

Autorità, scettro, agency: dai *basileîs* di Omero agli *hierómenoi* di Cheronea

Carmine Pisano

Università di Napoli Federico II ✉ 

carmine.pisano@unina.it

<https://orcid.org/0000-0003-1627-3102>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.92750>

Recibido: 28 de noviembre de 2023 • Aceptado: 3 de septiembre de 2024

IT Riassunto: In Omero Agamennone si presenta come un capo autorevole, capace di ottenere obbedienza senza bisogno di costringere o persuadere. Il saggio indaga la natura dell'autorità del *basileús* alla luce dei dati interni all'epos e delle rappresentazioni culturali dei Greci. In particolare, si mettono in evidenza: il ruolo dello scettro come "dispositivo" che fa del re il delegato di Zeus all'interno di una concezione dell'autorità come "facoltà" conferita da una fonte esterna; l'*agency* dello scettro, che si manifesta nella capacità di fungere da tramite di relazioni facendo circolare il potere sovrano tra i *basileîs* nell'assemblea omerica così come tra gli *hierómenoi* nella città beotica di Cheronea.

Parole chiave: Autorità, Grecia antica, *basileús*, Zeus, scettro, *agency*.

ENG Authority, Sceptre, Agency: From Homer's *Basileîs* to Chaeronea's *Hierómenoi*

Abstract: In Homer Agamemnon presents himself as an authoritative leader, capable of obtaining obedience without the need to coerce or persuade. This essay investigates the nature of the authority of the *basileús* in the light of the internal data of the epos and the cultural representations of the Greeks. In particular, we emphasize: the role of the scepter as a "device" which makes the king the delegate of Zeus within a conception of authority as a "faculty" conferred by an external source; the agency of the scepter, its ability to act as a medium for relationships by circulating sovereign power among the *basileîs* in the Homeric assembly as well as among the *hierómenoi* in the Boeotian city of Chaeronea.

Keywords: Authority, ancient Greece, *basileús*, Zeus, scepter, *agency*.

ES Autoridad, cetro, agency: de los *basileîs* de Homero a los *hierómenoi* de Queronea

Resumen: Agamenón es presentado, en Homero, como un líder con autoridad, capaz de ganarse la obediencia sin necesidad de coaccionar o persuadir. En el trabajo se investiga la naturaleza de la autoridad del *basileús* a la luz de los datos del épos y de las representaciones culturales de los griegos. Se presta, así, especial atención al papel del cetro como "dispositivo" que convierte al rey en delegado de Zeus, dentro de una concepción de la autoridad como "facultad" conferida por una fuente externa; la *agency* del cetro, manifiesta en su capacidad para actuar como conducto de relaciones al hacer circular el poder soberano entre los *basileús* de la asamblea homérica, al igual que entre los *hierómenoi* de la ciudad beocia de Queronea.

Palabras clave: autoridad, Grecia antigua, *basileús*, Zeus, cetro, *agency*.

Sumario: 1. Tra costrizione e persuasione. 2. La parola e le cose. 3. Perché obbedire? 4. Autorità delegata. 5. Zeus e lo scettro. 6. Bibliografia.

Cómo citar: Pisano, C. (2024): "Autorità, scettro, *agency*: dai *basileis* di Omero agli *hierómenoi* di Cheronea", *Gerión*, 42(2), 357-369.

1. Tra costrizione e persuasione

All'inizio del secondo libro dell'*Iliade*, Zeus invia il "Sogno" (ὄνειρος) come messaggero ad Agamennone per ordinarli subdolamente di armare gli Achei e attaccare subito Troia. L'Atride è intenzionato a mettere in pratica il piano di origine divina e pertanto, con le prime luci dell'alba, riunisce il consiglio degli anziani cui racconta l'esperienza onirica della notte precedente. I capi achei sono chiamati a questo punto a esprimere il loro parere. Per tutti parla Nestore, il vecchio e saggio βασιλεύς di Pilo:

O cari, guide e capi degli Argivi,
se qualche altro acheo ci raccontasse un sogno,
noi lo diremmo inganno, ce ne terremmo lontani;
ma lo vide colui che fra gli Achei si vanta il migliore di tutti.
Vediamo, dunque, come armeremo gli Achei.¹

Ascoltate le parole di Nestore, anche gli altri βασιλεῖς "portatori di scettro" (σκηπτοῦχοι) "obbediscono" (πειθοντο) ad Agamennone, confermando la propria adesione al piano militare proposto in consiglio.² Le ragioni di tale obbedienza sono particolarmente interessanti, tanto più che si tratta di credere a un sogno. Un sogno normalmente non merita fiducia, ma in questo caso "lo vide colui che fra gli Achei si vanta il migliore di tutti".³ I sogni di Agamennone non sono come quelli di "qualche altro acheo"; godono di un'autorità particolare che dipende dalla posizione dell'Atride.⁴ Ciò che dice e fa l'ἄριστος Ἀχαιῶν⁵ suscita prontamente il consenso generale. In questo come in altri casi, Agamennone non ha bisogno di costringere gli altri a obbedire né di persuaderli a farlo.⁶ A metà strada tra costrizione e persuasione, la sua autorità risiede nella capacità di suscitare una sorta di obbedienza volontaria,⁷ che ne fa "il più βασιλεύς tra i βασιλεῖς" (βασιλεύτατος).⁸

L'episodio della contesa con Achille nel primo libro del poema non modifica il quadro appena delineato. A prescindere dal fatto che gli altri capi restano fedeli ad Agamennone, lo stesso Achille non mette in discussione la *leadership* del rivale ma ne denuncia un abuso di autorità: nel momento in cui usurpa il γέρας ("parte di onore supplementare") di un altro capo e lo

¹ Hom. *Il.* 2.79-83 (trad. R. Calzecchi Onesti, Einaudi 1990).

² Hom. *Il.* 2.85-86.

³ Per gli antichi il sogno, in quanto "immagine" (εἰδωλον), non si fa ma si vede. Cf. Bettini 2009, 58.

⁴ Per dirla con Bourdieu 1975 la credibilità del sogno di Agamennone, come l'efficacia dei suoi discorsi, deriva dalle "condizioni sociali" di produzione.

⁵ Sul titolo di "migliore degli Achei" cf. Nagy 1979, 26-41.

⁶ Nell'*Iliade* la parola di Agamennone risulta tanto più autorevole se si considera che l'Atride non è affatto un buon oratore, capace di convincere e persuadere. I suoi discorsi finiscono spesso per non essere compresi (come nel famoso episodio della fuga verso le navi in *Il.* 2.109-154) o addirittura per essere stigmatizzati dagli altri capi in quanto indegni di un re "scettrato" (*Il.* 14.82-102). Lo stesso Agamennone riconosce, in materia di saggezza ed eloquenza, il primato di Nestore e Odisseo ratificandone pareri e consigli (Cairns 2015).

⁷ Sulla nozione di autorità cf. in particolare Weber 1961, I, 238; II, 247; Arendt 1991; Lincoln 2000, 3-18.

