE 1999, pp. 155-174, a partire dall'istruttivo commento di Proclo al citato passo della *Repubblica*; per i riscontri iconografici cfr. KAHIL 1965, pp. 28-31. L'affermazione di P. MALAMA, A. SALONIKIOS (in *AEMΘ*, 16, 2002, Thessaloniki 2004, p. 151 n. 11) secondo cui il culto di Bendis sarebbe attestato, in quanto tale, anche ad Anfipoli non ha riscontri. Isolata, d'altra parte, è la posizione di KALLÉRIS 1954-1976, I, p. 271, circa l'irriducibilità della *Tauropolos* ai tratti di Bendis (cfr. n. 66): le affinità tra le due figure, anche in termini iconografici, erano ben messe in rilievo già da OPPERMAN 1934, col. 35, e la tesi di una base (anche) locale del culto della *Tauropolos* nella colonia ateniese è stata suggerita da NILSSON 1957, pp. 252-253; LERAT 1952, II, p. 163; LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, pp. 12-13.

⁸⁴ PARKER 1996, p. 197, definizione impeccabile (soprattutto se a "national" aggiungiamo le virgolette).

Il confronto con il caso di Lemno è istruttivo, e sembra dare sostegno alla prospettiva qui suggerita: qui un *horos* dall'entroterra di Myrina attesta l'esistenza nei primi decenni del V secolo di un *temenos* di Artemide, probabilmente 'reinterpretazione' di una divinità locale che Aristofane assimilava proprio a Bendis; un'analogia appropriazione di un culto locale pare riguardare anche il *Kabirion* di Chloi, con significativa cesura nella frequentazione del santuario e sua ripresa in forme più chiaramente riconoscibili come 'greche'; anche in altri stanziamenti ateniesi fuori dall'Attica si riscontrano fenomeni analoghi, ed è forte la tentazione di vedervi la spia di una politica sistematica⁸⁵. In tal caso, l'introduzione nella colonia di *Ernea Hodoi* di Artemide *Tauropolos* (un'Artemide attica cui si potevano facilmente attribuire origini 'esotiche') fu solo un aspetto di una voluta e articolata ricerca di dialogo, culturale e culturale, con gli *ethne* traci che contavano così tanto nella politica estera (e non solo coloniale) dell'Atene periclea degli anni '30; e fu, d'altro canto, la riproposizione di una modalità di interazione culturale con i territori occupati che gli Ateniesi avevano già collaudato altrove.

3.3. I caratteri del culto della "Tauropolos" ad Anfipoli: la conciliazione degli opposti

Molte cose, in un quadro così largamente ipotetico, sono destinate a sfuggirci. Ciò vale in particolare, come ho anticipato, per i concreti aspetti funzionali del culto della *Tauropolos* all'interno del *pantheon* di Anfipoli: è bene perciò presentare i problemi nella forma più aperta possibile.

Se, come mi pare probabile, il culto della *Tauropolos* di Anfipoli nacque in rapporto diretto con le origini ateniesi della città e con le stesse esigenze dell'iniziativa di Agnone nel 437, è lecito chiedersi se la colonia riproducesse in qualche misura anche il modello della rete dei santuari di Artemide che co-

⁸⁵ Per una presentazione esemplare dei dati lemni, nonché per quelli relativi a Imbro ed Egina, e per l'opportuna osservazione che il fenomeno meriterebbe un'indagine più sistematica, rinvio a MARCHIANDI 2008, pp. 13-14, 30-31, con ampia bibl. Il caso di Lemno è un interessante, possibile confronto anche perché la scelta di Artemide, qui, può rinviare al ruolo che il santuario di Brauron ebbe nella propaganda volta a giustificare l'occupazione ateniese dell'isola, presentata come la vendetta di un'antica colpa dei Pelasgi-Tirreni (poi rifugiatisi a Lemno) ai danni delle donne che frequentavano il santuario (cfr. Hdt. 4, 145, 2; 6, 136-140, con MONTEPAONE 1999, pp. 22-25; MARCHIANDI 2008, p. 13).

nosciamo in Attica, sia in senso topografico che funzionale. Impossibile, però, dare una risposta: è certo che ad Anfipoli il *Tauropolion* fosse un santuario urbano, anzi il principale santuario cittadino, che fosse collocato in posizione eminente e fungesse da luogo di conservazione ed esposizione di documenti pubblici (§ 3.1); ma la *chora* della città è stata assai poco e irregolarmente scavata: non si può escludere che altri luoghi di culto di Artemide vi avessero sede. Dato il paesaggio frequentemente associato ai santuari di Artemide nel mondo greco, l'area paludosa prossima alle foci dello Strimone sembra in questo senso un candidato ideale: ma questa è, per ora, solo una suggestiva ipotesi⁸⁶.

Quanto agli aspetti funzionali e a eventuali contiguità con altri culti, Anfipoli ha restituito testimonianze esplicite dei culti di Ecate *Phosphoros*, "portatrice di luce", e di Ilizia (*Eileithyia*), protettrice delle partorienti⁸⁷, per i quali un legame con il culto di Artemide è facilmente ipotizzabile, ma non altrimenti precisabile. Artemide era una dea "dai molti nomi", come registra il colto Cal-

⁸⁶ I santuari di Artemide sono spesso collocati in aree di confine, extraurbane, presso la costa e/o in aree paludose: così è, per limitarci a casi che tornano spesso in queste pagine, per i santuari attici di Brauron e di Halai e per quello spartano di Limne, in diretta competizione con quelli, secondo Pausania, nel rivendicare il possesso della statua 'taurica' trafugata da Oreste (3, 16, 7 ss.: cfr. KAHIL 1965, p. 32); per epiclesi della dea che rimandano a paesaggi paludosi cfr. M.B. HATZOPOULOS, in "BCH", 111, 1987, pp. 397-412 (pp. 400-401 e n. 13a), in uno studio che spiega nella stessa chiave il culto di Artemide *Blaganitis* nella regione di Ege-Vergina. Secondo l'*Inno ad Artemide* di Callimaco (v. 19), la dea "scende raramente in città" dalle aree boschive e dai monti: ma nel resto dell'*Inno* sono viceversa frequentissimi i richiami alle città che la venerano come propria divinità principale.

