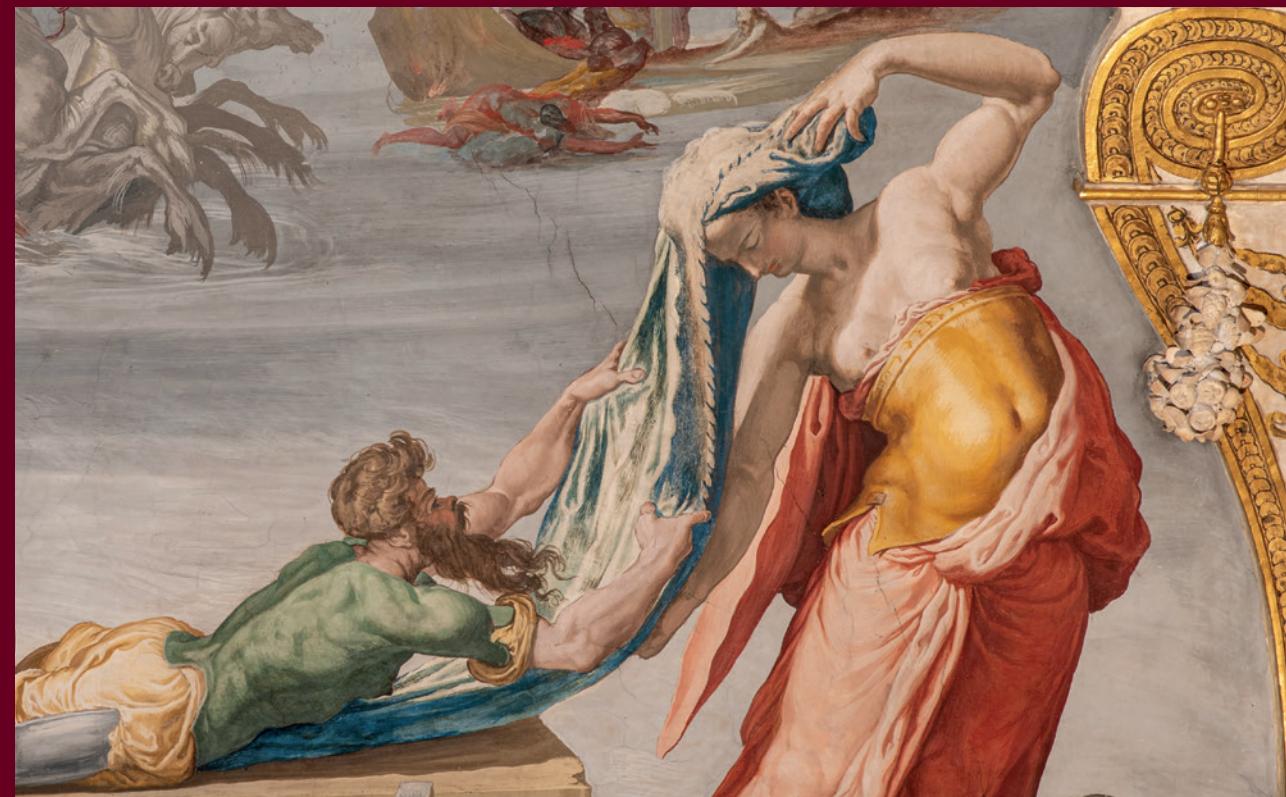


ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



Bologna
University Press

ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

3



Board of Governors of the Academy of Sciences of Bologna

President: Prof. Luigi Bolondi

Vice-President: Prof.ssa Paola Monari

Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Lucio Cocco

Vice-Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Aldo Roda

Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Giuseppe Sassatelli

Vice-Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Riccardo Caporali

Treasurer: Prof. Pierluigi Contucci

Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis Classis Scientiarum Moralium

Editor in Chief

Antonio C. D. Panaino

Assistant Editor

Paolo Ognibene

Editorial Board

Giuseppe Caia (Giuridical Sciences)

Loredana Chines (Philology and Italian Studies)

Raffaella Gherardi (Social and Political Sciences)

Paola Monari (Economic and Financial Sciences)

Giuseppe Sassatelli (Archaeological and Historical Sciences)

Walter Tega (Philosophical and Anthropological Sciences)

Editorial Consultant of the Academy of Sciences of Bologna

Angela Oleandri

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza 10, 40123 Bologna

tel. (+39) 051 232 882

ISBN: 979-12-5477-672-8

ISBN online: 979-12-5477-673-5

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2503

www.buponline.com

info@buponline.com

Copyright © the Authors 2025

The articles are licensed under a Creative Commons Attribution CC BY 4.0

Cover: Pellegrino Tibaldi, *Odysseus and Ino-Leocothea*, 1550-1551,
detail (Bologna, Academy of Sciences)

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2025

Table of contents

Prefazione, Luigi Bolondi	1
Introduzione / Introduction, Antonio C. D. Panaino	5
Shakespeare, Cervantes, la letteratura, il teatro e il sogno... Nadia Fusini	9
La festa e il cibo. Cultura popolare e cultura di élite Massimo Montanari	21
Note sul disagio giovanile Stefano Bolognini	31
Filologia ed erudizione nella Grecia antica. Il contributo di Francesco Bossi Franco Montanari	43
L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini. Premessa Alfredo Cottignoli	57
Leopardi e Dante. Preliminari per nuove ricerche Andrea Campana	59
Emilio Pasquini e la <i>Lectura Dantis Bononiensis</i> Giuseppe Ledda	69
Dantismo muratoriano: non solo <i>Perfetta poesia</i> Fabio Marri	77
Il commento alla <i>Commedia</i> di Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio Paola Vecchi Galli	87

Introduzione all'incontro interdisciplinare “Musica Urbana. Suoni e rumori nell’età contemporanea”	97
<i>Giuseppina La Face</i>	
La città che suona e canta	99
<i>Paolo Fabbri</i>	
Soundscape, fonosfera e musicologia urbana	103
<i>Franco Piperno</i>	
Un silenzio che spacca le orecchie	107
<i>Ugo Berti Arnoaldi</i>	
Persone ferite da suoni e rumori	111
<i>Domenico Berardi</i>	
Geografie del suono: per un’antropologia dell’ascolto nella prima età moderna	115
<i>Luigi Collarile, Maria Rosa De Luca</i>	
La musica che inquina e la tutela dell’ambiente	119
<i>Marcella Gola</i>	
La prospettiva dell’ecologia acustica nella formazione musicale	123
<i>Carla Cuomo</i>	
Soslan e la Ruota di Balsæg	127
<i>Paolo Ognibene</i>	
Tra cielo e terra.	
Riflessioni sul culto della dea Anāhitā e sui rituali in suo onore	137
<i>Antonio C. D. Panaino</i>	
Il pastore e le bestie.	
Un modello di potere autocratico in Grecia antica	153
<i>Matteo Zaccarini</i>	
Il pallone di Alessandro. Simbologie inverse del potere tra opposti contendenti alla luce delle numerose ricezioni del <i>Romanzo di Alessandro</i>	
nelle tradizioni greca, latina, armena e siriaca	167
<i>Antonio C. D. Panaino</i>	

