

TEMAS ORIENTAIS NA ORIGEM DA REFLEXÃO GREGA SOBRE A *PÓLIS*

citation and similar papers at core.ac.uk

brought

provided by Cadernos Es

PAOLO BOTTI DE LIMA
Università di Bari

RESUMO: Este artigo examina algumas ocorrências da metáfora do “pastor de povos” em alguns autores gregos. É verdade que essa metáfora se lê já em Homero; porém, ocorre em autores médio-orientais, em particular, na Bíblia e também num discurso do rei dos persas, Ciro, referido na *Ciropeia* de Xenofonte. Nesse passo, explica-se a metáfora, dizendo-se que, assim como o pastor faz os animais felizes, de modo a tirar proveito deles, assim também o rei faz os homens felizes. Platão, porém, ao retomar tal metáfora, revê o significado dela, de modo a duvidar de que o rei possa ser feliz. Além de Platão, Sócrates, Trasímaco e Aristóteles revêm o significado da mesma metáfora.

PALAVRAS-CHAVE: pastor de povos; realeza e tirania; felicidade.

1. Xenofonte

“Assim diz Iahweh, o teu redentor / [...] / [Sou eu] que digo a Ciro: ‘Meu pastor’. / Ele cumprirá toda a minha vontade, / dizendo a Jerusalém: ‘Tu serás reconstruída.’” Assim escreve o profeta, contemporâneo do rei Ciro e provável admirador de suas vitórias em 539-538 a.C., autor do texto confluído no livro do profeta Isaías (*Isaías*, 44: 24, 28-30). Ciro ocupa, como pastor, o lugar que em outros textos bíblicos era ocupado pela divindade ou por súditos verdadeiramente hebraicos.¹ A tradução dos Setenta, mesmo trazendo o seguinte e incômodo *khristós* atribuído a Ciro, omite a referência ao pastor: ὁ λέγων Κύρω φρονεῖν, καὶ Πῶτα τὰ θελήματά μου ποιήσει.²

¹ Entre as muitas ocorrências da imagem do pastor nos textos bíblicos, cf. *Salmos*, 23: 1; 77, 21; *Ezequiel*, 34: 23; 37, 24. Entre outros, David, pastor, é escravo da divindade. Assim também em Platão, na *República* (ver adiante), o pastor parece ser um escravo.

² Todavia, também a leitura do texto hebraico não é totalmente clara no que se refere ao “pastor” (“amigo?”), termo que está presente na Vulgata (mas não no Targum). Para

A palavra divina devia, então, ser semelhante à de vários entre os muitos súditos de Ciro. Ou talvez semelhante à palavra do próprio rei persa. Diz Xenofonte:

Transmite-se um seu *logos* (de Ciro) em que dizia que os fins do bom pastor (νομέως ἀγαθοῦ) e do bom rei (βασιλέως ἀγαθοῦ) são semelhantes. Dizia que é necessário que o pastor, tornando felizes os animais – a felicidade dos animais – tire proveito deles; assim também o rei tira proveito de homens e cidades, tornando-os felizes (Xenofonte, *Ciropeia*, VIII, 2, 14).

Para os gregos, estas palavras do soberano oriental deviam lembrar o ποιμὴν λαῶν dos poemas homéricos e a figura de Agamêmnon. Mas também as palavras homéricas retomavam temas orientais mais antigos, que nos indicam a persistência da imagem do rei como pastor nas culturas do Próximo Oriente.³

O domínio completo e pacificado sobre homens e animais torna-se, entre os séculos V e IV a.C., tema da reflexão dos gregos “sobre as coisas da cidade”. No próêmio da *Ciropeia* esta reflexão política mostra-se possível somente “fora” das pólis, encontrando, no reino dos animais ou no de Ciro, o modelo do governo bem sucedido.

O ponto de vista do observador-Xenofonte é estranho às razões dos atores da política, constatando somente a instabilidade dos governos e a multiplicidade das opiniões:

Refletíamos um dia quantas democracias foram derrubadas por aqueles que preferiam governos diferentes da democracia, e tantas monarquias e oligarquias foram abatidas pelo povo, e, entre os que tentaram instaurar a tirania, alguns foram logo derrubados, outros, por

discussão e bibliografia ver Elliger (1978), p. 455; 474-478; Blenkinsopp (2002), pp. 244; 248. Para as questões relativas ao “Segundo Isaías”, com ampla bibliografia, ver agora o estudo de Fried (2002).

