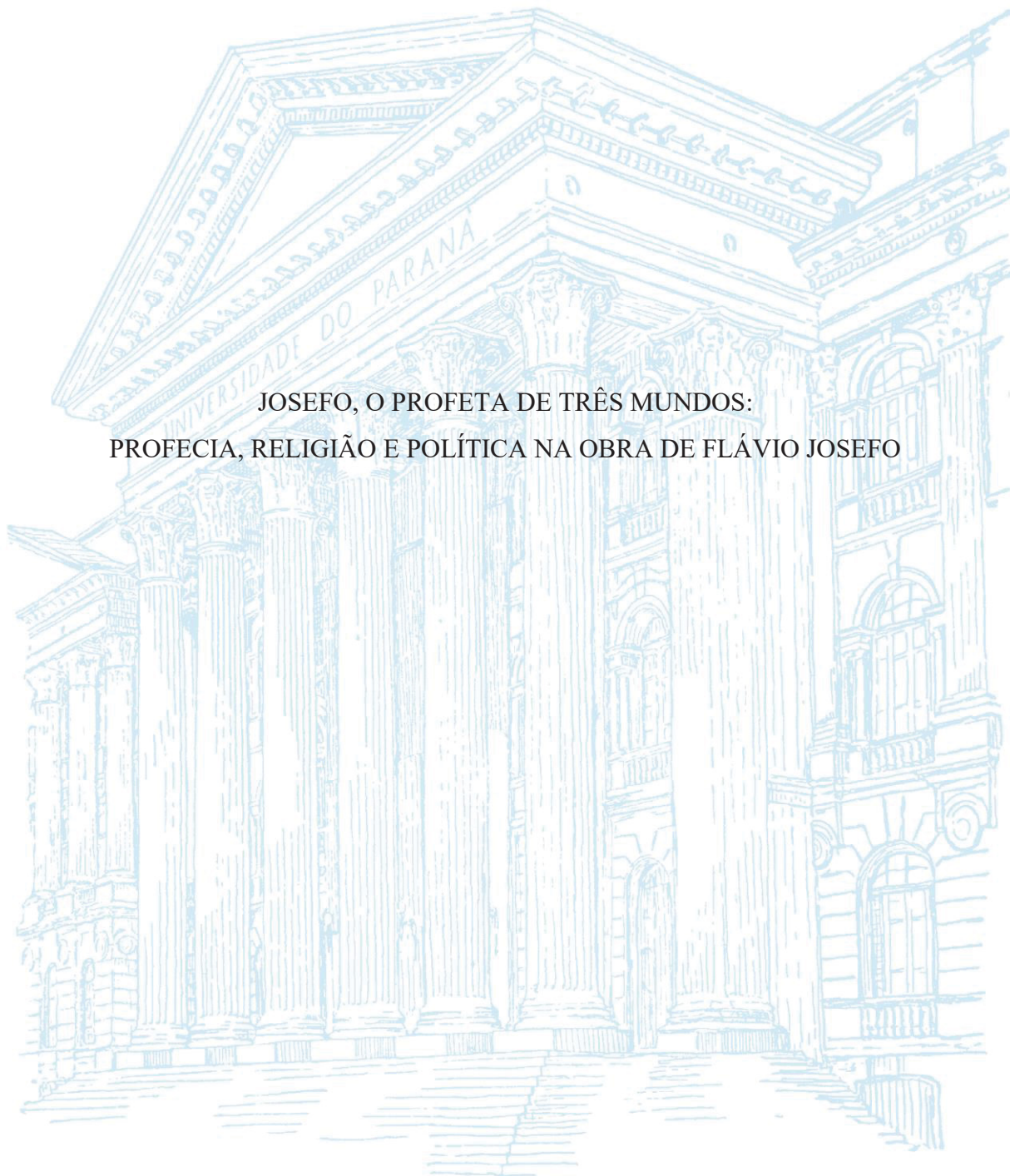


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO

JOSEFO, O PROFETA DE TRÊS MUNDOS:
PROFECIA, RELIGIÃO E POLÍTICA NA OBRA DE FLÁVIO JOSEFO



CURITIBA

2022

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO

JOSEFO, O PROFETA DE TRÊS MUNDOS:
PROFECIA, RELIGIÃO E POLÍTICA NA OBRA DE FLÁVIO JOSEFO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, no Setor de Ciências Humanas, na Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Ruppenthal Neto, Willibaldo

Josefo, o profeta de três mundos : profecia, religião e política na obra de Flávio Josefo. / Willibaldo Ruppenthal Neto. – Curitiba, 2022.
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em História) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.
Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto.

1. Josefo, Flávio, 37 ou 8-ca. 100. 2. Judaísmo – História – Período pós-exílio, 586 A.C.-210 D.C. 3. Profecias da Bíblia. 4. Roma – História. I. Frighetto, Renan, 1974-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO** intitulada: **JOSEFO, O PROFETA DE TRÊS MUNDOS: PROFECIA, RELIGIÃO E POLÍTICA NA OBRA DE FLÁVIO JOSEFO.**, sob orientação do Prof. Dr. RENAN FRIGHETTO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 12 de Dezembro de 2022.

Assinatura Eletrônica

12/12/2022 19:51:43.0

RENAN FRIGHETTO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

12/12/2022 22:04:32.0

THIAGO DAVID STADLER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - PPGHIS)

Assinatura Eletrônica

14/12/2022 16:21:46.0

PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS)

Assinatura Eletrônica

12/12/2022 21:03:27.0

JANIRA FELICIANO POHLMANN CAVALCANTI

Avaliador Externo (SEM VÍNCULO)

Assinatura Eletrônica

13/12/2022 17:07:42.0

ALEX DEGAN

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

*Dedico este trabalho à minha esposa, Juliana,
e meus filhos – Benjamim, Enoch e Israel –,
que trazem tanta alegria à minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Esta obra é o resultado de uma caminhada acadêmica de doze anos. Neste caminho, contei com a ajuda de pessoas que foram fundamentais, e às quais gostaria de agradecer. Dentre estes, agradeço à minha família: meu pai, Willibaldo, minha mãe, Alaíde, meu irmão, Pedro, e especialmente à minha esposa, Juliana, que juntamente com os meus filhos, Benjamim, Enoch e Israel, me renovou as forças a cada dia.

Agradeço ao Prof. Renan Frighetto, meu orientador, que tem me acompanhado há quase dez anos. Agradeço por ele ter visto potencial em mim, e por ter dedicado seu tempo e atenção para que eu pudesse chegar até aqui. Agradeço a sua paciência e disposição, duas das muitas qualidades de alguém tão admirável, que é a minha grande referência e exemplo como professor e pesquisador.

Agradeço também aos meus colegas na trajetória de estudo da história: àqueles que foram os meus primeiros companheiros de estudo, Wilson Arnhold Chagas Júnior e Carlos Eugênio da Silva Negreiros; aos meus colegas de graduação na UFPR, especialmente Isaque de Sousa Rodrigues e Fábio Dantas Amaral Lisboa da Silva; e àqueles que estiveram comigo na pós-graduação, em especial Cesar Luiz Jerce da Costa Jr. e Natália de Medeiros Costa, que além de amigos são colegas no estudo do mundo helenístico.

Minha gratidão também se faz aos professores que marcaram minha trajetória: ao Prof. José Rivair Macedo (UFRGS), que foi o primeiro a me incentivar à pesquisa acadêmica, sugerindo a publicação de um trabalho que se tornou meu primeiro artigo; aos professores Dennison de Oliveira, Renata Senna Garraffoni, Lucio Souza Lobo, Pedro Plaza Pinto, Fátima Regina Fernandes e Marcella Lopes Guimarães, que tanto me ensinaram no Mestrado e Doutorado; e àqueles da FABAPAR que além de meus mestres, hoje também são meus colegas, com destaque ao professor Edilson Soares de Souza, que me direcionou este caminho.

Agradeço aos meus alunos, por me motivarem a estudar e darem sentido à minha pesquisa. Agradeço também a todos os colaboradores da FABAPAR, onde leciono, e aos da UFPR, em especial Maria Cristina Parzowski, que sempre demonstrou excelência e amabilidade no exercício da sua função. E, por fim, agradeço de uma forma especial àqueles que atuaram de forma mais direta no trabalho: aos professores Thiago David Stadler, Janira Feliciano Pohlmann, Paulo Augusto de Souza Nogueira e Alex Degan, pelas importantes críticas e correções na banca, e à professora Francesca Calabi, que tão generosamente forneceu seus textos para a minha pesquisa.

RESUMO

O presente trabalho tem como intenção responder ao seguinte problema: qual a relação entre a obra de Flávio Josefo, a profecia, e a apocalíptica? Partindo-se da hipótese de que o aspecto profético de Flávio Josefo não está restrito à profecia judaica bíblica, mas envolve os três “mundos” de Josefo – judaico, romano e grego –, têm-se como objetivo estabelecer as relações entre profecia, religião e política na sua obra. Por isso, o presente trabalho iniciará justamente com uma análise da vida de Josefo, a fim de serem identificados os elementos não somente de sua formação, mas também as implicações de sua situação em Roma no tempo de sua escrita. Deste modo, será apresentada a história de Josefo, a partir de suas obras e do contexto histórico de seu tempo, a fim de se reconhecer as influências e demandas por parte de seus três contextos: a cultura e religião judaicas, a política romana, e a literatura helenística. Três mundos dentro dos quais Josefo esteve inserido, não como um completo estranho, mas como um judeu por nascimento e formação, um cidadão romano por direito, e um autor helenístico, escrevendo com qualidade em grego e dentro do padrão literário de seu tempo. Por fim, se demonstrará como a profecia e a apocalíptica são utilizadas por Josefo a fim de relacionar suas concepções religiosas, suas intenções políticas, e até seus propósitos literários, integrando sua obra e sua própria pessoa, estabelecendo sua autopercepção profética como um elemento identitário.

Palavras-chave: Judaísmo helenístico. Apocalíptica. Identidade judaica. Império romano. Historiografia romana.

ABSTRACT

The present work intends to answer the following problem: what is the relationship between the work of Flavius Josephus, the prophecy, and the apocalyptic? Starting from the hypothesis that the prophetic aspect of Josephus is not restricted to biblical Jewish prophecy, but involves Josephus' three "worlds" - Jewish, Roman and Greek -, the objective is to establish the relationships between prophecy, religion and politics in his work. Therefore, the present work will begin with an analysis of Josephus' life, in order to identify the elements not only of his formation, but also the implications of his situation in Rome at the time of his writing. In this way, the history of Josephus will be presented, based on his works and the historical context of his time, in order to recognize the influences and demands of his three contexts: Jewish culture and religion, Roman politics, and Hellenistic literature. Three worlds within which Josephus was inserted, not as a complete stranger, but as a Jew by birth and training, a Roman citizen by right, and a Hellenistic author, writing with quality in Greek and within the literary standard of his time. Finally, it will be demonstrated how prophecy and apocalyptic are used by Josephus in order to relate his religious conceptions, his political intentions, and even his literary purposes, integrating his work and his own person, establishing his prophetic self-perception as an identity element.

Keywords: Hellenistic Judaism. Apocalyptic. Jewish identity. Roman Empire. Roman Historiography.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 –	Painel de espólios do Arco de Tito.....	37
FIGURA 2 –	Reconstrução conjectural policrômica do painel de espólios..	37
FIGURA 3 –	Árvore genealógica de Josefo e dos Asmoneus.....	49
FIGURA 4 –	Galileia e arredores (50-70 d.C.).....	69
FIGURA 5 –	Arco de Tito.....	76
FIGURA 6 –	Moeda de ouro de Vespasiano.....	82
FIGURA 7 –	Suposto busto de Josefo.....	123
FIGURA 8 –	Epitáfio de Ammias.....	155
FIGURA 9 –	Prutá de bronze da Primeira Revolta Judaica.....	206
FIGURA 10 –	Moeda <i>Iudaea capta</i> de 77-78 d.C.....	221
FIGURA 11 –	Tetradracma de prata da Revolta de Bar Kokhba.....	254
FIGURA 12 –	Denário de prata de Tito.....	261
FIGURA 13 –	Relevo B de Cancellaria.....	266

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 –	Esqueleto da obra <i>BJ</i>	112
TABELA 2 –	Esqueleto da obra <i>AJ</i>	114
TABELA 3 –	Esqueleto da obra <i>Vit</i>	117
TABELA 4 –	Esqueleto da obra <i>Cap</i>	119

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE FLÁVIO JOSEFO

<i>BJ</i>	<i>Bellum Judaicum</i>	75-79 d.C.
<i>AJ</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i>	93-94 d.C.
<i>Vit.</i>	<i>Vita</i>	94-96 d.C.
<i>CAP</i>	<i>Contra Apionem</i>	c. 90-100 d.C.