Il pastore e le bestie. Un modello di potere autocratico in Grecia antica*

Matteo Zaccarini

Dipartimento di Beni Culturali
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Antonio C. D. Panaino

Abstract

The metaphor of “pastoral power”, an image expressing a form of autocratic rule over the masses, is ubiquitous in ancient sources. This paper offers a comparative analysis of case studies drawn especially from ancient Greek literature, in particular from the work of the Athenian philosopher, historiographer and soldier Xenophon (ca. 430-355 BCE). The paper highlights recurring themes, variations, and the kind of power theorized by authors employing pastoral metaphors, many of whom, including Xenophon himself, were part of the Socratic circle. A matter of great interest and discussion within the circle, the topic received a detailed and original treatment in Xenophon’s *Education of Cyrus*, a fictional but strongly prescriptive application of pastoral power.

Keywords

Autocracy, Metaphor for power, Ancient Greece, Socratic circle, Xenophon.

© Matteo Zaccarini, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503t
This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* Finanziato dall’Unione Europea – NextGenerationEU mediante il Ministero dell’Università e della Ricerca nell’ambito del PNRR – Missione 4 – Componente 2 – Investimento 1.1 “Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN)” CUP J53D23017640001.

1. Il *pastoral power* nella tradizione antica: alcune osservazioni

Nella *Tanner Lecture* del 1979 Michel Foucault parlò del *pastoral power*, una tecnica di esercizio del potere incentrata sugli individui da governare e sulla stabilità, come un elemento storicamente essenziale nelle società occidentali.¹ La tradizione relativa alle metafore pastorali del comando vanta, in effetti, una lunga storia che si snoda attraverso diverse culture e periodi. Esempi particolarmente noti e autorevoli includono i codici mesopotamici di leggi,² l'epica babilonese e quella greca,³ testi religiosi e amministrativi indiani e ittiti,⁴ e, naturalmente, la Bibbia, tra le cui immagini più classiche e ricorrenti vi è la coppia di metafore complementari del leader come pastore e dei seguaci come gregge.⁵ Converrà, in via preliminare, ripercorrere alcuni tratti fondamentali del tema nella tradizione biblica, in quanto utili a una sintesi di elementi rintracciabili trasversalmente nelle diverse culture. Nella trattazione veterotestamentaria metafore di questo genere si ritrovano spesso in riferimento alla transizione dei patriarchi (le cui origini sono appunto pastorali, ad es. Genesi 4:2) a leader dei popoli (2 Samuele 5:2, 7:8), fino all'utilizzo in relazione a Dio stesso (Genesi 48:15). Nel Nuovo Testamento i riferimenti sono pure numerosi (ad es. Matteo 5:2), tanto in forme brevi quanto in descrizioni estese: una di queste spiega che un pastore conosce bene le proprie pecore, e che esse lo riconoscono e lo seguono volontariamente quando egli si pone alla loro guida (Giovanni 10:3-4); Gesù, come buon pastore (*poimēn*), aspira a ingrandire il proprio gregge ed è disposto a dare la vita per esso (11-16). La metafora può anche illustrare misure punitive: un pastore ha diritto, fino a un certo punto, a trarre un guadagno dalla propria attività (così Paolo in 1 Corinzi 9:7), ma colui che non esercita la dovuta cura e che sfrutta oltre misura il proprio gregge attira su di sé l'ira divina (Geremia 23:1-4, Ezechiele 34:1-10); similmente i membri del gregge, che formano un gruppo indistinto ma non sono privi di differenze individuali, sono sottoposti a giudizio (17-22). Il gregge infatti resta sempre, inequivocabilmente, una proprietà di Dio, affidata a pastori che fungono da supervisori (Matteo 2:6; 1 Pietro 5:2), intermediari responsabili la cui autorità è soggetta a un rendiconto (ad es. Ezechiele 34:5-6).

Il presente contributo si concentra sul potere pastorale nella tradizione greca antica. Un aspetto già da tempo criticato dell'analisi di Foucault, difatti, è la lettura parziale delle fonti greche: pur individuando, condivisibilmente, la letteratura omerica e poi classica come nodi fondamentali nella riflessione sui modelli di *pastoral power*, Foucault ritiene le metafore pastorali sostanzialmente aliene e solo limitatamente rilevanti entro il pensiero greco.⁶ Si tratta

¹ Foucault 1981, part. 226-227 per un'enunciazione del tema, ampiamente studiato dal filosofo negli anni precedenti; per un'analisi critica vedi Savić 2023, part. 1-3; per uno studio pertinente e accessibile si consideri il modello più ampio del “potere cinegetico” descritto da Chamayou 2010.

² Una breve ma efficace panoramica in Camassa 1996, 567-568.

³ In part. il poema di *Gilgamesh* e l'epica omerica: vedi risp. Haubold 2015, part. 4-7; Haubold 2000.

⁴ West 2007, 131, 184-185, e part. 421, per diversi esempi in prospettiva comparativa.

⁵ Un'analisi, che include riflessioni in merito alle controversie odierne scatenate dal tema, è offerta da Porter 2001; vedi anche Chamayou 2010, ch. 2, per il caso del Nimrod biblico come archetipo opposto.

⁶ Per un'analisi critica e bibliografia ulteriore vedi Haubold 2015.