³ Exemplos da antiga literatura do Oriente Médio em Durante (1976), p. 111; Foucault (1981), p. 135; West (1997), pp. 226 s.; 533. Ulterior bibliografia em Elliger (1978), p. 475. Considere-se, em particular, a série extremamente rica de exemplos referidos aos reis de Akkad e Sumer em Seux (1967), pp. 243-250; 441-446. Para os exemplos homéricos, pode-se ainda consultar Benveniste (1969), pp. 350-354, mesmo se suas conclusões não são sempre aceitáveis. Sobre a figura do “rei” Agamêmnon ver as observações de Carlier (2002).

quanto tempo tenham passado governando, tornaram-se homens admirados como sábios e felizes (*Ciropedia*, I, 1, 1).

A almejada dominação na cidade tem correspondência no interior da própria casa, onde o governo dos homens sobre os escravos mostra-se árduo, se não impossível (*Ciropedia*, *loc. cit.*). Diferentemente, quando se trata do controle dos homens sobre os animais, reina a obediência e a submissão:

E após isso refletíamos que os pastores de bois governam os bois, os criadores de cavalos, os cavalos, e todos os assim chamados pastores seriam naturalmente os governadores dos animais que comandam. E, todavia, pensávamos ver todos estes rebanhos querendo obedecer aos pastores mais do que os homens a seus governantes. Os rebanhos dirigem-se para onde os pastores os levam, pastoreiam as terras para as quais os conduzem, apartam-se daquelas de onde os afastam. E permitem que os pastores façam o uso que desejam dos produtos que deles provêm. Ninguém nunca soube de um rebanho que se revoltasse contra o pastor, nem que não lhe obedecesse ou não permitisse o uso de seus produtos; mas os rebanhos são mais indóceis a todos [ou: aos estrangeiros],⁴ que não aos que os comandam. Já os homens se revoltam, antes de mais nada, contra os que procuram dominá-los (I, 1, 2).

São as palavras do *logos* de Ciro que ecoam nestas reflexões iniciais de Xenofonte. Mas a impossibilidade do comando, assim constatada, tem sua exceção no soberano que tornou possível o domínio das mais variadas terras e povos, e que merece, por causa desta sua capacidade de submeter e governar os homens, ser observado: “Enquanto considerávamos estas coisas, reconhecíamos que por natureza é mais fácil para o homem comandar sobre os outros animais do que sobre o próprio homem. Mas quando consideramos que apareceu Ciro, da Pérsia” (I, 1, 3).

É em vista desta sua capacidade de governo que Ciro é objeto da atenção de Xenofonte. É a sua diferença, em relação ao mundo instável das *póleis*, que justifica o prosseguimento desta reflexão “política”. Uma reflexão que se desdobra como uma exposição da formação do soberano, de suas proezas e de suas reflexões – como a

⁴ “Aos demais” (τοῖς ἄλλοις) ou “aos estrangeiros” (τοῖς ἄλλοφύλοις).

própria reflexão sobre os pastores que é ensejo para a obra de Xenofonte. O possível domínio e pacificação dos homens pode ser exposto sob forma narrativa:

Quanto a nós, visto que este homem é digno de ser admirado, observamos com qual origem, tendo qual natureza e formando-se com qual educação ele se distinguiu no governo dos homens. Assim, tudo o que soubemos a seu respeito e o que pensamos conhecer sobre ele procuraremos *narrar* (διηγῆσασθαί) (I, I, 5).

2. Platão

Nesta passagem do *Teeteto*:

Quando um tirano ou rei é elogiado, [o filósofo] crê ouvir falar da felicidade (εὐδαιμονιζόμενον) de um dos pastores, de porcos, ovelhas ou vacas, pelo muito que têm para mungir. Mas ele crê que devem [o rei ou o tirano] pastorear ou mungir um animal mais intratável e arredio [o homem] do que os demais [porcos, ovelhas e vacas], sendo necessário que um tal indivíduo se torne rude e incul-to por falta de tempo livre [ὑπὸ ἀσχολίας: falta-lhe a *skholé*, a característica própria aos cidadãos livres dos trabalhos manuais] como os pastores, circundado por muros [de sua cidade] como um estábulo nas montanhas (Platão, *Teeteto*, 174 D),