⁸⁷ Si tratta di due iscrizioni votive, mutile: di quella a Ecate *Phosphoros* dà notizia K. RHOMIOPOULOU, in "ΑΔ" 19, 1964, χρον., p. 378, senza indicazioni sul luogo di rinvenimento; cfr. poi KAPHTANTZIS 1967, nr. 607, e pp. 371-373 (utile, ma da utilizzare con cautela); la dedica a Ilizia è stata rinvenuta in reimpiego nel muro trasversale che in età romana tagliava l'area occidentale dell'acropoli di Anfipoli (D. LAZARIDIS, in "ΠΙΑΕ" 1983, 37-38 e "EAE" 1983, pp. 26-27; LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990, p. 10 e n. 98, p. 14; LAZARIDIS 1997, p. 48; M.B. HATZOPOULOS, *BE* 1987, nr. 702; CH. VELIGIANNI, in "ZPE", 100 [1994], p. 400, che riporta l'iscrizione a età ellenistica). Da Pidna viene una dedica alla dea del terzo quarto del IV sec.: cfr., anche per la possibile localizzazione del santuario, M.B. HATZOPOULOS, *BE* 2005, nr. 314 (il redattore di *SEG* 54, 2004, 615 sostiene che si tratterebbe della prima attestazione del culto indipendente di Ilizia in Macedonia, evidentemente ignorando la testimonianza da Anfipoli).

limaco⁸⁸, e la parziale sovrapposizione funzionale e iconografica di Artemide a Ecate e Ilizia è ben nota anche altrove. L'epiclesi *Phosphoros*, inoltre, associata a Ecate nella dedica da Anfipoli, è altrove spesso riferita ad Artemide, nella variante notturna (e munita di fiaccole) che ben si addice anche all'iconografia anfipolitica della *Tauropolos* a giudicare dalle citate monete cittadine; d'altra parte, l'epiclesi *Phosphoros* ben si adatta a una dea poliade, cui si affidava la salvezza della città, e anche in questa chiave è spesso riferita ad Artemide⁸⁹. Ecate *Phosphoros* e Artemide *Tauropolos*, ad Anfipoli come altrove, potrebbero insomma essere due figure divine distinte ma contigue, se non addirittura due aspetti di un medesimo culto. Per giunta, il culto duplice di Artemide Ecate è attestato nella stessa Atene, e in anni prossimi a quello della colonizzazione di Ennea Hodoi: anche in questo caso, dunque, potrebbe trattarsi di un elemento originario del *pantheon* della colonia⁹⁰.

A questa ben nota associazione di figure divine si può riferire infine una testimonianza, potenzialmente preziosa, dell'*Alessandra* di Licofrone, che non credo sia mai stata messa in rapporto con Anfipoli. Ai vv. 1176-1180 Cassandra preannuncia il culto di Ecuba definendola "seguace di Brimò dalla triplice forma" (Βριμὼ Τρίμορφος), ossia di Ecate, o più esattamente di una dea le cui tre 'forme' sono da identificare in quelle di Artemide-Ecate-Selene⁹¹. Privilegia-

⁸⁸ Nei versi iniziali del citato *Inno ad Artemide* la dea bambina chiede al padre Zeus di concederle, tra le altre caratteristiche distintive, "verginità perenne e l'esser chiamata con molti nomi" (παρθενίην αἰώνιον ... καὶ πολωνυμίην, vv. 6-7).

⁸⁹ Su questi aspetti si vd., oltre al già citato KAPHTANTZIS 1967, pp. 371-373, GRAF 1985, pp. 227-235, per l'epiteto in relazione sia ad Artemide che a Ecate (la dedica da Anfipoli non è citata tra gli esempi), e per la specifica valenza in riferimento alla protezione o salvezza della città (il caso di Anfipoli non è citato, ma del valore 'poliade', qui, della *Tauropolos* si è detto): l'associazione, reale o metaforica, tra 'luce' e 'salvezza' è qui giustamente sottolineata. Tra i paralleli citati da GRAF è interessante, anche se noto solo in età imperiale, quello rappresentato dal culto di Diana Lucifera a Filippi (p. 228 e n. 94). Sul culto di Enodia-Ecate in area tessalo-macedone cfr. subito *infra* nel testo, coi riferimenti nelle nn.

⁹⁰ Per le testimonianze rinvio ancora a GRAF 1985, p. 229, e pp. 230, 233 per la presenza di un altare della dea *Phosphoros* in un'area per eccellenza sacra ad Artemide, come Munichia, e per le lampadedromie che qui avevano luogo. Un tassello dello stesso, complesso *puzzle* è l'uso dell'epiclesi *Tauropolos* proprio in riferimento a Ecate in *Hymn. Orph.* 1, 7.

⁹¹ Lo sch. *ad loc.* identifica Brimò con Persefone o Ecate, e legge l'aggettivo τρίμορφος come riferimento a una figura divina che "partecipa del cielo, della terra e dell'Ade",

to è il riferimento al versante ‘notturno’ che accomuna queste figure divine: la dea *Trimorphos* si compiace di riti notturni e, in particolare, di λαμπαδουχίαι (v. 1179). Al solito, Licofrone allude alle figure – umane, mitiche, divine – che popolano il poema attraverso allusioni indirette, sicché la dea in questione (mai chiamata per nome) è detta pure “Zerintia”, “sovrana dello Strimone” e “ferea”, con riferimento a luoghi in cui il suo culto era particolarmente sentito. Nell’antro Zerintio, a Samotraccia, era praticato il culto di Ecate, come dice altrove lo stesso Licofrone (v. 77). La dea “ferea”, popolarissima in tutta la Tessaglia ma anche in Macedonia, è Enodia, per molti versi assimilabile sia a Ecate che ad Artemide⁹²: è interessante per il nostro studio che essa fosse, proprio come la *Tauropolos* di Anfipoli, oggetto in Macedonia sia di un vasto culto popolare, sia di dediche regie, ancora una volta a sfondo militare⁹³, e che la sua iconografia

evidentemente secondo la definizione esiodea (HOLZINGER 1895, p. 332).