di una posizione insostenibile, dal momento che le immagini pastorali abbondano e rivestono notevole importanza narrativa, normativa e descrittiva nella strutturazione della critica del potere in Grecia, nell'arco di un lungo periodo e a diversi livelli, che si tratti dei grandi modelli panellenici dell'epica o di contesti prettamente locali e relativamente tardi. A titolo di puro esempio, tra questi ultimi si può ricordare uno dei criteri di raggruppamento dei giovani Spartani, organizzati in una “mandria bovina” (*boua*) guidata da un “bovaro” (*bo(u)agos*), nell'ambito degli agoni in onore di Artemide Orthia in età tardo-ellenistica e imperiale.⁷ Quanto alla poesia arcaica, a partire da quella omerica molte sono le formule e le discussioni relative ai re come “pastori di genti” analizzate in modo sistematico da Johannes Haubold.⁸ Questi sottolinea, tra le altre cose, come nella narrazione offerta delle fonti tali leader di norma falliscano nei loro compiti e rechino danno ai sottoposti a causa d'incompetenza, debolezza, individualismo, disinteresse, o un misto di questi tratti: la lampante inadeguatezza di Agamennone, il più celebre detentore del titolo di pastore di genti (ad es. *Iliade* 2.243 Ἀγαμένονος ποιμένα λαῶν), è forse il caso più rappresentativo in questo senso. Ed è proprio Agamennone l'esempio che Socrate, nei *Memorabili* di Senofonte, sottopone provocatoriamente a un generale appena eletto: “Per quale motivo, secondo te, Omero ha chiamato Agamennone ‘pastore di genti’?” (Senofonte, *Memorabili* 3.2.1; cfr. il dialogo platonico *Minosse*, 321c); la risposta che il filosofo suggerisce all'interlocutore sottolinea l'obbligo per il pastore di provvedere al bene del gregge, considerazione che riassume l'idea socratica della qualità fondamentale del leader, ossia il rendere felici (*eudaimones*) i propri sottoposti (Senofonte, *Memorabili* 3.2.4). La formulazione, osserva Haubold,⁹ è prettamente teleologica e rimuove, o ignora, qualsiasi potenziale forma di obiettivo personale da parte del leader, che diviene semplicemente un mandatario incaricato di provvedere al bene comune. Per di più, è evidente come la metafora del gregge, i cui membri non appartengono agli dèi ma restano padroni di sé stessi, non implichi affatto un'accettazione passiva del comando: la *leadership* degli eroi omerici è costantemente fondata su una negoziazione con i sottoposti, i quali esprimono richieste e dissenso, sono ben consapevoli di ciò che spetta loro e sono pronti a far valere i propri diritti. I re-pastori, nonostante esercitino un'autorità trasmessa loro da Zeus (ad es. Agamennone in *Iliade* 2.203-206), detengono il comando in quanto persuadono i soldati-gregge ad affidarglielo, in virtù di un'autorevolezza che si basa sul rispetto, sulla fiducia, sulla reputazione, sui risultati pratici e sulla capacità di mediazione:¹⁰ così perfino Odisseo, considerato dalle fonti tra i migliori re omerici, conosce la violenta, livorosa contestazione da parte dei propri uomini quando questi ritengono la sua condotta discutibile nella spartizione del bottino (*Odissea* 10.33-49).¹¹ Ne consegue che l'obbedienza in sé non è una virtù, ma una concessione che i seguaci, come parte di uno scambio di tipo contrattuale, accordano a un leader ritenuto capace. Ed è questa idea del comando come qualcosa che il capo si guadagna

⁷ Vedi Nafissi 2024, part. 64-67.

⁸ Haubold 2000, 17-46; vedi anche App. A; un riepilogo in Haubold 2015, 1-4.

⁹ Haubold 2000, part. 18-23, anche per la visione diametralmente opposta, “anti-omerica”, in alcune trattazioni platoniche, in part. quella di Trasimaco in *Repubblica* 343b-c.

¹⁰ Sul tema vedi Hammer 2002, 60-61 (su Odisseo) e in generale cap. 3; Cairns 2018.

¹¹ Si noti che, quantomeno a parere di Odisseo stesso, la spartizione era stata equa: *Odissea* 9.42. Per questo e altri esempi vedi Donlan 1998, 58-67.

e mantiene solo a patto di una continua dimostrazione performativa, e unicamente con il conseguente consenso dei sottoposti, che informa la concezione del potere nell'esperienza – militare ma anche politica – greca, ove l'autorità non può basarsi semplicemente su gerarchie rigide o su poteri d'ufficio, tanto che ancora in epoca classica è frequente la contestazione e la messa in discussione, anche violente, di un leader ritenuto inadeguato.¹²

Posti questi importanti elementi di riferimento, si può indagare la metafora del potere pastorale in un'ottica più ampia, attraverso l'esame di ulteriori immagini relative agli animali e alla descrizione della natura umana. La distinzione tra esseri umani e bestie, chiaramente, appartiene a una fase molto precoce del pensiero greco. Si potrebbe citare, tra i tanti esempi, il contrasto omerico tra le silenziose schiere degli Achei, disciplinati e deferenti verso i loro capi, e la caotica, cacofonica accozzaglia delle truppe dei Troiani, paragonata a un gregge di pecore (*Iliade* 4.428-346) o a uno stormo di uccelli (3.2). Forse l'esempio più significativo è quello fornito dal “Grande discorso” del Protagora platonico, che narra il mito della creazione delle stirpi mortali (Platone, *Protagora* 320c-328d).¹³ Quando, per ultimi, fu il turno degli esseri umani, rispetto agli altri animali Prometeo inizialmente fornì la tecnica e il fuoco: tuttavia, ancora privi della politica, gli umani non erano in grado di difendersi a dovere dalle bestie selvagge (*thēria*) (322c). La distinzione netta tra il ferino e la società umana si ritrova in Aristotele, che paragona a una bestia (*thērion*; o, alternativamente, a un dio), chi non trova parte in una comunità (Aristotele, *Politica* 1, 1253a27-29). Rientra in questo genere di paragoni anche l'accostamento alle bestie come più banale forma di insulto. Si tratta di un tema che ricorre, ad esempio, nelle espressioni misogine del semicoro dei Vecchi nella *Lisistrata* di Aristofane: così si afferma che in casa, a spese degli uomini, le donne sono “nutrite” o, forse più propriamente, “pascolate” (Aristofane, *Lisistrata* 260), dal momento che il verbo impiegato (*βόσκω*) è quello che di norma esprime la pastura delle greggi (cfr. ad es. *Odissea* 14.101-102); più esplicitamente, le donne sono chiamate bestie (Aristofane, *Lisistrata* 468 *thēria*) o creature mostruose (v. 476 *knōdala*); tra gli esempi più antichi di tali accostamenti non si può non ricordare il catalogo di donne-animale tracciato, forse nel VII secolo a.C., dal celebre giambò di Semonide di Amorgo (fr. 7 West),¹⁴ o le coppie antitetiche, attribuite a Talete o a Socrate, umano-bestia, uomo-donna, Greco-barbaro.¹⁵

2. Governare sulle bestie. Senofonte e il circolo socratico

È in questa prospettiva comparativa che vorrei fornire qualche ulteriore riflessione. Un problema dell'approccio di Foucault alle fonti greche è la selettività: la sua analisi si con-

¹² Rimando a Zaccarini 2022, part. 161-165.

¹³ Sul “Grande discorso” vedi ora Kierstead 2025, part. 75-76; alcuni degli argomenti qui riassunti sono presenti anche in Platone, *Politico* 274b-d.