BÍBLIA HEBRAICA

Gn	Gênesis	Ec	Eclesiastes
Êx	Êxodo	Ct	Cântico dos Cânticos
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Jr	Jeremias
Dt	Deuteronômio	Lm	Lamentações de Jeremias
Js	Josué	Ez	Ezequiel
Jz	Juízes	Dn	Daniel
Rt	Rute	Os	Oséias
1 Sm	1 Samuel	Jl	Joel
2 Sm	2 Samuel	Am	Amós
1 Rs	1 Reis	Ob	Obadias
2 Rs	2 Reis	Jn	Jonas
1 Cr	1 Crônicas	Mq	Miquéias
2 Cr	2 Crônicas	Na	Naum
Ed	Esdras	Hc	Habacuque
Ne	Neemias	Sf	Sofonias
Et	Ester	Ag	Ageu
Jó	Jó	Zc	Zacarias
Sl	Salmos	Ml	Malaquias
Pv	Provérbios		

NOVO TESTAMENTO

Mt	Mateus	1 Tm	1 Timóteo
Mc	Marcos	2 Tm	2 Timóteo
Lc	Lucas	Tt	Tito
Jo	João	Fm	Filemon
At	Atos	Hb	Hebreus
Rm	Romanos	Tg	Tiago
1 Co	1 Coríntios	1 Pe	1 Pedro
2 Co	2 Coríntios	2 Pe	2 Pedro
Gl	Gálatas	1 Jo	1 João
Ef	Efésios	2 Jo	2 João
Fp	Filipenses	3 Jo	3 João
Cl	Colossenses	Jd	Judas
1 Ts	1 Tessalonicenses	Ap	Apocalipse
2 Ts	2 Tessalonicenses		

LIVROS DEUTEROCANÔNICOS

1 Mac	1 Macabeus	Eclo	Eclesiástico	Tb	Tobias
2 Mac	2 Macabeus	Jdt	Judite		
Bar	Baruque	Sb	Sabedoria		

LIVROS APÓCRIFOS E PSEUDEPÍGRAFOS

1 En	1 Enoque	Jub	Jubileus
2 Bar	2 Baruch	T. Gad	Testamento de Gade
3 Mac	3 Macabeus	T. Lev	Testamento de Levi
4 Ed	4 Esdras	T. Sal	Testamento de Salomão
4 Mac	4 Macabeus	Tm	Testamento de Moisés
CArist	Carta de Aristeas	TP	Testamento dos Doze Patriarcas
JeA	José e Asenet		

TRADUÇÕES BÍBLICAS

ARA	Almeida Revista e Atualizada	Português
BAM	Bíblia Ave Maria	Português
BJ	Bíblia de Jerusalém	Português
BLAM	Bíblia Latinoamericana	Espanhol
D-R	Douay-Reims Version	Inglês
KJ	King James	Inglês
NETS	A New English Translation of the Septuagint	Inglês
NVT	Nova Versão Transformadora	Português
RSV	Revised Standard Version	Inglês

REVISTAS E COLEÇÕES

ACJ	CHAPMAN, Honora Howell; RODGERS, Zuleika. (Ed.). <i>A Companion to Josephus</i> . Oxford: Blackwell, 2016. (Blackwell companions to the ancient world).
AJP	<i>American Journal of Philology</i>
APOT	CHARLES, R. H. (Ed.). <i>The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i> . Oxford: Oxford University Press, 1913. 2 Vol.
Austin	AUSTIN, Michel (Ed.). <i>The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation</i> . Second Augmented Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
BCJ	NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan J. (Ed.). <i>The Blackwell Companion to Judaism</i> . Malden: Blackwell Publishing, 2003. (Blackwell Companions to Religion).

- BMC WROTH, Warwick. *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Vol. 20: Galatia, Cappadocia, and Syria*. London: Printed by Gilbert and Rivington, Ltd., by the Order of the Trustees of the British Museum, 1899.
- BS II SCHWABE, Moshe; LIFSHITZ, Baruch. *Beth She'arim, Vol. II: The Greek Inscriptions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1974.
- CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
- CCFJ RENGSTORF, Karl Heinrich. (Ed.). *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. Leiden: E. J. Brill, 1973-1983. 4 Vol.
- CDJJ BASKIN, Judith R. (Ed.). *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CGL HOSE, Martin; SCHENKER, David (Ed.). *A Companion to Greek Literature*. Oxford: Blackwell, 2016. (Blackwell Companions to the Ancient World).
- CGRH MARINCOLA, John. (Ed.). *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford: Blackwell, 2007. (Blackwell Companions to the Ancient World). 2 Vol.
- CHGR ROWE, Christopher Rowe; SCHOFIELD, Malcolm (Ed.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CHJ [III] HORBURY, William; DAVIES, W. D.; STURDY, John (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Vol. 3: The Early Roman Period.
- CHJ [IV] KATZ, Steven T. (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period.
- CIJ FREY, Jean-Baptiste (Ed.). *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. Vaticano/Paris: Pontificio Inst. 1936. Vol. 1: Europe.
- CIL [X] MOMMSEN, Theodor (Ed.). *Corpus inscriptionum Latinarum, Vol. X: Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae Latinae*. Pars I: Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae. Pars II: Inscriptiones Siciliae, Sardiniae. Berlin: Walter De Gruyter, 1963.
- CPh *Classical Philology*
- CPJ TCHERIKOVER, Victor A.; FUKS, Alexander (Ed.). *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-1964.
- CQ *Classical Quarterly*
- EAH BAGNALL, Roger S. et al. (Ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Blackwell, 2013.
- EBR HELMER, Christine et al. (Ed.). *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Berlin: De Gruyter, 2009-2021. 20 Vol.
- EDSS SCHIFFMAN, Lawrence H.; VANDERKAM, James C. (Ed.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 2 Vol.
- EncBib CHEYNE, T. K.; BLACK, J. Sutherland (Ed.). *Encyclopædia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political, and Religious History, the Archæology Geography and Natural History of the Bible*. New York/London: The Macmillan Company; Adam and Charles Black, 1899-1903. 4 v.

<i>EncJud</i>	SKOLNIK, Fred (Ed.). <i>Encyclopaedia Judaica</i> . 2 ed. Detroit/Jerusalem: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. 22 Vol.
<i>FGrH</i>	JACOBY, Felix (Ed.). <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> . Berlin: Weidmann, 1926-1957.
<i>FJFR</i>	EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (Ed.). <i>Flavius Josephus and Flavian Rome</i> . Oxford: Oxford University Press, 2005.
<i>FJIH</i>	PASTOR, Jack; STERN, Pnina; MOR, Menahem. (Ed.). <i>Flavius Josephus: Interpretation and History</i> . Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supp JSJ, 146).
<i>FJTC</i>	Flavius Josephus: Translation and Commentary
<i>G&R</i>	<i>Greece & Rome</i>
<i>GELS</i>	MURAOKA, Takamitsu. <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> . Louvain; Paris; Walpole: Peeters, 2009.
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>
Hendin	HENDIN, David. <i>Guide to Biblical Coins</i> . 5 th Edition. New York: Amphora, 2010.
Holladay	HOLLADAY, Carl R. (Ed.). <i>Fragments from Hellenistic Jewish Authors</i> . 4 Volumes. Chico/Atlanta: Scholars Press, 1983-1996. (Texts and Translations; Pseudepigrapha).
<i>HSCP</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>HZAG</i>	<i>Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>IJO I</i>	NOY, D.; PANAYOTOV, A.; BLOEDHORN, H. (Ed.) <i>Inscriptiones Judaicae Orientis. Volume I. Eastern Europe</i> . Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. (Texts and Studies in Ancient Judaism 101).
<i>IJO II</i>	AMELING, W. (Ed.) <i>Inscriptiones Judaicae Orientis. Band II. Kleinasien</i> . Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. (Texts and Studies in Ancient Judaism 99).
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JCA</i>	FELDMAN, Louis H.; LEVISON, John R. (eds.). <i>Josephus' Contra Apionem: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the portion missing in Greek</i> . Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 34).
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JIGRE</i>	HORBURY, William; NOY, David. <i>Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt: With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica</i> . Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.
<i>JIWE II</i>	NOY, David. <i>Jewish Inscriptions of Western Europe</i> . Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Vol. 2: The City of Rome.
<i>JJC</i>	FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei. (Ed.). <i>Josephus, Judaism, and Christianity</i> . Leiden: E. J. Brill, 1987.
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>

<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSQ</i>	<i>Jewish Studies Quarterly</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LCL</i>	Loeb Classical Library
<i>LSJ</i>	LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (Ed.). <i>A Greek-English Lexicon</i> . Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.
Meshorer	MESHORER, Ya'akov. (Ed.). <i>Ancient Jewish Coinage</i> . 2 Vol. Transl. I. H. Levine. New York: Amphora Books, 1982.
Mildenberg	MILDENBERG, Leo. (Ed.) <i>The coinage of the Bar Kokhba War</i> . Frankfurt: Numismatics Fine Arts Intl, 1984. (Typos, 6).
<i>NCE</i>	<i>New Catholic Encyclopedia</i> . Second Edition. Detroit; Washington, DC: Thomson; Gale; The Catholic University of America, 2003.
<i>NETS</i>	PIETERSMA, Albert; WRIGHT, Benjamin G. (Ed.). <i>A New English Translation of the Septuagint and the other Greek Translations Traditionally included under that Title</i> . Oxford: Oxford University Press, 2007.
<i>NFJ</i>	SCHALIT, Abraham. <i>Namenwörterbuch zu Flavius Josephus</i> . Leiden: Brill, 1968. (A Complete Concordance to Flavius Josephus, Supplement I).
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OTP</i>	CHARLESWORTH, James H. (Ed.). <i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> . Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1983. 2 v.
Reinach	REINACH, Théodore (Ed.). <i>Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme</i> . Réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. (Fontes Rerum Judaicarum, I).
<i>Schürer</i>	SCHÜRER, Emil. <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: (175 B.C.-A.D. 135)</i> . A New English Version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Martin Goodman. Literary Editor: Pamela Vermes. Organizing Editor: Matthew Black. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987. 5 v.
<i>SCI</i>	<i>Scripta Classica Israelica</i>
Stern	STERN, Menahem. (Ed.). <i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i> . Edited with Introductions, Translations, and Commentary by Menahem Stern. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976. (Fontes Ad Res Judaicas Spectantes). v. 1: From Herodotus to Plutarch.
Supp JSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
Supp JSOT	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
Supp JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplements Series
Supp NT	Supplements to Novum Testamentum
Supp VT	Supplements to Vetus Testamentum
<i>T&T</i>	GURTNER, Daniel M.; STUCKENBRUCK, Loren T. (Ed.). <i>T&T</i>

	<i>Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism</i> . Bloomsbury: T&T Clark, 2020. 2 Volumes.
TDNT	KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> . Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964-1974. 9 vol.
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

MANUSCRITOS DOS LIVROS DE JOSEFO

A	Codex Ambrosianus [Mediolanensis] F 128 sup. = Gr. 370	Biblioteca Ambrosiana, Milão
BnF Ms 11		Bibliothèque Nationale, Paris
Bodmer Ms. 98		Bibliothèque Bodmer, Colônia, Genebra
Bodmer Ms. 99		Bibliothèque Bodmer, Colônia, Genebra
Clm 11302		Bayerische Staatsbibliothek, Munique
Cod. Guelf. 22 Weiss		Herzog August Bibliothek, Volfembutel
Egerton 704	BL Egerton MS 704	British Library, Londres
Lat. 14361		Bibliothèque Nationale, Paris
Lat. 5052		Bibliothèque Nationale, Paris
Lat. 8959		Bibliothèque Nationale, Paris
M	Marcianus 380	Biblioteca Nazionale di San Marco, Veneza
Mp. Theol. fol. 5		Würzburg Universitätsbibliothek
P	Codex Parisinus Graecus 1425	Bibliothèque Nationale, Paris
Pal. lat. 814		Biblioteca Vaticana, Roma
Pal. Graec. 29810	Papyrus Graecus Vindobonensis 29810	Österreichische Nationalbibliothek, Viena
R	Pal. gr. 14	Biblioteca Vaticana, Roma
Vilna Chronograph	Vilna	Lietuvos mokslų akademija, Vilnia
W	Codex Vaticanus Graecus 984	Biblioteca Vaticana, Roma

MANUSCRITOS DE QUMRAN

Nº	OFICIAL	NOME	NOME DE 1999
1QM	M	Manuscrito da Guerra	
1QS	S	Regra da Comunidade	
3Q15	Manuscrito de Cobre	Manuscrito de Cobre	
4Q123	paleo ParaJosh	Paleo-heb. paráfrase de Js	
4Q127	pap ParaExod gr	Paráfrase grega de Êxodo	