⁹² Per un altro colto poeta ellenistico, Callimaco, Artemide può essere invocata non solo come la signora di Munichia, ma anche, appunto, come “ferea” (*Dian.* 259). Gli scolii ai versi di Licofrone non si soffermano né sull’appellativo “zerintia” (per il probabile richiamo a Samotraccia cfr. HOLZINGER 1895, p. 178), né sul rimando allo Strimone (pure liquidato dai commentatori moderni, per lo più, come generico riferimento alla Tracia: HOLZINGER 1895, p. 332; A. HURST, A. KOLDE, *Lycophron. Alexandra*, Paris 2008, p. 276); gli stessi scolii riferiscono l’aggettivo “ferea” ancora, in primo luogo, a Ecate. In effetti per la dea di Fere è più corretto utilizzare il nome di Enodia, e considerare Ecate una sorta di equazione erudita: su questo, sui caratteri iconografici della dea ferea (noti già, su base numismatica, a HOLZINGER 1895, p. 332), e sulla popolarità del culto di Enodia anche in Macedonia cfr. L. ROBERT, in “Hellenica”, 11-12, 1960, pp. 588-595; J. e L. ROBERT, *BE* 1980, nr. 313; 1981, nr. 316; P. CHRYSOSTOMOU, in “Makedonika”, 29, 1993-1994, pp. 175-208; ID., Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά, Athina 1998 (*non vidi*).

⁹³ Un epigramma dell’*AP* (16, 6) riproduce una dedica di Filippo V a Enodia, dopo una vittoria sugli Odrisi; secondo una congettura, in genere accolta, di HECKER, anche in questi versi Enodia è equiparata a Ecate. F.W. WALBANK, in “CQ”, 36, 1942, pp. 134-145, suggeriva che la dedica fosse stata posta o in una città della Tessaglia, o a Lagina, in Caria, sede di un importante santuario di Ecate, forse nel 201/0; i ROBERT (cit. in n. prec.), sottolineando che a Lagina la dea non risulta venerata come Enodia, pensavano a una dedica offerta a Pella, ‘capitale’ del regno. La scoperta di una dedica a Ecate anche ad Anfipoli suggerisce di considerare anche quest’alternativa, particolarmente suggestiva visto che il bottino dedicato viene da una spedizione tracia (cfr. § 3.1, sulla dedica di Perseo alla *Tauropolos*). Non possiamo sapere (cfr. nel testo) se il culto di Ecate ad Anfipoli avesse sede nel, o nei pressi del, più celebre *Tauropolion*: proprio la citata dedica di Perseo induce alla prudenza sul fatto che una dedica alla più nota divinità locale

(in groppa a un cavallo e munita di torce) non fosse tanto dissimile da quella della *Tauropolos*. Quanto al rimando allo Strimone, è difficile non pensare ad Anfipoli, di gran lunga la più celebre città che sorgeva sulle rive del fiume, e che lo onorava di un culto importante all'interno del suo *pantheon*: se poi Licofrone ragioni per semplici analogie e riferisca alla più celebre divinità cittadina i tratti di Ecate-Enodia (in modo calcolato o, magari, facendo un po' di confusione) o se conosca espressamente un culto di Ecate nell'area dello Strimone, è impossibile dire: ma è da registrare la suggestiva affinità tra la sua descrizione e i tratti di Ecate *Phosphoros* suggeriti dall'iscrizione prima ricordata.

Che anche il culto di Ilizia, protettrice delle partorienti, fosse ad Anfipoli riconducibile a quello di Artemide è assai probabile. Nel caso di un'Artemide che per diversi tratti ricorda la nostra *Tauropolos*, ossia la *Orthia* di Sparta, è attestata da Pausania una diretta prossimità dei due luoghi di culto; che anche ad Anfipoli i santuari fossero distinti, ma vicini, è una possibilità concreta: la dedica a *Eileithyia* è stata rinvenuta, naturalmente in reimpiego, nella stessa area delle basiliche paleocristiane in cui si trovava il *Tauropolion*⁹⁴.

Non sembra possibile caratterizzare in modo più preciso le *λαμπαδουχίαι* cui alludono sia Licofrone che le monete di Anfipoli. La componente notturna del culto è certa anche per i riti praticati ad Halai: in questi termini sono descritti i *Tauropolia* attici negli *Epitrepontes* di Menandro (verosimilmente ambientati appunto ad Halai), e gli scavi nel sito hanno restituito un certo numero di lucerne⁹⁵. È certo anche che feste *Tauropolia* si svolgessero, come ad Halai,

fosse indirizzata "a Enodia" (Εἰνοδίᾳ, o, secondo la suddetta correzione al testo, Εἰνοδίᾳ... Ἐκάτῃ). Sull'epigramma e le possibili occasioni della dedica di Filippo V cfr. anche R. AUBRETON, F. BUFFIÈRE, *Anthologie grecque. Deuxième partie, Anthologie de Planude*, tome XIII, Paris 1980, p. 84.

⁹⁴ Cfr. n. 86 e, per la localizzazione dell'acropoli e del *Tauropolion*, n. 20. Il passo di Paus. è 3, 17, 1, su cui cfr. GRAF 1979 e LO MONACO c.s. Ancora Paus. 3, 14, 6 segnala ancora a Sparta, nell'area detta *Dromos*, la compresenza di santuari di Ilizia e di Artemide *Hegemone*. In generale, l'associazione tra Artemide e Ilizia (anche prescindendo dagli aspetti topografici) è assolutamente ovvia e usuale nel mondo greco.

⁹⁵ La festa attica è appunto descritta da Menandro come una celebrazione notturna (una *pannychis*: cfr., negli *Epitrepontes*, vv. 451-452, 472 ss.); essa, in quanto aperta sia alle ragazze (che, secondo un tratto comune nelle diverse declinazioni locali del culto di Artemide, vi eseguivano danze rituali), sia a ragazzi e uomini (con contorno di banchetti, bevute e ubriacature), fornisce la cornice ideale per lo svolgimento di una vicenda al cui centro è un accoppiamento illecito. Gli *Epitrepontes* menzionano la festa, ma non il luogo: la collocazione ad Halai è la più verosimile (H.-J. METTE, in "Hermes",

ad Anfipoli: qui il termine compare – unico leggibile – su un frammento di iscrizione, ed è del tutto impossibile ricostruire il contesto in cui esse erano menzionate⁹⁶. La ricorrente presenza di torce sulla monetazione di Anfipoli (da sole, o nelle mani della dea raffigurata in groppa al toro) fa pensare che esse fossero una componente essenziale e ben nota sia dell'iconografia locale della *Tauropolos*, sia dei riti in suo onore⁹⁷; questo è inoltre un significativo punto di