¹⁴ Sugli stereotipi misogini nelle fonti greche rimando a Zaccarini 2024, part. 7-14. Di Semonide si considerino anche i versi sulla condizione animale degli esseri umani, nell'incertezza condannati a vivere alla giornata (fr. 1 West, vv. 3-4): Cairns 2016, 31-32.

¹⁵ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 1.33; ancora utile Snell 2021, 367.

centra sull'opera di Platone, in particolare il *Politico*, e lamenta l'assenza del tema del *pastoral power* in altri testi contemporanei di natura politica.¹⁶ L'affermazione sorprende, così come lascia perplessi la totale assenza del nome di Senofonte dall'analisi. I riferimenti al governo, alla natura bestiale dell'umanità e al *pastoral power*, come si vedrà, sono invece numerosi nel *corpus* senofonteo. L'opera che merita maggiore attenzione in questo senso è la *Ciropedia* o *Educazione di Ciro*, talora vista come un esempio precoce del genere dello "specchio del principe" reso celebre da Machiavelli; si tratta del lavoro più lungo e forse più complesso di Senofonte, una sorta di biografia romanzzata di Ciro II "il Grande", fondatore e primo Gran re dell'impero persiano nel VI secolo a.C., considerato dai Greci stessi un modello di regalità.¹⁷ Della caratterizzazione di Ciro in termini di *pastoral power* si può certo trovare traccia già nella tradizione iranica della rappresentazione del potere regale, come mostra lo stesso Cilindro di Ciro, rinvenuto a Babilonia, nel paragonare il ruolo del re a quello di un pastore di genti per conto di Marduk (ll. 13-14 Schaudig).¹⁸ Vorrà la pena anche ricordare che perfino nella Bibbia Ciro è chiamato da Dio "il mio pastore", in riferimento al ruolo attribuitogli nella tradizione giudaica di liberatore dall'esilio babilonese (Isaia 44:28).¹⁹ Fonti greche sia precedenti sia successive a Senofonte mostrano, da un lato, la ricezione del tema del sovrano persiano come pastore e, dall'altro, la fusione con gli stereotipi del dispotismo e della tirannide tipicamente associati alla figura del Gran re: molto indicativi in questo senso sono i versi eschilei che accostano la metafora del pastore al tema della schiavitù (Eschilo, *Persiani* 241-244),²⁰ così come il passo platonico che riunisce in modo sostanzialmente indistinto pecore, bestiame e greggi di uomini come oggetto delle conquiste di Ciro (Platone, *Leggi* 3, 694e ὁ δὲ πατήρ γε αὐτοῖς αὖ ποίμνια μὲν καὶ πρόβατα καὶ ἀγέλας ἀνδρῶν τε καὶ ἄλλων πολλῶν πολλὰς ἔκτατο). La *Ciropedia* di Senofonte certo attinge da queste e altre fonti, ma su di essa è forte anche l'impronta delle idee personali dell'autore.²¹ L'esordio dell'opera, che precede l'inizio della biografia vera e propria, mette ben in chiaro il taglio dell'analisi attraverso una serie di considerazioni in prima persona. Dopo una breve riflessione (1.1.1) sull'instabilità di ogni forma di governo (democrazia, oligarchia, monarchia, tirannide), Senofonte si sofferma sulla natura umana:

Senofonte, *Ciropedia* 1.1.2-3:

ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ἐνενοῦμεν ὅτι ἄρχοντες μέν εἰσι καὶ οἱ βουκόλοι τῶν βοῶν καὶ οἱ ἵπποφορβοὶ τῶν ὕπων, καὶ πάντες δὲ οἱ καλούμενοι νομεῖς ὃν ἀν ἐπιστατῶσι ζῷων εἰκότως

¹⁶ Foucault 1981, part. 227-235; per note sul tema in questione nel *Politico* vedi Duque 2023, 100-101.

¹⁷ Sulla figura di Ciro, sulla *Ciropedia* e sulla vasta bibliografia rimando a Zaccarini 2023, del quale fornisco di seguito un sunto completato da qualche riflessione ulteriore.

¹⁸ Per il testo vedi Schaudig 2019; sul rapporto tra la tradizione mesopotamica sul tema e questo passo del Cilindro di Ciro vedi Haubold 2015, part. 8-9. Si noti la prospettiva analoga a quella biblica: il re è un intermediario, incaricato dal dio di prendersi cura del gregge.

¹⁹ Vedi Porter 2001, 60.

²⁰ Osservazioni in Garvie 2009, 137-138; Haubold 2000, 22-23; Haubold 2015, 9.

²¹ La distinzione dei due piani, quello diegetico e quello personale, è importante per la comprensione dell'opera senofontea. Rimando a Huitink; Rood 2022, 249-250; Tuplin 2023.

ἄν ἄρχοντες τούτων νομίζοιντο: πάσας τοίνυν ταύτας τὰς ἀγέλας ἐδοκοῦμεν ὥρᾶν μᾶλλον ἔθελούσας πείθεσθαι τοῖς νομεῦσιν ἢ τοὺς ἀνθρώπους τοῖς ἄρχουσι. [...]

ὅτε μὲν δὴ ταῦτα ἐνεθυμούμεθα, οὕτως ἐγιγνώσκομεν περὶ αὐτῶν, ώς ἀνθρώπῳ πεφυκότι πάντων τῶν ἄλλων ἥπον εἴη ζῷων ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν. ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτήσατο πειθομένους αὐτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη, ἐκ τούτου δὴ ἡναγκαζόμεθα μετανοεῖν μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἢν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ.

In aggiunta a ciò, riflettevamo sul fatto che i bovari sono capi dei buoi, e i palafrenieri dei cavalli, e così tutti i cosiddetti pastori potrebbero essere propriamente ritenuti capi, ciascuno degli animali che sorveglia. D'altra parte, ci è sembrato di osservare che tutte le greggi obbediscono volontariamente ai propri pastori, molto più che gli esseri umani ai propri capi. [...]

Riflettendo su queste cose abbiamo concluso che per l'essere umano, per natura, sia assai più facile comandare su ogni altro animale che sugli esseri umani. Ma poi abbiamo riflettuto sul fatto che vi fu Ciro, il Persiano, il quale si procurò l'obbedienza di moltissimi esseri umani, città, popoli. E da qui necessariamente abbiamo cambiato idea: governare sugli esseri umani non è un compito né impossibile né difficile, se uno lo fa con cognizione di causa.