4Q158	RP ^a	Pentateuco retrabalhado ^a	Bib Par (= 4QRP ^a)
4Q320	Doc. Calendário A	Documento Calendário A	
4Q321	Doc. Calendário B ^a	Documento Calendário B ^a	
4Q332	Trabalho histórico ^b	Trabalho histórico ^b	Texto Histórico D
4Q341	Lista de nomes	Lista de nomes	Exercitium Calam ₁ C
4Q364	RP ^b	Pentateuco retrabalhado ^b	
4Q365	RP ^c	Pentateuco retrabalhado ^c	
4Q366	RP ^d	Pentateuco retrabalhado ^d	
4Q367	RP ^e	Pentateuco retrabalhado ^e	
11Q13	Melch	11QMelchizedek	
11Q19	T ^a	Rolo do Templo ^a	
11Q20	T ^b	Rolo do Templo ^b	

TEXTOS TALMÚDICOS

m.	Mishná	Meg	<i>Megillah</i>
t.	Toseftá	Menah	<i>Menahot</i>
b.	Talmude da Babilônia	MoKat	<i>Mo'ed Katan</i>
y.	Talmude de Jerusalém	Pes	<i>Pesahim</i>
Ab	<i>Abot</i>	RoHas	<i>Rosh Hashanah</i>
Arak	<i>Arakhin</i>	Sanh	<i>Sanhedrin</i>
AvZar	<i>Avodah Zarah</i>	Semak	<i>Semakhot</i>
BB	<i>Baba Batra</i>	Shab	<i>Shabbat</i>
Berak	<i>Berakhot</i>	Sot	<i>Sotah</i>
Bikk	<i>Bikkurim</i>	Suk	<i>Sukkah</i>
BK	<i>Baba Kamma</i>	Taan	<i>Ta'anit</i>
BM	<i>Baba Metzia</i>	Tam	<i>Tamid</i>
Erub	<i>Erubim</i>	Yad	<i>Yadayim</i>
Gitt	<i>Gittin</i>	Yeb	<i>Yebamoth</i>
Kod	<i>Kodashim</i>	Yom	<i>Yoma</i>
MaShe	<i>Ma'aser Sheni</i>		

OBRAS RABÍNICAS

AbRN	<i>Abot de Rabbi Nathan</i>	PesRK	<i>Pesikta de-Rav Kahana</i>
CantR	<i>Cantares Rabbah</i>	PiRE	<i>Pirkei Rabbi Eliezer</i>
DerErR	<i>Derech Eretz Rabbah</i>	SedOR	<i>Seder Olam Rabbah</i>
GenR	<i>Genesis Rabbah</i>	SifDev	<i>Sifrei Devarim</i>
KohR	<i>Kohelet Rabbah</i>	TgNeof	<i>Targum Neofiti</i>
MidEsth	<i>Midrash Esther</i>	VayR	<i>Vayikrah Rabbah</i>

OBRAS CLÁSSICAS, PATRÍSTICAS E BIZANTINAS

<i>Abr.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Abrahamo</i>
<i>Abst.</i>	Porfirio, <i>De abstentia</i>
<i>Ad Autol.</i>	Teófilo de Antioquia, <i>Ad Autolycum</i>

<i>Adv. Col.</i>	Plutarco, <i>Adversus Colotem</i>
<i>Adv. Haer.</i>	Ireneu, <i>Adversus Haereses</i>
<i>Adv. Iul.</i>	Cirilo, <i>Adversus Iulianum</i>
<i>Adv. Pag.</i>	Paulus Orosius, <i>Adversus Paganus</i>
<i>Aen.</i>	Virgílio, <i>Aeneid</i>
<i>Aet.</i>	Calímaco, <i>Aetia</i>
<i>Ag.</i>	Ésquilo, <i>Agamemnon</i>
<i>Agr.</i>	Tácito, <i>Agricola</i>
<i>Aj.</i>	Sófocles, <i>Ajax</i>
<i>An.</i>	Xenofonte, <i>Anabasis</i>
<i>Anab.</i>	Arriano, <i>Anabasis</i>
<i>Ann.</i>	Tácito, <i>Annales</i>
<i>Ant. Pius</i>	<i>Historia Augusta, Antoninus Pius</i>
<i>Ant. Rom.</i>	Dionísio de Halicarnasso, <i>Antiquitates Romanae</i>
<i>Apo.</i>	Tertuliano, <i>Apologeticus</i>
<i>Apol.</i>	Justino, <i>Apologia</i>
<i>Apolog.</i>	Apuleio, <i>Apologia</i>
<i>Ars am.</i>	Ovídio, <i>Ars amatoria</i>
<i>Aug.</i>	Suetônio, <i>Divus Augustus</i>
<i>Av.</i>	Aristófanes, <i>Aves</i>
<i>BC</i>	Apiano, <i>Bellum Civile</i>
<i>Bell. Gal.</i>	Júlio César, <i>Commentarii de Bello Gallico</i>
<i>Bell. Pelop.</i>	Tucídides, <i>Bellum Peloponnesiacum</i>
<i>Bib. Hist.</i>	Diodoro Sículo, <i>Bibliotheca Historica</i>
<i>Bibl.</i>	Fócio, <i>Bibliotheca</i>
<i>Biblio.</i>	[Pseudo-]Apolodoro, <i>Bibliotheca</i>
<i>C. Gal.</i>	Juliano, <i>Contra Galilaeos</i>
<i>Cat.</i>	Salústio, <i>De Bellum Catilinae ou De Catilinae coniuratione</i>
<i>Catil.</i>	Cícero, <i>In Catilinam</i>
<i>Cels.</i>	Orígenes, <i>Contra Celsum</i>
<i>Chron.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Chronica</i>
<i>Claud.</i>	Suetônio, <i>Divus Claudius</i>
<i>Cohort.</i>	Justino, <i>Cohortatio ad Graecos</i>
<i>Com. Dan.</i>	Jerônimo, <i>Comentarii in Danielelem</i>
<i>Comp.</i>	Dionísio de Halicarnasso, <i>De compositione verborum</i>
<i>Conf.</i>	Filo de Alexandria, <i>De confusione linguarum</i>
<i>Congr.</i>	Filo de Alexandria, <i>De congressu eruditionis gratia</i>
<i>Cont. Christ.</i>	Porfírio, <i>Contra Christianos</i>
<i>Cont. Leoc.</i>	Demóstenes, <i>Contra Leochares</i>
<i>Cont. Tim.</i>	Ésquines, <i>Contra Timarchus</i>
<i>Contempl.</i>	Filo de Alexandria, <i>De vita contemplativa</i>
<i>Cor.</i>	Demóstenes, <i>De Corona</i>
<i>De Alex.</i>	Plutarco, <i>De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute</i>
<i>De arch</i>	Vitruvius, <i>De architectura</i>
<i>De civ. D.</i>	Agostinho, <i>De Civitate Dei</i>
<i>De fort. Rom.</i>	Plutarco, <i>De fortuna Romanorum</i>
<i>De gen.</i>	Plutarco, <i>De genio Socratis</i>
<i>De Is. et Os.</i>	Plutarco, <i>De Iside et Osiride</i>
<i>De Mys.</i>	Andocides, <i>De Mysteriis</i>
<i>De sera</i>	Plutarco, <i>De sera numinis vindicta</i>

<i>De soll. an</i>	Plutarco, <i>De sollertia animalium</i>
<i>De Somn.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Somniis</i>
<i>De vir. ill.</i>	Jerônimo, <i>De viris illustribus</i>
<i>Dem. Ev.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Demonstratio Evangelica</i>
<i>Dial.</i>	Justino de Roma, <i>Dialogus cum Tryphone</i>
<i>Dig.</i>	<i>Digesta</i>
<i>Div.</i>	Cícero, <i>De divinatione</i>
<i>Div. inst.</i>	Lactâncio, <i>Divinae institutiones</i>
<i>Dom.</i>	Cícero, <i>De domo sua</i>
<i>Domit.</i>	Suetônio, <i>Domitianus</i>
<i>Ep.</i>	Sêneca, <i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
<i>Epi.</i>	Epicuro, <i>Epistulae</i>
<i>Epig.</i>	Marcus Valerius Martialis, <i>Epigrammata</i>
<i>Epist.</i>	Jerônimo, <i>Epistulae</i>
<i>Epistu.</i>	Sêneca, <i>Epistulae morales ad Lucinium</i>
<i>Epit.</i>	Marcus Junianus Justinus, <i>Trogi Pompei Historiarum Philippicarum Epitoma</i>
<i>Exag.</i>	Ezequiel, o trágico, <i>Exagoge</i>
<i>Fam.</i>	Cícero, <i>Epistulae ad Familiares</i>
<i>Flac.</i>	Cícero, <i>Pro Flacco</i>
<i>GA</i>	Aristóteles, <i>De Generatione Animalium</i>
<i>Geog.</i>	Estrabão, <i>Geographica</i>
<i>Grg.</i>	Platão, <i>Gorgias</i>
<i>Hec.</i>	Calímaco, <i>Hécale</i>
<i>Hell. Per.</i>	Pausânias, <i>Hellados Periegesis</i>
<i>HG</i>	Xenofonte, <i>Historia Graeca</i>
<i>His.</i>	Tácito, <i>Historiae</i>
<i>Hist.</i>	Heródoto, <i>Historiae</i>
<i>Hist. Ad. Pag.</i>	Orósio, <i>Historiarum Adversum Paganos</i>
<i>Hist. Conscr.</i>	Luciano de Samósata, <i>Quomodo Historia conscribenda sit</i>
<i>Hist. Eccl.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Hist. Phil.</i>	Marcus Junianus Justinus, <i>Historiarum Philippicarum Ex Trogo Pompeio</i>
<i>Hist. Rom.</i>	Dião Cássio, <i>Historia Romana</i>
<i>Histor.</i>	Políbio, <i>Historiae</i>
<i>Histor. Rom.</i>	Herodiano, <i>Historia Romana</i>
<i>HR</i>	Apiano, <i>Historia Romana</i>
<i>Hypoth.</i>	Filo de Alexandria, <i>Hypothetica</i>
<i>Il.</i>	Homero, <i>Ilias</i>
<i>In Ap.</i>	Vitorino de Pettau, <i>In Apocalypsin</i>
<i>In Ctes.</i>	Ésquines, <i>contra Ctesiphontem</i>
<i>In Flacc.</i>	Filo de Alexandria, <i>In Flaccum</i>
<i>In Ps.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>In Psalmos</i>
<i>Inst.</i>	Cassiodoro, <i>Institutiones</i>
<i>Instit.</i>	Quintiliano, <i>Institutio oratoria</i>
<i>Ira</i>	Sêneca, <i>De Ira</i>
<i>Iul.</i>	Suetônio, <i>Divus Iulius</i>
<i>Legat.</i>	Filo de Alexandria, <i>Legatio ad Gaium</i>
<i>Lg.</i>	Platão, <i>Leges</i>
<i>Ling.</i>	Varrão, <i>De lingua Latina</i>