Platão retoma a imagem do rei como pastor, mas inverte o significado positivo que era dado à atividade pastoril.⁵ O tema da felicidade, aplicado ao rei, a seus amigos ou a seus súditos, é tradicional. Fica claro que a referência platônica não é homérica e o estábulo nas montanhas parece sugerir-nos um contexto narrativo que conseguimos apreender somente em parte. Todavia, é a retomada da imagem do rei e de sua felicidade, sempre na digressão do *Teeteto*, que nos permite ir além na compreensão das referências implícitas no texto. Após ter indicado quanto parece desprezível ao filósofo – poder, riquezas, origem –, Platão representa a pos-

⁵ Curiosamente, o “rei” Marco Aurélio (*A Si Mesmo*, X, 23, 2) cita este passo de Platão: ἀντικρυς γὰρ εὐρήσεις τὰ τοῦ Πλάτωνος: “σηκὸν ἐν ὄρει, φησί, περιβαλλόμενος καὶ βδόλλων βληγήματα.” Para Farquharson (1944), pp. 842-843, também a expressão βδόλλων βληγήματα poderia pertencer ao texto platônico. Mais provável, no entanto, que se tratasse de uma imprecisão na citação de Marco Aurélio.

sível conversão do homem comum à filosofia e o abandono de seus interesses. Mais uma vez recorre à figura real:

Quando ele [o filósofo] conduz alguém para o alto [aqui provavelmente o homem comum, depois será a vez do sofista], e este aceita ser desviado de [questões como] ‘no que cometo injustiça contra ti ou tu contra mim’, para observar a justiça e a injustiça, o que é cada uma destas e no que se diferenciam de todas as coisas ou uma da outra; ou [aceita ser desviado de questões como] ‘se o rei é feliz tendo adquirido tanto ouro’, para tratar da realeza e da felicidade e infelicidade humanas [ed. Burnet: ἡ ἐκ τοῦ “εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων,” “κεκτημένος τ’ αὖ χρυσίον,” βασιλείας πέρι καὶ ἀθροωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ἐπὶ σκέψιν...] (*Teeteto*, 175 B-D).

Se antes a felicidade parecia ao filósofo ser falsamente atribuída ao rei, agora é o tema mesmo do rei feliz que parece desprezível. Sabemos que a pergunta “se o rei é feliz” pertence a um repertório tradicional, como fica claro em Heródoto (I, 30 ss.), mas aqui é o próprio texto platônico que contém indícios de referências que conhecemos somente em parte.

A edição Burnet distingue neste caso duas questões: “εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων,” “κεκτημένος τ’ αὖ χρυσίον” (“se o rei é feliz” “e também...”). Deve-se preferir a sugestão de Madvig, que corrige τ’ αὖ em ταύ, de ταῦς, segundo Hesíquio correspondente a μέγας, πολὺς:⁶ “εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος ταὺ χρυσίον” (com a tradução dada acima). Uma tal correção apóia-se na presença, em alguns manuscritos (Cod. Vind. Suppl. Gr. 7 e Cod. Vat. Pal. Gr. 173), de τ’ αὖ πολὺ em vez de τ’ αὖ, e na presença somente de πολὺ na retomada do trecho por Jâmblico (*Protréptico*, 14) e Eusébio (*Preparação Evangélica*, XII, 29, 12). O contexto da felicidade do rei com suas riquezas é evidente

⁶ Cf. Madvig (1871) vol. I, pp. 100-102. Wilamowitz (1918-1929) I, p. 416 nota 2; 2, p. 329 nota 3, dá por certa esta conjectura, sem citar Madvig, considerando que Platão tomava o termo “aus dem Volksmunde”. Para Campbell (1883), *ad loc.*, que menciona, mas não segue Madvig, estas palavras “are adapted from some poet”. A. Diès aceita a hipótese em seu texto (ed. Belles Lettres), diferentemente de J. Burnet, que não a menciona. Na nova edição da série Oxford Classical Texts (1995, o *Teeteto* é editado por W. F. Hicken), a hipótese Madvig aparece no aparato e o verbete ταῦς de Hesíquio é incluído no *Index testimoniorum*.

(portanto a distinção entre duas perguntas não tem sentido) e a correção Madvig parece indicar que estamos em presença de uma referência antiga.