90, 1962, pp. 383-384; cfr. poi BRELICH 1969, pp. 246, 276-278; A.W. GOMME, F. H. SANDBACH, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973, pp. 289-290, 330, 333; HOLINSHEAD 1985, p. 429), e la suggeriva già Steph. Byz., s.v. Ἀλαὶ Ἀραφηνίδεες καὶ Ἀλαὶ Ἀξωνίδεες. Gli scavi di Halai hanno confermato sia l'elemento notturno del rituale, con il ritrovamento di molte lucerne, sia i possibili aspetti simposiali (KALOGEROPOULOS 2010; LO MONACO c.s.). Più difficile è accertare l'ipotesi di BRELICH 1969, pp. 276-278, con spostamento della scena degli *Epitrepontes* a Brauron, che l'elemento orgiastico fosse in qualche misura ritualizzato (cfr., per Halai, KAHIL 1965, pp. 26-27; PERLMAN 1983, pp. 126-127) e connesso a un rituale dionisiaco (cfr. le problematiche testimonianze di Aristoph., *pax* 873 ss. e degli scolii *ad loc.*, nonché di Suid., s.v. Βραυρών, e i rilievi critici di LLOYD-JONES 1983, p. 92 e n. 31). Ad Halai la contiguità tra i santuari della *Tauropolos* e di Dioniso sembra accertata (BONNECHERE 1994, pp. 51-52): più difficile è cogliere le eventuali sinergie culturali, e l'insistenza di GRUPPE nel considerare 'usuale' l'associazione nel culto tra Dioniso e Artemide *Tauropolos* (1906, pp. 943, 1284 n. 3, 1293 e n. 1) non trova conferma nell'evidenza disponibile. Una più generica associazione Dioniso-Artemide, in chiave di riti di passaggio, è viceversa senz'altro accettabile e largamente testimoniata (cfr. HUGHES 1991, pp. 88 ss.; BONNECHERE 1994, pp. 55 ss.; cfr. anche, per gli specifici contesti macedoni, nei quali però Demetra è almeno altrettanto presente, M.B. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes 1994, pp. 113 ss.; ID. 2006, pp. 54-57; per il caso eretrese, che presenta più di un elemento in comune con il culto di Halai, cfr. D. KNOEFFLER, in "CRAI", 1988, p. 387).

⁹⁶ Riferimenti in n. 20: anche questa iscrizione viene dall'area delle basiliche, dunque dell'acropoli antica. LO MONACO c.s. osserva che, mentre l'epiclesi *Tauropolos*, benché solitamente associata ad Artemide, si trova anche riferita ad altre divinità (OPPERMANN 1934, col. 38), feste *Tauropolia* sono finora note solo in onore di Artemide, anzi, stando ai dati raccolti dalla stessa studiosa, solo ad Halai e ad Anfipoli. È un dato interessante, in chiave di interpretazione del culto anfipolitico come culto importato dalla madrepatria, ma da non sopravvalutare: è evidente che ove esiste un culto della *Tauropolos* è almeno verosimile che siano esistite anche feste *Tauropolia*.

⁹⁷ Cfr. n. 16, per i riferimenti numismatici: sembra certo che le monete riproducano l'iconografia locale della dea; più difficile fare ipotesi più precise sui riflessi rituali. Come ho più volte ribadito, comunque, ad Anfipoli l'iconografia prescelta sembra escludere che il nome della dea fosse interpretato in chiave 'taurica': mancano, in ogni

contatto non solo con i riti di Halai, ma anche con i *Bendideia* poc' anzi ricordati⁹⁸. Altrove ho suggerito che tali corse o sfilate con le fiaccole possano essere messe in relazione con una possibile connotazione 'iniziatica' del culto della *Tauropolos*⁹⁹: questa interpretazione mi era suggerita dalla centralità di Artemide come dea tutelare dei riti di passaggio sia in Attica (supponendo, ancora, che l'universo artemideo attico sia il modello di riferimento per il *pantheon* della colonia di Agnone), sia in località macedoni diverse da Anfipoli¹⁰⁰. Si tratta solo di una delle molte interpretazioni possibili; anche per i *Tauropolia* attici descritti da Menandro, del resto, l'interpretazione in chiave 'iniziatica' non è da tutti accolta a proposito della *pannychis*¹⁰¹, sebbene sembri ineludibile per altri aspetti del rituale. La *pannychis* vedeva ad Halai, stando alla descrizione menandrea, la partecipazione di giovani dei due sessi; l'elemento simposiale, cui gli *Epitrepointes* indirettamente alludono, è confermato dai dati archeologici almeno per alcune fasi della storia del sito¹⁰². Il decreto onorario da Halai già citato in precedenza attesta la centralità dei *Tauropolia* nella vita pubblica del demo, nonché il fatto che le feste comprendessero agoni; l'onorato del

caso, tradizioni sulla rivendicazione da parte del santuario locale del possesso dello *xoanon* legato al mito di Oreste e Ifigenia; e mancano purtroppo, data la profonda alterazione del sito, votivi riferibili con certezza al culto della *Tauropolos*: nel caso del santuario di Halai (possibile 'modello' di quello anfipolita) i votivi rinviano a una frequentazione sia femminile che 'efebica', ma forse non nelle stesse fasi (KALOGEROPOULOS 2010; LO MONACO c.s.).

⁹⁸ § 3.2, e in part. n. 82 per riferimenti e bibl.

⁹⁹ Cfr. MARI c.s. (a), § 3; il termine stesso ('iniziatico') è da utilizzare con prudenza e per mera comodità: cfr. E. FRANCHI, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*, Atti dell'incontro internazionale di studi in onore di Cl. Lévi-Strauss, Roma 2011, pp. 553-561.

¹⁰⁰ Cfr. rispettivamente la bibl. sintetica citata in MARI c.s. (a), nn. 54 e 57, e gli studi di HATZOPOULOS di cui alla n. 94. Per le lampadedromie nel culto attico di Artemide e la loro possibile raffigurazione su vasi attici (soprattutto *krateriskoi*), gli studi di riferimento restano quelli di KAHIL (1965; e in "Antike Kunst", 20, 1977, pp. 86-98).