<i>Med.</i>	Aulus Cornelius Celsus, <i>De medicina [libri octo]</i>
<i>Met.</i>	Apuleio, <i>Metamorphoses</i>
<i>Metam.</i>	Ovídio, <i>Metamorphoses</i>
<i>Migr.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Migratione Abrahami</i>
<i>Mor.</i>	Plutarco, <i>Moralia</i>
<i>Mos.</i>	Filo de Alexandria, <i>Vita Mosis</i>
<i>NA</i>	Aulus Gellius, <i>Noctes Atticae</i>
<i>Nat. D.</i>	Cícero, <i>De natura deorum</i>
<i>Nec.</i>	Luciano, <i>Necyomantia</i>
<i>Ner.</i>	Suetônio, <i>Nero</i>
<i>NH</i>	Plínio, o velho, <i>Naturalis Historia</i>
<i>Nu.</i>	Aristófanes, <i>Nubes</i>
<i>Oct.</i>	Minucius Felix, <i>Octavius</i>
<i>Od.</i>	Homero, <i>Odyssea</i>
<i>Onom.</i>	Pollux, <i>Onomasticon</i>
<i>Or.</i>	Dião Crisóstomo, <i>Orationes</i>
<i>Orat.</i>	Cícero, <i>Orator ad M. Brutum</i>
<i>Oration.</i>	Demóstenes, <i>Orationes</i>
<i>OT</i>	Sófocles, <i>Oedipus Tyrannus</i>
<i>PA</i>	Aristóteles, <i>De Partibus Animalium</i>
<i>Pan.</i>	Epifânio de Salamina, <i>Panarion</i>
<i>Panegy.</i>	Plínio, o jovem, <i>Panegyricus</i>
<i>Pecc. Dig.</i>	Galeno, <i>De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione</i>
<i>Peri Epid.</i>	Menandro de Laodiceia, <i>Peri Epideiktikon</i>
<i>Pers.</i>	Ésquilo, <i>Persae</i>
<i>Phar.</i>	Lucano, <i>Pharsalia</i>
<i>Phd.</i>	Platão, <i>Phaedo</i>
<i>Phil.</i>	Cícero, <i>Orationes Philippicae</i>
<i>Phil. Vit.</i>	Diógenes Laércio, <i>De clarorum philosophorum vitis</i>
<i>Plant.</i>	Filo de Alexandria, <i>De plantatione</i>
<i>Plt.</i>	Platão, <i>Politicus</i>
<i>Po.</i>	Aristóteles, <i>De Poetica</i>
<i>Pol.</i>	Aristóteles, <i>Politica</i>
<i>Pr.</i>	Ésquilo, <i>Prometheus Vincetus</i>
<i>Praep. evang.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Praeparatio Evangelica</i>
<i>Praep. soph.</i>	Frínico, <i>Praeparatio Sophistica</i>
<i>Prob.</i>	Filo de Alexandria, <i>Quod omnis probus liber sit</i>
<i>Protr.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Protrepticus</i>
<i>Prov. cons.</i>	Cícero, <i>De provinciis consularibus</i>
<i>Ptr.</i>	Platão, <i>Protagoras</i>
<i>Quaest.</i>	Plutarco, <i>Quaestiones Convivales</i>
<i>Quaest. Ex.</i>	Filo de Alexandria, <i>Quaestiones et Solutiones in Exodum</i>
<i>Quis Heres</i>	Filo de Alexandria, <i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
<i>R.</i>	Platão, <i>Respublica</i>
<i>Ref.</i>	Hipólito de Roma, <i>Refutatio Omnium Haeresium</i>
<i>Resp.</i>	Aristóteles, <i>De Respiratione</i>
<i>RG</i>	Ammianus Marcellinus, <i>Rerum Gestarum</i>
<i>Rh.</i>	Aristóteles, <i>Rhetorica</i>
<i>Rh.Pr.</i>	Luciano, <i>Rhetorum praeceptor</i>
<i>Satir.</i>	Juvenal, <i>Satirae</i>

<i>SE</i>	Aristóteles, <i>Sophistici Elenchi</i>
<i>Silv.</i>	Publius Papinius Statius, <i>Silvae</i>
<i>Smp.</i>	Platão, <i>Symposium</i>
<i>Somn.</i>	Cícero, <i>Somnium Scipionis</i>
<i>Soph.</i>	Platão, <i>Sophista</i>
<i>Spec.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Specialibus Legibus</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Stromateis</i>
<i>Subl.</i>	Longinus, <i>De Sublimitate</i>
<i>Theop.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Theophania</i>
<i>Tht.</i>	Platão, <i>Theaetetus</i>
<i>Tib.</i>	Suetônio, <i>Tiberius</i>
<i>Tit.</i>	Suetônio, <i>Titus</i>
<i>UP</i>	Galeno, <i>De usu partium corporis humani</i>
<i>Urb.</i>	Tito Lívio, <i>Ab Urbe Condita</i>
<i>VA</i>	Filóstrato, <i>Vita Apolonii</i>
<i>Vesp.</i>	Suetônio, <i>Divus Vespasianus</i>
<i>Virt.</i>	Filo de Alexandria, <i>De virtutibus</i>
<i>Vit. Alc.</i>	Plutarco, <i>Vita Alcibiades</i>
<i>Vit. Alex.</i>	Plutarco, <i>Vita Alexander</i>
<i>Vit. Auct.</i>	Luciano, <i>Vitarum auctio</i>
<i>Vit. Caes.</i>	Plutarco, <i>Vita Caesaris</i>
<i>Vit. Cic.</i>	Plutarco, <i>Vita Cicero</i>
<i>Vit. Dio</i>	Plutarco, <i>Vita Dio</i>
<i>Vit. Had.</i>	[Pseudo-]Aélio Espartiano, <i>De vita Hadriani</i>
<i>Vit. Num.</i>	Plutarco, <i>Vita Numa</i>
<i>Vit. Per.</i>	Plutarco, <i>Vita Pericles</i>
<i>Vit. Phil.</i>	Diógenes Laércio, <i>Vitae Philosophorum</i>
<i>Vit. Rom.</i>	Plutarco, <i>Vita Romulus</i>
<i>Vit. Sull.</i>	Plutarco, <i>Vita Sulla</i>
<i>Vit. Them.</i>	Plutarco, <i>Vita Themistocles</i>
<i>Vit. Thes.</i>	Plutarco, <i>Vita Theseus</i>
<i>Vit. Thuc.</i>	Marcellinus, <i>Vita Thucydidis</i>
<i>VP</i>	Jâmblico, <i>Vita Pythagorae</i>
<i>VS</i>	Filóstrato, <i>Vitae sophistarum</i>

OUTRAS ABREVIATURAS

a.C.	Antes de Cristo
AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
c.	<i>Circa</i> (por volta de)
cap.	Capítulo
Cf.	Conforme; confira.
cm	Centímetro(s)
Cod.	Código
col.	Coluna
cols.	Colunas
coord.	Coordenação
d.C.	Depois de Cristo

Diár. Ast.	Diários Astronômicos ¹
Ed.	Editor(es)
esp.	Especialmente
Fasc.	Fascículo
frag.	Fragmento
frags.	Fragmentos
g.	Gramma(s)
i.e.	Isto é
l.	Linha
LXX	Septuaginta
mm.	Milímetro(s)
Ms.	Manuscrito
Mss.	Manuscritos
No.	Número
NT	Novo Testamento
p.	Página(s)
p.e.	Por exemplo
s	Seguinte
sg.	Singular
ss	Seguintes
T.	Tomo
TM	Texto Massorético
v.	Verso
Vol.	Volume
vv.	Versos

¹ Tais Diários Astronômicos se referem à listagem estabelecida por Abraham Sachs e Hermann Hunger, referente aos diários astronômicos da Babilônia, conforme foram utilizados na obra *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, publicada em vários volumes (1988-1996) pela Austrian Academy of Sciences (Viena).

LISTA DE TRANSLITERAÇÕES

TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO

Alfabeto hebraico

א = ' (aleph)	ו = w	ך, כ = kh	פ = p	שׁ = sh
ב = b	ז = z	ל = l	ף, פ = f	ת = t
בּ = v	ח = h	מ, מ = m	ץ, צ = ts	
ג = g	ט = t	נ, נ = n	ק = q	
ד = d	י = y	ס = s	ר = r	
ה = h	כּ = k	ע = ' (ayin)	שׂ = s	

Vogais longas

אָ = â
אֵ = ê
אִ = î
אוֹ = ô
אֻ = û
אַ = ā
אֶ = ē
אֹ = ō

Vogais breves

א = a
ע = e
י = i
ו = o (qamets qaton)
וּ = u

Semivogais

אֵי = ă
עֵי = ě
עִי = e (quando vocálico)
אִי = ō

NOTA – Algumas palavras podem aparecer com um daguesh forte, ou seja, um ponto dentro de uma letra que não seja beth (בּ), kaph (כּ), pe (פּ) ou guturais (ק, ח, א, e ע). Nestes casos, o daguesh forte indica que a letra em que está era escrita com duas letras iguais, dobrando-as na transliteração. Exemplo: חִנָּה deve ser transliterado por *hinnēh*.

TRANSLITERAÇÃO DO GREGO

Letra grega	Nome	Transliteração
A, α	<i>alfa</i>	a
B, β	<i>beta</i>	b
Γ, γ	<i>gama</i>	g
Δ, δ	<i>delta</i>	d
E, ε	<i>épsilon</i>	e
Z, ζ	<i>zeta</i>	z
H, η	<i>eta</i>	ē
Θ, θ	<i>teta</i>	th
I, ι	<i>iota</i>	i
K, κ	<i>kapa</i>	k
Λ, λ	<i>lambda</i>	l
M, μ	<i>my</i>	m
N, ν	<i>ny</i>	n
Ξ, ξ	<i>csi</i>	x
O, ο	<i>ómicron</i>	o
Π, π	<i>pi</i>	p
P, ρ	<i>rô</i>	r
Σ, σ, ς	<i>sigma</i>	s
T, τ	<i>tau</i>	t
Υ, υ	<i>húpsilon</i>	y, u
Φ, φ	<i>phi</i>	ph
X, χ	<i>khi</i>	kh
Ψ, ψ	<i>psi</i>	ps
Ω, ω	<i>ômega</i>	ō

NOTA 1 – Quando a letra *gama* (γ) estiver em posição anterior a γ, κ, ξ, ou χ, deve ser transliterado e pronunciado por *n* ao invés de *g*.

NOTA 2 – A letra *sigma* (Σ, σ) apresenta variação quando estiver no final de uma palavra, tendo a forma de ς.

NOTA 3 – Quando o *húpsilon* (Υ, υ) estiver em posição vocálica, será transliterado por *y*, mas

nos demais casos deve ser transliterado por *u*.

NOTA 4 – Os *espíritos* são sinais colocados sobre vogais iniciais de palavras ou ainda sobre *υ* e *ρ* iniciais. Neste segundo caso, a transliteração deve ser modificada para *hy* (ὕ) e *rh* (ῥ), a fim de explicitar o som variante. No caso de *espíritos brandos* (´), a transliteração não é modificada, uma vez que não altera a sonoridade. No caso de *espíritos rudes* (´), leva-se a letra *h* antes da letra com tal espírito na transliteração. Em casos de ditongo, o espírito aparece na segunda vogal, mas no caso de espírito rude, deve ser transliterado (*h*) antes da primeira vogal.

NOTA 5 – O *iota* (ι) pode aparecer junto a vogais de forma subscrita (,) ou adscrita (ι) em algumas palavras gregas e deve ser transliterado como um *iota* regular (*i*) no caso de vogais finais longas, apesar de não ser pronunciado. Para diferenciar este tipo de *iota* (não pronunciado) de *iotas* regulares e permitir a identificação da palavra grega, faz-se necessário o uso da marcação de diferenciação entre vogais longas (η/ω) com um traço sobre a letra transliterada (ē/ō) e as vogais curtas (ε/ο) sem traço (e/o), evidenciando quando se trata de uma vogal final longa (que pode levar *iota* subscrito).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	27
1 A VIDA DE JOSEFO	43
1.1 JOSEFO, UM JUDEU	46
1.1.1 Origem: sacerdote.....	46
1.1.2 Instrução: fariseu	54
1.1.3 Posição: general.....	64
1.2 JOSEFO, UM ROMANO	70
1.2.1 Josefo e os romanos.....	70
1.2.2 Josefo na corte flaviana	75
1.2.3 Josefo e seu público romano.....	83
1.3 JOSEFO, UM GREGO	89
1.3.1 A inserção na cultura helenística	90
1.3.2 A influência da literatura helenística	96
1.3.3 A importância da língua grega.....	101
2 A OBRA DE JOSEFO.....	108
2.1 OS LIVROS DE JOSEFO	109
2.1.1 As composições e traduções	109
2.1.2 As intenções e os resultados	120
2.1.3 A recepção e a transmissão.....	127
2.2 JOSEFO COMO AUTOR	136
2.2.1 Método e fontes	137
2.2.2 Estilo e linguagem	145
2.2.3 Unidade e desenvolvimento	148
2.3 O JUDAÍSMO DE JOSEFO	152
2.3.1 Ser judeu e o judaísmo	152
2.3.2 Ἰουδαϊσμός e o judaísmo em Josefo	157
2.3.3 O judaísmo e seu aspecto político	166
3 A PROFECIA EM JOSEFO	174
3.1 PROFECIA E APOCALÍPTICA EM JOSEFO	178
3.1.1 Josefo e a profecia judaica pós-bíblica	179
3.1.2 A apocalíptica como profecia helenística	189

3.1.3 Josefo e a tradição apocalíptica	198
3.2 ROMA, A APOCALÍPTICA JUDAICA, E JOSEFO.....	205
3.2.1 A apocalíptica judaica e os romanos	205
3.2.2 Os flavianos e a interpretação apocalíptica de 70 d.C.....	216
3.2.3 Josefo, Roma, e a apocalíptica oriental	226
3.3 JOSEFO COMO PROFETA	238
3.3.1 A identidade profética de Josefo	240
3.3.2 A profecia sobre Vespasiano em contexto	257
3.3.3 A função profética e o registro da história	269
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	283
REFERÊNCIAS	286

INTRODUÇÃO

Muitos trabalhos já buscaram identificar os aspectos gregos e romanos nas obras de Flávio Josefo. Através destes, Josefo já foi apresentado como “judeu de Roma” (HADAS-LEBEL, 1991), seja à luz da cidadania romana (GOODMAN, 1994b), da historiografia romana (HADAS-LEBEL, 1994; MASON, 2016d)², ou mesmo da política flaviana na qual estava inserido (BARCLAY, 2005). Também já foi apresentado como um autor grego, à luz de sua cultura helenística, seja pela ênfase no uso do grego (JONES, 2005), ou por escrever aos moldes da literatura imperial grega (ALMAGOR, 2016).

