

FLAVIA FRISONE

Gli *Agathoi* di Taso, Platone e l'eroizzazione dei caduti per la patria

ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος, καὶ οὐ στηλῶν μόνον ἐν τῇ
οἰκείᾳ σημαίνει ἐπιγραφή, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ μὴ προσηκούσῃ ἄγραφος μνήμη
παρ' ἑκάστῳ τῆς γνώμης μᾶλλον ἢ τοῦ ἔργου ἐνδιστοιχεῖται.
Thuc. II 43, 3

La cosiddetta “stele degli *Agathoi*” dell’agorà di Taso¹ è uno dei più noti documenti del significativo *corpus* epigrafico dell’isola egea. A più di cinquant’anni dal ritrovamento del primo frammento, nel 1952, l’iscrizione ha conosciuto nuova attenzione grazie al fortunato rinvenimento di un ampio lacerto della stele, contenente le ll. 25-46 della medesima epigrafe (fig. 1), ora splendidamente edite da J.Fournier e P. Hamon².

Il nuovo frammento, come giustamente messo in evidenza dagli editori, è in grado non solo di arricchire o precisare le conoscenze sulla *polis* tasia in termini di organizzazione istituzionale, magistrature, contabilità pubblica, metrologia e altro³. Come il posizionamento di una tessera cruciale è in grado, da solo, di darci un’idea complessiva un puzzle complicato, così questa nuova parte dell’iscrizione è tale, per forma, per lunghezza e per contenuti, da integrare in modo sostanziale questo importante documento epigrafico, modificandone l’interpretazione in modo significativo⁴. Se, infatti, fin dalla prima edizione, l’epigrafe appariva notevole per il rituale che vi si descriveva e per la sua affinità con altre importanti fonti storiche, primo fra tutti Tucidide, ora l’integrazione sposta di gran lunga il fulcro

¹ Pouilloux 1954, n. 141 (tav. XXXIX 6); *LSCG Suppl* nr. 64; Pouilloux 1971, nr. 19; Frisone 2000, 127-138.

² Fournier - Hamon 2007.

³ Tutti questi argomenti sono infatti approfonditi nell’ampio commentario al testo: Fournier - Hamon 2007, 348-369.

⁴ Fournier - Hamon 2007, 309; 370. Cfr. *SEG LVII* 2007, nr..

dell'attenzione dalle pratiche attestate nelle prime righe all'articolata serie di iniziative testimoniate nella nuova sezione che, solo in parte, erano anticipate nelle linee finali del testo noto da tempo (ll. 16-22).

Sarà necessario tornare più avanti su alcuni aspetti specifici di queste recenti acquisizioni; in primo luogo, tuttavia, occorre considerare se e come la nuova versione cambi l'interpretazione della parte conosciuta dell'iscrizione che, con particolare riferimento alle ll. 1-11, avevo già avuto modo di studiare approfonditamente nel quadro del mio saggio sui regolamenti funerari greci⁵.

Ritornare a distanza di tempo, e con nuovi elementi, su quelle riflessioni mi consente di ampliare lo sguardo alla dibattuta questione della forma e dell'evoluzione dei rituali di tipo eroico fra V e IV secolo, tema nella cui discussione questo documento è stato spesso citato, pur se non sempre con una considerazione approfondita.

1. I rituali e la città

È dunque dal cambiamento che occorre partire, perché sotto certi aspetti esso è sostanziale e riguarda la natura riconosciuta al documento⁶. Per lungo tempo, infatti, e fin dalla sua prima edizione, l'iscrizione è stata trattata come un regolamento avente come fine principale la definizione del rituale funebre per i cittadini caduti in guerra⁷.

In effetti, nella parte iniziale di quel che può oggi essere riconosciuto come un decreto dell'assemblea cittadina⁸ viene stabilita la dinamica delle esequie per defunti che sono definiti *andres agathoi*, l'iscrizione dei loro nomi, con il patronimico, nell'elenco che ricorda i caduti della *polis* di Taso (detti anch'essi, collettivamente, *Agathoi*), e si menziona la celebrazione di un sacrificio con banchetto rituale al quale saranno invitati i padri e i figli dei defunti (ll. 1-11)⁹. Di seguito

⁵ Frisone 2000, 127-138. Vd. anche, più sinteticamente, Frisone 2011, 187-188.

⁶ Fournier - Hamon 2007, 370 e 321, con giusto riferimento alla natura istituzionale e formale del documento, ora riconoscibile come decreto. In questo senso, sulla base di elementi indiretti allora noti, già Frisone 2000, 128.

⁷ Pouilloux 1954, 371. Da qui Loraux 1981, 38; 44, che la considera *tout court* una legge funeraria. Vd. in tal senso Pritchett 1985, 105 e in part. 123, dove lo studioso commenta: «Before this law was passed the Thasians must have buried their war dead in various ways. In 350 BC they adopted a standard procedure to be followed thenceforth». Sulla stessa linea ancora Prandi 2003, 113. Sulla natura composita del documento e sulla sua probabile connessione con uno specifico contesto occasionale vd. già Frisone 2000, 128-129; 137 e ora più ampiamente e circostanziatamente Fournier - Hamon 2007, 370-371.

⁸ Ll. 34, 37 e 38 ψήφισμα. Vd. Fournier - Hamon 2007, 321.

⁹ Per il testo alle ll. 1-6 vd. *infra* n. 10; ll. 6-11 (Frisone 2000, 127) :... καὶ θωϊῶντες καρτεροὶ ἔστων/ἕκαστοι ταῖς θωαῖς ταῖς ἐκ τῶν νόμων · ἀναγράφειν δέ/αὐτῶν τὰ ὀνόματα πατρόθεν εἰς τοὺς ἀγαθοὺς τοὺς/πολεμάρχους καὶ τὸν γραμματεῖα τῆς βουλῆς καὶ καλεῖσθαι/(10) αὐτῶν τοὺς

tuttavia il testo passa ad esaminare i privilegi onorifici e i sussidi garantiti agli orfani (ll. 11-22)¹⁰, argomento che costituisce il cuore delle dettagliate disposizioni leggibili nel nuovo frammento (ll. 25-38)¹¹. E quindi giustamente, in considerazione del fatto che i provvedimenti assistenziali occupano la gran parte del testo, i nuovi editori hanno preso a considerare questa non più la “Stèle des Braves” ma “des orphelins de Thasos”.

πατέρας καὶ τοὺς παῖδας ὅταν ἡ πόλις ἐντέμνηι/τοῖς ἀγαθοῖς..... Trad. ll. 1-11 (Frisone 2000, 127-128): «[...] l'*agoranomos* non consenta in alcun modo... il giorno in cui (a tutti i caduti) venga fatto il funerale prima che si faccia l'*lekphora*. Nessuno faccia alcun lutto per gli *Agathoi* per più di cinque giorni. Non sia consentito celebrare cerimonie funebri (private). In caso contrario, chi lo fa ne abbia scrupolo e i *gynaikonomoi* e gli *archontes* e i *polemarchoi* non lo consentano e ciascuno di loro abbia la facoltà di infliggere (ai responsabili) le multe secondo le leggi. Che i *polemarchoi* e il *grammateus* della *boule* scrivano i nomi (dei caduti) insieme col nome del padre fra gli *Agathoi* e i loro padri e i loro figli siano invitati tutte le volte che la *polis* sacrifica in onore degli *Agathoi*...».

¹⁰ Ll. 11-22 (Fournier - Hamon 2007, 316): διδόναι δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἑκάστου τὸν/ἀποδέκτην ὅσον ὑπὲρ τιμῶων λαμβάνουσιν / καλεῖσθαι δ' αὐτῶν τοὺς πατέρας καὶ τοὺς παῖδας καὶ ἐς/προεδρίην ἐς τοὺς ἀγῶνας · χωρίον δὲ ἀποδεικνύειν / (15) αὐτοῖς καὶ βῆθρον τιθέναι τοῦτοις τὸν τιθέντα τοὺς ἀγῶνας/ὅποσοι δ' ἂν αὐτῶν παῖδας καταλίπωσιν, ὅταν ἐς τὴν/ἡλικίην ἀφίκωνται, διδόντων αὐτοῖς οἱ πολέμαρχοι, / ἅμ μὲν ἄρσενες ἕωσιν, ἑκάστωι κνημίδα, θώρηκα, / ἔγχειρίδιον, κράνος, ἀσπίδα, δόρυ, μὴ ἑλάσσονος ἄξια/ (20) [τρ]ῶν μνῶν, Ἡρακλείους ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ ἀναγγε[λ]λέ[σθων]/[πατρόθεν (?)] · ἂν δὲ θυγατέρες ὦσιν, εἰς πενθέρω[ν -- -]/[- ca 6 - ὅταν? τεσ]σέρων καὶ δέκα ἐτῶν γένων[ται -- - -]. Trad. (da Fournier - Hamon 2007, 318): «...per ciascuno di essi l'*apodektes* versi un importo pari a quanto ricevono i titolari di una *timè*; i loro padri e i loro figli (maschi) siano inoltre invitati a prendere un posto d'onore agli agoni; l'organizzatore degli agoni assegni loro un posto e prepari una pedana per loro; quanto a coloro che hanno lasciato dei figli maschi, quando (questi) abbiano raggiunto la maggiore età, che i *polemarchoi* assegnino nel corso degli agoni alle feste di Eracle, se sono maschi, a ciascuno (di loro): schinieri, corazza, pugnale, elmo, scudo, lancia, il cui valore non sia inferiore a tre mine; e [e che siano proclamati i loro nomi, col patronimico (?)]; se si tratta di figlie femmine, per dote [...] quando avranno compiuto quattordici anni [...]»