¹⁰¹ Decisamente scettica ora LO MONACO c.s., e cfr. già HOLLINSHEAD 1985, p. 428.

¹⁰² Cfr. n. 94. Alle danze femminili nei *Tauropolia* attici fa riferimento, oltre alla commedia di Menandro (sulla cui probabile ambientazione ad Halai cfr. *ibid.*), anche il più volte citato *Inno ad Artemide* callimacheo, con esplicito riferimento (anche) ad Halai (vv. 170-176). In generale, le danze (soprattutto, ma non esclusivamente, di fanciulle) sono un elemento caratterizzante del culto di Artemide (KAHIL 1965; PERLMAN 1983; e cfr. lo studio classico di CALAME 1977, che non discute specificamente, comunque, il culto della *Tauropolos*, né in Attica né altrove).

nostro decreto (Philoxenos), tra gli altri meriti, ha quello di aver sostenuto la coregia di una danza pirrica: non è detto espressamente, ma è oggettivamente probabile, che quest'ultima avesse luogo negli stessi *Tauropolia* nei quali gli onori avrebbero dovuto essere annunciati. Il legame della pirrica con il culto di Artemide (non necessariamente *Tauropolos*) è del resto suggerito con forza da diversi ordini di testimonianze; dal decreto viene dunque un'indicazione suggestiva – ancorché solo implicita – in favore del legame del culto di Halai con la sfera agonale-guerriera e, più in particolare, con i riti di passaggio degli efebi¹⁰³.

Tuttavia, quest'ultima connotazione non sembra esaurire tutti gli aspetti del culto. Ad Halai, se questa essenziale testimonianza epigrafica rimanda a un contesto agonale e (forse) guerriero-'iniziatico', in definitiva *maschile*, dei *Tauropolia*, il quadro menandroso descrive invece un orizzonte assai più promiscuo (giovani maschi, ma anche *korai* e *gynaikes*), e la *Tauropolos* è una delle divinità nel cui nome giurano e minacciano le donne della *Lisistrata* di Aristofane¹⁰⁴; anche i votivi portati alla luce sul sito di Halai indicano una frequentazione

¹⁰³ Nel decreto di cui in n. 75, datato dall'editore al terzo quarto del IV sec. a.C., il demo di Halai onora Philoxenos per aver curato *καλῶς καὶ φιλοτίμως* le liturgie di sua competenza, e in particolare la coregia dei *πυρριχισταί* (ll. 2-4), e prescrive che gli onori siano proclamati *Ταυροπολίων τῶν ἀγῶνι* (ll. 14-15). Se ne conclude in genere che la pirrica fosse parte degli stessi *Tauropolia* (KALOGEROPOULOS 2010, pp. 179-180; LO MONACO c.s.); sono meglio note le testimonianze relative alla sua esecuzione nelle Panatenee, ma l'ampia analisi di CECCARELLI 1988 conferma sia la possibilità che, in contesti attici, le occasioni di esecuzione fossero molteplici (p. 45), sia una connessione privilegiata, in Attica e altrove, con il culto di Artemide (pp. 77-79, 83-87, 98-99, 106, 206-211; per la pirrica ai *Tauropolia* di Halai cfr. p. 83 e n. 258, con rinvio, per un possibile confronto con il culto di Artemide ad Amarinto, presso Eretria, e le celebrazioni relative, a D. KNOEPFLER, in "CRAI", 1988, p. 387). Più in generale, il santuario di Halai è stato frequentemente messo in relazione a riti di passaggio maschili e all'universo dell'adolescenza maschile (a partire da un'interpretazione in questa chiave della stessa figura di Oreste protagonista dell'*aition* euripideo): KALOGEROPOULOS 2010, pp. 178-182 ha valorizzato la presenza ad Halai, a partire dalla fine dell'età classica, di dediche offerte da vincitori di agoni e di votivi riconducibili alle armi da caccia; è stata anche postulata una 'specializzazione per genere' dei santuari di Halai e Brauron (LOYD-JONES 1983, pp. 91-95, 97-100; GRAF 1985, pp. 414-415; HUGHES 1991, pp. 228-229 n. 41): ma, come si è già visto, sembra impossibile limitare al solo universo maschile, o più in particolare efebico, la destinazione di Halai (cfr. in questo senso le giuste osservazioni di BONNECHERE 1994, pp. 29, 50-51).

¹⁰⁴ V. 447, cit. da LERAT 1952, II, p. 162: le altre (vv. 435 ss.) sono Artemide, Pandroso, la *Phosphoros* (ancora dunque Artemide, oppure Ecate) e "le due dee".

sia maschile che femminile del santuario (non senza porre problemi di ordine cronologico che non è possibile affrontare qui)¹⁰⁵. Come sempre quando si ha a che fare con la concreta prassi culturale di un santuario greco antico, è sconsigliabile assumere posizioni troppo nette: la contiguità (fisica e funzionale) tra Halai e Brauron, che ho già richiamato, non permette di affermare, come pure è stato fatto, che i due santuari costituissero un unico polo culturale, incentrato sui riti di passaggio, e soprattutto di sostenere che questi ultimi fossero rigidamente suddivisi per genere tra i due luoghi¹⁰⁶.

Per Anfipoli il quadro è, se possibile, ancora più nebuloso: è più o meno certo, per gli indizi visti in precedenza, che una *pannychis* avesse luogo anche qui, nell'ambito dei *Tauropolia*, epigraficamente attestati, ma ignoriamo ogni altro carattere della festa; tempio e santuario sono andati perduti (se si escludono le tracce epigrafiche che discuto in queste pagine), e non abbiamo offerte votive superstiti¹⁰⁷. Dal pochissimo che resta si ricava tuttavia lo spazio per pensare, come ho in parte già anticipato, a una *compresenza* di generi, e forse di fasce di età, nella fruizione del santuario, forse un altro frutto dell'impronta originaria (attica) del culto della *Tauropolos*. Il versante maschile ed espressamente militare è certamente sotteso alla dedica di Perseo alla dea (come a quella a Ecate-Enodia che un epigramma dell'*Antologia Palatina* attribuisce a Filippo V)¹⁰⁸. Considerazioni soprattutto cronologiche e la frequente connotazione 'militare' della *Tauropolos* in ambito micrasiatico suggeriscono, come abbiamo visto, che il culto sia stato portato in Asia Minore dagli eserciti di Alessandro: e, in assenza di altre testimonianze del culto della dea nelle città macedoni (*pace* Kalléris), dobbiamo pensare che questa 'dea degli eserciti' fosse quella di Anfipoli; la testimonianza degli *hypomnemata* diodorei circa la volontà di Alessandro di costruirne o ricostruirne il tempio, pur problematica, sembra un indizio

¹⁰⁵ Rimando ancora alla presentazione dei dati in KALOGEROPOULOS 2010 e a LO MONACO c.s.