Outros trabalhos buscaram enfatizar a relação de Josefo com o próprio judaísmo, ocorrendo assim uma importante revisão a respeito dele. Afinal, até algumas décadas atrás ainda permanecia refletida na historiografia a ideia de que Josefo não deveria ser visto a partir do judaísmo, uma vez que teria traído seu povo a fim de alcançar o favor dos romanos³. Não se percebia que a afirmação do próprio Josefo, de que sua “entrega” aos romanos não foi um ato de traição ao seu povo, mas justamente a consequência de seu dom como “profeta” – tendo o “espírito para anunciar as coisas que estão por vir” (*BJ*, 3.354) –, poderia conter algum grau de verdade.

Afinal, suas palavras eram tomadas quase sempre como uma “desculpa esfarrapada”, tentando justificar o injustificável. E, para além disso, esta e outras afirmações de Josefo como “profeta” e relacionadas à “profecia”, eram usualmente consideradas como exceções e casos peculiares na obra de Josefo, sendo Per Bilde uma voz quase solitária na indicação de que tais afirmações são na verdade “cruciais e fundamentais” (BILDE, 1998, p. 47) na compreensão de sua obra, especialmente caso se considere a profecia em Josefo à luz da apocalíptica judaica. Uma hipótese a ser testada no presente trabalho e que, por esta razão, se

² Como autor, Josefo não é apenas um “historiador judeu”, como muitos o designam, mas é também um historiador romano, como bem destacou Steve Mason (2016d), podendo ser considerado, inclusive, como “não meramente *um* historiador romano, mas o mais prolífico autor romano do primeiro século cuja obra permaneceu” (MASON, 2016d, p. 89). E um historiador romano não apenas por escrever para um público que incluía romanos, mas também por utilizar fontes romanas e tratar da história romana, mesmo que quase limitado àquilo que diz respeito à relação com os judeus.

³ Atualmente, algumas pesquisas buscaram reconsiderar a questão, e de certo modo reavaliar Josefo. Assim, em seu livro *Jerusalem's Traitor*, por exemplo, Desmond Seward (2009, p. 272) afirma que Josefo foi “um patriota que fez seu melhor para salvar a Judeia da inevitável catástrofe”, buscando questionar a tradicional imagem de Josefo como traidor dos judeus. Alex Degan trabalha diferente a questão, não negando a traição, mas a percebendo como parte de um quadro maior: “Josefo não foi *apenas* um traidor, mas foi também um general, um sacerdote, um exegeta, um diplomata, um historiador e, talvez sua maior qualificação, um sobrevivente” (DEGAN, 2013, p. 112). Ser um sobrevivente, no caso de Josefo, pode ser visto como uma qualificação pelo fato de envolver qualidades como a inteligência, a disposição e a capacidade para se adaptar, incorporando em si mesmo diferentes culturas, como pessoa, percebendo e valendo-se de diferentes valores, como político, e trabalhando de forma a agradar diferentes públicos, como autor.

difere das demais pesquisas já realizadas sobre Flávio Josefo, inclusive aquelas que buscaram enfatizar a relação entre Josefo e o judaísmo.

Tais pesquisas, que apresentaram Josefo como judeu, muitas vezes não deram tanta ênfase na questão de Josefo como “profeta” e, assim, passaram por cima da associação com a apocalíptica. Antes, tais trabalhos acabaram restringindo-se a estudar o uso da BH por Josefo⁴, assim como sua apresentação dos heróis judaicos⁵, ou ainda a construção da identidade judaica na sua obra – o que já rendeu teses de doutorado tanto no Brasil (DEGAN, 2013) quanto nos Estados Unidos (McCLISTER, 2008), e que se fazem importantes para o presente trabalho.

Quanto às pesquisas que buscaram apresentar a relação de Josefo com a profecia judaica, estas focaram principalmente em aspectos como: listar as referências que o autor faz das profecias (FELDMAN, 1990) e de sonhos proféticos (GNUSE, 1989), ou indicar a imagem que Josefo tem dos profetas da BH (BEGG, 1988; AUNE, 1982). E, quando a autopercepção de Josefo como profeta não foi apenas indicada⁶, mas realmente desenvolvida, esteve quase sempre ancorada na relação de Josefo com figuras proféticas (GRAY, 1993, p. 35-79), associadas tipologicamente (DAUBE, 1980), como Moisés ou Jeremias⁷ (COHEN, 1982), ou ainda em seu caráter sacerdotal (BLENKINSOPP, 1974).

Estas pesquisas, portanto, apesar de serem importantes no renovo historiográfico, não exauriram o estudo, até porque, em geral, não abriram a questão da influência da apocalíptica em Josefo, nem aprofundaram a relação da identidade profética de Josefo com o contexto helenístico⁸. Uma tarefa, portanto, que ainda se faz necessária, até mesmo porque, a despeito da existência destas pesquisas já realizadas, ainda permanece em voga uma visão bastante preconceituosa sobre Josefo: a ideia de que o judaísmo de Josefo não passaria de algo

⁴ Inúmeros trabalhos tratam deste assunto, dentre os quais se pode destacar os seguintes: FELDMAN, 1998; RODGERS, 2012; SPILSBURY, 2016. Cabe destacar que Feldman não ignora a possibilidade de Josefo se auto identificar como “profeta”, mas a nega a partir de sua análise dos profetas e da profecia em Josefo (FELDMAN, 1990). Sobre isto, cf. 3.1.1 deste trabalho.

⁵ Louis H. Feldman certamente é o maior estudioso deste assunto, publicando dezenas de artigos (consideravelmente extensos!), tratando a respeito da imagem de Josefo sobre Abraão (FELDMAN, 1968a), Salomão (1976), Saul (1982), Jacó (1988-1989), Moisés (1992a; 1992b; 1993; 2005), etc.

⁶ Cf. p.e.: BILDE, 1988, p. 189-190; TUVAL, 2013, p. 96; CRABBE, 2015, p. 25-26; COHEN, 2002, p. 98; SPILSBURY, 2003, p. 5-6; 2016, p. 126; PRICE, 2011, p. 230-232; RAJAK, 2003, p. 94-98.

⁷ Louis H. Feldman (1990) defende a associação entre Jeremias e Josefo na obra deste, mas questiona a autoidentificação de Josefo como profeta, restringindo a relação ao fato de ambos terem avisado seu povo sobre a desgraça que viria. Cf. 3.3 deste trabalho.

⁸ Elementos que não são considerados na crítica de Eelco Glas (2021) à ideia de Josefo se perceber como “profeta”, restrita à ideia judaica de profeta bíblico. Cabe notar que Eelco Glas (2020) desenvolve sua tese sobre a auto apresentação de Josefo com uma excelente demonstração de como este se inseriu na historiografia romana, não considerando, porém, a possibilidade de haver uma relação com uma visão mais ampla de profecia, de modo que não faz nenhuma referência à apocalíptica, por exemplo.

“insosso e sem cor”, como foi apontado por Arnaldo Momigliano em seu artigo “*Ciò che Flavio Giuseppe non vide*” (MOMIGLIANO, 1987, p. 108-119). Uma leitura de Josefo por parte de Momigliano que o reduz por aquele supostamente não ter dado a devida atenção à sinagoga e à apocalíptica, tal como estas mereciam.

O que Momigliano não viu, porém, foi que, apesar de Josefo ter pouco contato com a sinagoga, cuja importância foi bastante destacada pelo historiador italiano⁹, não ignorava nem a profecia judaica, nem necessariamente a apocalíptica¹⁰. Afinal, mesmo que as obras de Josefo não sejam apocalípticas – o que seria absurdo afirmar (BILDE, 1998, p. 35 e 55) –, isso não significa que não foram influenciadas pela apocalíptica judaica. É o que George W. E. Nickelsburg nota em relação à obra de Pseudo-Filo¹¹, ao afirmar que uma comparação de Pseudo-Filo “com apocalipses judaicos contemporâneos” pode demonstrar como esta, apesar de ser “uma obra que não é formalmente um apocalipse”, emprega “motivos e estruturas de pensamento que estão em casa nos apocalipses” (NICKELSBURG, 2011, p. 500). Algo que ele, no entanto, não indicou no que diz respeito a Josefo.

Deste modo, mesmo que Josefo não tenha escrito uma obra apocalíptica nem faça referências precisas à apocalíptica – não utilizando o substantivo *apokalypsis* (ἀποκάλυψις), e utilizando poucas vezes o verbo *apokalypō* (ἀποκαλύπτω), com outro propósito¹² –, não deixa de citar o livro de Daniel¹³, assim como carrega consigo ideias bastante presentes na apocalíptica em geral, a exemplo da temática da vingança da Ásia sobre o Ocidente (DOBRORUKA, 2002, p. 376). Porém, apesar destes pontos de contato, a influência da apocalíptica em Josefo, ignorada por Momigliano, também não foi apresentada nos subsequentes estudos a respeito da religiosidade de Josefo ou da importância da profecia em sua obra, permanecendo como uma espécie de “furo” historiográfico¹⁴.

Sendo assim, uma das grandes lacunas no estudo de Josefo ainda é a relação entre a

⁹ Segundo Momigliano as sinagogas eram elementos absolutamente centrais na religião judaica do período helenístico, ao ponto de supor até mesmo que a Septuaginta (LXX), a primeira tradução grega dos escritos sagrados judaicos, teria nascido “dentro dos recintos da sinagoga” (MOMIGLIANO, 1975, p. 91-92).

¹⁰ Tessa Rajak (1994) defendeu que Josefo “viu” a apocalíptica, uma vez que teve contato com os essênios, mas foi forçado a não escrever sobre esta, por razões literárias. Assim, “o que Josefo não viu” deveria ser mudado para “o que Josefo viu, mas não pôde escrever”.

¹¹ Nickelsburg está ciente que, para além dos paralelos com Josefo, Pseudo-Filo também tem paralelos com tradições escatológicas presentes em 4 Bar e 4 Ed. Cf. JAMES, 1971, p. 46-58; FERCH, 1977.

¹² Cf. 3.1.3 deste trabalho.

¹³ Morton Smith (1987) admite que Josefo cita Daniel, mas mantém-se junto a Momigliano ao restringi-lo a isto: “com exceção de Daniel, Josefo não diz quase nada da literatura apocalíptica que florescia em seu tempo” (SMITH, 1987, p. 245). Trata-se, portanto, daquilo que Josefo viu, mas ficou oculto em sua obra. Posicionamento semelhante ao de Tessa Rajak (1994), cf. nota 10 deste trabalho.

¹⁴ Cf. Introdução deste trabalho.

profecia e a apocalíptica na sua obra. Afinal, mesmo que seja bastante claro o destaque que Josefo dá à profecia, não somente se colocando como profeta, mas também destacando sonhos e profecias, e mesmo imitando o estilo e a conduta de Daniel e Jeremias (DOBRORUKA, 2002, p. 377)¹⁵, as pesquisas que trataram destes aspectos não entraram na temática da influência da apocalíptica sobre ele. Cabe, portanto, um estudo aprofundado da profecia em Josefo que considere não apenas a profecia na cultura judaica, mas também a apocalíptica e sua relação com o judaísmo e com os romanos.

Segundo Rebecca Gray (1993, p. 3), as obras de Flávio Josefo “são, sem dúvida, a mais rica e mais importante fonte de informações” a respeito da Palestina do primeiro século, mas também contêm “uma grande quantidade de material sobre profetas e profecia, muito da qual passou despercebida pelos estudiosos”. Sendo assim, uma pesquisa a respeito da relação entre Josefo, a profecia e a apocalíptica, tem muito a contribuir no estudo destes três. Ao mesmo tempo, porém, é importante que Josefo seja estudado em conjunto com as outras fontes da profecia judaica no período helenístico, a fim de ser contextualizado e compreendido de forma mais aprofundada.

Tais fontes podem incluir não somente “textos apocalípticos e outras obras apócrifas e pseudepígrafas¹⁶, literatura rabínica¹⁷, os Manuscritos do Mar Morto, e os Evangelhos¹⁸” (GRAY, 1993, p. 3), mas também obras apocalípticas cristãs¹⁹ como o Apocalipse de João, e

¹⁵ Cf. Josefo, *BJ*, 3.351-354; 5.362-419; *Vit.*, 80-84.