⁸ Hom. *Il.* 9.69. In Omero il sostantivo βασιλεύς si comporta come un aggettivo: oltre al superlativo βασιλεύτατος presenta anche il comparativo βασιλεύτερος (*Il.* 9.160; 392; 10.239; *Od.* 15.533).

condanna all'ἀτιμία,⁹ Agamennone viola il giusto ordinamento dei rapporti di forza su cui dovrebbe vegliare un re che “facilmente impone obbedienza” garantendo l'equa ripartizione degli onori.¹⁰ È questa violazione che Achille stigmatizza ergendosi a paladino della δίκη.¹¹ La lite con Agamennone non ha come oggetto l'autorità suprema all'interno della coalizione achea, che resta prerogativa dell'Atride. Nelle pagine seguenti vedremo su che cosa si fonda l'autorità del capo in Omero e qual è la sua natura. Ma innanzitutto dovremo chiederci in che misura è possibile estendere la moderna nozione di autorità al mondo greco antico e nella fattispecie ai βασιλεῖς della tradizione epica.

2. La parola e le cose

Il passo appena discusso dell'*Iliade*, in cui Agamennone si dimostra un leader autorevole, capace cioè di ottenere obbedienza senza costringere né convincere, smentisce la *communis opinio* relativa all'assenza dell'autorità nella cultura greca.¹² Ma in che senso la Grecia antica dovrebbe essere priva di autorità? E da dove nasce questo topos storiografico? Proviamo a rivolgere la domanda ad Hannah Arendt, autrice di un importante saggio intitolato *Che cos'è l'autorità?* in cui la studiosa fornisce la definizione del concetto che abbiamo poc'anzi applicato ad Agamennone: la qualità di chi, in virtù della sua posizione nella gerarchia sociale, è in grado di ottenere obbedienza senza forzare o persuadere qualcuno a fare qualcosa.¹³ Per quale motivo non sarebbe possibile estendere questa visione dell'autorità alla Grecia? Il punto è che l'analisi della Arendt si muove su due piani che non sempre si intersecano: quello della definizione per così dire generale dell'autorità e quello della “storia” del concetto dominata da una prospettiva marcatamente giuridica e romanocentrica. Si consideri ad esempio il seguente brano:

In quanto fattore principale o addirittura decisivo delle comunità umane, l'autorità non esiste da sempre, anche se può vantare una lunghissima storia; e le esperienze dalle quali trae fondamento non sono necessariamente comuni a tutte le società organizzate. Sia la parola che il concetto sono di origine romana. Né la lingua greca né le molte esperienze politiche della storia greca rivelano alcuna nozione dell'autorità e del tipo di governo in essa implicito. Platone e Aristotele lo fanno comprendere chiaramente: seppure in modi assai diversi, ma in seguito alla medesima esperienza politica, l'uno e l'altro volevano introdurre nella *polis* greca qualcosa di affine all'autorità.¹⁴

Nel momento in cui afferma che “né la lingua greca né le molte esperienze politiche della storia greca rivelano alcuna nozione dell'autorità e del tipo di governo in essa implicito”, la Arendt cita in nota l'analisi dell'*auctoritas* che compare nella monumentale opera sul diritto costituzionale romano di Theodor Mommsen.¹⁵ Qui Mommsen, forte della testimonianza dello storico greco Cassio Dione per cui “è assolutamente impossibile ellenizzare” (ἐλληνίσαι γὰρ αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατόν ἐστι) l'*auctoritas*,¹⁶ mette l'accento sulla romanità della nozione riconducendola alla dialettica statuale tra Senato e popolo. In un sistema di governo in cui “il potere risiede nel popolo, l'autorità nel Senato” (*cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*),¹⁷ *auctoritas* (da *augere* “accrescere, aumentare”) indica “l'accrescimento” necessario che il Senato aggiunge alle

⁹ Il γέρας, che il βασιλεὺς riceve al momento della divisione del bottino, è così intimamente legato alla τιμή del capo che Achille, una volta privato da Agamennone del suo γέρας Briseide, risulta ἄτιμος (*Il.* 1.355-356). Cf. Benveniste 1969, II, 44.

¹⁰ Cf. Hom. *h. Merc.* 396 a proposito dell'autorità di Zeus, modello divino del re umano.

¹¹ Bouvier 2002, 273-275.

¹² Cf. in particolare Heinze 1925, su cui avremo modo di ritornare nel corso di questo paragrafo.

¹³ Arendt 1991.

¹⁴ Arendt 1991, 146.

¹⁵ Mommsen 1888, III.2, 952, n. 4.

¹⁶ D.C. 55.3.5.

¹⁷ Cic. *Leg.* 3.28.

decisioni politiche del popolo e dei magistrati al fine di ratificarle: “la volontà e le azioni del popolo come quelle dei bambini sono esposte all'errore e agli sbagli e necessitano quindi di ‘accrescimento’ e di conferma attraverso il consiglio degli anziani”.¹⁸ In tal senso, l'*auktoritas* è “più di un consiglio e meno di un ordine, un consiglio che non si può tranquillamente ignorare”.¹⁹ Come si vede, la definizione arendtiana dell'autorità come qualità eminentemente sociale che si colloca a metà strada tra coercizione e persuasione, deriva da Mommsen. Ma dallo studioso tedesco deriva anche l'idea del carattere specificamente romano dell'autorità in quanto legata a un particolare “tipo di governo”. L'autorità cui si riferisce Mommsen è del resto l'*auktoritas senatus*: ovvero quella αὐκτωρίτας γεπουσίας che Cassio Dione ritiene impossibile “ellenizzare” visto che le città greche non hanno il Senato (in greco γεπουσία).

In sintesi, la Arendt sulla scia di Mommsen nega l'esistenza in Grecia non dell'autorità in generale ma dell'autorità in senso costituzionale. La Grecia è esclusa (sebbene non del tutto, come tra poco vedremo) dalla storia dell'autorità per motivi giuridici: gli stessi che agli occhi di Cassio Dione rendono intraducibile in greco l'*auktoritas senatus* dei Romani. Un grande filologo classico, Richard Heinze,²⁰ ribadisce la romanità e l'intraducibilità dell'*auktoritas* portando in primo piano motivi di ordine linguistico. Heinze allarga lo sguardo dall'*auktoritas senatus* all'*auktoritas venditoris* per poi indagare la pratica augurale degli *auspicia*. Interpreta l'*auktoritas* come la qualità dell'*auktor* e definisce l'*auktor* come *is qui auget*, “colui che accresce” una decisione o azione. Osserva che, nel testo greco delle *Res Gestae Divi Augusti*,²¹ *auktoritas* è tradotto con ἀξίωμα, un termine più vicino in realtà al latino *dignitas*. Quindi conclude: “La lingua greca non possiede alcun termine che corrisponda ad *auktoritas* o che esprima anche solo il suo contenuto essenziale”.²²