¹⁰⁶ Cfr. n. 102. Per significativi tratti di sovrapposizione tra i culti di Halai e di Brauron cfr. sopra, n. 62.

¹⁰⁷ Un rilievo raffigurante la dea e proveniente dall'area delle basiliche paleocristiane, dunque, presumibilmente, dal *Tauropolion* è segnalato da E. STIKAS, in "ITAE", 1970, p. 52 e tav. 78γ; non mancano le testimonianze del culto privato della dea, da tombe o abitazioni private (D. LAZARIDIS, in "ITAE", 1958, p. 82; M. NIKOLAIDOU-PATERA, in AEMΘ, 7, 1993, Thessaloniki 1997, p. 480; P. MALAMA, A. SALONIKIOS, in AEMΘ, 16, 2002, Thessaloniki 2004, p. 151).

¹⁰⁸ Cfr. n. 92, anche per la possibilità che la dedica – se autentica – venisse a sua volta da Anfipoli.

nella stessa direzione, e Arriano (se non già Aristobulo) suggerisce a sua volta una ‘speciale’ devozione personale del re alla *Tauropolos*¹⁰⁹. D’altra parte, ad Anfipoli, come in Attica e altrove, è indiscutibile anche il legame di Artemide con l’universo femminile: le donne si raccolgono nel *Tauropolion* a invocare la protezione della dea dopo la disfatta macedone a Pidna, in una potente e già citata descrizione liviana (44, 44, 4); il solo personale del santuario di cui siamo a conoscenza, da iscrizioni, è rappresentato da sacerdotesse¹¹⁰; del possibile legame del culto di Artemide con quello di Ilizia, protettrice delle partorienti, si è detto; e all’universo femminile rimanda anche (in un gioco erudito di cui possiamo solo intuire tutte le implicazioni) l’epiteto *Aithopie* riferito alla dea di Anfipoli dal più volte ricordato epigramma di Antipatro¹¹¹. Più in generale, un esame complessivo della documentazione sul *pantheon* cittadino mostra una

¹⁰⁹ Riferimenti al § 3.2.

¹¹⁰ Riferimenti in n. 48, anche per l’impossibilità di definire la durata (comunque temporanea) dell’ufficio; parimenti, nulla è noto sulle funzioni o i modi del reclutamento; si può escludere, come detto, che la sacerdotessa valesse da eponima cittadina. Le restanti testimonianze sul personale di culto al servizio di Artemide *Tauropolos* sembrano poco utili, dato che rimandano a una varietà di situazioni: nel culto di Ma a Komana, in Cappadocia, Str. 12, 2, 3, 535 C., che lo interpreta come un culto della *Tauropolos*, attribuisce un sacerdote scelto nell’ambito della famiglia reale e migliaia di ieroduli; l’*aition* euripideo, più volte citato, non indugia invece sul personale di culto di Halai, mentre destina Ifigenia a un ruolo di “custode di chiavi” del santuario di Brauron; sacerdoti di sesso maschile sono attestati a Milasa (riferimenti in LO MONACO c.s.); in determinati contesti, il sacerdozio femminile per Artemide si presenta come servizio temporaneo prematrimoniale (cfr. il caso di Egira, riferito da Paus. 7, 26, 5, con HOLLINSHEAD 1985, p. 428, particolarmente interessante perché è un altro caso di possibile sovrapposizione del culto di Artemide a quello della stessa Ifigenia).

¹¹¹ Cfr. n. 49: la correzione del testo in questo senso sembra da accogliere. Oltre agli studi lì citati, è da vd. GRAF 1985, che propone un ennesimo confronto con il caso di Eritre, dove pure Artemide è venerata sia come *Aithopie* che come *Phosphoros* e *Soteira*: con caratteristiche, dunque, affini a quelle che riusciamo a recuperare per la *Tauropolos* di Anfipoli (pp. 227, 236-241; tra gli altri confronti, particolarmente interessante è quello con un altro epigramma dell’*AP*, forse riferibile a Mitilene [6, 269], dove da un lato la *Aithopie* è detta *δέσποιννα γυναικῶν*, in relazione privilegiata, dunque, con l’universo femminile, dall’altro un ruolo essenziale nel suo culto appare riservato a *paides*: GRAF privilegia soprattutto il primo punto, ma probabilmente si tratta [come ad Anfipoli?] di realtà coesistenti; le traduzioni che danno a *paides* un valore femminile [per es. in P. WALTZ, *Anthologie grecque*, t. III, l. VI, Paris 1931] mi sembrano fuorvianti).

vitalità complessivamente scarsa, ad Anfipoli, di *tutti* i culti di divinità femminili diversi da quello di Artemide (Atena, e ancor più Era, Afrodite, Demetra e Kore; anche la fortuna di Iside e Cibele a partire dall'età ellenistica non pare oscurare la centralità di Artemide nel *pantheon* locale)¹¹². Una simile riduzione o polarizzazione del *pantheon* cittadino, dove compare, suggerisce che a una sola dea fossero attribuite le differenti caratteristiche altrove associabili a una pluralità di figure: l'associazione a singoli aspetti della vita femminile quali il matrimonio e la vita coniugale, la fertilità e la nascita, ma anche una più ampia connessione con la sfera della fertilità, estesa alla vita rurale¹¹³.