¹⁶ As duas principais edições de obras apócrifas e pseudepígrafas judaicas são: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament [APOT]* de R. H. Charles (1913), e *The Old Testament Pseudepigrapha [OTP]* de James H. Charlesworth (1983).

¹⁷ A literatura rabínica envolve grandes complexidades no que diz respeito à datação: inclui uma tradição oral composta ao longo de um grande período, antecedendo o século I d.C., como a Mishná (m.), que é a *Tôrāh Shebealpē* (תורה שבעל פה), a “Torá oral”, mas também envolve uma redação desta, supostamente atribuída a Yehuda HaNasi, do século II d.C. ou posterior. Para além da Mishná, há também a Toseftá (t.), que é um suplemento àquela, e os Talmudes (o Babilônico, ou Bavli, e o de Jerusalém, ou Yerushalmi), que incluem, para além da Mishná, os comentários sobre esta, também conhecidos como Guemará, havendo a Guemará do Talmude Bavli (b.), e a Guemará do Talmude Yerushalmi (y.), cuja redação pode ser pensada por volta do século VI (NEUSNER, 2003, p. 93).

¹⁸ Como bem evidenciado por Geza Vermes, professor da Universidade de Oxford, pode-se estudar Jesus e os Evangelhos quando estes “são encarados como partes e produtos do judaísmo palestino do século I d.C.” (VERMES, 2015, p. 25). Certamente, para isso, se faz necessário uma leitura crítica dos Evangelhos, porém, a criticidade não é completamente diferente daquela aplicada a outros textos, os quais não possuem um claro objetivo religioso, mas trabalham sob uma intenção política, por exemplo. Afinal, “um interesse teológico não é mais incompatível com uma preocupação histórica do que uma convicção política ou filosófica”, de modo que “desde que esse interesse seja admitido, e desde que haja consciência de que ele é capaz de afetar toda a obra sob escrutínio, o intérprete, com um mínimo de habilidade crítica, conseguirá levá-lo em consideração” (VERMES, 2015, p. 29).

¹⁹ Sobre os apocalipses cristãos, cf. YARBRO COLLINS, 1979; 1988 e 1986 (volume 36 da revista *Semeia*, organizado por Adela Yarbro Collins).

até mesmo as cartas do apóstolo Paulo²⁰. Afinal, mesmo que Paulo tenha passado do judaísmo ao cristianismo²¹, suas cartas deixam claro²² que ele estava inserido na apocalíptica e misticismo judaicos (MACHADO, 2005b, p. 197)²³, mesmo que adaptasse e reorganizasse os conceitos da apocalíptica “de acordo com o escopo de sua pregação” (MACHADO, 2005b, p. 200)²⁴. E, de modo semelhante, o Apocalipse de João claramente é herdeiro da tradição apocalíptica judaica, ao mesmo tempo que apresenta uma leitura da realidade que “não poderia ser encontrada em nenhum texto judaico” (NOGUEIRA, 2005, p. 29), de modo que “pertença à matriz judaica e identidade própria caminham lado a lado” (NOGUEIRA, 2005, p.

²⁰ Alan F. Segal (2010), por exemplo, em um estudo sobre Paulo dentro do contexto judaico, defende que “o estudo sobre o Novo Testamento, inegavelmente uma fonte do primeiro século, tem provado ser bastante útil para validar as lembranças mishnaicas da vida judaica do primeiro século” (SEGAL, 2010, p. 17), enquanto o contrário é problemático, visto que a própria Mishná é de redação posterior e bastante incerta, apesar de ter material mais antigo. Deste modo, “o Novo Testamento também é uma melhor evidência para o judaísmo helenístico do que a Mishnah o é para o rabinismo do primeiro século” (SEGAL, 2010, p. 17), incluindo as cartas de Paulo.

²¹ Pode-se pensar em Paulo como um fariseu e um “apocalíptico, que mais tarde se converteu em apóstolo” (DEN HEYER, 2009, p. 50). Porém, o aspecto apocalíptico não é apagado com a conversão de Paulo. Pelo contrário! Como bem apontado por Alan F. Segal (2010, p. 257), quanto à perspectiva de Paulo a respeito da comunidade dos cristãos e sua absorção em Cristo, “o entendimento de Paulo” é, segundo Segal, “exclusivamente místico e apocalíptico, com uma condição a mais”, que é a compreensão de que “a atividade no fim dos tempos já começou”. Ou seja, ao se converter ao cristianismo, Paulo não deixa de lado suas leituras judaicas da realidade, mas justamente aplica tais leituras e, em especial, a visão apocalíptica, ao cristianismo. Desta forma, o cristianismo é entendido como a realização de expectativas escatológicas apocalípticas, e o que nos apocalipses judaicos é apontado para o futuro, Paulo assume como sendo realizado no presente, mesmo que venha a ser concretizado no futuro. Não é toa, portanto, que Paulo tenha proposto a igreja a partir de uma lógica de sectarismo apocalíptico, o qual, sendo invertido no que diz respeito à práxis judaica tradicional, acaba se tornando um “sectarismo apocalíptico irônico” (SEGAL, 2010, p. 257). Isto não significa que Paulo desenvolveu uma visão apocalíptica de mundo com o cristianismo, mas que mesmo antes de se converter já “estava influenciado pelas concepções apocalípticas sobre o futuro dos seres humanos e do mundo” (DEN HEYER, 2009, p. 211) e, ao se converter, apenas as aplicou a Jesus Cristo, em seu tempo.

²² Apesar de Paulo não ser um autor de obras apocalípticas, isso não impede que haja influências e até passagens apocalípticas em sua obra (DEN HEYER, 2009, p. 47). Normalmente é o aspecto visionário de Paulo que é destacado como elemento apocalíptico em suas cartas (cf. p.e.: MACHADO, 2005b), particularmente perceptível nas cartas aos coríntios (cf. MACHADO, 2015) e, principalmente, na sua afirmação em 2 Co 12 sobre um homem que subiu ao terceiro céu e ouviu palavras inefáveis (texto muito bem analisado em comparação à apocalíptica por Sebastiana Maria Silva Nogueira, cf. NOGUEIRA, 2016). Porém, segundo Martinus de Boer (2000b, p. 133), “a apocalíptica em Paulo não fica reduzida às suas experiências de êxtase visionário ou às suas recepções de segredos celestiais”, de modo que “tudo o que acontece entre a ressurreição de Jesus Cristo e a *parusia*, incluindo a vocação de Paulo, a proclamação do Evangelho, a fé e o trabalho do Espírito, também são vistos como eventos apocalípticos”. A apocalíptica, segundo Martinus de Boer (2000a, p. 95), “é facilmente discernível”, por exemplo, no uso de Adão por Paulo em 1 Coríntios 15 e Romanos 5, ou seja, em questões fundamentais da teologia de Paulo, como a ressurreição e nova vida em Cristo.

²³ A leitura de Paulo a partir da apocalíptica judaica marca forte presença na teologia desde os trabalhos dos teólogos Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann e Ernst Käsemann, no início do século XX. Sobre a relação de Paulo com a apocalíptica na obra destes teólogos, cf. DE BOER, 2000a.

²⁴ Apesar das diferenças entre a pregação do evangelho de Paulo e a apocalíptica judaica no que diz respeito ao conteúdo, é possível ver-se uma influência da apocalíptica inclusive no aspecto missiológico de Paulo (CARRIKER, 1996). C. Timóteo Carriker (2018), argumenta que há um aspecto apocalíptico na própria compreensão de Paulo de sua missão, defendendo que haveria uma missiologia apocalíptica perceptível em Romanos (CARRIKER, 1998) e em 2 Tessalonicenses (CARRIKER, 2002). De fato, “o seu apocalipse de Jesus Cristo”, como lembra Christopher Rowland (2005, p. 46), “tornou-se a base da sua prática de admitir gentios à era messiânica, sem a Lei de Moisés”.

29)²⁵. O mesmo pode ser pensado em relação a Josefo, o qual claramente utilizou várias fontes a fim de apresentar sua própria versão da identidade judaica, em estilo helenístico, e que pode ter se servido de textos e tradições da apocalíptica judaica reinterpretados e adaptados.

É possível que Josefo tenha utilizado a apocalíptica como uma ferramenta importante na sua tarefa, a qual foi a reorganização do judaísmo a partir de Roma (NODET, 2007, p. 103-122). Afinal, através de sua apresentação do judaísmo, a partir de uma identidade judaica “em suspensão”, como definiu Alex Degan (2013), Josefo buscou criar uma unidade identitária para aos judeus na Diáspora após a destruição do Templo. Uma unificação que envolvia que os judeus da Diáspora se configurassem como um novo grupo social, constituído pela compreensão da ação de Deus na história, recordando os eventos bíblicos no presente e, passando por estas memórias, fundando esperanças no futuro (DEGAN, 2013, p. 253). Elementos bastante presentes nas tradições apocalípticas judaicas, as quais envolveram releituras do passado e, em especial, da destruição do templo, em 70, para reorganização da identidade judaica, voltada para o futuro, na nova condição de Diáspora.

Deste modo, a análise do aspecto apocalíptico em Josefo deve ser acompanhada de uma compreensão da própria Diáspora, que pode ser percebida não somente como categoria analítica (TOPEL, 2015), mas também identitária (BOYARIN; BOYARIN, 1993). Tendo sido vista não só como um problema, mas também como uma oportunidade, a Diáspora também foi assumida por muitos judeus, especialmente quando foram propostas novas leituras e novas soluções para a situação. Assim fizeram os autores apocalípticos, utilizando irrupções do sagrado para encontrar “forças para resistir à alienação e opressão a que são submetidos nas sociedades em que vivem” (NOGUEIRA, 2005, p. 28). E assim fez Flávio Josefo, como historiador, vendo a nova situação a partir de uma história mais ampla, e conectando seu presente com o passado, a fim de apontar para uma solução visando o futuro²⁶.

Até porque, como bem lembra Marta F. Topel (2015, p. 338), “o desmantelamento

²⁵ Paulo Augusto de Souza Nogueira (2005) destaca isso em relação a Ap 4 e 5, referindo-se a estes dois capítulos, nos quais há “uma paradigmática passagem de conteúdos tipicamente judaicos para outros que só um profeta cristão poderia ver” (NOGUEIRA, 2005, p. 28).

²⁶ Como bem lembra Renan Frighetto (2017, p. 255), “a questão das mobilidades encontra-se inserida numa relação estrutural que envolve o passado, o presente e o futuro”. Nesta relação, “a História surge como autêntico *leitmotiv* propositor de novos caminhos e opções sociopolíticas para confrontarmos o tema das mobilidades e o historiador deve abraçar este desafio, na medida em que ninguém melhor que ele tem condições de conhecer os contextos históricos que geraram e potenciaram aqueles movimentos que encontraram suas respectivas, em alguns casos originais, soluções” (FRIGHETTO, 2017, p. 255-256). Neste sentido, para além de nós, hoje, podermos observar o passado, analisando as propostas de Josefo, também devemos entender a função de Josefo como historiador ao oferecer soluções ao seu tempo a partir da análise do passado histórico de seu povo.

do centro em Jerusalém”, “o afastamento do centro religioso-político”, “a separação em comunidades distintas umas das outras no seio de sociedades alheias” e “o aprendizado da estrangeiridade” são “momentos apresentados pelos profetas como um desígnio divino” (TOPEL, 2015, p. 338). Profetas estes que, mesmo que a autora não tenha tal consciência, podem incluir não apenas os judeus da tradição apocalíptica, mas também o próprio Flávio Josefo, os quais não necessariamente contrariaram o judaísmo tradicional que existia ou mesmo que passou a se configurar pela organização da tradição rabínica.

Afinal, se na cosmovisão rabínica “o exílio é compreendido como um castigo” (TOPEL, 2015, p. 338), este existe para um “plano mais vasto de reconstrução”, onde o presente exílio serve como conexão entre “o passado místico e o futuro messiânico” (TOPEL, 2015, p. 338). E, assim, se o presente é apenas um ponto neste processo, pode-se justificar muitas coisas, como: a rendição aos romanos, a sujeição ao domínio romano sobre os judeus, assim como, inclusive, a suspensão do judaísmo sacerdotal e sacrificial, e a configuração do judaísmo em condição de Diáspora.