¹¹ Fournier - Hamon 2007, 316 B ll.26-38: [τ]ε[τε]λευτηκότων τινὸς τροφῆς ἐνδεεῖ[ς] ὄντε[ς] ἐπίωσιν/ [ἐ]πὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον περὶ τροφῆς καὶ δο[κιμάζωσιν]/οἱ ἄπχοντες καὶ οἱ ἀπόλογοι ὁμόσαντες ἐνδεεῖς εἶν[αι]/τοὺς ἐπιόντας τροφῆς, ἐπιδέκεσθαι αὐτοὺς τοὺς πρυτᾶ[νεις]/(30) καὶ ἐπαγεῖν, μὴ πλεῖον ἐπιψηφίζοντας ἑκάστωι τεσσέρω[ν]/ὀβολῶν · εἶναι δὲ τὸ ἀνάλωμα παρὰ τοῦ ἀποδέκτου·/δίδοσθαι δὲ καὶ τοῖς μετοίκους ἂν τις ἐμ πολέμωι τελευ- /τήσηι στατήρας δεκαεπτὰ ἡμιστάτηρον παρὰ τοῦ ἀποδέκτου· κύριον δ'εἶναι τὸ ψήφισμα τὸ ἐπὶ Βίωνος/(35) ἄρχοντος γεγεννημένον καὶ ὑπάρχειν ὧν οἱ πατέρες / τετελευτήκασιν ἐν τῷ πολέμωι ἄνδρες ἀγαθοὶ [[γεν]]/γενόμενοι καὶ μὴ ἔχουσι τι τῶν ἐν τῶν ψηφίσματι γε[γραμ]-/μένων...». Trad. (da Fournier - Hamon 2007, 347): «... [i figli (?)] di coloro che sono morti che verranno a presentarsi davanti al Consiglio e al Popolo, in quanto siano privi di mezzi di sussistenza, per (chiedere) un sussidio di sussistenza, e (una volta che) gli arconti e gli *apologoi*, sotto giuramento, abbiano verificato che le persone che si sono presentate sono prive di mezzi di sussistenza, che i pritani li ricevano e li introducano (sc. nell'Assemblea) mettendo ai voti (una proposta in base alla quale) saranno assegnati a ciascuno non più 4 oboli. La spesa sarà a carico dell'*apodektes*. E che anche ai meteci che moriranno guerra siano versati 17 stateri e un emistatere a cura dell'*apodektes*. Che il decreto dell'arconte Bione sia valido e si applichi a coloro i cui padri, morti in guerra, abbiano acquisito il titolo di "*Agathoi*", ma che non beneficino (essi stessi) alcuna delle norme scritte nel (presente) decreto...».

Rispetto a quest'ultima, più ampia sezione tematica, la serie di prescrizioni iniziali (ll. 1-7) che definisce, secondo le indicazioni della *polis*, la modalità per il funerale e le manifestazioni di lutto di questi caduti in battaglia, appare ben più stringata. Oltre che lacunosa, questa sequenza si mostra ellittica sulle fasi del rituale e si caratterizza per un'impronta apertamente restrittiva¹². Quel che sembra evidente, invece, è che gli *andres agathoi* non sono più da trattarsi come defunti comuni. Dalle prime righe leggibili appare chiaro infatti che essi sono posti fuori dalla sfera dei κήδεα, i riti funerari di tipo familiare, per entrare in quella dei riti religiosi cittadini (ll. 4-11).

La competenza e l'iniziativa di questa trasformazione è politica: il che, come è normale aspettarsi in una comunità ellenica della matura età classica, significa che essa è espressa attraverso gli organismi deliberanti della *polis*¹³. Quest'ultima esercita dunque la propria influenza diretta sulle pratiche rituali, siano esse riferite al culto divino o alle altre forme di ritualità che hanno un significato e una ricaduta sulla comunità politica, le controlla e regola. Il contesto tuttavia - come in precedenza si era sottolineato e il nuovo ritrovamento aiuta a precisare ancora meglio - non è quello di una formale normativa sul rituale, di una "legge sacra", con tutti i limiti che questa definizione porta con sé¹⁴. Piuttosto si tratta di un regolamento sottoposto a voto che definisce, nel quadro di chiari collegamenti col sistema normativo cittadino preesistente¹⁵, alcune concrete prassi operative.

Va notato però che, in questo, il decreto mantiene come l'ambiguità di una "doppia natura" - fra regolamento sacro e più profana destinazione d'impegni da parte della *polis* - che si osserva nella singolare sanzione che colpisce il contravventore della regola sui rituali considerati illeciti: in maniera non dissimile da quanto si presuppone per le *arai*, chi agisce in difformità al disposto normativo relativo ai κήδεα viene minacciato di una condizione di colpa-impurità religiosa (l. 5)¹⁶, ma è senza meno soggetto anche a ben più concrete multe, comminate

¹² Il testo con cui inizia il frammento più antico (A) è preceduto da una lacuna di entità imprecisata. Ll. 1-6 (Frisone 2000, 127): [- - - -ca 15- - - -] μηδὲν ὁ ἀγορηνόμος περιοράτω τῆι/[ῆ] μέρηι ἢ ἄν ἐχφέρωνται πρὶν τὴν ἐχφορὰν γενέσθαι/πενθικὸν δὲ μηδὲν ποιείτω μηδεὶς ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδ[ρ]άσιν/πλέον ἢ πέντε ἡμέραις · κηδεύειν δὲ μὴ ἐξέστω · εἰ δὲ μῆ;/(5) ἐνθυμιστὸν αὐτῶι ἔστω καὶ οἱ γυναικονόμοι καὶ οἱ ἄρχοντες/καὶ οἱ πολέμαρχοι μὴ περιορώνθων... (n.b. le sottolineature delle forme negative/restrittive). Per il significato e le implicazioni del verbo κηδεύειν vd. Frisone 2000, 130-131.

¹³ Cfr. le giuste considerazioni di Fournier - Hamon 2007, 321-22 sulla presumibile procedura legislativa.

¹⁴ Frisone 2000; 2011, 187-88 e cfr. Parker 2004.

¹⁵ Vd. per i rif. a leggi e decreti precedenti ll.7; 34; per le competenze attribuite ai singoli magistrati ll. 1; 5-6; 9; 28-29; 31-33, con il commentario di Fournier - Hamon 2007 *ad loc.*

¹⁶ L. 5 ἐνθυμιστὸν αὐτῶι ἔστω. Sul termine vd. Frisone 2000, 131-132 con rif. bibl. prec.; Grandjean - Salviat 2006, 311-314.

secondo le leggi (Il.5-7). Infatti, sebbene l'iscrizione non sia presa in considerazione fra i documenti legislativi contenenti *arai* recentemente raccolti e analizzati da L. Rubinstein, la violazione che essa colpisce risponde esattamente alla tipologia di «offences committed in relation to religious ritual» definita dalla studiosa, nelle quali il ricorso a un deterrente di tipo religioso-sacrale si accompagna a sanzioni amministrative di tipo più prosaico proprio per influenza dell'ambito su cui la legge interviene¹⁷. Non a caso, del resto, la condizione di colpa comminata al responsabile ricorre finora esclusivamente in iscrizioni tasio di diversa epoca contenenti regolamenti sacri¹⁸.

Quel che mi sembra valga la pena di sottolineare, in aggiunta alle riflessioni già fatte sul passaggio, è come questo documento dimostri, una volta di più, che non sia da presupporre una distinta sfera del “religioso”, laddove tuttavia vi è una netta articolazione degli ambiti di competenza del “privato” (o meglio familiare) e del “pubblico”¹⁹. In tale prospettiva, appare significativo che nella breve, purtroppo mutila, sezione dedicata alle manifestazioni lecite del rituale da destinarsi agli *Agathoi* venga presa in considerazione essenzialmente l'*ekphorà* (l'accompagnamento funebre), il vero e proprio “funerale di Stato” (l. 2).

Pur con la necessaria prudenza dovuta alla mancanza della parte iniziale della stele – e con la consapevolezza che un sempre possibile nuovo ritrovamento potrebbe umiliare qualsiasi congettura in proposito – ritengo probabile che il decreto non si occupasse in dettaglio delle fasi precedenti del rituale funebre. Credo anzi si possa ribadire che esso, concentrandosi sulla parte pubblica delle esequie, mirasse in qualche modo a limitare le manifestazioni del dolore personale e familiare anche allo scopo di non amplificare nella città l'effetto nefasto e scoraggiante di appariscenti e diffuse manifestazioni di cordoglio²⁰. E, da questo punto di vista, anche la scelta di celebrare un unico funerale pubblico diventa funzionale a un contesto che appare in bilico fra il livello dell'ideologia e livello del reale, con il peso della sua urgenza²¹.

¹⁷ Vd. Rubinstein 2007, in part. 273 per la citazione. Su ciò vd. inoltre le osservazioni di Scalfuro 2007, 287-289, anche in riferimento al precedente dibattito scientifico in merito. Grandjean - Salviat 2006, 314 suggeriscono la possibile sanzione accessoria di una sospensione dalla partecipazione ai rituali religiosi.

¹⁸ Grandjean - Salviat 2006, 312-13: il termine è presente, oltre che alle ll. 8-9 e 25 del regolamento del Delion ivi pubblicato e alla l. 5 della nostra stele, anche nel regolamento relativo al culto dell'eroe Theogene, di II sec. a.C.: *LSCG Suppl.*, nr.72, l. 5.

¹⁹ In generale, su questo Dasen-Pierart 2005. In particolare, per quanto riguarda i rituali funerari vd. Frisone 2000, 167-173 e *passim*; 2004, 371-376; 2011, 134-135 e su questa linea cfr. Kavoulaki 2005.

²⁰ Così già Frisone 2000, 129-131, 136-137.

²¹ Frisone 2000, 128-29 e n.4, 137. Vd. inoltre Grandjean - Salviat 2006, 307, i quali sorprendentemente osservano che la stele degli *Agathoi* non abbia avuto commenti al riguardo; Fournier - Hamon 2007, 319.