L'analisi linguistico-filologica di Heinze sembra chiudere la questione: in assenza di un termine equivalente al latino *auktoritas* non si può parlare di autorità in Grecia. Si tratta di una sentenza destinata a influenzare nel tempo gli ellenisti al punto che tuttora, benché non manchi qualche significativa eccezione,²³ la Grecia antica occupa un posto secondario negli studi sull'autorità. La prospettiva appena descritta presenta tuttavia un limite: per dirla con Michel Foucault,²⁴ l'assenza della “parola” autorità non significa necessariamente assenza delle “cose” che essa definisce. La Arendt lo conferma nel momento in cui, pur sostenendo che “sia la parola che il concetto sono di origine romana”, ritrova nella filosofia di Platone e di Aristotele “qualcosa di affine all'autorità”. Con questa espressione, come si evince dal seguito del saggio, la studiosa intende il rapporto di obbedienza volontaria che unisce i cittadini ai re-filosofi in Platone e alla “legge sovrana” in Aristotele: un rapporto simile a quello, espresso da *auktoritas*, che lega popolo e Senato a Roma. Insistendo sulla natura relazionale dell'autorità, la Arendt ne fornisce una definizione più neutra e generale, non connotata nel senso romano della nozione. Il modello non dichiarato della studiosa sembra essere Max Weber, nel cui pensiero l'autorità (*Herrschaft*) come tipo di relazione si definisce in rapporto al potere (*Macht*). Per Weber il potere è la capacità “di far valere, entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà”;²⁵ l'autorità è la capacità di suscitare un “dovere di obbedienza che viene preteso prescindendo da ogni motivo o interesse”.²⁶ Sia il potere che l'autorità consistono in una “relazione sociale”. Tuttavia, mentre il potere può

¹⁸ Mommsen 1888, III.2, 1038-1039 (trad. dell'autore).

¹⁹ Mommsen 1888, III.2, 1034.

²⁰ Heinze 1925.

²¹ *RGDA* 34 Scheid.

²² Heinze 1925, 363 (trad. dell'autore).

²³ Detienne 1983a (sugli agenti sociali produttori di verità); Finley 1983 (sui modelli riformistici di Platone e Aristotele); Easterling 1989 (sullo scettro di Agamennone); Ruzé 1997 (sulle pratiche deliberative); Lincoln 2000, 19-43 (sull'assemblea omerica). Calame 2006 si interessa all'autorialità più che all'autorità.

²⁴ Foucault 1967.

²⁵ Weber 1961, I, 51.

²⁶ Weber 1961, II, 247.

esercitarsi tramite la coercizione forzando a obbedire chi non voglia, l'autorità prevede un consenso spontaneo. In tal senso il termine *Herrschaft* indica i rapporti di obbedienza volontaria:²⁷ rapporti che possono essere osservati nelle più diverse culture compresa quella greca, come testimoniano Nestore e gli altri βασιλεῖς seguendo il sogno di Agamennone. Spostando l'attenzione dalla "parola" *auctoritas* alle "cose" che essa indica, ovvero i rapporti di obbedienza volontaria, diviene possibile «comparare l'incomparabile»;²⁸ trasformare in categoria comparativa la nozione romana, e dunque potenzialmente «incomparabile», di autorità.

3. Perché obbedire?

Studiare l'autorità nella cultura greca significa procedere oltre l'assenza di un termine equivalente al latino *auctoritas* per analizzare quel particolare tipo di relazione che Weber definisce *Herrschaft*. Proviamo ora a usare l'epica omerica come "campo di osservazione" e a chiederci perché capi (βασιλεῖς) e soldati semplici (λαοί) obbediscono ad Agamennone. Finora gli studiosi hanno provato a spiegare la posizione di preminenza del capo in Omero in termini di lignaggio, competenza contabile, ricchezza pastorale, generosità, comparando i βασιλεῖς con modelli storici e antropologici esterni all'epos: *highborn leaders* di età geometrica, *qa-si-re-we* micenei, re-pastori dei Secoli Bui, *big men* melanesiani.²⁹ Poco peso è stato invece accordato ai dati interni al racconto omerico: a quello che hanno da dirci i personaggi dei poemi in merito alla questione del perché obbedire.

In occasione della lite tra Agamennone e Achille Nestore interviene per riconciliare i due eroi. Il vecchio e saggio re di Pilo esorta Agamennone a non togliere ad Achille la giovane Briseide, la "parte di onore supplementare" (γέρας) che il capo dei Mirmidoni ha ricevuto in occasione della divisione del bottino come riconoscimento della sua τιμή ("onore").³⁰ Ad Achille poi Nestore rivolge il seguente avvertimento invitandolo alla prudenza:

E tu non volere, Pelide, contendere col re
faccia a faccia, perché non ebbe in sorte onore (τιμῆς) comune
un re scettrato (σκηπτοῦχος), a cui Zeus diede la gloria (κῦδος).
Se tu sei molto forte (κατερός), una madre dea ti ha portato,
questi è ben più potente (φέρτερος), ché su molti comanda (ἀνάσσει).³¹

Se dunque Achille è "molto forte" in quanto figlio di una dea (Teti), Agamennone "è ben più potente, ché su molti comanda", e pertanto —per usare le parole di Weber³²— riuscirà a "far valere, (...) anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà". Oltretutto, il Pelide non deve "contendere faccia a faccia" con Agamennone, ossia deve obbedirgli, "perché non ebbe in sorte onore comune un re scettrato, a cui Zeus diede la gloria". Riprendendo la distinzione weberiana tra *Macht* e *Herrschaft*, si può dire che il potere di Agamennone, la sua capacità di forzare Achille a obbedire, consiste in un motivo di carattere militare (le truppe dell'Atride sono le più numerose e le più forti),³³ mentre l'autorità di Agamennone, la sua capacità di pretendere da Achille un "dovere di obbedienza" spontaneo, dipende dal possesso dello scettro ricevuto da Zeus: è in quanto σκηπτοῦχος —afferma Odisseo— che "tanti eserciti obbediscono" ad Agamennone.³⁴ Il possesso

²⁷ In Weber l'autorità è un tipo di relazione. La nozione passa dall'ambito sociologico a quello psicologico negli studi della "scuola di Francoforte" sulla "personalità autoritaria" (cf. Adorno *et alii* 1973).

²⁸ Detienne 2009.

²⁹ Cf. Drews 1983; Carlier 1984, 135-230; Mossé — Schnapp-Gourbeillon 1997, 118-121; Cassola 1975, 158; Qviller 1981; Whitley 1991. Per una disamina critica più dettagliata cf. Pisano 2019b, 46-59.

³⁰ Hom. *Il.* 1.275-276. Sui rapporti tra γέρας e τιμή cf. n. 9.

³¹ Hom. *Il.* 1.277-281.

³² Weber 1961, I, 51.

³³ Cf. anche Hom. *Il.* 2.576-580.