Ad Anfipoli tale ampiezza di funzioni sembra la cifra caratteristica del culto della *Tauropolos*, l'unica che riusciamo ad afferrare con chiarezza dai frammenti di una documentazione tanto malconcia: e rispetto al quadro qui tracciato la funzione poliadica non è un puro elemento di raccordo, ma, semmai, un tassello ulteriore. Dea delle vittorie militari e dei soldati, protettrice delle donne e della fertilità, forse tutrice dei passaggi di età per i giovani dei due sessi, la *Tauropolos* cara ai re macedoni e a molti loro sudditi era *anche* – e a lungo rimase – la dea poliade, la protettrice della città da invocare nei momenti di massimo pericolo e il simbolo costante della sua identità.

¹¹² MARI c.s. (a), e tav. 2.

¹¹³ Certo su quest'ultimo punto la scarsa esplorazione del territorio extraurbano, che ho già ricordato, pesa molto sul quadro disponibile. È da rilevare per es. come un santuario di divinità femminile localizzato subito a ridosso del lato settentrionale delle mura cittadine, frequentato ancor prima dell'insediamento ateniese a Ennea Hodoi, sia stato interpretato da alcuni studiosi come *Thesmophorion*: attualmente, stando a un'informazione che devo a Dimitra MALAMIDOU, già curatrice del Museo archeologico di Amphipolis, prevale l'interpretazione come "santuario della Ninfa" (tav. 2, nr. 4: cfr. D. LAZARIDIS, in "ITAE", 1975, pp. 63-65; ID. 1986, p. 358, e 1997, pp. 26-29; ribadiscono la pertinenza a Demetra M. LILIMBAKI-AKAMATI, in *Ancient Macedonia*, V, Thessaloniki 1993, pp. 809-810, e S. PINGIATOGLU, in *Ancient Macedonia*, VI, Thessaloniki 1999, pp. 912-913). Problematica è anche l'interpretazione come di dedica a Kore dell'iscrizione edita da M. FEYEL, in "RA" s. 6, 5, 2, 1935, pp. 67-68, e oggi perduta (P. ROUSSEL, R. FLACELIÈRE, *BE* 1936, nrs. 370-371; KAPHTANTZIS 1967, nr. 605).

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BABELON 1926-1930

E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, II 4, Paris 1926-1930.

BONNECHERE 1994

P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège 1994.

BRELICH 1969

A. BRELICH, *Paides e parthenoi*, Roma 1969.

CALAME 1977

C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Rome 1977.

CECCARELLI 1988

P. CECCARELLI, *La pirrica nell'antichità greco-romana. Studi sulla danza armata*, Pisa-Roma 1988.

CHANIOTIS 1988

A. CHANIOTIS, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart 1988.

COLE 1995

S.G. COLE, *Civic Cult and Civic Identity*, in M.H. HANSEN (a cura di), *Sources for the Ancient Greek City-State*, Acts of the Copenhagen Polis Center vol. 2, Copenhagen 1995, pp. 292-325.

D'AMORE, MARI c.s.

L. D'AMORE, M. MARI, *Technitai, sacerdoti di Atena e atleti ad Anfipoli nel I sec. a.C.*, in Atti del Convegno *Attraverso l'epigrafia. Ricordando Luigi Moretti*, Roma, Università "La Sapienza", 1-3 dicembre 2011, in "MediterrAnt", in corso di stampa.

DILLERY 2005

J. DILLERY, *Greek Sacred History*, in "AJPh", 126, 2005, pp. 505-526.

GRAF 1979

F. GRAF, *Das Götterbild aus dem Taurerland*, in "Antike Welt", 10, 4, 1979, pp. 33-41.

GRAF 1985

F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zur den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Zürich 1985.

GRAHAM 1983²

A.J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago 1964, 1983².

GRUPPE 1906

O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.

GULDAGER BILDE 2003

P. GULDAGER BILDE, *Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike*, in P. GULDAGER BILDE, J. MUNK HØJTE, V.F. STOLBA (a cura di), *The Cauldron of Ariantas. Studies presented to A.N. Ščeglov*, Aarhus 2003, pp. 165-183.

HATZOPOULOS 1991

M.B. HATZOPOULOS, *Actes de vente d'Amphipolis*, Athènes 1991.

HATZOPOULOS 1996

M.B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings. A Historical and Epigraphic Study*, Athens-Paris 1996.

HATZOPOULOS 2001

M.B. HATZOPOULOS, *L'organisation de l'armée macédonienne sous les Antigonides*, Athènes 2001.

HATZOPOULOS 2006

M.B. HATZOPOULOS, *La Macédoine: géographie historique, langue, cultes et croyances, institutions*, Paris 2006.

HATZOPOULOS-MARI 2004

M.B. HATZOPOULOS, M. MARI, *Dion et Dodone*, in P. CABANES, J.-L. LAMBOLEY (a cura di), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'antiquité. IV*, Actes du IV^e colloque international de Grenoble (10-12 octobre 2002), Grenoble 2004, pp. 505-513.

HEAD 1911

B.V. HEAD, *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1911.

HOLLINSHEAD 1985

M.B. HOLLINSHEAD, *Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples*, in "AJA", 89, 1985, pp. 419-440.

HOLZINGER 1895

C. VON HOLZINGER, *Lykophron's Alexandra*, Leipzig 1895.

HUGHES 1991

D.D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York 1991.

KAHIL 1965

L.G. KAHIL, *Autour de l'Artémis attique*, in "Antike Kunst", 8, 1965, pp. 20-33.

KALLÉRIS 1954-1976

J.N. KALLÉRIS, *Les anciens Macédoniens. Étude linguistique et historique*, Athènes 1954-1976.

KALOGEROPOULOS 2010

K. KALOGEROPOULOS, *Die Entwicklung des attischen Artemis-Kultes anhand der Funde des Heiligtums der Artemis Tauropolos in Halai Araphenides (Loutsas)*, in H. LOHMANN, T. MATTERN (a cura di), *Attika. Archäologie einer "zentralen" Kulturlandschaft*, Akten der internationalen Tagung vom 18.-20. Mai 2007 in Marburg, Wiesbaden 2010, pp. 167-182.