É justamente por isso que Josefo recordou não somente o passado recente (das guerras, tratadas no *BJ*), mas também o passado distante (tratado na *AJ*)²⁷, de modo a refletir sobre sua “consciência, se relacionando com os outros e com o mundo dentro de uma perspectiva que alinhava o passado, o presente e o futuro” (DEGAN, 2013, p. 253). Assim, Josefo exerceu uma clara função profética, contribuindo na constituição de uma nova identidade social e cultural²⁸. Afinal, é deste modo, olhando para suas referências – na Bíblia e na história judaica –, e tendo em mente suas esperanças – crendo na direção de Deus da história como um todo –, que Josefo pôde propor reflexões a fim do judaísmo ser repensado por ele mesmo e pelos judeus da Diáspora, tais como ele. E, assim, utilizando o passado, Josefo pôde oferecer uma nova proposta de identidade judaica, apontada para o futuro.

No entanto, por mais que a identidade judaica de Josefo seja fundamental para sua compreensão, é importante que ele seja conhecido de modo completo, incluindo sua vida no ambiente romano, assim como sua atividade literária dentro da literatura helenística. Afinal, mesmo que, didaticamente, seja possível estudar cada uma das três influências culturais sobre

²⁷ Apesar da função profética ser usualmente relacionada ao futuro, Walter Brueggemann (1983, p. 10) destaca que o profeta também se sente bem “na memória do passado”, buscando no próprio passado pontos de contato e incoerência em relação ao presente.

²⁸ Segundo Walter Brueggemann (1983, p. 16), “a profecia nasce exatamente naquele momento em que emerge uma realidade política social tão radical e tão inexplicável que sua causa só pode ser teológica”, ou seja, a função profética é acompanhada do “aparecimento de uma nova realidade social”, buscando explicá-la ao mesmo tempo que lhe dá forma.

Josefo – judaica, romana e grega (como será feito na primeira parte deste trabalho) –, o homem Josefo não pode ser dividido em três partes. Pois, apesar de ter se tornado romano e, de certo modo, grego, Josefo nunca deixou de ser judeu. Sendo assim, a vida de Josefo é fundamental para a compreensão de sua obra, assim como da proposta inerente a esta. Uma obra que envolve a própria vida de Josefo, já que, apesar de ter seu contexto de escrita na cidade de Roma, aborda em grande medida seu próprio passado, antes de ser convidado dos flavianos na capital imperial, quando ainda era um general judeu comandando as forças revolucionárias contra os romanos.

Infelizmente, porém, nem sempre o estudo da obra de Josefo envolveu esta preocupação com o conhecimento a respeito da vida de seu autor. Como Mary Beard (2003, p. 544-545) indicou, muitos estudos da literatura e historiografia clássica simplesmente ignoram Josefo, escolhendo tal ausência por ele ser visto como um autor “judaico”²⁹ e, portanto, de caráter teológico, e não historiográfico. E, em contrapartida, muitos que utilizam suas obras – em geral estudiosos das religiões judaica e cristã³⁰ –, por outro lado, acabam lidando com estas em uma espécie de “pilhagem intelectual” (linguagem nossa), a fim de a utilizarem para seus próprios propósitos, sem se preocuparem com as complexidades de seu contexto e vida³¹, assim como as intenções de Josefo.

Em outros casos, apesar do estudo da obra de Josefo ser vista a partir de sua vida, a ênfase sobre certo aspecto desta é destacada a tal nível que acaba anulando outros elementos,

²⁹ Steve Mason (2016d, p. 89) destacou que até a década de 1990, Josefo raramente aparecia nos estudos de autores romanos e gregos. Hoje, porém, todo pesquisador admite, pelo menos, que de certa forma Josefo foi um historiador romano, afinal, ele era um cidadão romano (MASON, 2016d, p. 89). Neste sentido, é particularmente importante o fato de haver um capítulo sobre Josefo no *The Cambridge Companion to the Roman Historians* (CHAPMAN, 2009a).

³⁰ Como bem lembrado por Steve Mason (2019a), não é necessário lembrar “que Josefo é relevante para o estudo do Novo Testamento” (MASON, 2019a, p. 1639), uma vez que os leitores de introduções ao NT e obras de referência relativas à teologia cristã estão acostumados a lerem “Josefo afirma que...” em referência a diversas informações. Josefo, portanto, é bem conhecido dos teólogos cristãos, apesar de que estes, muitas vezes, somente o tomam para referenciar fatos e informações, não conhecendo profundamente sua vida ou sua obra.

³¹ No contexto brasileiro, é particularmente interessante a popularidade, entre ministros e teólogos protestantes, da edição de suas obras pela editora CPAD, a qual conta com o título *História dos Hebreus*. A popularidade desta edição fez com que muitos pensassem que Josefo escreveu, de fato, uma obra com este título, tendo-a em suas bibliotecas muitas vezes sem saberem do que se trata, assim como desconhecendo a vida de Flávio Josefo. Parece se assemelhar ao que Steve Mason (2019a) aponta para o mundo anglófono, no qual muitos leitores curiosos comprem a obra de Josefo – normalmente a tradução de William Whiston (de 1737) – “somente para encontrá-la impenetrável” (MASON, 2019a, p. 1640). No caso brasileiro, a fama da edição *História dos Hebreus* é tamanha que, apesar da editora Penkal ter publicado recentemente os livros de Josefo em três volumes, sendo *Antiguidades Judaicas* (FLÁVIO JOSEFO, 2022a), *Contra Apião* (FLÁVIO JOSEFO, 2022b) e *Guerra dos Judeus* (FLÁVIO JOSEFO, 2022c), as obras estão sendo divulgadas para venda na internet como sendo, conjuntamente, um “box” da *História dos Hebreus*, junto ao aviso de que agora a obra foi “lançada em 3 volumes como o original!” (<https://www.livrariasfamiliarcrista.com.br/catalog/product/view/id/31504/s/box-3-livros-historia-dos-hebreus-flavio-josefo/>).

estabelecendo reducionismos e, inclusive, oposições historiográficas, as quais não deveriam existir. É o caso, por exemplo, daqueles que supervalorizam o aspecto judaico de Josefo – talvez na intenção de redimi-lo academicamente pela sua traição³² –, ao ponto de colocar sobre ele uma identidade judaica de profeta bíblico, praticamente restrito ao judaísmo, superestimando suas semelhanças com certos profetas da tradição judaica. Afinal, tais semelhanças, que efetivamente existem e são importantes, caso sejam vistas com uma medida exagerada, podem limitar a visão de Josefo, assim como incorrer em pressuposições, como a de que seu público estaria limitado a uma audiência judaica³³.

Em contrapartida, há também aqueles que, buscando enfatizar a relação de Josefo com seu público romano³⁴, assim como sua inserção na literatura greco-romana do contexto helenístico³⁵, acabaram negando a autoidentificação de Josefo como profeta³⁶. Assim, vendo Josefo a partir de uma oposição decorrente das pesquisas historiográficas, acabaram não atentando ao fato de que, ao se apresentar como um profeta, Josefo não o faz somente como profeta judeu, mas também como um profeta de diferentes mundos, envolvendo aspectos não somente judaicos, mas também romanos e helenísticos³⁷.

³² Inúmeros autores destacaram a traição de Josefo, a exemplo de Ze'ev Yavetz, o qual afirma que a obra de Josefo está dentro de um esquema no qual veio a “trair seu povo e sua terra para o inimigo”, sendo “o final de suas tramas vilãs de corrupção abominável, desde o dia em que seu povo lhe confiou sua proteção e seu destino”, de modo que “Josefo vendeu o amor de seu povo e o bem-estar deste pelo amor dos romanos e seu próprio bem-estar”, tendo sido “sua bajulação desonesta a moeda com a qual ele comprou o coração de Vespasiano” (YAVETZ apud SARIEL, 2019, p. 256). De modo semelhante, Emil Schürer criticou Josefo como traidor: mesmo destacando que Josefo escreveu “com a intenção de louvar o seu povo” (Schürer, p. 57 [I]), afirmou que suas características básicas, como pessoa, seriam a “ vaidade e complacência” (Schürer, p. 57 [I]) e, “mesmo que ele não fosse o traidor desonroso que sua *Vita* parece implicar, no entanto, sua passagem para os romanos e sua aliança íntima com a casa imperial flaviana foi executada com mais ingenuidade e indiferença do que seria próprio para uma pessoa que lamentava a queda de sua nação” (Schürer, p. 57 [I]). Sobre os vereditos históricos a respeito de Josefo como traidor, cf. SEWARD, 2009, p. 272-275.

³³ Tessel Jonquière, por exemplo, chega a afirmar que o uso de Josefo de aspectos religiosos como sacerdócio, oração e profecia teria sido feito para responder às acusações judaicas contra ele, de modo que, caso tivesse escrito para um público greco-romano, teria escrito de forma diferente (JONQUIÈRE, 2011, p. 224). Sobre a profecia com aspecto judaico em Josefo, cf. JONQUIÈRE, 2011. Sobre a oração em Josefo, cf. JONQUIÈRE, 2007. No presente trabalho, porém, será destacado que o aspecto religioso de Josefo, mesmo sendo um judeu, não seria um problema para um público greco-romano, de modo que a teoria de Jonquière se mostra sobre fundamentos bastante frágeis.

³⁴ Steve Mason se destaca na defesa da audiência de Josefo ser romana, chegando ao ponto de declarar que todas as obras de Josefo “são destinadas aos gentios”, focando uma “audiência romana sofisticada” (MASON, 2005b, p. 99). Para uma visão das obras de Josefo a partir da ideia de um público romano, cf. MASON, 2012; 2003a; 2016; 2005b; 1998; 1996. Cf. também GLAS, 2020; 2021. Louis H. Feldman também afirma que a *AJ* foi escrita “para uma audiência paga” (FELDMAN, 1990, p. 411).

³⁵ Louis H. Feldman se destaca como aquele que buscou de forma mais profunda apresentar os aspectos helenísticos do judaísmo de Josefo (cf. FELDMAN, 1968b; 1970; 1996; 1998; 2006), assim como da imagem que Josefo construiu dos personagens bíblicos da tradição judaica (cf. p.e.: FELDMAN, 1968a; 1976; 1988-1989; 1992a; 1992b; 1993; 2005).

³⁶ Cf. MASON, 2019a; FELDMAN, 1990, p. 404-406. Cf. também: GLAS, 2021.

³⁷ Eelco Glas (2021) não encontra conotações proféticas na linguagem e autoidentificação de Josefo por buscar, para este propósito, apenas o que “pode ser caracterizado como *distintivamente* profético e judaico” (GLAS,

Afinal, mesmo que Josefo não tenha sido, de fato, um profeta ao estilo bíblico, pode ter tido, segundo a hipótese deste trabalho, uma identidade profética que se relaciona com a profecia judaica, ao mesmo tempo que lhe ultrapassa. Se for assim, Josefo somente é plenamente compreendido a partir de um quadro maior, que inclua também a profecia no ambiente político romano e a profecia no ambiente cultural helenístico, dentro das quais ele esteve inserido³⁸. Algo que, se pararmos para pensar, pode ser, como bem disse Nicole Kelley (2004, p. 259), “aparentemente óbvio (mas de alguma forma negligenciado)”, mas que, apesar de ter sido apontado por esta em um importante artigo (KELLEY, 2004), ainda não foi desenvolvido de forma mais aprofundada.

Sendo assim, um estudo de Flávio Josefo deve não só buscar as suas filiações, seus casamentos, seus filhos, sua educação e suas funções políticas, mas também facilitar na percepção de possíveis ambições ocultas (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 100) e intenções, que envolvem os diferentes mundos culturais nos quais estava inserido, e as quais, trazidas à luz, podem contribuir na compreensão de sua obra. Afinal, mesmo que Josefo seja uma fonte histórica importante, deve ser lido com a compreensão de que “cada sentença de Josefo é determinada e *colorida* pelas suas intenções e tendências” (CURRAN, 2011, p. 65, grifo nosso)³⁹, que certamente incluíam diferentes disposições e propósitos, em decorrência de seus diferentes públicos e culturas, e que também podem ter incorporado uma autopercepção como profeta, relacionado à apocalíptica.

2021, p. 526, grifo nosso).