³⁴ Hom. *Il.* 14.93-94.

dello scettro è la “qualità considerata straordinaria” o “carisma”³⁵ che legittima l'autorità del “πῦρ βασιλεὺς tra i βασιλεῖς”. Ma che cosa ha di “straordinario” lo scettro? Dopotutto, benché si tratti di un dono di Zeus, è solo un ramo d'albero “che mai più foglie e rami metterà, dopo che ha lasciato il tronco sui monti”.³⁶ Lo scettro/ramo non ha in sé nulla di “straordinario”, come del resto altre “qualità” del *leader*: si pensi a χαρίσματα paolini quali servire, insegnare, esortare, dar via le proprie sostanze, usare misericordia.³⁷ In effetti l'essenziale, seguendo alla lettera l'affermazione di Weber, non è che la “qualità” sia in sé “straordinaria” ma che sia “considerata” tale. Ciò che conta è il processo di attribuzione di senso che proietta un semplice ramo nella sfera dello “straordinario”. Occorre pertanto chiedersi che cosa vedono gli eroi omerici nello scettro, e in che modo l'artefatto donato da Zeus al re funziona in quanto strumento di autorità.

Si tratta di una questione difficile da affrontare. Nella tradizione occidentale la nozione di autorità è indissociabile dall'uso della scrittura e dalla figura di un “autore” inteso come fonte dell'autorità di un testo o di un *corpus* di testi “canonici”.³⁸ Nel caso dello scettro invece il principio di autorità non è incarnato da un testo scritto ma da un artefatto donato da Zeus al βασιλεὺς. La società omerica, come più in generale il mondo greco fino al IV secolo a.C., è una società prevalentemente orale.³⁹ Il carattere orale della cultura greca si può annoverare tra i motivi, oltre a quelli giuridici e linguistici, per cui l'autorità in Grecia è stata poco indagata. Oltre ad essere un termine appartenente solo alla lingua latina, autorità è una nozione legata alla tradizione scritta. Non a caso, come gli storici antichi hanno trascurato lo studio dell'autorità in Grecia, così hanno fatto gli antropologi con le moderne società senza scrittura, almeno fino alle pioneristiche indagini di Carlo Severi.

Severi ha dimostrato che, in culture senza testi e senza autori, l'autorità non è assente ma assume “forme” per noi inconsuete.⁴⁰ Nelle moderne società africane, ad esempio, l'esercizio della funzione d'autorità può essere trasferito su un artefatto, cui si riconosce un'autonoma *agency* acquisita grazie a un processo che Alfred Gell chiama “abduzione di soggettività” (*abduction of subjectivity*): l'azione rituale trasforma l'artefatto da oggetto passivo in soggetto attivo (indice), capace di esercitare un'azione di autorità nei riguardi dei ricettori.⁴¹ L'esempio analizzato da Gell e ripreso da Severi è quello del *nkisi*, il “feticcio di chiodi” che assume presso gli Zinganga del Congo una funzione per lo più giudiziaria fungendo da “mediatore” di rapporti tra due o più soggetti in lite. Chi desidera ottenere vendetta contro qualcuno che ha violato un patto o un accordo pronuncia la sua richiesta piantando un chiodo nel corpo ligneo del *nkisi*. A questa “aggressione simbolica” il *nkisi* “reagisce”, trasformandosi da oggetto di un atto di violenza in soggetto vendicatore. Il *nkisi*, in genere rubricato come esempio di “arte primitiva”, è in realtà qualcosa di molto diverso nel suo contesto culturale di appartenenza. Come scrive Gell, l'osservatore indigeno non riconosce nel *nkisi* un semplice oggetto o una forma artistica: “ciò che vi vede è la traccia visibile di una rete invisibile di relazioni, che si dispiegano nel tempo e nello spazio di una società”.⁴² L'artefatto —precisa Severi— non è soltanto il punto di arrivo, ma un “agente” a pieno titolo della catena di relazioni. Il suo potere d'azione non coincide con l'intervento di un partecipante al rito; la sua identità non riflette l'identità di un essere umano o divino. Una volta soggettivizzato, l'artefatto acquista uno statuto “anonimo” tanto da essere concepito nel contesto rituale come “essere vivente”.⁴³

³⁵ Weber 1961, I, 238.

³⁶ Hom. *Il.* 1.234-235.

³⁷ Bettini 1998.

³⁸ Severi 2018, 97-99.

³⁹ Detienne 1983b, 35-58. Per tradizione orale non si intende una società che ignora la scrittura ma una cultura che, pur conoscendo la scrittura, sceglie l'oralità come principale mezzo di produzione e circolazione delle idee.

⁴⁰ Severi 2018, 99-121.

⁴¹ Gell 1998, 13-27.

⁴² Gell 1998, 62 (trad. dell'autore).

⁴³ Severi 2018, 111-114.

Qualcosa di simile si può osservare a proposito dello scettro. Nel secondo libro dell'*Illiade*, nel momento in cui Agamennone sta per parlare all'assemblea, Omero racconta in questi termini quella che potremmo definire la 'biografia' dell'artefatto:

(...) Il sire Agamennone
s'alzò tenendo lo scettro che Efesto sudò a lavorare.
Efesto lo diede al sire Zeus Cronide,
Zeus al Messaggero Argheifonte lo diede;
il sire Ermete lo diede a Pèlope pungolator di cavalli,
e Pèlope lo diede ad Atreo pastore d'eserciti,
lo lasciò Atreo morendo a Tieste, il ricco d'agnelli,
Tieste ad Agamennone lo lasciò da portare,
su molte isole, sull'Argolide intera a regnare.
A questo appoggiato, parlò parole agli Argivi.⁴⁴

Come il *nkisi*, lo scettro esprime diverse reti di relazioni: quelle che nel mondo divino uniscono Efesto (artefice dello scettro), Zeus (il suo proprietario), Hermes (araldo di Zeus che, in quanto tale, ne impugna all'occorrenza lo scettro);⁴⁵ quelle che, tramite Hermes, legano Zeus al re umano e ai suoi successori;⁴⁶ quelle che nel mondo umano legano Agamennone agli altri capi e ai soldati semplici. La comparazione tra scettro e *nkisi* è promettente ma non può essere limitata al piano teorico. Occorre verificare se lo scettro, alla pari del *nkisi*, "agisce" pragmaticamente come "mediatore" di rapporti. A tal fine, proviamo a osservare l'artefatto all'opera nel contesto rituale dell'assemblea o ἀγορή.