KAPHTANTZIS 1967

Υ.Υ. ΚΑΡΗΤΑΝΤΖΙΣ, *Ιστορία τῆς πόλεως Σερρών καὶ τῆς περιφέρειας τῆς (ἀπὸ τοὺς προϊστορικοὺς χρόνους μέχρι σήμερα)*, I, Μῦθοι, Ἐπιγραφές, Νομίματα, Athina 1967.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977

CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, Ἐπιστολές τοῦ Φιλίππου Ε΄ ἀπὸ τὴν Ἀμφίπολη, in *Ancient Macedonia*, II, Thessaloniki 1977, pp. 151-167.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1981

CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *Politarchs in a new Inscription from Amphipolis*, in *Ancient Macedonian Studies in Honor of Ch. F. Edson*, Thessaloniki 1981, pp. 229-241.

KREMYDI-SICILIANOU 2007

S. KREMYDI-SICILIANOU, Μακεδόνων πρώτης μερίδος. *Evidence for a coinage under the Antigonids*, in "Rev. Num.", 163, 2007, 91-100.

KREMYDI-SICILIANOU 2009

S. KREMYDI-SICILIANOU, *The Taurobolos Tetradrachms of the first Macedonian Meris*, in Κεράτια φιλίας. Τιμητικός τόμος για τον Ιωάννη Τουράτσογλου, Athina 2009, pp. 191-201.

LAUNEY 1949-1950

M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris 1949-1950.

LAZARIDIS 1986

D. LAZARIDIS, Οἱ ἀνασκαφές στὴν Ἀμφίπολη, in *Ancient Macedonia*, IV, Thessaloniki 1986, pp. 353-364.

LAZARIDIS 1997

D. LAZARIDIS et alii, *Amphipolis*, Athens 1997.

LERAT 1952

L. LERAT, *Les Locriens de l'Ouest*, Paris 1952.

LLOYD-JONES 1983

H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia*, in "JHS", 103, 1983, pp. 87-102.

LO MONACO c.s.

A. LO MONACO, *Disputed Statues, dismissed Rituals: Artemis Taurobolos between Greece and Italy*, in J. MYLONOPOULOS (a cura di), *Materiality and Visibility of Rituals in the Ancient Mediterranean*, Stuttgart, in corso di stampa.

LORBER-SCHWABACHER-MCGOVERN 1990

C.C. LORBER, W. SCHWABACHER, W.E. MCGOVERN, *Amphipolis. The Civic Coinage in Silver and Gold*, Los Angeles 1990.

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?*, in "ASAtene", 80, s. III, 8, 2008, pp. 11-40.

MARI 1998

M. MARI, *Le Olimpie macedoni di Dion tra Archelao e l'età romana*, in "RFIC", 126, 1998, pp. 137-169.

MARI 2002

M. MARI, *Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, Atene-Parigi 2002.

MARI c.s. (a)

M. MARI, *Culti e identità (mutanti) di una polis greca: il caso di Anfipoli*, in M. PALMA, C. VISMARA (a cura di), *Per Gabriella*, Miscellanea di studi in memoria di Gabriella Braga, Cassino, in corso di stampa.

MARI c.s. (b)

M. MARI, *Atene, l'impero e le apoikiai. Riflessioni sulla breve vita di Anfipoli 'ateniese'*, in E. CULASSO GASTALDI (a cura di), *Atti del convegno Gli Ateniesi fuori dall'Attica (V-IV secolo a.C.). Modi d'intervento e di controllo del territorio*, Torino, 8-9 aprile 2010, "ASAtene", 88, s. III, 10, 2010, in corso di stampa.

MARI c.s. (c)

M. MARI, *From Hagnon to Brasidas. Thucydides 5.11.1 and Amphipolis in 422 B.C.*, in G.J. OLIVER, Z. ARCHIBALD (a cura di), *The Power of the Individual in Ancient Greece. Essays in Honour of Professor J. K. Davies*, in corso di stampa.

MONTEPAONE 1999

C. MONTEPAONE, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma-Paestum 1999.

NILSSON 1957

M.P. NILSSON, *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Darmstadt 1957.

OPPERMANN 1934

H. OPPERMANN, *Tauropolos*, in *RE V A* (1934), coll. 34-38.

PAPASTAVROU 1936

J. PAPASTAVROU, *Amphipolis. Geschichte und Prosopographie*, Leipzig 1936.

PAPAZOGLOU 1988

F. PAPAZOGLOU, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Athènes-Paris 1988.

PARKER 1996

R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.

PERLMAN 1983

P. PERLMAN, *Plato Laws 833 C-834 D and the Bears of Brauron*, in "GRBS", 24, 1983, pp. 115-130.

PESELY 1989

G.E. PESELY, *Hagnon*, in "Athenaeum", n.s. 67, 1989, pp. 191-209.

POOLE-HEAD 1879

R.S. POOLE, B.V. HEAD, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Macedonia, etc.*, London 1879.

SMARCZYK 1990

B. SMARCZYK, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, München 1990.

SMARCZYK 2007

B. SMARCZYK, *Religion und Herrschaft: Der Delisch-Attische Seebund*, in "Saeculum", 58, 2007, pp. 205-228.

VOUTIRAS 1998

E. VOUTIRAS, *Athéna dans les cités de Macédoine*, in "Kernos", 11, 1998, pp. 111-129.



Tav. 1 – La Calcidica e le regioni della Tracia finite, sotto Filippo II, sotto il diretto controllo del regno di Macedonia (cartina tratta da HATZOPOULOS 1996, tavole fuori testo).



Tav. 2 – Cartina tratta da LAZARIDIS 1997, 62-63: è qui riprodotta l'area della città antica (in rosso, il circuito delle mura). I numeri sulla pianta sono da sciogliere come segue: 1. Museo archeologico moderno. 2. 'Heroon di Brasida'. 3. Mura. 4. 'Santuario delle Ninfe' (già interpretato come Thesmophorion). 5a e 5b. Torri di età bizantina. 6. Ponte antico. 7. Santuario di Klio. 8. Santuario di Attis. 9. Muro di fortificazione interno. 10. Casa di età classica. 11. Fortificazione occidentale di età romana della ex area dell'acropoli. 12α e 12β. Complesso di età romana. 13 (A', B', Γ', Δ', E'). Edifici protocristiani; dalla fondazione della città fino all'età romana, questa era l'area in cui sorgevano sia l'acropoli che l'agorà cittadine, e di conseguenza i principali santuari, compreso quello di Artemide Tauropolos. 14. Casa di età ellenistica. 15. Ginnasio.