Il confronto con un parallelo episodio della storia di Rodi, più volte richiamato nell'esegesi dell'epigrafe tasia²², sembra enfatizzare proprio questo aspetto sebbene, a mio giudizio, la vicenda del 305 a.C. ricordata da Diodoro evidenzia lo sforzo della *polis* rodia di fronte al pericolo che le fa mettere in campo tutti i mezzi disponibili per raccogliere il massimo delle forze, mentre a Taso il riferimento dell'epigrafe ai funerali, nonché le indicazioni precise relative al lutto e ai comportamenti familiari, lasciano supporre una situazione in cui la comunità, che pure ha già fatto ricorso a un reclutamento straordinario²³ ed è provata dalle perdite in guerra, cerca di reagire indirizzando la celebrazione dei propri caduti verso un rituale che esalti al tempo stesso i valori civici e la virile sopportazione del dolore.

Si tratta di condizioni particolari, e forse la *polis* ne ha conosciute di simili in precedenza; in ogni caso essa ha certamente una prassi consolidata di tradizioni alla quale fare riferimento²⁴.

2. Onori e riti eroici

Dal testo del decreto (ll. 6-8), infatti, si evince chiaramente che Taso ha già stabilito l'usanza di registrare solennemente i nomi dei morti in battaglia (οἱ ἄνδρες ἀγαθοί; οἱ τετελευτήκασιν ἐν τῷ πολέμῳ ἄνδρες ἀγαθοί γενόμενοι: ll. 3; 35-36) in liste civiche, redatte a cura dei magistrati preposti²⁵. La *polis* si allineava, nel far questo, alla serie di città greche che – oltre ad Atene, che costituisce

²² Diod XX 84, 3: ἰ Rodii «ἐψηφίσαντο δὲ καὶ τῶν δούλων τοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενομένους ἐν τοῖς κινδύνοις ἀγοράσαντας παρὰ τῶν δεσποτῶν ἐλευθεροῦν καὶ πολίτας εἶναι: ἔγραψαν δὲ καὶ τῶν τελευτησάντων ἐν τῷ πολέμῳ τὰ μὲν σώματα δημοσίᾳ θάπτεσθαι, τοὺς δὲ γονεῖς καὶ παῖδας τρέφεσθαι λαμβάνοντας τὴν χορηγίαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ταμείου, καὶ τὰς μὲν παρθένους δημοσίᾳ προικίζεσθαι, τοὺς δ' υἱοὺς ἐν ἡλικίᾳ γενομένους ἐν τῷ θεάτρῳ στεφανῶσαι τοῖς Διονυσίοις πανοπλίᾳ». Per il rif. cfr. Pouilloux 1971, 107-109; Prichet 1985, 106 n.36; Fournier - Hamon 2007, 328, 338, 342, 371: se Pouilloux si serve della fonte letteraria per chiosare alcune parti dell'iscrizione tasia, i più recenti commentatori sembrano credere che i due contesti ripropongano lo stesso clima di decretazione d'urgenza, entrando in un certo senso in contraddizione col quadro storico da loro stessi tratteggiato più avanti (377-381).

²³ Fournier - Hamon 2007, 371.

²⁴ Si consideri, in questo senso, non solo il riferimento alla lista degli *Agathoi* e ai sacrifici in loro onore come a qualcosa di preesistente (vd. *infra*) ma, nel nuovo fr., l. 34, l'accenno al precedente decreto dell'arconte Bione. Non sembra perciò che si possano ritenere fondate le osservazioni di Prandi 2003, 113.

²⁵ Come giustamente osservato da Fournier - Hamon 2007, 319, nonostante l'esegesi di Pouilloux 1954, 377 abbia indirizzato la critica verso l'idea di un monumento visibile, sulla scorta delle liste ateniesi dei caduti, nulla nel testo lascia pensare che si tratti di questo e non piuttosto di un catalogo redatto e conservato negli archivi pubblici, mentre l'assenza di indicazioni relative alle spese di redazione di un'eventuale lista – e in un documento assai preciso e ricco di indicazioni in tal senso – potrebbe deporre a favore dell'altra ipotesi (320).

certamente l'esempio meglio documentato²⁶ – nel corso del V e IV secolo attestano l'uso di questi elenchi dei caduti in guerra, redatti in molti casi quali *mnemata* a scopo di commemorazione celebrativa²⁷. È quasi un luogo comune che tale pratica, pur diffusa nel mondo greco, si consolidi sulla base dell'esempio ateniese di età democratica²⁸. In realtà, un progressivo incremento della documentazione e un'attenzione meno preconcepita a nuovi e vecchi esempi che vengono da fuori Atene dipingono di questa modalità celebrativa un uso e una genesi più articolati²⁹. In particolare, a una maggiore varietà di opzioni, non sempre e necessariamente legate al modello politico-ideologico attico, fanno pensare le modalità di redazione di queste liste, soprattutto quando, come nel caso dell'epigrafe tasia, la designazione avvenga con criteri diversi da quello per tribù utilizzato negli elenchi di caduti ateniesi³⁰: qui la menzione viene fatta *patrothen*, modalità che sembra garantire l'individualità personale e familiare del defunto.

Comunque venga garantito il ricordo del loro sacrificio, ai caduti di cui il regolamento tasio si occupa viene riconosciuto il titolo postumo di *Agathoi*, che riecheggia d'un *ethos* nobile e antico e di tutte le risonanze poetiche del caso³¹. Appare chiaro che questo titolo essi non sono i primi a portarlo: esiste già una definita categoria onorifica degli *Agathoi*, che comprende quanti fra i cittadini si erano distinti in passato per la morte in battaglia, alla quale si vengono ora ad aggiungersi i nuovi valorosi³².

A costoro, collettivamente, la *polis* dedica dei sacrifici indicati sulla pietra con un verbo (ἐντέμνειν) che si riferisce in generale al sacrificio cruento³³, implicando chiaramente lo sgozzamento di una vittima, ma che comprendono anche il

²⁶ Cfr. la documentazione raccolta da Clairmont 1983, 46 ss.; 222-245, con le precisazioni di Pritchett 1985, 139-145, e 153-235 e, più di recente, Low 2003.

²⁷ Un esempio, anche se piuttosto tardo, ne è lo *mnema ton aristéon* ad Eraclea Pontica (Memnon. *FGrHist* 434 F 9,5), che è anche luogo di sepoltura collettiva.

²⁸ Robertson 1983, 80, che considera una specificità ateniese a questo scopo addirittura il rimpatro dei caduti. Prandi 2003, 112 parla del costume ateniese per i caduti in battaglia come una pratica passibile di «esportazione». Currie 2005, 105 ritiene, con evidente confusione sulla cronologia del documento (vd. 96), che l'influenza nasca nel quadro dei rapporti della Lega delio-attica.

²⁹ Low 2003.

³⁰ Low 2003, 101-102.

³¹ Pouilloux 1954, 372; Loraux 1981, 38, 44-47, 99-101; Frisone 2000, 129 n.5; 137.

³² L'uso ricorrente ma distinto dell'aggettivo *agathos* per indicare sia il titolo collettivo sia gli uomini effettivamente caduti nell'occasione merita considerazione e rilievo anche in sede di traduzione: Pouilloux 1954, 376 e cfr. in Frisone 2000, 128 lo scarto fra i Valorosi caduti e gli "Eroi della patria". Vd. anche Hoffmann 2000, 375 n. 40.

³³ Ll. 9-11: καλεῖσθαι αὐτῶν τοὺς πατέρας καὶ τοὺς παῖδας ὅταν ἡ πόλις ἐντέμνηι τοῖς Ἀγαθοῖς. Vd. Frisone 2000, 134 e n. 35; Fournier - Hamon 2007, 320 e n.17. La caratteristica azione cruenta del verbo era già sottolineata da Casabona 1966, 226-229, Rudhardt 1992, 129, 250, 285-286 ripresi da Ekroth 2000, 266-268; 2002, 135-136, 208 la quale sottolinea tuttavia che esso non si debba intendere come specifico del rituale eroico. Cfr. l'uso dello stesso verbo in Thuc. V 11: ὡς

consumo delle sue carni in un banchetto condiviso³⁴. L'evento celebrativo è ricorrente (ἄταν ἢ πόλις ἐντέμνη) e si può supporre che sia inserito nell'ambito di feste che fanno parte del calendario cittadino, delle quali siamo informati anche da altri documenti epigrafici³⁵. Su tale ricorrenza la critica si è lanciata in ipotesi destinate ancora, allo stato attuale della documentazione, a restare tali. La festa cittadina che è parsa ai più una cornice probabile per queste celebrazioni è quella delle feste dette Ἡροξείνια³⁶. Tuttavia, a onor del vero, anche l'ipotesi originale di J. Pouilloux - al netto di tutte le suggestioni indimostrabili determinate da un raffronto troppo spinto con il rituale ateniese per i cittadini morti in guerra - non sembra tale da essere necessariamente esclusa³⁷. Che in occasione delle solenni feste cittadine di Eracle, nel corso delle quali aveva luogo anche la consegna delle armi ai giovani efebi e la proclamazione del nome, col patronimico, di coloro i cui genitori erano caduti per la patria (ll. 20-21), potessero svolgersi anche sacrifici esplicitamente destinati ad altre figure venerate dalla *polis* non sembra affatto da considerare peregrina, sulla base delle nostre conoscenze di rituali consimili³⁸.

Rimane frutto di speculazione anche dove questi sacrifici e banchetti si celebrassero: nonostante la reiterata asserzione di alcuni commentatori, infatti, nell'iscrizione non si fa cenno a sacrifici sulla tomba³⁹ né è nominata una tomba comune per tutti gli *Agathoi*, confrontabile col *demosion sema* ateniese, anche se di una simile area sepolcrale si può inferire la presenza e la prassi stessa di un funerale collettivo potrebbe indirizzare in questa direzione⁴⁰. De resto, al di là del modello ateniese, Taso ha nelle sue più lontane tradizioni avite una significativa traccia di un simile trattamento dei morti in guerra per la difesa della patria: in tal senso, infatti, sembra indirizzare la documentazione archeologica di un *polyandron* di età geometrica a Paros, recentemente valorizzato da F. Croissant nei suoi

ἥρω τε ἐντέμνουσιν καὶ τιμὰς δεδώκασιν ἄγωνας καὶ ἐτησίους θυσίας con riferimento ai culti decretati per Brasida dagli Amfipolitani.