Un primo dettaglio degno di nota viene fornito da Omero poco prima di raccontare la storia della successione dello scettro: una volta alzatosi, Agamennone "si appoggia sopra lo scettro" prima di parlare. La situazione è curiosa. Mentre nella scena giudiziaria raffigurata da Efesto sullo scudo di Achille gli "anziani", appoggiandosi sullo scettro, "si alzano e sentenziano",⁴⁷ l'Atride si appoggia sullo scettro quando è ormai in piedi. Evidentemente il gesto, compiuto anche da Ettore prima di parlare all'assemblea dei Troiani,⁴⁸ non serve ad Agamennone per alzarsi. Il suo significato non si spiega alla luce di una necessità fisica ma di un codice condiviso, che sembra strutturarsi sotto forma di opposizione binaria. Se il βασιλεύς si appoggia sopra lo scettro per proclamare all'assemblea le θέμιστες ("leggi") di Zeus (le θέμιστες che ha ricevuto da Zeus insieme allo scettro),⁴⁹ i sudditi "compiono le θέμιστες sotto il suo scettro (ὑπὸ σκήπτρῳ)".⁵⁰ Lo scettro incarna i rapporti di forza tra chi è sopra, il βασιλεύς, e chi è sotto, i sudditi ο λαοί. Appoggiarsi sopra lo scettro significa pronunciare una parola autorevole; essere sotto lo scettro equivale a realizzare spontaneamente gli ordini: in Omero obbedire corrisponde a "stare sotto" (ὑπό-ἵστημι).⁵¹

Lo scettro non media solo i rapporti tra re e soldati semplici ma anche quelli tra il βασιλεύτατος Agamennone e gli altri βασιλεῖς. Come ha dimostrato David Bouvier, "nel campo degli Achei non c'è che un solo scettro": quello di Agamennone.⁵² L'Atride è "il più βασιλεύς tra i βασιλεῖς" proprio in quanto σκηπτοῦχος, depositario dello scettro di Zeus.⁵³ Tuttavia, il rapporto di

⁴⁴ Hom. *Il.* 2.100-109.

⁴⁵ Pisano 2014, 262-264.

⁴⁶ Pisano 2014, 264-265.

⁴⁷ Hom. *Il.* 18.505-506.

⁴⁸ Hom. *Il.* 8.489-496. Precisamente Ettore si appoggia sulla lancia che nella documentazione antica appare spesso come equivalente funzionale dello scettro (cf. Pisano 2019b, 90, n. 45). Come vedremo, a Cheronea lo scettro di Agamennone è chiamato appunto Lancia (Δόρυ).

⁴⁹ Hom. *Il.* 2.204-206; 9.96-99.

⁵⁰ Hom. *Il.* 9.149-156.

⁵¹ Cf. per esempio Hom. *Il.* 9.160.

⁵² Bouvier 2002, 273-274 (trad. dell'autore).

⁵³ Pisano 2019b, 66-76.

Agamennone con lo scettro non è esclusivo. Tutti i βασιλεῖς sono nel complesso σκηπτοῦχοι nella misura in cui possono impugnare lo scettro:⁵⁴ cosa che accade per lo più nella discussione assembleare.⁵⁵ Un capo che desideri parlare riceve lo scettro dall'araldo e si porta "al centro" del "sacro cerchio" dell'ἀγορή;⁵⁶ terminato il discorso, riconsegna lo scettro all'araldo che lo trasmette a un nuovo oratore. Ogni volta che uno dei βασιλεῖς afferra lo scettro, questo gesto soggettivizza l'artefatto facendone la "traccia visibile" dei rapporti tra i capi che, seduti in cerchio ed equidistanti dal centro, godono tutti della stessa τιμή, eccezion fatta per Agamennone che ne dispone in misura maggiore in ragione del suo rapporto privilegiato con lo scettro.⁵⁷ Per dirla con Marcel Mauss, Agamennone è il proprietario permanente dello scettro, mentre gli altri βασιλεῖς ne sono i possessori temporanei.⁵⁸ Non dimentichiamo però che non si tratta di un semplice oggetto. Nel contesto rituale dell'assemblea lo scettro, come il *nkisi*, agisce in quanto "essere vivente", tant'è che Achille può invocarlo come testimone e garante del giuramento di abbandonare la guerra con conseguente danno per Agamennone e gli altri Achei.⁵⁹ L'*agency* acquisita ritualmente dallo scettro risiede appunto nella capacità di fare da tramite di relazioni. Questa *agency* tuttavia può essere perduta. Al gesto di afferrare lo scettro si oppone quello di gettarlo a terra invece di riconsegnarlo all'araldo per farlo circolare tra i capi.⁶⁰ Se il primo gesto serve per soggettivizzare l'artefatto, il secondo lo desoggettivizza. Gettare a terra lo scettro, come fanno Achille e Telemaco, significa infatti impedire che esso continui a tracciare la rete dei rapporti di forza che qualcuno (Agamennone, i proci) ha violato infrangendo l'ordine della giustizia.⁶¹

Lo scettro agisce dunque come gli artefatti viventi studiati da Severi. Tuttavia, a differenza di questi ultimi, il suo statuto non è anonimo: è lo scettro di Zeus. Il re divino è fonte dell'autorità del re umano che, impugnando lo scettro, ne pro-ferisce (in senso etimologico) le θέμιστες ("leggi").⁶² Lo scettro è in termini foucaultiani il "dispositivo" che attesta la delega dell'autorità sovrana da Zeus al βασιλεύς.⁶³ Come lo scettro del βασιλεύς quando è portato dal κῆρυξ attesta che la parola dell'araldo è quella del re che lo ha inviato,⁶⁴ così lo scettro di Zeus nelle mani del βασιλεύς certifica che le norme pronunciate dal re sono le θέμιστες ricevute dal sovrano divino. Lo scettro fa del re il delegato che parla e agisce "in nome di Zeus (πρὸς Διὸς)",⁶⁵ suscitando un'obbedienza volontaria in quanto σκηπτοῦχος.⁶⁶

⁵⁴ Cf. per esempio Hom. *Il.* 2.86.

⁵⁵ Cf. anche Hom. *Il.* 2.185-187: Odisseo impugna lo scettro di Agamennone mentre insegue gli Achei in fuga verso le navi.

⁵⁶ Hom. *Il.* 18.504. Il termine ἀγορή indica non solo l'istituzione ma anche lo spazio di riunione dell'assemblea; i capi, seduti su "pietre lisce", stanno all'interno, più vicini dunque al centro; i soldati semplici, seduti probabilmente a terra, si collocano all'esterno della cerchia dei capi. Solo i capi possono prendere la parola per discutere degli affari comuni. Cf. Detienne 1983a, 59-70; Pisano 2019b, 108-118.

⁵⁷ Hom. *Il.* 9.38: Zeus ha concesso ad Agamennone che "per lo scettro sia onorato (τετιμῆσθαι) sopra tutti" e che sia il κύδιος (*Il.* 1.122; 2.434; 8.293; 9.96; 163; 677; 697; 10.103), "il più dotato di κύδος" da intendersi come "potere di comando" (Jaillard 2007, 90 e 93). La τιμή e il κύδος sono qualità che tutti i βασιλεῖς ricevono da Zeus (*Il.* 17.251) ma di cui l'Atride dispone in sommo grado in quanto proprietario dello scettro. Sul κύδος cf. anche Kurke 1993, 131-163.

⁵⁸ Mauss 2002.

⁵⁹ Hom. *Il.* 1.233-244. Cf. al riguardo Giordano 2004. Nella documentazione antica esistono altri casi in cui oggetti contestualmente significativi, come la tavola e il focolare nel caso degli ospiti, sono invocati quali testimoni di un giuramento (Sommerstein – Torrance 2014, 111-131).

⁶⁰ Hom. *Il.* 1.245; *Od.* 2.80.

⁶¹ Bouvier 2002, 273-275.

⁶² Odisseo e Nestore affermano che Zeus ha dato "scettro e θέμιστες ad Agamennone perché agli altri provveda" (Hom. *Il.* 2.204-206; 9.96-99).