Deve-se também notar que, entre a questão “se um rei é feliz” e o problema da felicidade humana, ou seja, entre os interesses comuns dos homens e os assuntos verdadeiramente filosóficos, intercala-se o tema *perì basiléias* (Burnet: βασιλείας πέρι καὶ ἀθροπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ἐπὶ σκέψιν). Jámblico e Eusébio de Cesaréia (assim como os mesmos manuscritos mencionados acima) liam ἢ antes de βασιλείας πέρι, parecendo indicar que também o tema da realeza deveria estar entre os interesses comuns dos homens, enquanto que a investigação sobre a felicidade humana em geral seria propriamente filosófica.⁷ Deveria o filósofo ocupar-se *perì basiléias*? Ou seria este um dos temas particulares, que interessa os homens comuns e que deveria ser abandonado pelos que se ocupam da felicidade humana? Na realidade, a questão particular do “rei feliz” parece conduzir à dupla generalização, da *basiléia* e da *eudaimonía*, ambas questões “filosóficas”. Se assim fosse, o *Teeteto* nos estaria indicando a pertinência filosófica dos interrogativos políticos, referindo-se a um tema – *Perì Basiléias* – que denominará vários tratados de época helenística. Mas também Antístenes escrevera uma obra em cujo título o tema da realeza era conjugado ao nome de Ciro.⁸ Significativamente, o diálogo *Político*, sucessivo ao *Teeteto*, retomará a questão da realeza, identificando o rei e o político, e perguntará se a natureza do *conhecimento* possuído para o governo dos homens não corresponde ao do pastor. A análise da *epístème politiké* começa com a observação do rei no pastoreio dos homens.

3. Outros filósofos

Imagem comum e difusa, o rei pastor aparece em contextos variados, utilizada por diversos autores. Traz consigo um “contexto” narrativo – em particular, as noções de *therapéia* e *epiméleia*, o tema da felicidade – que emerge às vezes mesmo quando não requerido pela situação inicial. Em Platão também Péricles será visto

⁷ E. Pistelli corrige o texto na sua edição de Jámblico (Leipzig 1888), seguido por E. Des Places, (Paris 1989); assim também os editores sucessivos do texto de Eusébio (como K. Mras, Berlin 1956, e E. Des Places, Paris 1983) colocam ἢ entre parênteses.

⁸ O título *Ciro ou Sobre a realeza* é mencionado na longa lista de obras de Antístenes referida por Diógenes Laércio (*Vita dos Filósofos*, VI, 1, 16). Sobre a recepção grega da monarquia persa há observações lúcidas em Asheri (2005).

como um “pastor” – na realidade um guardião (*epimeletés*) de asnos, cavalos e bois – que deixa seus animais menos dóceis de quando os tinha recebido (*Górgias*, 516 A). Talvez não fosse casual que se aplicasse a Péricles uma comparação condizente a tiranos; de qualquer forma, é o tema da função educadora do político, central na reflexão platônica, que pode assim ser exemplificado, o melhoramento moral sendo o resultado almejado da *epiméleia* do pastor. Também deixando seus filhos “apacentarem” (*νέμονται*) livremente, Péricles demonstrou ser um mau pastor (*Protágoras*, 320 A).

Em Xenofonte, Sócrates recorre, como Ciro, a esta imagem: diferentemente do que se costuma afirmar, não é tanto o soberano a mostrar-se socrático, mas é Sócrates que segue seu modelo antigo e real. Instrumento adequado, afinal, para distanciar Sócrates de sua incômoda proximidade dos Trinta Tiranos, um dos quais redarguido pelo filósofo pelos maus tratamentos infligidos ao seu “rebanho” (Xenofonte, *Memoráveis*, I, 2, 32): implicitamente, com a imagem do pastor, Sócrates estaria indicando, em tempos precoces, a natureza *tirânica* de um governo que será assim caracterizado por seus opositores. Em outro momento, a lição socrática dirige-se a um comandante militar: a *epiméleia* tradicional do pastor transfere-se facilmente ao comandante, ao passo que a felicidade, requerida pela imagem, acaba por se tornar, em posição pouco socrática, função do domínio dos soldados sobre os seus inimigos (*Memoráveis*, III, 2, 1).