Qui Senofonte, da abile narratore, lascia il lettore in sospeso: qual è il tipo di sapere che informa l'agire di chi governa *epistamenōs*, avverbio che ho tradotto un po' liberamente nella locuzione “con cognizione di causa”? Senofonte indubbiamente impiega i derivati del verbo *epistamai*, in particolare il participio *epistamenos*, per indicare forme di competenza pratica acquisita, come quelle di un arciere, di un timoniere (*Ciropedia* 1.6.6), di un auriga (*Memorabili* 1.1.9);²² si tratta di abilità che conferiscono prestigio (*Memorabili* 3.6.17), in base a un principio performativo non diverso da quello osservato per i leader omerici: così, il Socrate senofonteo sostiene che re e capi sono, o diventano, non coloro che impugnano lo scettro, né quelli eletti, ma chi sa, chi è capace (*epistamenos*) di comandare (*Memorabili* 3.9.10-11), un'enunciazione che potremmo definire di taglio meritocratico e pragmatico. Questa competenza, spiega poi Socrate, la si acquisisce ricevendo un'educazione e un addestramento, un meccanismo identico a prescindere che si tratti di animali (in questo caso, cani) o esseri umani: questi ultimi, in mancanza di educazione, sono invece incapaci di valutare opportunamente il da farsi (*Memorabili* 4.1.3-4 κρίνειν γὰρ οὐκ ἐπισταμένους ἀ δεῖ πράττειν). È dunque questo il tipo di sapere che Senofonte punta a illustrare nella *Ciropedia*. Non a caso il passo successivo a quelli appena commentati, ossia l'inizio della narrazione biografica, anticipa i punti principali:

²² Per la complessità dell'immagine dell'auriga nella tradizione greca vedi Panaino 2022; sul simbolismo dell'arciere e il legame con la rappresentazione del potere nella tradizione iranica vedi Panaino 2019 e 2024.

Senofonte, *Ciropedia* 1.1.3-5:

Κύρῳ γοῦν ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὄδον, τοὺς δὲ καὶ μηνῶν, τοὺς δὲ οὐδὲ ἐωρακότας πώποτ’ αὐτόν, τοὺς δὲ καὶ εὗ εἰδότας ὅτι οὐδὲ ἄν ἴδοιεν, καὶ ὅμως ἥθελον αὐτῷ ὑπακούειν. [...]

καὶ τοίνυν τούτων τῶν ἐθνῶν ἥρξεν οὕτε αὐτῷ ὁμογλώττων ὄντων οὕτε ἀλλήλοις, καὶ ὅμως ἐδυνάσθη ἐφικέσθαι μὲν ἐπὶ τοσαύτην γῆν τῷ ἀφ’ ἔαυτοῦ φόβῳ, ὥστε καταπλῆξαι πάντας καὶ μηδένα ἐπιχειρεῖν αὐτῷ, ἐδυνάσθη δὲ ἐπιθυμίαν ἐμβαλεῖν τοσαύτην τοῦ πάντας αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥστε ἀεὶ τῇ αὐτοῦ γνώμῃ ἀξιοῦν κυβερνᾶσθαι.

Sappiamo dunque che a Ciro obbedivano volontariamente coloro lontani moltissimi giorni di viaggio, e anche quelli lontani mesi, coloro che non lo avevano mai visto, e perfino altri ancora che sapevano bene che non lo avrebbero mai visto. Tuttavia, volevano essere suoi sudditi. [...]

Egli governò su tutti questi popoli benché essi non parlassero né la stessa lingua tra loro né la stessa sua. Ciononostante, egli fu in grado di estendere a tanta distanza la paura di sé al punto di colpire tutti quanti, e nessuno tentava di opporsi a lui. E fu anche in grado di instillare in tutti quanti un tale desiderio di guadagnarsi il suo favore che essi ritenevano sempre valesse la pena essere governati secondo il suo volere.

Al centro di questa descrizione vi sono tre fattori, apparentemente contrastanti ma in verità complementari: l'assenso e la paura dei sottoposti da un lato, il favore di Ciro dall'altro.²³ In Senofonte, così come nel pensiero greco più in generale, la paura può essere una forza normativa e sociale, ad esempio quando è intesa come una forma di timorosa, sana deferenza nei confronti delle norme: così è il caso, ad esempio, della paura della legge vantata da Spartani e Ateniesi, ma anche, in termini molto più ampi, di quel senso del limite, espresso attraverso i meccanismi normativi dell'onore e della vergogna, che si trova alla base della concezione greca della vita in società.²⁴ Ma quella a cui Ciro fa ricorso è ben diversa, in prima istanza in quanto non si tratta di una forma di rispetto reverenziale per un'istituzione superiore e de-personificata, appunto la legge, che in ottica tipicamente greca prescinde dalle circostanze e dagli individui, ma per il suo esatto opposto, un singolo uomo che in quanto tale incarna, e in effetti sostituisce, la legge. Come illustra perfettamente Aristotele, la paura è un'emozione restrittiva e deliberativa (*Retorica* 2, 1383a6-12; così, in sostanza, anche l'esempio in Senofonte, *Ciropedia* 3.1.23), il che spiega anche l'accettazione del governo da parte dei soggetti di Ciro, ossia la scelta di accogliere e

²³ Rimando a Zaccarini 2023, part. 541-544; sulla paura e alcuni dei passi sotto discussi vedi anche Konstan 2006, 134-135.

²⁴ Su quest'ultimo vedi Cairns 1993; ulteriore bibliografia in numerosi episodi discussi in Zaccarini 2024. Per la paura della legge degli Spartani vedi ad es. Senofonte, *Costituzione degli Spartani* 8.2; Zaccarini 2022, 159-160; per il caso ateniese, Tucidide 2.37.3 e l'istituto dell'*adeia* (Esu 2021).

compiacere il potere informata dalla percezione di un rischio concreto.²⁵ Nel corso della propria ascesa, infatti, parallelamente al conferimento di molti doni e segni di favore Ciro costruisce attentamente un clima di paura, paranoia e insicurezza endemiche attraverso una moltitudine di strumenti che includono la divisione, la rivalità, la sfiducia, la competizione, lo spionaggio e la delazione (ad es. *Ciropedia* 8.2.10-12), fino al punto in cui i sudditi percepiscono il suo potere come in grado di raggiungere – e punire – chiunque e ovunque. Un ricorso vasto e al contempo sottile a mezzi coercitivi e punitivi affiancati a meccanismi remunerativi, dunque, una commistione di strumenti che può anche avere, fino a un certo punto, un fine moraleggianti ed educativo per i sudditi, ma che nella pratica sembra molto più prosaicamente volto a rendere stabile il potere, imprevedibile, incontestabile e virtualmente illimitato, del sovrano. Un passaggio illustra particolarmente bene la presenza opprimente, accentratrice dell'autocrazia di Ciro e la sua concezione della legge: «egli pensò che per gli esseri umani il buon governante è una legge dotata di sguardo, in quanto capace sia di dare ordini sia di vedere chi disobeisce e di punirlo» (*Ciropedia* 8.1.22 τὸν δὲ ἀγαθὸν ἄρχοντα βλέποντα νόμου ἀνθρώποις ἐνόμισεν, ὅτι καὶ τάττειν ἰκανός ἔστι καὶ ὄπαν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν).²⁶ Il tema di fondo è quello della portata sconfinata del potere – e dunque della minaccia – del Gran Re, che si declina in vari aspetti rintracciabili, di nuovo, già nella tradizione iranica, ad esempio nel brano dell'iscrizione A di Dario I a Naqš-i Rustam (DNA § 4), che accenna ai popoli sudditi a dimostrazione che «la lancia dell'uomo persiano è andata molto lontano».²⁷ E nello stesso senso va interpretata la “lunga mano” che le fonti greche e latine attribuiscono ad Artaserse I *Makrocheir / Longimanus*,²⁸ o ancora la presunzione che tutta l'ecumene, ossia l'Asia, appartenesse di diritto ai sovrani persiani, un motivo presente nelle fonti greche (Erodoto, *Storie* 1.4.4 e 9.116.3) come in quelle achemenidi, ove l'espansione territoriale è concepita nei termini di un'estensione della felicità universale che il Gran re procura con il proprio governo.²⁹