⁶³ Foucault 1980, 194.

⁶⁴ Pisano 2014, 65-66.

⁶⁵ Hom. *Il.* 1.237-239.

⁶⁶ Hom. *Il.* 2.277-279; 14.93-94.

4. Autorità delegata

Nella poesia epica, non solo il re e l'araldo ma anche gli altri σκηπτοῦχοι ("portatori di scettro") sono legati a una fonte di autorità da un rapporto di delega che lo scettro certifica agli occhi del gruppo.⁶⁷ Si pensi al sacerdote Crise, che chiede agli Achei la restituzione della figlia avendo tra le mani lo scettro e le bende di Apollo. Scettro e bende fanno di Crise il legittimo rappresentante del dio, conferendo autorità alla sua richiesta tanto che esaudirla equivale a "venerare Apollo".⁶⁸ Ma si pensi anche all'indovino Tiresia che, "portando uno scettro d'oro", rivela a Odisseo i θέσφατα, "le cose dette dal dio",⁶⁹ o al racconto dell'iniziazione poetica di Esiodo, in cui le Muse donano lo scettro al giovane pastore e quindi "gli ispirano una voce divina".⁷⁰ La sequenza dei due doni, tra loro legati, suggerisce che lo scettro è il dispositivo che garantisce l'ispirazione "divina" (θέσπις) della "voce umana" (αὐδή) pro-ferita dall'aedo.

Il possesso dello scettro consente di mettere in serie figure apparentemente distinte (re, araldo, sacerdote, indovino, aedo) che godono tutte di quella che Pierre Bourdieu chiama "autorità delegata": l'autorità propria di quegli agenti sociali che operano in quanto rappresentanti di un'istituzione umana o divina.⁷¹ A partire dal V secolo a.C. troviamo in greco un sostantivo che sembra riconducibile proprio a questa sfera: ἐξουσία.

Come ha dimostrato Maurizio Bettini, ἐξουσία si riferisce come *auctoritas* al campo dei rapporti di autorità. Eppure tra i due concetti esiste una differenza essenziale. *Auctoritas* è la qualità dell'*auctor*, "colui che accresce", ovvero "fa riuscire" qualcosa ottenendo un risultato felice; ἐξουσία (da ἐξεστί "è possibile") esprime "una possibilità, una facoltà, che viene assegnata" da (ἐξ) qualcuno o qualcosa, che "non costituisce (...) una caratteristica intrinseca alla persona", ma deriva da un *primary agent* esterno al soggetto che la esercita.⁷² L'analisi semantica del termine è confermata dalla pragmatica dei suoi impieghi.

Isocrate definisce la natura dell'ἐξουσία ricorrendo a un'efficace analogia: "La ἐξουσία, che tutti desiderano ottenere, è difficile da usare, fa sragionare chi la brama ed ha una natura simile a quella delle cortigiane le quali fanno sì innamorare di sé, ma mandano in rovina i loro amanti".⁷³ Ma che cos'è la ἐξουσία e come si può ottenere? Poco prima Isocrate definisce la ἐξουσία come "il credere di poter (ἐξεῖναι) fare qualunque cosa si voglia" e vi riconosce una pericolosa conseguenza del potere (ἀρχή): è cioè la conquista dell'egemonia (ἡγεμονία) che conferisce la ἐξουσία la quale, in quanto "facoltà" potenzialmente illimitata di azione, seduce e poi rovina, proprio come fanno le etere con i loro amanti.⁷⁴ Lo testimoniano —conclude il retore— "i popoli che sono giunti al culmine della potenza (ἐν πλείσταις ἐξουσίαις)", puntualmente "caduti nelle più gravi sventure, a cominciare da noi [gli Ateniesi] e dai Lacedemoni".⁷⁵ Isocrate collega ἐξουσία al verbo ἐξεῖναι ("essere possibile"), mostrando come il termine indichi una "facoltà", una "possibilità",⁷⁶ che i popoli non hanno di per sé ma che viene concessa loro dal potere (ἀρχή), ovvero dall'egemonia (ἡγεμονία).

Nell'omonimo dialogo platonico Critone, una volta corrotto il carceriere, cerca di convincere Socrate rinchiuso in prigione a fuggire lontano da Atene. Ascoltata la proposta, il filosofo immagina che le Leggi (νόμοι) in persona gli appaiano e gli parlino: "noi proclamiamo di aver creato la possibilità (ἐξουσίαν) per qualunque Ateniese lo desideri, dopo che abbia sostenuto l'esame di

⁶⁷ Pisano 2019b, 123-145.

⁶⁸ Hom. *Il.* 1.11-21.

⁶⁹ Hom. *Od.* 11.90-91; 150-151.

⁷⁰ Hes. *Th.* 29-32.

⁷¹ Bourdieu 1991, 109.

⁷² Bettini 2015, 115.

⁷³ Isoc. *Pac.* 103 (trad. M. Marzi, UTET 1991).

⁷⁴ Isoc. *Pac.* 101-103. Dalle parole di Isocrate si capisce perché ἐξουσία può anche significare "licenza, arroganza" (Liddell – Scott 1996¹⁰, s.v. ἐξουσία).

⁷⁵ Isoc. *Pac.* 104.

⁷⁶ Come il latino *copia*, ἐξουσία può essere usato insieme al verbo "essere" per indicare che "vi è (o non vi è) per qualcuno la possibilità" di compiere una certa azione (Bettini 2015, 115, n. 42).

docimasia e ben conosciuto gli ordinamenti della città e noi Leggi, se a lui non piacciono, di poter (ἐξείναι) andare ovunque voglia, portando con sé le sue cose”.⁷⁷ Le Leggi osservano che sarebbe ingiusto scappare ora dopo non aver sfruttato la “possibilità” (ἐξουσία) di lasciare Atene che esse accordano a tutti al momento della docimasia. La ἐξουσία, che risulta ancora una volta legata al verbo ἐξείναι, si presenta come una “possibilità” data dalle Leggi. Sempre Platone, stavolta nel *Simposio*, nota: “la nostra consuetudine (νόμος) offre all’amante la possibilità (ἐξουσίαν) di compiere cose incredibili e di esserne anche lodato; cose che se uno osasse compierle inseguendo qualunque altro obiettivo e volesse compierle ad eccezione di questo, ne ricaverebbe la più gran vergogna”.⁷⁸ Chi ama riceve dal νόμος, dalla consuetudine, dal costume socialmente condiviso, la possibilità (ἐξουσία) di compiere azioni che, se compiute per qualsiasi altro fine, risulterebbero degne di biasimo: “Così gli dèi e gli uomini hanno concesso ogni possibilità (ἐξουσίαν) a chi ama, come indica il costume (νόμος) qui in vigore”.⁷⁹

Il νόμος nel senso di “legge” è al centro dei rapporti di ἐξουσία nell’oratoria giudiziaria. Demostene cita una legge (νόμος) “che concede la facoltà (δίδους τὴν ἐξουσίαν) di uccidere” a chi agisca “senza premeditazione (...) per difendersi”. Chi esercita tale “facoltà (ἐξουσία)” la riceve dalla legge in questione, la quale detta le condizioni in cui “è possibile (ἐξείναι)” commettere un omicidio senza essere perseguiti.⁸⁰ Nell’*Orazione* 26 dello stesso Demostene Aristogitone, un politico ateniese, chiede che gli siano resi i diritti civili persi per la mancata estinzione di un grosso debito. Demostene obietta: “la tua proposta mira a dare a te solo l’autorità (δεδόσθαι ἐξουσίαν) di violare impunemente le decisioni dei cittadini qui presenti e le leggi tramandate fin dai tempi antichi dai nostri antenati: di fare, in sostanza, tutto quello che ti pare”.⁸¹ Nel momento in cui avanza la sua proposta, Aristogitone non ha la “facoltà” (ἐξουσία) di parlare in assemblea e nei tribunali. Solo un’eventuale nuova legge potrebbe “dargliela” (δεδόσθαι).