Aristóteles retoma a imagem na *Ética a Nicômaco* quando trata da questão da amizade e apresenta a sua consideração, fundamental também do ponto de vista de toda a sua reflexão política, segundo a qual há um tipo de amizade segundo cada forma de governo, segundo cada *politéia* (VIII, 1161 a 10-19). Primeiro exemplo é, significativamente, a realeza, *basiléia*. Evoca-se aqui o caso homérico:

como no que diz respeito ao justo, assim mostra-se a amizade segundo cada forma de governo, a do rei em relação aos súditos na superioridade de sua *euergesia* [a boa ação ou benefício, que implica a superioridade de quem faz o dom, e não, naturalmente, o sacrifício de si mesmo]. Com efeito, faz o bem (*εὖ γὰρ ποιεῖ*) dos súditos se, sendo bom, cuida deles (*ἐπιμελεῖται*) a fim de que *sejam felizes* (*εὖ πράττωσιν*), como o pastor cuida de seu rebanho. Por isso também Homero chama Agamêmnon pastor de povos.

Mais uma vez, a referência homérica se conjuga à *epiméleia* do pastor para com o seu rebanho. Seria difícil que Aristóteles utilizasse neste momento o termo

eudaimonía, vista a sua especificidade na argumentação filosófica. Mas o contexto, por assim dizer, “narrativo” nos faz ver que é este o significado de *eú práttein*, evocando um tema inseparável da situação inicial.

A imagem do pastor é trazida à cena por Trasímaco, e atrás dela – ficará claro em seguida – está a figura do tirano. Desde o início Trasímaco indica a natureza tradicional da imagem que está por apresentar, aproximando-a do conto das amas dirigido às crianças:

Diga-me, Sócrates – disse [Trasímaco] – não possuis uma ama? ‘Como? – respondi. Não era necessário que tu respondesses, mais do que fazer tais perguntas?’ ‘É porque – respondeu – ela descuida de ti, quando o teu nariz escorre e é preciso limpá-lo; nem conheces, através dela, rebanhos e pastor’. ‘Mas por que isto?, retruquei’. ‘Porque tu consideras que os pastores de ovelhas ou de vacas procuram o bem das ovelhas ou das vacas, as engordam e delas tomam conta (*θηροπεύειν*), visando algo de diferente do que o bem de seus donos [os pastores parecem ser, aqui, escravos]⁹ ou seu próprio bem; e assim também os que governam nas cidades, os que verdadeiramente governam, tu pensas que, em relação aos governados, eles não têm em mente o mesmo que se teria em relação a um rebanho, mas que, dia e noite, eles miram a algo de diferente do que aquilo que traz a eles algum proveito (*República*, I, 343 B).

O nível da “fábula” é, para Trasímaco, duplo: é o conteúdo mesmo das histórias de pastores e ovelhas, em geral; e é a crença de que haja nesta relação – ou melhor, na relação que é comparada ao domínio entre os homens – algo além do interesse de quem possui o poder, ou anterior a este interesse. Estes os dois níveis da “ficção” socrática.

Trasímaco afirma o que se mostra logo evidente – para ele, certamente, mas talvez também para o público de Platão, se se pensa na necessidade de apresentar em seguida uma refutação: que o pastor cuida do rebanho em vista de seu próprio

⁹ Também no *Teeteto* Platão procurava indicar a natureza servil da figura do pastor, visto que o rei, comparado a esta, mostrava-se desprovido de *skholé*: não só não possuindo um poder por nada invejável, mas sem a característica plena da cidadania, o tempo livre.

interesse e não no interesse dos animais.¹⁰ Por isso, eliminando das histórias para crianças o seu caráter “fabuloso”, este permanece somente nas convicções de Sócrates, que não crê que o governo entre os homens tenha por fim o interesse de quem governa.

Com a imagem do rei pastor, Trasímaco afirma a sua versão dos verdadeiros fins no domínio entre os homens. Um domínio político que encontra, porém, sua “visibilidade” na forma do poder tirânico. A figura do tirano ou do rei lembra-nos que, atrás desta figura do pastor está o *basiléus* – e, como sabemos, por outras fontes, se trata do *basiléus* oriental, que exprime, para os gregos, a figura mais alta do domínio e a máxima capacidade de obtenção da obediência dos súditos.