Le riflessioni personali che aprono la *Ciropedia*, dunque, non fanno altro che contestualizzare in modo programmatico la narrazione. A seguire, l'operato di Ciro emerge come una strategia efficace per governare su esseri umani che per natura sono intrattabili, viziosi e insofferenti al potere. Governarli come si comandano le bestie, in quest'ottica, è il dovere di un capo che *in un certo senso* fa il loro bene: da essi egli trae un profitto, afferma Ciro stesso (*Ciropedia* 8.2.14), proprio come un pastore dal gregge, ma in cambio procura loro felicità (*eudaimonia*), ossia sopravvive alle loro naturale incapacità di provvedere a sé stessi; non a caso, alla fine della vita Ciro

²⁵ Sul passo aristotelico vedi Cairns 2016, 23-24; Numerosi – ma raramente esplicitati – sono i paralleli tra la concettualizzazione senofontea del potere, specie nella *Ciropedia*, e la successiva trattazione aristotelica nella *Politica*: vedi anche Nelsestuen 2017.

²⁶ Sul tema della legge e del sovrano persiano vedi Zaccarini 2023, 552-553; per il tema nella tradizione achemenide cfr. Panaino 2014; Piras 2024, 32.

²⁷ Su queste linee vedi Panaino 2024, 30. Si ricordi che Senofonte aveva familiarità di prima mano con il mondo asiatico, nonché nello specifico con la tradizione persiana: per altri esempi nella *Ciropedia* si veda di recente Courtieu 2019.

²⁸ Vedi Piras 2022.

²⁹ Vedi Ferrario 2024; per un tema specifico presente nella *Ciropedia* vedi Jacobs 2020; sull'imperialismo persiano alla luce anche degli stereotipi moderni vedi Panaino 2014; tratto questi passi erodotei e altri relativi all'espansionismo achemenide nelle fonti greche in: Zaccarini in stampa. Sul tema della felicità vedi sopra.

rivendica tra i propri meriti l'aver reso felici la patria e gli amici (*Ciropedia* 8.7.8 καταλείπω δὲ πατρίδα καὶ φίλους εὐδαιμονοῦντας). Tuttavia, al centro dell'operato del re si trova inequivocabilmente il *proprio* interesse, ossia la creazione e il mantenimento un potere vorticistico, stabile, incontestabile.

Un parallelo socratico particolarmente illuminante per il potere di Ciro è dato in Senofonte dai passi dell'*Economico* ove il protagonista Isocomaco parla di educare le bestie all'obbedienza attraverso meccanismi basati su punizione e ricompensa, e ragiona sull'applicazione di tale "educazione bestiale" (*theriōdēs paideia*) agli schiavi (Senofonte, *Economico* 13.6-9). In altre discussioni socratiche senofontee il potere pastorale è impiegato con fine responsabilizzante (ad es. *Memorabili* 1.2.32: Socrate a Crizia) ma anche con una sottile ironia, come nell'episodio dell'avvenente etera Teodote, che dichiara di mantenersi unicamente grazie ai doni che riceve: «è una gran bella cosa, ed è assai meglio», commenta Socrate, «possedere un gregge di amici, anziché di capre, pecore o buoi» (*Memorabili* 3.11.5), ossia un gruppo addomesticato di "amici" (clienti) che foraggia a proprie spese Teodote. Senofonte non è isolato nelle sue considerazioni riguardo la natura umana. Aristotele attribuisce alle masse, che intendono la felicità come soddisfazione dei piaceri, un atteggiamento in tutto e per tutto schiavile dovuto alla preferenza per una vita simile a quella del bestiame (Aristotele, *Etica nicomachea* 1, 1095b18-20 οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδάδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι [ecc.]). Immagini di questo tipo sopravvivono a lungo nella tradizione: in piena età imperiale, rientra nello stesso campo semantico del potere e della bestialità il cenno plutarcheo alla "caccia agli esseri umani" che certi re conducevano, a suon di doni e corruzione (Plutarco, *Cleomene* 13[34].8).

Il Ciro senofonteo è un modello di governante in quanto capace di imporre un'educazione bestiale sull'intero proprio mondo, con un atteggiamento pragmatico, determinato, misurato e privo di eccessi, ma estremamente fermo nella gestione del potere secondo questi principi. Ciro è dunque un leader eccezionale, il governante-pastore per eccellenza, se non altro perché riesce ad estendere il *cliché* del popolo-bestia all'interezza dei sudditi – e si ricordi che nella concezione stereotipata greca ogni singolo abitante dell'Asia era a prescindere uno schiavo dell'unico uomo libero, il Gran re stesso. Il modello di *pastoral power* descritto da Senofonte reimpiega e aggiusta elementi precedenti in una nuova forma di teorizzazione politica, enunciata nell'esordio e poi concretizzata attraverso gli esempi della sezione biografica. L'obbedienza dei sudditi diviene in fine ultimo, e così nel governo di Ciro non vi è spazio per la negoziazione o la contestazione, di radice già omerica, tra il capo e i sottoposti: questa componente fondamentale è rimossa in virtù di una struttura interamente incentrata sulla figura onnipotente del sovrano, che esercita un controllo fermo quanto sottile. La sua presenza virtualmente ubiqua e i mezzi a sua disposizione sostanzialmente illimitati mantengono i sottoposti in uno stato di oppressione e sudditanza psicologica permanenti.