Negli esempi citati il soggetto dotato di ἐξουσία non la possiede di per sé ma risulta investito da un *primary agent* (il potere, le Leggi, la consuetudine, una legge) che conferisce la “facoltà” di operare in un certo modo: siamo sul piano di quella che abbiamo definito “autorità delegata”. Vediamo ancora un ultimo esempio relativo alla sfera del potere regale. Nell’*Encomio di Elena* Isocrate usa il termine ἐξουσία per definire il rapporto tra gli Ateniesi e Teseo, “sovrano assoluto per la sua autorità” (τῇ μὲν ἐξουσίᾳ τυραννῶν). La natura “delegata” dell’autorità di cui gode Teseo è sottolineata dal retore. Isocrate, infatti, nota che la ἐξουσία di gestire gli affari collettivi “da re” (τυραννῶν) fu conferita a Teseo dai concittadini i quali ritennero “che il suo governo monarchico fosse più sicuro e imparziale del loro governo democratico”.⁸² La ἐξουσία di Teseo non è un’autorità nel senso di *auctoritas*; nella misura in cui deriva da una fonte che fornisce la “facoltà” di fare o dire determinate cose, essa somiglia molto di più all’autorità del βασιλεύς omerico con la differenza che, nel caso di Teseo, la fonte non è divina (Zeus) ma umana (i cittadini ateniesi).

Negli esempi discussi il termine ἐξουσία si applica a rapporti di obbedienza volontaria che legano i dominati ai dominatori, i cittadini alla legge, al costume o a un governante. Questi rapporti, che si possono trovare grossomodo in ogni società, forniscono la comune base di riferimento per un’indagine comparativa in cui ciò che muta da cultura a cultura è il modo di rappresentare e giustificare i rapporti di forza trasformandoli in rapporti di senso. Se *auctoritas* insiste sulla capacità dell’*auctor* di accrescere, di “far riuscire” qualcosa, ἐξουσία usa il modello culturale della “facoltà” attribuita o concessa “da” (ἐξ) una fonte. Questo non significa che il problema delle fonti di autorità sia sentito solo in Grecia e ignorato a Roma, ma piuttosto che,

⁷⁷ Plat. *Crit.* 51d (trad. G. Giardini, Newton 1997).

⁷⁸ Plat. *Symp.* 182e-183a (trad. G. Giardini, Newton 1997).

⁷⁹ Plat. *Symp.* 183c.

⁸⁰ Dem. *Or.* 23.60 (trad. M. R. Pierro, UTET 2000). Sull’attribuzione di *agency* alle leggi nell’oratoria attica cf. Sosin 2017, 130-146.

⁸¹ Dem. *Or.* 26.12-13.

⁸² Isoc. *Hel.* 36-37 (trad. M. Marzi, UTET 1991).

per legittimare i rapporti di forza, i Greci hanno scelto di privilegiare un tipo di rappresentazione culturale, l'“autorità delegata”, che a Roma resta subordinato al modello della “crescita”. Questa scelta si oggettiva in strutture di pensiero e di azione che possiamo riconoscere anche laddove il termine *ἐξουσία* è assente, come abbiamo visto indagando l'autorità del capo in Omero.

5. Zeus e lo scettro

In Omero Zeus è la fonte da cui deriva ad Agamennone la “facoltà” di operare. Lo scettro donato dal dio al figlio di Atreo certifica la delega dell'autorità dal sovrano olimpico al re umano. L'autorità non è però una prerogativa esclusiva del re di Argo, ma piuttosto una qualità ripartita tra i capi. Il βασιλεύτας Agamennone ne dispone in misura maggiore in quanto proprietario dello scettro; gli altri βασιλεῖς in misura inferiore in quanto possessori temporanei dello strumento che impugnano a turno in occasione delle riunioni assembleari. All'interno dell'ἀγορή lo scettro ritualmente soggettivizzato riflette l'identità divina di Zeus facendo circolare il potere sovrano tra i capi.⁸³

Lo scettro di Agamennone agisce da mediatore di relazioni anche a Cheronea, nella Beozia di età romana, nel contesto di un culto probabilmente rivolto a Zeus. Ma qual è in questo caso il rapporto tra il dio e l'artefatto? Pausania ci informa che

Tra gli dèi, i cittadini di Cheronea venerano in particolare (θεῶν δὲ μάλιστα τιμῶσι) lo scettro (σκήπτρον) che Omero dice che Efesto fece per Zeus, ricevutolo da Zeus Hermes lo diede a Pelope, Pelope lo lasciò ad Atreo, Atreo a Tieste, da Tieste lo ebbe Agamennone; questo scettro dunque venerano, chiamandolo Lancia (Δόρυ).⁸⁴

A Cheronea lo scettro, chiamato localmente Lancia,⁸⁵ è ben più di un dono di Zeus al βασιλεύς; è “il dio maggiormente venerato” (θεῶν δὲ μάλιστα τιμῶσι), ossia la divinità poliade della città.⁸⁶ Pausania continua così: “che si tratti di qualcosa di divino lo dimostra abbastanza chiaramente la fama che esso conferisce agli uomini” che di volta in volta lo detengono; difatti, “per esso non è stato costruito un tempio a spese pubbliche, ma ogni anno colui che ricopre il sacerdozio (ιερώμενος) tiene lo scettro in casa; ogni giorno gli sono offerti sacrifici e, accanto, gli è collocata una tavola piena di carni e dolci di ogni tipo”.⁸⁷

Lo scettro circola di anno in anno tra gli ιερώμενοι come tra i βασιλεῖς riuniti nell'ἀγορή, ripartendo la “fama” (τὸ ἐπιφανές, la “visibilità” in termini di potere e autorità) tra i personaggi di spicco del gruppo sociale. A Cheronea come in Omero lo scettro opera quale soggetto rituale e “traccia visibile” dei rapporti di forza. Una differenza separa tuttavia il mondo dell'epos dalla città beotica. Qui lo scettro, in quanto divinità poliade, non riflette l'identità divina di Zeus ma la rappresenta. Certo, non è una statua di culto, una statua ritualmente “installata” in uno spazio sacro:⁸⁸ strumento mobile per eccellenza, destinato a passare di mano in mano entro la cerchia dei potenti, lo scettro non ha un tempio costruito a spese pubbliche. Ad ogni modo, pur non fungendo da statua di culto, lo scettro è un'immagine di Zeus. Benché nell'uso corrente siamo soliti definire questa immagine “aniconica”, nella prospettiva dei Greci essa non è meno “rappresentativa” delle raffigurazioni antropomorfe di Zeus in trono.⁸⁹ Anzi, in una cultura dove lo scettro è simbolo e strumento dell'autorità regale, esso costituisce un'icona particolarmente

⁸³ Vernant 1995, 234.