³⁴ Così Pouilloux 1954, 373-374; *LSCG Suppl.* 64; Ekroth 2002, 135-136 n. 31, 207-208.

³⁵ Salviat 1958.

³⁶ Salviat 1958, 259, seguito da Ekroth 2000, 266; 2002, 135-136, 284-285 e Fournier - Hamon 2007, 320 e n. 17, che però non escludono neppure una festa particolare in un momento differente.

³⁷ Pouilloux 1954, 378-379: lo studioso dedicava ampio spazio ad illustrare il rapporto fra l'Eracle tasio, nei suoi aspetti di nume tutelare dei combattenti, e gli *Agathoi*, identificando, erroneamente, le celebrazioni agonali ricordate nel testo (l. 20) in occasione delle feste Ἡρακλεία, con gli agoni in onore dei morti per la patria.

³⁸ Plut. *Arat.*, 53, 4-5; Philostr. *VA* 7.4.3 per l'associazione fra Tirannicidi e *Panathenaia*, su cui cfr. Shear 2012b. Per l'articolazione fra sacrifici agli dei e sacrifici di tipo eroico nella stessa celebrazione vd. ora anche nella *lex sacra* di Selinunte A (Jameson - Jordan - Kotanski 1993).

³⁹ Ad essi fa più volte riferimento G. Ekroth (2000, 266; 2002, 136, 207-208, 258, 300) evidentemente influenzata, nell'esegesi di questa fonte, dal confronto con il rituale dedicato dagli Amfipoliti a Brasida sulla sua tomba: Thuc. V 11 (2000, 265; 2002, 184-186, 258).

⁴⁰ Pritchett 1985, 250.

interessantissimi risvolti ideologici⁴¹.

In ogni caso, l'esistenza di rituali sacrificali di stampo eroico per i caduti in battaglia, a Taso, appare sicura. E giustamente costituisce un punto fermo fra le non molte attestazioni certe databili fra la metà del V e la fine del IV.

Al di là di questo, e parallelamente al rituale funebre peculiare che si viene configurando in termini appropriati per la nuova dignità "eroica" dei destinatari (nonché, come si è detto, per la circostanza contingente), il decreto definisce l'insieme delle prerogative onorifiche personali che la *polis* garantisce a questi caduti. Come si è detto, esse sono probabilmente in una certa misura già regolate da altre leggi⁴². Tali onorificenze, in parte, sono propriamente destinate ai defunti (memoria e proclamazione del nome), mentre altre per lo più vengono trasferite sui diretti ascendenti e discendenti (proedria, distinzione nella partecipazione alle cerimonie cittadine, indennità e donativi). Su questa linea sono da intendere anche i sussidi che assicurano che la comunità si farà carico, all'uopo, di quel ruolo di sostegno e tutela che quali capifamiglia i caduti avrebbero tenuto in vita.

Si tratta di pubblici riconoscimenti affini a quelli che nelle città greche, a partire dall'età classica, vediamo assegnati a personalità insigni o riconosciute come pubblici benefattori⁴³. Dal punto di vista ideologico essi presuppongono l'elaborazione della morte in guerra come una sorta di beneficio fornito alla *polis*, in cambio del quale essa esprime la sua gratitudine ai caduti attribuendo loro un contro-dono e un corrispettivo onorifico. Questa serie di onorificenze risponde, tuttavia, a un principio ordinatore differente da quello che istituisce gli onori di culto per gli *Agathoi*. Lo dimostra il fatto che alcuni di questi riconoscimenti, come la presa in carico del mantenimento degli orfani in stato di bisogno, altrove nel mondo greco siano assegnati anche a morti non "eroizzati": in questo senso, ancor più che la legislazione ateniese relativa agli orfani di guerra, nota dalle fonti di V e IV secolo⁴⁴, appare del massimo interesse il parallelo con il decreto ateniese di Theozotide, un importante documento epigrafico dall'Agora di Atene noto a partire dal 1971⁴⁵. Quest'ultimo assegnava la *trophé* a cura dello Stato ai figli di cittadini che fossero caduti non solo nelle lotte per il ripristino della democrazia ad Atene ma anche a quelli colpiti dalle condanne capitali dei Trenta: tutti uomini benemeriti per la restaurata democrazia ateniese, ma certamente non fatti oggetto di un culto specifico, come del resto non lo erano, nell'Atene di V secolo, neppure

⁴¹ Croissant 2008.

⁴² Non solo i *nomoi* l. 7 ma anche il rif. alle ll. 34-37: vd. Fournier - Hamon 2007, 340.

⁴³ Habicht 1970; Gygas, 2006, 294.

⁴⁴ Thuc. II 46,1; Plat. *Menex* 249a; Lys. II 75; Arist. *Ath Pol* 24, 3; *Pol.* 1268 a 8-11 (oltre ad Atene anche Mileto e altre città); Hyper. VI 42.

⁴⁵ Stroud 1971 (SEG XXVIII. 46). Fournier - Hamon 2007, 325-327 e 338-339 per il confronto fra le norme del decreto di Taso e quello di Theozotide.

i caduti in guerra⁴⁶. Nel decreto di Taso questa differenza appare a maggior ragione manifesta perché l'assegnazione di garanzie e indennità – per quanto non le stesse attribuite ai cittadini di pieno diritto – è prevista anche per caduti che non sembrano entrare a far parte della categoria degli *Agathoi*. Spiccano fra questi i meteci, che si vedono assegnare un'indennità personale di 17 stateri e ½ (ll. 32-33), ma vi sono anche altri orfani di combattenti caduti il cui valore è riconosciuto (οἱ τετελευτήκασιν ἐν τῷ πολέμῳ ἄνδρες ἀγαθοῖ γενόμενοι). A questi, che non rientrano nell'ambito considerato dal presente decreto – vale a dire, sono sì figli di caduti, ma non sono in una condizione giuridicamente e socialmente analoga a quelli⁴⁷ – venivano comunque fornite garanzie sulla base di leggi preesistenti (ll. 34-38). Questo, come è stato acutamente evidenziato da J. Fournier e P. Hamon⁴⁸, mette in luce non solo una specifica differenza fra il decreto di Taso e i provvedimenti ateniesi di natura affine ma anche un principio ispiratore del tutto particolare che si intravede in quest'ultimo. Esso infatti, in questa lunga sezione dedicata alla *trophé* degli orfani in stato di indigenza non elabora un ulteriore privilegio onorifico che valga per tutti ma una specifica attenzione per coloro che si trovino, e fuori da ogni dubbio, nella necessità di essere aiutati. E la *polis*, che provvede attenta in tali circostanze, mostra in ciò un aspetto “assistenziale”, di garanzia e tutela rispetto a tali bisogni che appare ispirato a un nuovo concetto di solidarietà politica, sul quale dovremo ritornare.

Che questo orientamento coinvolga, sebbene in misura differente, categorie sociali del “margine” del corpo civico, come i meteci o gli illegittimi, segnala anche un diverso modularsi dell'identità cittadina, che si rinnova attraverso l'accesso di gruppi non-cittadini a prerogative che tradizionalmente vengono collegate al *polites* di pieni diritti, come la difesa in armi della *polis*⁴⁹.

3. L'associazione con il patrios nomos ateniese

Proprio questi ultimi aspetti, emersi dalla lettura del nuovo frammento della stele di Taso, costituiscono un motivo per ritornare sulla corrispondenza fra il rituale previsto nella nostra iscrizione e il cd. *patrios nomos* ateniese relativo ai

⁴⁶ Parker 1996, 135-137; Bremmer 2006, 22. *Contra* Currie 2005, 95-96, 103-105 con argomenti piuttosto confusi.

⁴⁷ Fournier - Hamon 2007, 339-343 discutono numerose ipotesi sull'identità e il profilo sociale di questa categoria di caduti.

⁴⁸ Fournier - Hamon 2007, 333-336.

⁴⁹ Sul fenomeno, rilevabile in diverse parti del mondo greco, vd. le considerazioni di Low 2003, 102; 109-111 condotte sulla base delle *casualty lists* epigrafiche di Atene, Megara, Tespie e Tanagra.

pubblici funerali collettivi in onore dei caduti in guerra, la cui descrizione è riportata con ampiezza da Tucidide (II 34)⁵⁰.

Tutti i commentatori che si sono soffermati sul rituale per gli *Agathoi* non hanno potuto fare a meno di ricordare le analogie fra le due fonti, con un' enfasi più o meno accentuata, da chi ha provato a leggere il rituale tasio come una sorta di calco di quello ateniese a chi, più di recente, ha sottolineato, più che le singole analogie, la forza del modello culturale ateniese⁵¹. Già in passato avevo cercato di puntualizzare i limiti di questo confronto, che sono vari e lasciano intravedere significative differenze dietro l' effetto abbagliante delle apparenti somiglianze⁵². Val la pena di riepilgarle brevemente, a cominciare dalla cerimonia funebre nel senso più stretto.

Il passo tucidideo la descrive passando in sequenza tutte le fasi del rito e delineando una procedura che contiene in sé una serie di significative differenze rispetto a quella consueta per i funerali privati in uso ad Atene⁵³. Dalla *prothesis*, all' *ekphorà*, al seppellimento, alla peculiare innovazione ateniese dell' *epitaphios logos*⁵⁴, i funerali di Stato vi si disegnano come una sorta di grande eccezione alla pratica comune, che parla l' antico linguaggio simbolico del funerale solenne di stampo omerico, un tempo appannaggio esclusivo di nobili e potenti⁵⁵. In un tale contesto gli aspetti di pubblica risonanza e magnificenza dei riti acquistavano rilievo proprio perché non consentiti nelle cerimonie a carattere familiare ma intrinsecamente dotati di grande prestigio e significato simbolico⁵⁶. L' insistenza sulle offerte personali, sulle pubbliche manifestazioni di cordoglio che si affiancano alle forme controllate e oratorie della celebrazione pubblica di taglio politico, tutto indica una modalità enfatica che a Taso sembra essere invece assente.