Alla luce delle fonti trattate, sicuramente si può affermare che il tema del *pastoral power* era un argomento di notevole interesse entro il circolo socratico, variamente declinato dai componenti. Platone, ad esempio, dopo lunga discussione fa dire allo Straniero del *Politico* che la metafora del governante-pastore è inadeguata, in quanto sostanzialmente anacronistica (Platone, *Politico* 274e-275a); vanno ricordate anche, dal *Sofista*, l'immagine non lontana dell'essere umano come "animale domestico" (ἀνθρωπος ἡμερον ζῶον) e la caccia all'essere umano che

rientra nella lunga discussione tra Teeteto e lo Straniero (*Sofista* 222b-c); dalle *Leggi*, la considerazione dell'Ateniese, tutt'altro che lontana dalla visione senofontea, dell'essere umano come una creatura difficile (*Leggi* 6, 777b δύσκολόν ἔστι τὸ θρέμμα ἄνθρωπος), intrattabile e refrattaria alle regole (*Leggi* 9, 854c-d, con una metafora diversa, quella della semenza indurita); o ancora, dal *Minosse*, l'idea socratica dei legislatori arcaici come pastori di uomini (*Minosse* 322b-c νομῆς τε καὶ ποιμένες ἀνδρῶν). Si può aggiungere un'ultima fonte, ambigua quanto interessante, riportata da Sesto Empirico e da questi attribuita a Crizia, pure discepolo di Socrate nonché esponente di spicco del sanguinario regime dei "Trenta tiranni" che per breve tempo sostituì la democrazia ateniese alla fine del V secolo: il cosiddetto frammento di Sisifo.³⁰ Il brano narra le origini bestiali dell'umanità, fino al punto di svolta costituito dall'invenzione, a suo beneficio, della paura (qui *deos*) degli dèi, basata sulla convinzione che essi siano in grado di ascoltare e vedere qualsiasi cosa (Sesto Empirico, *Contro i fisici* 1.54). La descrizione ricorda assai da vicino l'esercizio del potere costruito dal Ciro senofonteo, ma con l'importante differenza del contesto divino. Per Senofonte il principio di fondo evocato dal frammento di Crizia risultava forse applicabile a chi riuscisse a ottenere un potere talmente vasto da rasentare quello degli dèi, come non di rado è rappresentato il Gran re persiano nella tradizione greca.³¹

A compimento del proprio progetto, il Ciro senofonteo diviene dunque una presenza discreta ma onnipresente, la cui saldezza al potere è data proprio dalla capacità di instillare in ciascun suddito la spaventosa, fondata impressione che il sovrano possa raggiungere chiunque, ovunque. Il meccanismo risultante, in senso generale, è ben illustrato dal Norberto Bobbio a proposito degli *arcana imperii* delle autocrazie:

A immagine e somiglianza del Dio nascosto, il sovrano è tanto più potente, e quindi tanto più adempie alla sua funzione di governare sudditi indotti e indocili, quanto meglio riesce a vedere quello che fanno i suoi sudditi senza farsi vedere. L'ideale del sovrano equiparato a Dio terreno è quello di essere, al pari di Dio, l'onniverrgente invisibile.³²

La *Ciropedia* offre la teorizzazione antica più raffinata e articolata, tra quante ci sono giunte, di questo modo di concepire il governo autocratico. Il tono di Senofonte, pragmatico e disilluso, vede il *pastoral power* come un dovere per certi versi morale nei confronti di un'umanità incapace di elevarsi da sola da una condizione fondamentalmente bestiale. Ma lo scopo dell'autore è, in prima istanza, quello di enunciare e illustrare in modo prescrittivo una forma di potere stabile esercitata da un governante capace, disposto a imporla e intenzionato a mantenerla con ogni mezzo necessario. Un modello non certo in linea con la concezione politica ateniese, ma evidentemente seducente per chi, come Senofonte, si riteneva deluso dall'esperienza democra-

³⁰ Crizia, 88 B 25 Diels, Kranz; vedi Giorgini 2023, part. 113-120.

³¹ In termini di potere, più che di natura, attraverso una rielaborazione dello status peculiare – ma certo non divino – del sovrano nelle fonti persiane: vedi ad es. Garvie 2009, 76 e 99-100, con Wiesehöfer 2014, part. 33; Panaino 2014, part. 193-194; Panino 2024, 25-26.

³² Bobbio 1995, 85, che include un parallelo con il concetto alla base del progetto, distopico, del Panopticon di Jeremy Bentham.

tica e voleva forse suggerire un’alternativa più consona a quella che, a suo parere, è la natura umana.³³

Bibliografia

- Bobbio, Norberto. 1995. *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi. (I ed. 1984).
- Cairns, Douglas L. 1993. *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cairns, Douglas L. 2016. “Metaphors for hope in Archaic and Classical Greek poetry”. In *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Ed. by Ruth R. Caston and Robert A. Kaster. Oxford: Oxford University Press, 13-44.
- Cairns, Douglas L. 2018. “Homeric values and the virtues of kingship”. In *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs*. Ed. by Fritz-Heiner Mutschler. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 381-409.
- Camassa, Giorgio. 1996. “Leggi orali e leggi scritte. I legislatori”. In *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. Vol. 2. *Una storia greca*. Tomo 1. *Formazione*. A cura di Salvatore Settis. Torino: Einaudi, 561-576.
- Chamayou, Grégoire. 2010. *Le chasses à l’homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*. Paris : La Fabrique.
- Courtieu, Gilles. 2019. « Phéraulas : l’authentique perse de la Cyropédie, et ses excentricités », *Mouseion. Journal of the Classical Association of Canada* 16 (1) : 21-50.
- Donlan, Walter. 1998. “Political reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his *hetairoi*”. In *Reciprocity in Ancient Greece*. Ed. by Christopher Gill, Norman Postlethwaite, and Richard Seaford. Oxford-New York: Oxford University Press, 51-71.
- Duque, Mateo. 2023. “Performing philosophy: the pedagogy of Plato’s Academy reimagined”. In *Paideia and Performance. Selected Essays from the 7th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Ed. by Henry C. Curcio, Mark Ralkowski, and Heather L. Reid. Dakota Dunes (SD)-Siracusa: Parnassos Press-Fonte Aretusa, 87-106.
- Esu, Alberto. 2021. “*Adeia* in fifth-century Athens”, *Journal of Hellenic Studies* 141: 153-178.
- Ferrario, Marco. 2024. “The pursuit of happiness? Persian (hi)stories of empire and domination”, *Syllogos* 3: 112-166.
- Foucault, Michel. 1981. “Omnès et Singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’”, delivered at Stanford University, October 10th and 16th, 1979. In *The Tanner Lectures on Human Values*, II. Ed. by Sterling M. McMurrin. Salt Lake City (UT)-Cambridge: University of Utah Press-Cambridge University Press, 225-254.
- Garvie, Alexander F. (ed). 2009. Aeschylus. *Persae*. Oxford-New York: Oxford University Press.