⁸⁴ Paus. 9.40.11 (trad. M. Moggi, Fondazione Lorenzo Valla 2010).

⁸⁵ Cf. n. 48.

⁸⁶ Pirenne-Delforge 2008, 262.

⁸⁷ Paus. 9.40.11-12.

⁸⁸ Bettinetti 2001, 7-23.

⁸⁹ Gaifman 2012, 4; 25. Dopo aver notato che nella storiografia scientifica l'aggettivo “aniconico” è generalmente riferito a “non-figural objects”, la studiosa sottolinea l'uso contraddittorio dell'espressione “immagini aniconiche” per definire immagini che sarebbero “non-immagini” (*an-eikónes*), prive di valore figurativo o rappresentativo.

efficace di Zeus in quanto potenza divina della sovranità, garanzia e fondamento della posizione di preminenza del capo.⁹⁰

6. Bibliografia

- Adorno, T. W. *et alii* (1973): *La personalità autoritaria*, trad. italiana, Milano.
- Arendt, H. (1991): "Che cos'è l'autorità?", [en] H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. italiana, Milano, 130-192.
- Benveniste, É. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.
- Bettinetti, S. (2001): *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari.
- Bettini, M.
 (1998): "Le parole dell'autorità e la costruzione linguistica del leader", [en] M. Flores (ed.), *Nazismo, Fascismo, Comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milano, 391-398.
 (2009): *Alle porte dei sogni*, Palermo.
 (2015): "Se l'autorità 'fa crescere'. Dall'*authoritas* della cultura romana all'*exousia* dei Vangeli", [en] M. Bettini, *Dèi e uomini nella Città*, Roma, 99-117.
- Bourdieu, P.
 (1975): "Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel", *Actes de la recherche en sciences sociales* 5-6, 183-190 (<https://doi.org/10.3406/arss.1975.2488>).
 (1991): *Language and Symbolic Power*, trad. inglese, Cambridge.
- Bouvier, D. (2002): *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble.
- Cairns, D. L. (2015): "The First Odysseus. *Iliad*, *Odyssey*, and the Ideology of Kingship", *Gaia* 18, 51-66 (<https://doi.org/10.3406/gaia.2015.1642>).
- Calame, C. (2006): *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris.
- Carlier, P. (1984): *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.
- Cassola, F. (1975): *Inni omerici*, Milano.
- Detienne, M.
 (1983a): *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. italiana, Roma-Bari.
 (1983b): *L'invenzione della mitologia*, trad. italiana, Torino.
 (2009): *Comparer l'incomparable*, Paris.
- Drews, R. (1983): *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven-London.
- Easterling, P. E. (1989): "Agamemnon's *skeptron* in the *Iliad*", [en] M. M. McKenzie – Ch. Roueché (eds.), *Images of Authority*, Cambridge, 104-121 (<https://doi.org/10.4324/9780203055878-11>).
- Finley, M. I. (1983): *Politics in the Ancient World*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO978051612893>).
- Foucault, M.
 (1967): *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. italiana, Milano.
 (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by C. Gordon, New York.
- Gaifman, M. (2012): *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199645787.001.0001>).
- Gell, A. (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/oso/9780198280132.001.0001>).
- Giordano, M. (2004): "Come fare parole con le cose. Di Achille profeta, dei giuramenti, del tempo e dello scettro", [en] S. Beta (ed.), *La potenza della parola: destinatari, funzioni, bersagli*, Fiesole, 15-32.
- Heinze, R. (1925): "Auctoritas", *Hermes* 60, 348-366.
- Jaillard, D. (2007): "*Kûdos aresthai* (emporter le *kûdos*). Le *kûdos* des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux", *Gaia* 11, 85-99 (<https://doi.org/10.3406/gaia.2007.1514>).

⁹⁰ Pisano 2019a, 96-97.

- Kurke, L. (1993): "The Economy of Kudos", [en] C. Dougherty – L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 131-163.
- Liddell, H. G. – Scott, R. (1996¹⁰): *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Lincoln, B. (2000): *L'autorità. Costruzione e corrosione*, trad. italiana, Torino.
- Mauss, M. (2002): *Saggio sul dono*, trad. italiana, Torino.
- Mommsen, Th. (1888): *Römisches Staatsrecht*, III.2, Leipzig (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511707605>).
- Mossé, C. – Schnapp-Gourbeillon, A. (1997): *Storia dei Greci. Dalle origini alla conquista romana*, trad. italiana, Roma.
- Nagy, G. (1979): *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore (<https://doi.org/10.56021/9780801860157>).
- Pirenne-Delforge, V. (2008): *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (=Kernos Suppléments. Supplément 20), Liège (<https://doi.org/10.4000/books.pulg.1007>).
- Pisano, C.
 (2014): *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Napoli.
 (2019a): "Au-delà de l'anthropomorphisme: 'icônes culturellement possibles' des dieux dans le monde grec", [en] R. Gagné – M. Herrero de Jáuregui (eds.), *Les dieux d'Homère II – Anthropomorphismes* (=Kernos Suppléments. Supplément 33), Liège, 89-111 (<https://doi.org/10.4000/books.pulg.17858>).
 (2019b): *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca* (=Antropologia del mondo antico 11), Bologna.
- Qviller, B. (1981): "The Dynamics of the Homeric Society", *Symbolae Osloenses* 56, 109-155 (<https://doi.org/10.1080/00397678108590754>).
- Ruzé, F. (1997): *Délibération et Pouvoir dans la cité Grecque. De Nestor à Socrate*, Paris (<https://doi.org/10.4000/books.piorbonne.23745>).
- Severi, C. (2018): *L'oggetto-persona. Rito, memoria, immagine*, Torino.
- Sosin, J. (2017): "Ransom at Athens ([Dem.] 53.11", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 66/2, 130-146.
- Sommerstein, A. H. – Torrance, I. C. (2014): "The Language of Oaths", [en] A. H. Sommerstein – I. C. Torrance (eds.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin-Boston, 111-131 (<https://doi.org/10.1515/9783110227369.76>).
- Vernant, J.-P. (1995): *Passé et Présent. Contributions à une psychologie historique réunies par R. Di Donato*, Pisa.
- Weber, M. (1961): *Economia e società*, trad. italiana, Milano.
- Whitley, J. (1991): "Social Diversity in Dark Age Greece", *The Annual of the British School at Athens* 86, 341-365 (<https://doi.org/10.1017/s0068245400014994>).