È vero che riguardo alle esequie collettive previste dal decreto degli *Agathoi*, come si è già notato, non è possibile affermare, sulla base del testo superstite, che fosse presa in considerazione un' analoga sezione pubblica dei riti, con la *prothesis* collettiva dei defunti (in realtà più probabilmente delle urne contenenti le loro ceneri)⁵⁷. Ed è chiaro, inoltre, che la capacità descrittiva e l' intento comunicativo

⁵⁰ Ampia la letteratura sul tema: vd. in part. Jacoby 1944; Stupperich 1977; Loraux 1981; Clairmont 1983; Pritchett 1985 e Prinz 1997.

⁵¹ Fra i più convinti sostenitori dell' identità Pouilloux 1954, seguito, pur con qualche distinguo, anche da Pritchett 1985, 105-106. Più generale, ma non meno significativa, è l' analogia evocata da Fournier - Hamon 2007, 317; 380.

⁵² Frisone 2000, 135-137.

⁵³ Cf. Seaford 1994, 106-109. Sugli elementi sui quali si gioca la distinzione e il contrasto vd. Loraux 1981, 19.

⁵⁴ Demosth. XX 141. Pritchett 1985, 105.

⁵⁵ Morris 1987, in part. 44-54, 93-96, 97-109; Whitley 1994 per la rimodulazione di questi rituali in ordine alle cerimonie civiche, p.es quella in onore dei Maratonomachi.

⁵⁶ Frisone 1994.

⁵⁷ Pritchett 1985, 105.

del decreto tasio sono assai differenti da quelli della pagina tucididea. Tuttavia i reiterati riferimenti ai comportamenti del lutto pertinenti alla sfera familiare riscontrabili nello *psephisma*⁵⁸ danno l'impressione di voler introdurre una forma di controllo e limitazione in questo campo, che non viene del tutto interdetto ma sostanzialmente spostato su un differente livello⁵⁹.

Nulla occorre aggiungere a quanto già precisato dalla critica su quei momenti caratteristici dei funerali di Stato ateniesi, come la pubblica orazione a cura di uno fra i più eminenti cittadini o gli ἄγωνα ἐπιτάφιοι in onore dei caduti, la cui estensione al rituale tasio è semplicemente frutto di una sovrapposizione indimostrabile fra le due cerimonie⁶⁰. Anche il riferimento a strutture e monumenti a carattere funerario e celebrativo offrono poco appiglio a un confronto, sulla base di quanto sopra si è detto di uno *mnema* iscritto recante i nomi dei caduti o di un *demotion sema*, entrambi possibili, ma certamente non indicati esplicitamente nel decreto.

Un altro, importante, elemento di differenza al quale si è già accennato, è il fatto che i nomi dei morti, pur inseriti in una lista civica, conservino l'indicazione del patronimico, che conferisce vanto alla famiglia, e non vengano, come ad Atene, registrati in riferimento all'appartenenza a strutture di inquadramento civico⁶¹. Anche i privilegi concessi ai padri e ai figli, il cui legame con gli *Agathoi* diviene ragione di prestigio e distinzione fra i concittadini, sono riconoscimenti che la città fa alla dimensione familiare. E questo fattore, almeno nella misura in cui si segue la proposta di N. Loraux⁶², che per Atene ha voluto vedere collegata all'uso della indicazione per tribù una speciale elaborazione dell'identità del cittadino, profondamente connessa all'ideologia della città clistenica e democratica, appare una distinzione importante fra i due contesti.

Il complesso cerimoniale ateniese elaborato in stretta corrispondenza ideologica con la *politeia* democratica radicale, in virtù della quale va letta la particolare forma di egualitarismo nel trattamento funerario "alto" dei caduti, a contrasto con la rigidità nei riguardi dei funerali privati⁶³, è in tutto e per tutto un rituale civico il cui significato principale si fonda sull'identificazione simbolica, il cui senso viene esplicitato nell'orazione periclea, fra gloria della città e gloria dei cittadini caduti⁶⁴.

Almeno nell'orizzonte illuminato dalla descrizione tucididea, le pubbliche e collettive *taphai* dei gloriosi caduti per Atene, come si è detto, riprendono, e in

⁵⁸ Ll. 3-4 (vd. *supra* n. 12).

⁵⁹ Frisone 2000, 130-131.

⁶⁰ Pouilloux 1954, 378-379. *Contra* le osservazioni di Salviat 1958, 236 e Pritchett 1985, 106. Loraux 1981, 38 e 363 nota n. 150 e ora Frisone 2000, 130 e Fournier Hamon 2007, 318-319.

⁶¹ Low 2003.

⁶² Loraux 1981, 23.

⁶³ Morris 1992, 103-155; 144.

⁶⁴ Thuc. II 42, 2; 43.1-2. Vd. Loraux 1982; 1981; Di Donato 2004, 146.

parte modificano e amplificano il linguaggio dei funerali solenni che la tradizione epica aveva attribuito ai grandi guerrieri dell'*epos*, a suggello del loro *geras*.

Si tratta dell'amplificazione massima di un sistema rituale dotato di un proprio linguaggio simbolico e di uno spettro d'intensità in cui le cerimonie funebri "comuni" stanno come grado zero, o, in certi casi, ridotto⁶⁵. Seguendo questo codice semantico, i riti che accompagnano i culti eroici si vengono perciò a definire già in età arcaica come pratiche funerarie dotate di particolare enfasi, non solo per quegli elementi a cui si è appena accennato, ma anche per altri efficaci indicatori, visivi e uditivi, opportunamente messi in luce da M. Pierart: l'atteggiamento di celebranti e partecipanti, il loro abbigliamento, che opta per caratteristici colori scuri (neri, grigi, viola o porpora)⁶⁶, la presenza del lamento formalizzato (*threnos*), erede della grande tradizione dell'*epos* aristocratico, che custodisce e continua la memoria eroica (p. es. i *pathea*), ma si esprime anche in forme innovative come il *logos epitaphios*, tratto distintivo del sistema celebrativo elaborato da Atene⁶⁷. Ma è soprattutto nella modalità culturale del sacrificio che questa distinzione doveva essere ben chiara – tanto da non rendere necessarie particolari specificazioni al nesso ὡς ἥρωι con i differenti verbi indicanti l'azione sacrificale⁶⁸ – e implicare non solo la destinazione finale della vittima ma anche aspetti come l'ora del sacrificio, il tipo o il colore della vittima, il modo dell'uccisione, il tipo di altare, il trattamento del sangue, consumo di carne sul posto del sacrificio, il divieto di portar via parte del cibo dal banchetto sacrificale⁶⁹. Queste caratteristiche, spesso percepibili con difficoltà nel *record* materiale, disegnano la "forma" dei riti eroici, da un lato, per opposizione ai *kedeia* familiari per i defunti, dall'altro in rapporto alle pubbliche manifestazioni culturali in onore degli dei.

Il *patrios nomos* ateniese mette in scena, come nelle grandi esequie "omezzanti", una celebrazione che coinvolge collettivamente tutta la comunità, in cui l'orazione funebre si affianca e supera il valore del lamento inarticolato e del *threnos*⁷⁰ e i giochi funebri in onore dei morti si pongono chiaramente in quella scia che definisce il rituale funerario di stampo eroico.

Questi rituali tuttavia non attribuiscono a questi morti una dignità religiosa *ut sic*⁷¹: prova ne sia il fatto che ad Atene (nonostante le amplificazioni retoriche

⁶⁵ Sul rituale funerario come codice vd. Frisone 2008. Sui riti funebri come "grado zero" della simbologia adottata dal rituale eroico vd. Pierart 2002, 164. Sulla distinzione fra culto funerario e culto eroico Whitley 1994, 218-222.

⁶⁶ Pierart 2002, 163-164.

⁶⁷ Vd. Loraux 1981; Prinz 1997 e cfr. ora le considerazioni di Bouvier 2008.

⁶⁸ Ekroth 2002, 23-128.

⁶⁹ Parker 2005, 41.

⁷⁰ Sul confronto fra funerale eroico in Omero e funerale dei cittadini ateniesi caduti per la patria vd. in part. Loraux 1982. Vd. inoltre Bouvier 2008, 256-258.

⁷¹ Vd. in tal senso soprattutto Bremmer 2006.

rilevabili in numerosi *epitaphioi logoi*)⁷², ancora secondo la testimonianza di Demostene non vi era un sacrificio e un banchetto comune in onore dei morti in guerra, ma ciascuna famiglia, a casa del parente più prossimo del defunto, celebrava il proprio *perideipnon* a conclusione dei rituali pubblici⁷³. Sacrifici invece erano attribuiti ad alcuni particolari defunti, come i caduti di Maratona o di Platea⁷⁴, i Tirannicidi⁷⁵ o il generale spartano Brasida, “adottato” come eroe fondatore dall’*apoikia* ateniese di Amfipoli⁷⁶, probabilmente in virtù dei “benefici” che la loro vita, come la loro morte, aveva arrecato alla comunità che li onorava.

E dunque, in conclusione, è vero che, come ad Atene, anche a Taso la legislazione aveva modificato il carattere del funerale dei caduti in guerra, riplasmandolo in senso celebrativo. Ma qui, oltre a fornire agli eredi dei caduti prestigio sociale e sicurezza materiale, enfatizzando, con ciò, la propria continuità in termini ideali e concreti al tempo stesso⁷⁷, la *polis* offre agli *Agathoi* sacrifici eroici e inserisce il loro culto nel novero dei riti religiosi cittadini. E prova che qui per i cittadini caduti per la patria si sia intrapreso un percorso di trasfigurazione religiosa sono gli onori funebri che li distinguono da tutti gli altri defunti ma che, al contrario di Atene, tendono a limitare il rituale di cordoglio.