Não podemos, aqui, seguir adiante a argumentação de Trasímaco e a resposta dada por Sócrates. Lembremos, porém, que Sócrates procurará distinguir os campos próprios a cada *tékhnē*. Assim, a obtenção dos próprios interesses, em toda atividade, designada *misthotiké* (*misthós*: recompensa, paga), será distinta de toda arte que implica cuidado, atenção pelos animais e pelos seres humanos: a pastorícia e a política. Mas a presença da *misthotiké* na relação política não podia contentar alguém, como Platão, que não apreciava o pagamento das funções públicas, julgando-o, como vários críticos anti-democráticos, origem de corrupção. Para justificar o domínio entre os homens sem a realização dos interesses de quem domina, Sócrates dirá: “se houvesse uma cidade de homens bons...” (ἐπεὶ κινδυνεύει πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἶ γένοιτο...) (347 D). É, por assim dizer, a “armadilha” de Trasímaco, com a imagem desencantada do rei pastor, que leva Sócrates a prospectar a realização, em palavras (*diá lógon*), de sua cidade ideal. Somente a suposição da perfeição moral dos homens – ou de alguns homens – pode rebater o argumento de que o interesse próprio guia os homens no exercício do poder.

A cidade platônica dos *ándres agathói* é anunciada por meio da *epiméleia* do pastor pelo seu rebanho – uma imagem, como fica claro, que se realiza plenamente através da figura do rei ou do tirano, lembrada, sempre por Platão, mas com desprezo e distância, no diálogo *Teeteto*. Na “fábula” platônica, a referência concreta ao personagem real desaparece, enquanto que, em Xenofonte, é com esta referência – o exemplo de Ciro, chamado “pastor” por si mesmo e seus súditos – que pode se resolver a aporia da “política”. Se a descrição platônica da *kallípolis* vai se tornar

¹⁰ Note-se a passagem entre 343 B 1-3, onde ainda se supõe que o pastor possa interessar-se pelo rebanho, e não vise o seu uso; e 343 B 6, onde se dá por evidente que esta *therapeía* pelo rebanho diga respeito exclusivamente ao interesse do pastor.

fonte para um certo gênero filosófico-literário, a narração de Xenofonte, com sua personificação histórica, parece anunciar o percurso sucessivo do romance.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASHERI (2005): D. Asheri, *O Estado Persa*, São Paulo (ed. Perspectiva), de próxima publicação.
- BENVENISTE (1969): E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, tr. it., Torino 1976.
- BLEKINSOPP (2002): J. Blekinsopp, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary* ("The Anchor Bible"), New York et al.
- CAMPBELL (1883): L. Campbell, *The Theaetetus of Plato*, Oxford.
- CARLIER (2002): P. Carlier, *Regalità omeriche e regalità greche dell'alto arcaismo*, em E. Luppino Manes (org.), *Storiografia e regalità nel mondo greco*, Alessandria 2003.
- DURANTE (1976): M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, Roma.
- ELLIGER (1978): K. Elliger, *Deuterocesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1-45,7* (Biblischer Kommentar Altes Testament XI, 1), Neukirchen-Vluyn.
- FARQUHARSON (1944): A. S. L. Farquharson, *The Meditation of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. II, Oxford.
- FOUCAULT (1981): M. Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique* (1981), em *Dits et écrits*, IV, Paris 1994, pp. 132-161.
- FRIED (2002): L. S. Fried, *Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1*, "Harvard Theological Review" 95, pp. 373-393.
- MADVIG (1871): J.N. Madvig, *Adversaria Critica ad Scriptores Graecos et Latinos*, Copenhagen 1871.
- SEUX (1967): M.-J. Seux, *Épithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes*, Paris.
- WEST (1997): M. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- WILAMOWITZ (1918-1929): U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2 vols., Berlin 1918-1929.

LIMA, P. B. *Oriental subjects at the origins of the Greek reflection on polis.*

ABSTRACT: *In this paper, I investigate the way in which the metaphor of the “shepherd of people” occurs in some Greek authors. In fact, this metaphor already occurs in Homer; but it also occurs in some Oriental authors, particularly in the Bible and in a speech of Cyrus the Great, quoted in Xenophon’s Cyropaedia. In this passage, Xenophon explains the metaphor, saying that, in the same way that the shepherd makes the animals happy, so as to take advantage of them, the king makes men happy. Plato, however, uses the metaphor in a different way; according to him, it is doubtful whether the king should be happy. Besides Plato, Socrates, Thrasymachus and Aristotle change the meaning of the metaphor.*

KEYWORDS: *shepherd of people; kingship and tyranny; happiness.*