³³ Si può affermare che il Ciro senofonteo già riunisce e anticipa quella suddivisione che – un po’ troppo rigidamente – Chamayou 2010 traccia attraverso la storia umana nelle varie forme di *pouvoir cynégétique*. Per una recente discussione del tema della critica democratica nella *Ciropedia* rimando a Günther 2018.

- Giorgini, Giovanni. 2023. "The man who invented God: atheism in the Sisyphus fragment". In *God, Religion and Society in Ancient Greek Thought. From Early Greek Philosophy to Augustine*. Ed. by Giovanni Giorgini and Elena Irrera. Baden-Baden: Academia, 97-124.
- Günther, Sven. 2018. "(K)ein lupenreiner Demokrat? Überlegungen zur Erziehung des ‚guten Bürgers‘ in Xenophons *Kyrupädie*". In *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner*, Hrsgg. Ivan Jordović und Uwe Walter. Berlin-Boston (MA): De Gruyter-Oldenbourg, 229-248.
- Hammer, Dean. 2002. *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Haubold, Johannes. 2000. *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haubold, Johannes. 2015. "Shepherds of the People": Greek and Mesopotamian perspectives". In *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project (Obergurgl, November 4-8, 2013)*. Ed. by Robert Rollinger, and Erik van Dongen. Münster: Ugarit-Verlag, 245-254.
- Huitink, Luuk, and Rood, Tim. 2022. "Xenophon". In *Speech in Ancient Greek Literature*. Ed. by Mathieu de Bakker and Irene J.F. de Jong. Leiden-Boston (MA): Brill, 246-265.
- Jacobs, Bruno. 2020. "Cyropaedia and the 'Gift-bearer reliefs' from the so-called *apadāna* at Persepolis". In *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia. Proceedings of a Conference Held at Marburg in Honour of Christopher J. Tuplin (December 1-2, 2017)*. Ed. by Bruno Jacobs. Wiesbaden: Harrassowitz, 241-258.
- Kierstead, James. 2025. "Ripensare i fondamenti concettuali della democrazia (a partire da Protagora)". In *Democrazia tra passato e futuro*, a cura di Dino Piovan. Vicenza: Accademia Olimpica-ETS, 71-79.
- Konstan, David. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nafissi, Massimo. 2024. *Il ritorno di Licurgo. Gli agoni di Artemis Orthia e la storia dell'educazione spartana*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Nelsethuen, Grant A. 2017. "Oikonomia as a theory of empire in the political thought of Xenophon and Aristotle", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 57 (1): 74-104.
- Panaino, Antonio. 2014. "The Achaemenid power between tolerance and authoritarianism. Possible or impossible comparisons with modern phenomena". In *Excavating an Empire. Achaemenid Persia in Longue Durée*. Ed. by Touraj Daryaei, Ali Mousavi, and Khodadad Rezakhani. Costa Mesa (CA): Mazda Pub, 189-198.
- Panaino, Antonio. 2019. "Symbolic and ideological implications of archery in Achaemenid and Parthian kingships". In *Philobiblos. Scritti in onore di Giovanni Geraci*. A cura di Alice Bencivenni, Alessandro Cristofori, Federicomaria Muccioli e Carla Salvaterra. Milano: Editoriale Jouvence, 19-66.
- Panaino, Antonio. 2022. "The chariot and its antagonist steeds. About Aeschylus' *Persae* 171-200 and Plato's *Phaedrus* 246ab". In *Agamennone classico e contemporaneo*. A cura di Francesco Citti, Alessandro Iannucci e Antonio Ziosi. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 85-124.

- Panaino, Antonio. 2024. “Ieraticità e postura fisica nel linguaggio del potere dell’Iran achemenide”. In *Fisicità e voce, gesto e ornamento nella comunicazione politica greca fra VI e IV sec. a.C.* A cura di Stefano Caneva e Alessandra Coppola. Padova: CLEUP, 23-41.
- Piras, Andrea. 2022. “Artaserse I *Longimanus*: riflessi avestici negli epitetti dell’onomastica achemenide”. In *Studi iranici ravennati IV*. A cura di Antonio Panaino, Andrea Piras e Paolo Ognibene. Milano-Udine: Mimesis, 211-226.
- Piras, Andrea. 2024. “‘Per volere di Ahura Mazdā’. Autorità, potere e legittimazione religiosa del sovrano nell’Iran antico”. In *Religioni e imperi (Kratèr 3)*. A cura di Alessandro Grossato. Rimini: ISUR-Pazzini Editore, 27-45.
- Porter, Lawrence B. 2001. “Sheep and Shepherd: an ancient image of the Church and a contemporary challenge”, *Gregorianum* 82 (1): 51-85.
- Savić, Bojan. 2023. “A place for pastoral power: From the ‘government of souls’ to ‘global struggles for souls’”, *Political Geography* 107: 1-10.
- Schaudig, Hanspeter. 2019. “The text of the Cyrus Cylinder”. In *Cyrus the Great: Life and Lore*. Ed. by M. Rahim Shayegan. Boston (MA)-Washington, D.C.: Ilex Foundation-Center for Hellenic Studies, 16-25.
- Snell, Bruno. 2021. *La scoperta dello spirito. La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Roma: Luiss University Press. (Ed. orig. 1975).
- Tuplin, Christopher J. 2023. “A jewel in the crown. Reflections on the place of *Cyropaedia* in Xenophon’s oeuvre”. In *The Persian World and Beyond. Achaemenid and Arsacid Studies in Honour of Bruno Jacobs*. Ed. by Mark B. Garrison and Wouter F.M. Henkelman. Münster: Zaphon, 449-485.
- West, Martin L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Wiesehöfer, Josef. 2014. “‘Not a god, but a person apart’. The Achaemenid king, the divine and Persian cult practices”. In *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*. A cura di Tommaso Gnoli e Federicomaria Muccioli. Bologna: Bononia University Press, 29-35.
- Zaccarini, Matteo. 2022. “Xenophon’s *hybris*: leadership, violence and the normative use of shame in *Anabasis 5.8*”, *Classical Quarterly* 72 (1): 152-166.
- Zaccarini, Matteo. 2023. “Ruling through fear. Cyrus the Great in Xenophon’s *Cyropaedia*”, *Klio* 105 (2): 538-557.
- Zaccarini, Matteo. 2024. *Erodoto e le donne. La presenza femminile nelle Storie*. Roma: Carocci.
- Zaccarini, Matteo. In stampa. “Commento al Libro III”. In Senofonte, *Elleniche*, a cura di Maria Elena De Luna e Paolo Tuci. Santarcangelo di Romagna: Rusconi.