4. Gli *Agathoi* di Taso e l’articolarsi di nuove categorie religiose: eroizzazione, “beatificazione” e il premio del buon cittadino.

Databile intorno alla metà del IV secolo, l’iscrizione di Taso ci offre perciò una testimonianza di estremo interesse per comprendere più da vicino le trasformazioni del linguaggio rituale che nel mondo greco si registrano a partire dal V secolo, in particolare a partire dalla seconda metà. È in questo periodo che si struttura e consolida il processo – registrabile sia ad Atene sia in altre *poleis* del mondo greco⁷⁸ – che porta la commemorazione dei caduti in guerra per la città a definirsi come celebrazione pubblica di tipo “eroico”.

⁷² Plut. *Per.* 8, 9; cfr. 28, 4-7 (= Stesimbr. *FGrHist* 107 F 9 = *FGrHist* 1002 F 9); Lys. II 80. Cfr. *IG* I, 1179 (riguardo ai caduti di Potidea del 432); Thuc. II 42-43; Demosth. LX 34; Hyper. VI 42 (cfr. 24, 27-29).

⁷³ Demosth. XVIII 288.

⁷⁴ Simon. Fr. 531 *PMG*; fr. 11, ll. 7-34 West².

⁷⁵ Arist. *Ath Pol.* 58, 1 (e cfr. Pollux VIII 91); Demosth. XIX 280; Philostr. *VA* VII 4, 3. Currie 2005, 95; Shear 2012 a-b;

⁷⁶ Thuc. V 11, 1-2. Specificatamente sul culto cfr. Hoffmann 2000, 365-375.

⁷⁷ Plat., *Men.* 248; *Men.* 249 b.

⁷⁸ Atene: Stupperich 1977, 62-65; Loraux 1981, 37-41; Whitley 1994, 227-230. Altreve: Low 2003, 101-107.

Anche se la dimensione della guerra è in qualche modo permanente e intrinseca alla *polis*⁷⁹, è possibile, come ha sostenuto di recente J. Bremmer⁸⁰, che la traumatica esperienza di “carnage and ferocity” della guerra del Peloponneso abbia avuto una parte significativa nella definizione di questa attitudine, non solo nel determinare la necessità di un linguaggio strutturato per simili circostanze, ma anche nel disegnare un contesto nel quale circolavano esempi e sollecitazioni, modelli ideologici e materiali. Né vanno trascurate, più in generale, quelle dinamiche di tipo emulativo che sono spesso determinanti per consolidare e rendere percepibili fenomeni di questo tipo, specialmente dal punto di vista della documentazione materiale⁸¹.

Parallelamente, in questo torno di tempo si fa più riconoscibile quel gioco dialettico fra individui e comunità politiche che porta queste ultime ad esprimere la propria gratitudine verso personalità eminenti o benefattori a attribuendo loro onori che li distinguono dai semplici mortali.

Apparentemente, dal punto di vista teologico, l’inserimento di queste esperienze umane nello spazio culturale della *polis* avviene grazie all’intrinseca plasticità della dimensione religiosa dell’eroe, dimensione, per usare l’illuminante definizione di A. Brelich, non categoriale ma morfologica⁸². E tuttavia, se il linguaggio rituale è fondamentale per integrare l’innovazione nell’apparente continuità che, nella prassi religiosa greca, è garanzia di legittimità⁸³, è proprio questo aspetto a creare difficoltà, specie se si riconosce la distinzione fra culto divino e culto eroico non tanto una dimensione culturale che sottolinea la differenza tra entità soprannaturali ctonie o celesti ma fra esseri che sono per definizione immortali (gli dei) e altri che invece hanno sperimentato la morte⁸⁴. Gli aspetti della pratica culturale “eroica” infatti mal si adattano ai casi, dei quali pure la documentazione informa, di assegnazione di onori culturali addirittura a viventi, come sembra sia accaduto per Lisandro nel 404 a Samo o per Dione a Siracusa nel 356/5, esperienze sulle quali non a caso la critica si è di recente interrogata⁸⁵.

Soccorre tuttavia, nell’esame di quest’aporia, la riflessione che pensatori

⁷⁹ Plat., *Lg.*, 625e-626a.

⁸⁰ Bremmer 2006, 15-26.

⁸¹ Morris 1992, 128-144.

⁸² Brelich 1956, 188-190, 222-223, 285-295, 373-374 «... essere eroi non significa un “grado” – p.es. intermedio fra uomo e dio – significa una *forma*.». «Malgrado tutte le differenze tra una figura eroica e l’altra, ... dovute al principio informatore di una religione politeistica che tende a fissare in forme plastiche le sue molteplici esperienze ed esigenze, si può parlare in generale dell’eroe in quanto il materiale stesso di cui le singole figure si plasmano, lungi dall’essere amorfo ed eterogeneo, ha già una sua forma e un suo carattere, una sua struttura morfologica...» (314).

⁸³ Stavrianopoulos 2006; Chaniotis 2009.

⁸⁴ Parker 2005, 39 e già in precedenza Brelich 1956, 370-371.

⁸⁵ Vd. da ultimo Muccioli 2011, 112-113; 118-128; 2014, 41-42.

come Platone, dedicano alla definizione dei valori, dei soggetti e dei contesti religiosi nel quadro della loro elaborazione della comunità politica ideale. Ed infatti proprio il filosofo ateniese ha offerto materia in questo senso, con l'opera degli ultimi anni, i *Nomoi*, composta a conclusione della sua lunga opera di teoresi della *polis*, e che vedrà la luce solo dopo la sua morte. Qui, fra gli ordinamenti dell'erigenda comunità dei Magnetici, una particolare serie di disposizioni definisce il profilo dei supremi magistrati, gli εὔθυνοι o revisori, uomini del tutto eccezionali onorati, da vivi, con i massimi riconoscimenti e, da morti, fatti oggetto di rituali funebri affatto peculiari⁸⁶. Da questi infatti vengono accuratamente rimossi tutti gli aspetti "semanticamente" funerari (e, come abbiamo visto, "eroici") per dar luogo a una nobile celebrazione civica, che si rinnova annualmente con agoni di diverso genere⁸⁷. Si tratta di un processo che giustamente è stato definito di "beatificazione" piuttosto che di "eroizzazione", poiché tende attraverso il luminoso rituale, celebrativo e non di compianto funebre, ad assimilare la natura di questi defunti a quella degli "dei beati"⁸⁸. E proprio perché le *Leggi* appaiono esplicitamente pensate per offrire strumenti e modelli nomotetici, e per questo tendono ad avvicinare quelle istituzioni radicali ed utopiche che avevano contraddistinto la *Repubblica* ad esperienze reali e storicamente riconoscibili, è apparso non casuale il collegamento con gli onori che partire dalla metà del IV secolo a.C. diverse comunità politiche del mondo greco conferiscono a personaggi eminenti, al momento della loro morte: una corrispondenza significativa, sebbene non sia facile comprenderne esattamente i limiti⁸⁹.

Anche nel documento tasio erano stati riconosciuti e sottolineati, fin dall'inizio⁹⁰, tratti "platonizzanti". E ora forse, anche sotto questo profilo, i nuovi elementi forniti dal frammento recentemente scoperto possono fornire un contributo. Da qui viene infatti qualche appiglio riguardo alla data e alle circostanze di pubblicazione del decreto, indicazioni che i recenti editori hanno colto e sviluppato, dando una convincente lettura che affina la datazione già proposta a suo tempo da J. Pouilloux, e riconduce il decreto agli anni intorno al 356 a.C.

Il collegamento è con la rinnovata stagione della colonizzazione tasia nella

⁸⁶ Plat. *Lg.* 947 b-e; *Lg.* 947 b (*prothesis*, *ekphora* e *theke* diversi da quelli degli altri cittadini). Sul passo Reverdin 1945, 158-163; Pierart 2001 e Brisson 2005.

⁸⁷ Pierart 2001, 166.

⁸⁸ Pierart 2001, 164-166, con part. rif. a 947b-c all'esplicito verbo εὐδαίμωνίζεῖν (947 c 1).

⁸⁹ Su un'ipotetica influenza platonica sulle cerimonie in onore di Timoleonte (morto nel 336 a.C.) vd. Reverdin 1945, 158-163; cfr. inoltre Pierart 2001, 162, con part. riferimento, oltre che al condottiero corinzio, anche ad Arato (212 a.C.) e Filopemene (182 a.C.) su cui già Habicht 1970, rispettivamente 169, 202, 205. Riguardo alle possibili corrispondenze con il rituale funerario dei re macedoni vd. da ultimo Mari 2008, 228 (con rif. bibl. prec. in n. 18). Che vi si debba intravedere una sorta di "rovesciamento" in senso aristocratico modellato sui funerali di Stato ad Atene pensa Mari 2010, 93-94.

⁹⁰ Pouilloux 1954, 376.

regione del Pangeo e nella parte interna del Golfo di Kavala (360/59 B.C.). Per Taso in quegli anni si profila una nuova opportunità di consolidare il proprio potere sul continente, che da più di un secolo aveva risentito delle alterne vicende dei rapporti con Atene e degli schieramenti internazionali della contemporanea storia greca⁹¹. Qui, per iniziativa della *polis* insulare, sotto la guida dell'esule ateniese Callistrato e di altri ecisti vengono fondate Dato e Krenides, centri che vengono ora a formare la nuova "perea tasia", ricca di quelle miniere d'oro che già in età arcaica avevano fatto la fortuna dei Tasi⁹². Una reviviscenza degli antichi fulgori che però ebbe vita breve, schiacciata fra le residue attenzioni ateniesi per l'area e la nuova potenza macedone che qui riconosceva un interesse primario, al punto che proprio a Dato Filippo II, dopo aver avuto ragione delle speranze tasi, fondò la città di Filippi (356 B.C.)⁹³. Pur senza indicare una data precisa, impossibile allo stato attuale della documentazione, Fournier e Hamon suggeriscono che nel breve periodo dal 360 al 356, trovi spazio anche "l'événement dramatique" i cui effetti avrebbero condotto i Tasi ad adottare un decreto che, mistificando l'urgenza, lasciava solo una lontana eco delle disgrazie patite dalla *polis* sul continente e sceglieva un linguaggio patriottico e uno spirito di reazione nel nome della dignità civica e dell'orgoglio patrio⁹⁴.

Fra le fonti scritte che si riconnettono agli eventi considerati, spicca anche una delle *Epistole* di Platone, la XI, indirizzata a quel Laodamante di Taso, matematico e platonico, che dell'iniziativa coloniale tasia sarebbe stato mentore e guida⁹⁵. All'anziano maestro costui, anche a nome degli altri ecisti, evidentemente vicini alla cerchia del filosofo ateniese, sarebbe ricorso per ottenere sostegno alla nascente *polis*. Nell'epistola, la cui autenticità è stata fieramente dibattuta e rimane *sub iudice*⁹⁶, si fa cenno a una richiesta fatta a Platone perché si facesse *nomothetes* della nuova fondazione, richiesta che questi ricusa senza mezzi termini dichiarando le proprie scarse speranze sul futuro della comunità (facile profezia *ex evento?*)⁹⁷. Naturalmente ogni ipotesi banalmente combinatoria fra il documento epigrafico e la fonte letteraria è fuori discussione. Tuttavia l'epistola platonica, pur con tutte le incertezze del caso, se non autentica appartiene comunque a un nucleo molto antico e sembra caratterizzata da elementi che risultavano

⁹¹ Brunet 1997.

⁹² Per l'identità politica della regione, definita dalle famose emissioni monetali in oro e bronzo con legenda ΘΑΣΙΟΝ ΗΠΕΙΡΟ (*D*/ testa di Herakles; *R*/ tripode (oro), oppure clava and arco (bronzo) vd. Loukopoulou 2004, 862 e ora Fournier - Hamon 2007, 378-379 con rif. bibl.

⁹³ Diod. XVI 3, 7; Loukopoulou 2004, 859-862.

⁹⁴ Fournier - Hamon 2007, 379.

⁹⁵ Salviat 1967.

⁹⁶ Isnardi Parente 2002, XXIII- XXVI; in part. XXV-XXVI. Convinto dell'autenticità dell'epistola, che data dopo il ritorno di Platone dal terzo viaggio in Sicilia (361-360 a. C.), Salviat 1967 riconduce gli eventi alla fondazione di Krenides.

⁹⁷ Plat. *Epist. XI* 358 e.; *Epist. XI* 359 b.

storicamente credibili ancora nell'ambiente accademico di poco posteriore alla morte di Platone⁹⁸. Essa, con la sua testimonianza, giova a suggerire una conoscenza e autorevolezza della riflessione politica di Platone presso la classe dirigente di Taso, tale da giustificare quella certa *allure* platonica riconosciuta nei provvedimenti relativi agli *Agathoi*. Ma c'è forse qualcosa di più che essa lascia intravedere, suggerendo che una netta divergenza di vedute politiche allontani il "Platone" dell'*Epistola XI* dai suoi discepoli tasi. Se infatti il maestro già appare aver abbracciato l'idea della necessità di un saldo e centralizzato controllo al vertice della comunità politica che filosofo ateniese elaborerà nei *Nomoi*, quelli, nei nuovi insediamenti, hanno optato probabilmente per una *politeia* dagli assetti più condivisi e tradizionali che egli considera inefficaci⁹⁹.

Anche nel decreto di Taso, d'altra parte, l'orizzonte valoriale a cui le cerimonie degli *Agathoi* maggiormente si avvicinano, più che quello delle esequie degli εὔθουνοι di cui sopra si è detto, richiama la *Repubblica*, scritto che vide la luce proprio negli anni in considerazione. La differenza, nonostante fra le due concezioni si sia voluta vedere una continuità diretta, non è di poco momento¹⁰⁰. Mentre le singolari cerimonie funebri e tombe dei revisori nelle postume *Leggi* rimangono appannaggio esclusivo di una categoria di uomini distinta da qualità e prerogative politiche, nell'opera della maturità Platone assegna una degna sepoltura (*taphè axia* o *kalà*) e una dignità eroica non solo ai "guardiani"-filosofi¹⁰¹ della sua *polis* ideale ma ai cittadini caduti in battaglia¹⁰² e addirittura a tutti i cittadini virtuosi, anche quelli morti di vecchiaia¹⁰³. Questa concessione accompagna la loro trasformazione in benevoli esseri soprannaturali che Platone chiama *daimones*, e non eroi, pur rifacendosi al modello della generazione aurea di memoria esiodea (*Hes. Op.* 122-3)¹⁰⁴.

Nonostante le loro corrispondenze con particolari pratiche storicamente attestate – o forse proprio per quelle che, specchio dei tempi, riecheggiano il consolidarsi del modello dell'individuo d'intelletto e carisma superiore, salda e salvifica guida delle comunità politiche – la concezione dei *Nomoi* appare più elitaria di quella della *Repubblica*, un'architettura politica più rigida ed astratta ma nella

⁹⁸ Isnardi Parente 2002, XXV-XXVI.

⁹⁹ Plat. *Epist.* XI 359 a: εἰ γὰρ οἷόν τε ὑπὸ νόμων θέσεως καὶ ὄντων εὖ ποτε πολιτείαν κατασκευασθῆναι ἄνευ τοῦ εἶναι τι κύριον ἐπιμελούμενον ἐν τῇ πόλει τῆς καθ' ἡμέραν διαίτης, ὅπως ἂν ἢ σώφρων τε καὶ ἀνδρική δούλων τε καὶ ἐλευθέρων, οὐκ ὀρθῶς διανοοῦνται. Cf. Plat. *Lg.* 962 b; *Epist.* VII 326 c-d.

¹⁰⁰ Per un collegamento diretto vd. Pierart 2001, 159-160.

¹⁰¹ Plat. *Resp.* 469a.; *Resp.* 540 b-c.

¹⁰² Plat. *Resp.* 465e; *Resp.* 468e.

¹⁰³ Plat. *Resp.*, 469 d.

¹⁰⁴ Aprendo così possibile per l'uomo ascesa a una condizione ontologicamente superiore, lo statuto "demonico", attraverso la precipua virtù del cittadino: Motte 2000, 87-89 e già Reverdin 1945, 125-167.

quale è viva quell'idea, in cui la concezione platonica mescola il nuovo all'antico, di *politeia* come compartecipazione degli interessi e del valore dei singoli cittadini¹⁰⁵. In tal senso, qui, l'onore e il valore del "buon cittadino", intesi come pubblico, concreto riconoscimento nelle circostanze correnti della vita sociale, quali sacrifici e cerimonie, in cui essi ottengono posti d'onore e le porzioni migliori (addirittura una maggiore possibilità di accoppiamenti nel caso dei giovani guerrieri che eccellono per valore), sono l'esatto corrispettivo, in vita, di quella degna sepoltura che spetta loro in morte ed ha un portato di benefica efficacia nei confronti della comunità.

Proprio questa sembra essere la concezione che a Taso si riflette nella stele degli *Agathoi*, in cui la qualità di cittadini, e non la sola morte in battaglia, sembra attivare, attraverso il processo di un diverso trattamento funerario, di cui si fa carico la comunità, e soprattutto grazie alla memoria dei concittadini e al sacrificio, quel paradigma eroico e quel trattamento religioso, che li assume nello *status* collettivo di numi benevoli e tutelari della città.

flavia.frisone@unisalento.it

Bibliografia

- Bouvier 2008: D. Bouvier, *Peut-on légiférer sur les émotions? Platon et l'interdiction des chants funèbres*, «RHR» 2, 243-272.
- Brelich 1958: A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- Bremmer 2006: J. N. Bremmer, *The Rise of the Hero Cult and the New Simonides*, «ZPE» 158, 15-26.
- Brisson 2005: L. Brisson, *Les funérailles des Vérificateurs (Eúthunoi) dans les Lois. Une lecture commentée de Lois XII 945c-948b*, «Ktema» 30, 189-196.
- Brunet 1997: M. Brunet, *Thasos et son Epire à la fin du V et au début du IV s. avant Jésus-Christ*, in *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, éd. par P.Brulé - J.Oulhen, Rennes, 229-242.
- Casabona 1966: J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Ophrys.
- Chaniotis 2009: A. Chaniotis A., *The dynamics of ritual norms in Greek cult*, in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XII^e colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, dir. P. Brulé, Kernos Suppl. 21, 91-105.
- Clairmont 1983: C.W. Clairmont, *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, BAR, Int. Series.

¹⁰⁵ Plat. *Resp.* 464 b; *Resp.* 466 d.

- Croissant 2008: Fr. Croissant, *Batailles géométriques pariennes*, in *Alba della città, alba delle immagini ?*, ed. B. d'Agostino, Tripodes 7, Atene 2008, 31-62.
- Currie 2005: B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005.
- Dasen - Piérart 2005: V. Dasen - M. Piérart, 'Idia kai demosia. *Les cadres 'privés' et 'publics' de la religion grecque antique*, Kernos Suppl. 15, Liège.
- Di Donato 2004: R. Di Donato, *Il culto degli eroi ad Atene: l'evidenza e i modelli*, in *Archaeologica pisana. Scritti per Orlanda Pancrazzi*, a cura di S. Bruni, T. Caruso, M. Massa, Pisa-Roma, 143-146.
- Ekroth 2000: G. Ekroth, *Offerings of Blood in Greek Hero-Cults*, in Pirenne-Delforge - Suárez de la Torre 2000, 263-280.
- Ekroth 2002: G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Kernos Suppl. 12, Leiden.
- Fournier - Hamon 2007: J.Fournier - P. Hamon, *Les orphelins de guerre de Thasos : un nouveau fragment de la stèle des Braves (ca 360-350 av. J.-C.)*, «BCH» 131.1, 309-381.
- Frisone 1994: Fl. Frisone, *Tra linguaggio rituale e vita materiale: Le leggi sul rituale funerario nel mondo greco*, in *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, a cura di S. Alessandri, Galatina, 183-210.
- Frisone 2000: Fl. Frisone., *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I. Le fonti epigrafiche*, Galatina.
- Frisone 2004: Fl. Frisone, *Il rituale come campo di sperimentazione del "politico": l'esempio della normativa sul rituale funerario nella documentazione epigrafica greca*, in *Poleis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali*, a cura di S. Cataldi, Alessandria, 369-84.
- Frisone 2011: Fl. Frisone, *Construction of Consensus. Norms and Change in Greek Funerary Rituals*, in *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, ed. by A. Chaniotis, Stuttgart, 179-201.
- Grandjean - Salviat 2006: Y. Grandjean - Fr. Salviat, *Règlements du Délion de Thasos*, «BCH» 130, 293-327.
- Gygax 2006: M.D. Gygax, *Les origines de l'évergétisme. Échanges et identités sociales dans la cité*, «Mètis» 4, 269-295.
- Habicht 1970: Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, Zetemata 14, München.
- Hoffmann 2000: G. Hoffmann, *Brasidas ou le fait d'armes comme source d'héroïsation dans la Grèce classique*, in Pirenne-Delforge - Suárez de la Torre 2000, 365-375.
- Isnardi Parente 2002: M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in Platone, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. di M.G. Ciani, Milano.
- Jacoby 1944: F. Jacoby, *Patrios Nomos. State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos*, «JHS» 64, 37-66.
- Jameson - Jordan - Kotansky 1993: Jameson M.H. - D.R. Jordan - R.D. Kotansky R.D., *A Lex Sacra from Selinous*, GRBS Monographs 11, Durham, North Carolina.
- Kavoulaki 2005: A. Kavoulaki, *Crossing Communal Space: The Classical Ekphora, 'Public' and 'Private'*, in Dasen - Piérart 2005, 129-145.

- Loroux 1981: N. Loroux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris.
- Loroux 1982: N. Loroux, *Mourir devant a Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du Heros a l'idée de la cité*, in *La mort les morts dans les sociétés anciennes*, ed. by G. Gnoli - J.P. Vernant, Cambridge-Paris, 27-43.
- Loukopoulou 2004: L.D. Loukopoulou, *Thrace from Nestos to Hebros*, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, ed. by M.H. Hansen - T.H. Nielsen, Oxford, 854-69.
- Low 2003: P. Low, *Remembering war in fifth-century Greece: ideologies, societies, and commemoration beyond democratic Athens*, «WorldArchaeology» 35 (1), 98-111.
- LSCG Suppl: Fr. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplement*, Paris 1969.
- Mari 2008: M. Mari, *The Ruler Cult in Macedonia*, in *Studi Ellenistici XX*, a cura di B. Virgilio, 219-268.
- Mari 2010: M. Mari, *Funerali illustri e spazio pubblico nella Grecia antica*, in *Topos-Chôra. L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries. Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet*, Tarragona, 83-102.
- Morris 1987: I. Morris, *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge.
- Morris 1992: I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Morrow 1960: G. R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton.
- Motte 2000: A. Motte, *La catégorie platonicienne du héros*, in Pirenne-Delforge - Suárez de la Torre 2000, 79-90.
- Muccioli 2011: F.M. Muccioli, *Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica*, in *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, a cura di G. Cecconi - C. Gabrielli, Bari, 97-132.
- Muccioli 2014: F.M. Muccioli, *Il culto di Timoleonte a Siracusa nel contesto politico e religioso del IV secolo a.C. Tradizione e innovazione*, in *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, a cura di T. Gnoli - F.M. Muccioli, Bologna, 37-57.
- Parker 1996: R. Parker, *Athenian Religion: a History*, Oxford.
- Parker 2004: R. Parker, *What are Sacred Laws?*, in *The Law Courts in Ancient Greece*, ed. by E. M. Harris-L. Rubinstein, London, 57-69.
- Parker 2005: R. Parker, *ὡς ἦρωι ἐναγίζεω*, in *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997*, ed. by R. Hägg and B. Alroth, Stockholm, 37-45.
- Pierart 2001: M. Piérart, *Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εὔθουοι dans les «Lois» de Platon et le culte des grands hommes*, in *Kepoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* éd. par É. Delruelle - V. Pirenne-Delforge, Kernos Suppl. 11, Liège, 153-166.
- Pirenne-Delforge - Suárez de la Torre 2000: V. Pirenne-Delforge - E. Suárez de la Torre

- (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999, Kernos suppléments 9, Liège.
- Pouilloux 1954: J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I*, Études Thasiennes III, Paris.
- Pouilloux 1971: J. Pouilloux, *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris.
- Prandi 2003: L. Prandi, *I caduti in guerra. Eroi necessari della cultura greca*, in *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, a cura di A. Barzanò - C. Bearzot - F. Landucci - L. Prandi - G. Zecchini, Roma, 99-114.
- Prinz 1997: K. Prinz, *Epitaphios logos. Struktur, Funktion und Bedeutung der Bestattungsreden im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main.
- Pritchett 1985: W. Pritchett, *The Greek State at War*, IV, Univ. of California Press.
- Reverdin 1945: O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris.
- Robertson 1983: N. Robertson, *The collectiveburial of fallen soldiers at Athens, Sparta and elsewhere: "Ancestral custom" and modern misunderstanding*, «EMC» 28, 78-92.
- Rubinstein 2007: L. Rubinstein, "ARAI" in *Greek Laws in the Classical and Hellenistic Periods: Deterrence or Concession to Tradition?*, in *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* ed. by E. Cantarella - A. Maffi, Wien, 269-286.
- Rudhardt 1992: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris.
- Salviat 1958: Fr. Salviat, *Une nouvelle loi thasienne : institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IVe siècle av. J.-C.*, «BCH» 82, 193-267.
- Salviat 1967: Fr. Salviat, *La lettre XI de Platon, Leodamas de Thasos, Kallistratos d'Athènes et la fondation de Krénidès*, «AFLA» 43, 43-56.
- Scafuro 2007: A.Ch. Scafuro, *Public Arai in Greek Laws: A Response to Lene Rubinstein*, in *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, ed. by E. Cantarella - A. Maffi, Wien, 287-290.
- Seaford 1994: R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.
- Shear 2012a: J.L. Shear, *Religion and the Polis. The Cult of the Tyrannicides at Athens*, «Kernos» 25, 27-55.
- Shear 2012b: J.L. Shear, *The Tyrannicides, their Cult and the Panathenaia: a note*, «JHS» 132, 107-119.
- Stavrianopoulou 2006: E. Stavrianopoulou, *Normative Interventions in Greek Rituals: Strategies for Justification and Legitimation*, in *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, ed. by E. Stavrianopoulou, Kernos Suppl. 16, 131-149.
- Stroud 1971: R. S. Stroud, *Greek Inscriptions. Theozotides and the Athenian Orphans*, «Hesperia» 40, 280-301.
- Stupperich 1977: R. Stupperich, *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, Munster.
- Whitley 1994: J. Whitley, *The Monuments That Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica*, «AJA» 98, 213-230.

Gli Agathoi di Taso

Abstract

Taking into account the new elements provided by a recently discovered fragment of the same inscription, the paper presents a study of the so called “Stele of the *Agathoi*” from Thasos. A thorough reading of the epigraphical source brings into focus its relevance to the issue of rituals that Greek cities of the Classical period performed in honor of their citizens fallen in battle. The study also stresses a possible link with Plato’s tradition which suggests how this field was strictly inherent to changing ideas and models concerning *politeia*, the role of the good citizen and that of the city.

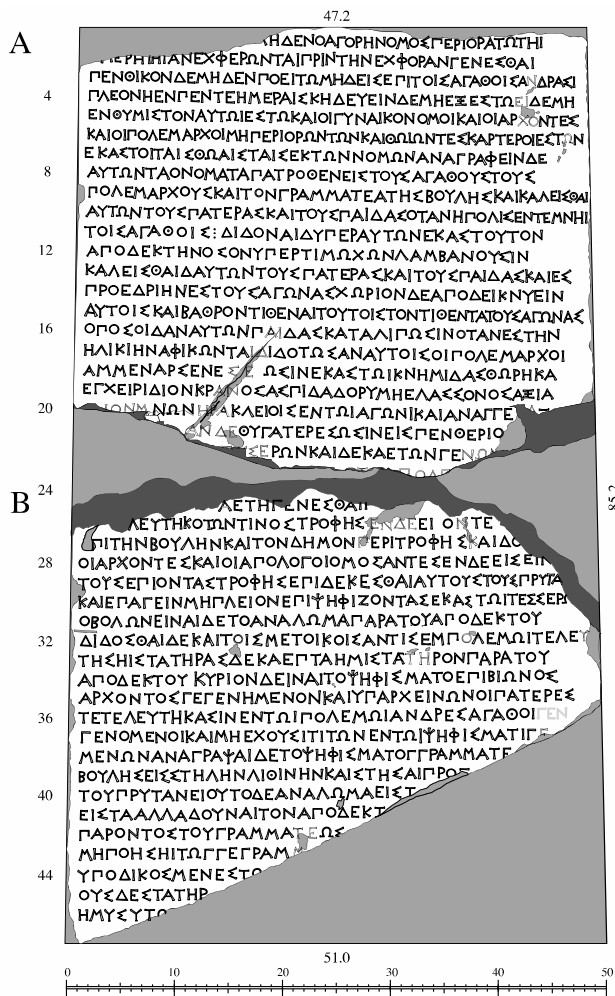


Fig. 1: Disegno dei due frammenti, con misure e ricostruzione della disposizione relativa (di T. Kozelj, EFA; da Fournier - Hamon 2007, 311, fig. 1)