³⁸ Mesmo tendo clara percepção que a apresentação de Josefo a respeito da profecia deva ser considerada a partir de um ambiente gentio, Louis H. Feldman (1990) nega uma autoidentificação de Josefo como profeta. Assim, apesar de “Josefo evitar um completo corte distintivo entre o ponto de vista bíblico e pagão” (FELDMAN, 1990, p. 414), Feldman se mantém preso à ideia judaica de profeta, mesmo reconhecendo que, nas apresentações de Josefo dos profetas e das profecias, Josefo se aproxima muito de concepções greco-romanas (cf. FELDMAN, 1990, p. 411ss). E, mesmo admitindo que Josefo se percebia com o dom da profecia e que as citações de profecias são atitudes “autobiográficas” de Josefo, que se via como um “Jeremias tardio” (FELDMAN, 1990, p. 421), advertindo o povo e tendo o dom da previsão (FELDMAN, 1990, p. 422), Feldman não aceita que este seja visto como um profeta, ou mesmo que se considere uma autopercepção como profeta, uma vez que os profetas terminaram com a destruição do Primeiro Templo (FELDMAN, 1990, p. 420). Cabe lembrar que admitir uma autopercepção de Josefo como profeta tem consequências religiosas e teológicas para o judaísmo, visto que Josefo (esp. *AJ*, 3.218) é um dos fundamentos para a ideia judaica do fim dos profetas antes do Segundo Templo e, portanto, antes do cristianismo.

³⁹ Como bem destacado por Mladen Popović (2011, p. 12), Josefo é a única fonte que temos para o estudo de pessoas envolvidas na revolta judaica, ou seja, para reflexão sobre ações e intenções de vários personagens históricos descritos por ele. Isto é uma grande limitação histórica, especialmente quando consideramos que a avaliação de intenções é algo fundamental no estudo da história, senão o interesse central da investigação histórica, como defende Steve Mason (2011) em sua reflexão a respeito da história a partir da leitura de Josefo através da filosofia da história de Robin G. Collingwood. Aplicado ao estudo de Josefo, fica evidente que, para se compreender as intenções de Josefo não basta a leitura de suas obras, mas também a compreensão de sua vida e, para além disso, o conhecimento de outras fontes do seu contexto.



FIGURA 1 – Painel de espólios do Arco de Tito

Fonte da imagem: Wikimedia Commons. Crédito da imagem: Steerpike, 30 de junho de 2008. O painel se assemelha à descrição de Josefo a respeito do triunfo de 71: “aqueles capturados no templo de Jerusalém: estes consistiam em *uma mesa de ouro*, pesando muitos talentos, e *um candelabro, também feito de ouro*” (BJ, 7.148-149, cf. JOSEPHUS, 1961a, p. 549, grifo nosso). Segundo Samuele Rocca (2021), o BJ é um pouco posterior ao Arco, que lhe serviu de inspiração, mas o qual não seguiu minuciosamente.



FIGURA 2 – Reconstrução conjectural policrômica do painel de espólios

Fonte: esta imagem é uma das duas reconstruções apresentadas em: FINE; SANDERS; SCHERTZ, 2021, p. 26. Trata-se de um resultado do projeto “The Arch of Titus Project”, vinculado à Yeshiva University (cf. nota 40 deste trabalho). Foram adicionados textos às placas (utilizando a terminologia de BJ, 7.148-152): “Objetos Sagrados dos judeus” (*Sacra Iudaeorum*), “Candelabro dos judeus” (*Candelabrum Iudaeorum*), “Leis dos judeus” (*Leges Iudaeorum*), referindo-se à Torá, que não aparece na imagem, mas é mencionada por Josefo.

Cabe ao historiador, portanto, buscar trazer nova luz para a apresentação das “cores” utilizadas por Josefo para construir sua narrativa. E, neste sentido, a busca pela influência da apocalíptica pode evidenciar “cores” que, apesar de parecerem estranhas ao que se está acostumado, podem estar mais próximas daquelas usadas por Josefo em seu “quadro” original. O passado, de fato, nem sempre é como esperávamos, como se pode perceber em uma analogia simples: assim como as “cores” originais de Josefo podem surpreender, muitos têm se admirado com a verdadeira coloração das obras artísticas da Antiguidade. É o caso, por exemplo, do painel dos espólios de Jerusalém do Arco de Tito [FIGURA 1], edificado no *Regio X Palatium*, em Roma, do ano de 81 d.C., cuja reconstrução conjectural policrômica feita pela Yeshiva University, sob direção de Steven Fine [FIGURA 2], surpreende.

Por mais que a proposta de reconstrução (FIGURA 2)⁴⁰ possa nos causar estranhamento, por ser muito colorida, com cores tão vivas – podendo parecer mais algo “carnavalesco”, aos nossos olhos –, é uma aproximação da realidade histórica. Afinal, aquela ideia, tão natural para nós, de que a arte da Antiguidade era algo branco ou sem cor, apesar de ser o que estamos habituados a imaginar (e imitar), não expressa a realidade do passado.

Antes, é uma visão ilusória: é o que vemos dele hoje, em decorrência do efeito do tempo (FIGURA 1)⁴¹. Pois o passado, por mais que cause estranhamento, e até mesmo não agrade a muitos⁴², era mais colorido do que se imaginava, como é possível perceber pelos

⁴⁰ A reconstrução conjectural policrômica do painel dos espólios de Jerusalém do Arco de Tito é um dos resultados do projeto “The Arch of Titus Project” (<https://www.yu.edu/cis/activities/arch-of-titus>), da Yeshiva University, em Israel. Este é um projeto do Center for Israel Studies, da Yeshiva University, dirigido pelo professor Steven Fine, que é Dean Pinkhos Churgin Professor of Jewish History naquela universidade. Tal reconstrução já havia sido apresentada em 2017, em uma publicação da revista *Biblical Archaeology Review* (FINE; SCHERTZ; SANDERS, 2017), mas foi recentemente publicada novamente, em 2021 (FINE; SANDERS; SCHERTZ), dentro de um livro particularmente interessante a respeito do Arco de Tito (FINE, 2021), formatado a fim de conceder melhor qualidade visual às imagens, e trazendo desde questões históricas da Antiguidade relacionadas ao Arco até uma consideração sobre este no contexto da pandemia do COVID-19.

⁴¹ A proposta artística do renascimento e do neoclassicismo visava a retomada de padrões artísticos da Antiguidade, incluindo arquitetura e escultura brancas, pressupondo que esta seria a forma da Antiguidade, não se percebendo que se tratava apenas do resultado da ação do tempo sobre as obras artísticas. Sendo assim, a redescoberta da policromia da arquitetura e esculturas da Antiguidade, como apontou Jan Stubbe Østergaard (2010, p. 82), coloca em xeque os ideais artísticos destas tradições.

⁴² Como Elizabeth S. Bolman (2006, p. 1) indicou, há “historiadores da arte e arquitetura ocidental [que] têm tradicionalmente um caso de amor com a imaculadamente branca arquitetura e escultura clássicas, muitas vezes ignorando a tinta colorida que embelezava a ambas”. Ela chega a utilizar o termo “cromofobia” (inglês: *Chromophobia*) para indicar que o fascínio pelo branco resulta também em uma aversão ao que é colorido. Uma aversão, associada à supervalorização do ideal branco, que faz com que a policromia seja tomada como ofensa, a ponto de um ensaio sobre policromia da historiadora Sarah E. Bond, “Why We Need to Start Seeing the Classical World in Color” (<https://hyperallergic.com/383776/why-we-need-to-start-seeing-the-classical-world-in-color/>), ter resultado em ameaças de morte contra ela (<https://www.artforum.com/news/classicist-receives-death-threats-from-alt-right-over-art-historical-essay-68963>). Uma indicação da importância do tema e da revisão historiográfica propostos por Sarah E. Bond, mostrando como *realmente* se faz necessário vermos o mundo clássico (e o mundo atual) em cores, para além do branco!

trabalhos de reconstituição das obras de arte da Antiguidade por meio da policromia, uma nova forma do passado ser alcançado, por meio de tecnologias⁴³.

De modo semelhante, as novas pesquisas acadêmicas a respeito do judaísmo do Segundo Templo têm servido como ferramentas para demonstrar como este era muito mais “colorido” do que se costumava imaginar⁴⁴. Certamente a descoberta dos manuscritos do Mar Morto contribuíram neste sentido, evidenciando “as identidades plurais no judaísmo antigo”, como bem colocou Jonas Machado (2020). Identidades que, em Qumran, envolviam perspectivas a respeito da atividade profética que diferiam daquela tradicional visão de que teria ocorrido um “fim” da profecia judaica (como proposto pelo judaísmo rabínico)⁴⁵, tão cara a muitos, levando a uma revisão historiográfica profunda (cf. JASSEN, 2007; 2008a; 2008b; 2011; 2014). Uma revisão, porém, que ainda não foi suficientemente aplicada ao estudo de Flávio Josefo e sua autopercepção como profeta⁴⁶.

Junto às pesquisas com os manuscritos do Mar Morto, o estudo da apocalíptica judaica também tem resultado em mudanças consideráveis na compreensão a respeito do judaísmo do Segundo Templo, ampliando a percepção a respeito da pluralidade de ideias, perspectivas e teologias, fazendo com que se perceba que, de fato, havia várias formas de

⁴³ A policromia tem sido utilizada na avaliação e reconstrução conjectural de importantes acervos históricos, assim como para a criação de exposições, a exemplo da “Gods in Color: Polychromy in Antiquity”, vinculada ao Liebieghaus Skulpturen Sammlung, em Frankfurt, Alemanha, que conta com um belíssimo site, com conteúdo didático e interativo (<https://buntegoetter.liebieghaus.de/en/>). Este projeto foi realizado com colaboração do projeto de pesquisa “Die universitäre Sammlung als lebendes Archiv”, da Goethe Universität Frankfurt am Main. Em relação à aplicação da policromia em pesquisa junto a museus, pode-se dar como exemplo o projeto “Tracking Colour Project” (<https://www.trackingcolour.com/about>), do The Copenhagen Polychromy Network, o qual realiza a análise do acervo de esculturas gregas e romanas do Ny Carlsberg Glyptotek, em Copenhague, Dinamarca. O projeto tem avaliado tais esculturas através da policromia, tendo apresentado resultados em quatro relatórios (de 2009, 2010, 2011 e 2012), assim como em seu site. Porém, infelizmente, ainda não consta nada a respeito do busto tradicionalmente atribuído a Josefo (IN 0770, FIGURA 7).

⁴⁴ Quando se estuda o judaísmo do Segundo Templo, é necessário entender que havia vários judaísmos: além da diversidade evidente nos grupos judaicos que Josefo apresenta (fariseus, saduceus, essênios e a “quarta filosofia”, cf. 1.1.2 deste trabalho), também na Diáspora “havia não *uma* tradição somente (ou uma só maneira de ser judeu de língua grega), mas uma variedade de tradições, que se diferenciavam por diversos meios, incluindo a forma de relação com Jerusalém e com o Templo” (RIOS, 2017, p. 242). Uma diversidade que envolvia diferentes hermenêuticas do texto bíblico, desde literalistas, que Filo de Alexandria critica (*De Somn.*, 1.101-102; *Conf.*, 14), até as “almas incorpóreas” (*Migr.*, 89-90), como são os alegoristas extremados denominados ironicamente por Filo. E que envolvia também diferentes práticas e diferentes posturas sociais, desde os *Θεραπευταί*, que viviam uma vida contemplativa nos arredores de Alexandria e em outros lugares (*Contempl.*, 3.21-22), até os judeus que deviam ler ou assistir à tragédia grega sobre Moisés de Ezequiel, o trágico (cf. 1.3 deste trabalho); desde aqueles judeus que tinham seu próprio templo em Leontópolis, no Egito, até aqueles que iam todos os anos para Jerusalém, vivendo, no meio tempo, sua religiosidade em sua sinagoga.

⁴⁵ Cf. 3.1.1 deste trabalho.

⁴⁶ A influência essênica no caráter profético de Josefo foi apontada em 1914 por Norman Bentwich (1914, p. 41), e depois aprofundada por R. T. Beckwith (1980, p. 200-202). Porém, ainda se faz necessário o aprofundamento na pesquisa, que tem contado com a revisão do aspecto profético em Josefo por Alex Jassen (2007, p. 283-314; 2008a, p. 302-306; 2011, p. 580-585; 2014, p. 181ss), estudioso especializado na profecia em Qumran.

“judaísmos”⁴⁷. Uma percepção que também ainda não foi devidamente aplicada a Josefo, uma vez que, para além de não haver um estudo mais “pesado” sobre a apocalíptica em Josefo, este também costuma ser pensado a partir de uma visão unitária e homogênea do judaísmo.

Uma visão que acaba fazendo com que suas leituras particulares da história, suas adaptações helenísticas dos heróis judeus, e suas readequações dos relatos bíblicos, sejam vistas como “saídas” de Josefo do campo do judaísmo para o mundo greco-romano, não percebendo que é justamente através da aplicação destas “cores” que Josefo pinta seu quadro do judaísmo sem deixar de ser judeu. É através destas escolhas, adaptando suas histórias, ideias e propostas, que Josefo se equilibra na difícil tarefa de ser um autor e – como defendemos neste trabalho – um profeta de três mundos.

Isto não significa, porém, que Josefo não tenha nenhuma identidade⁴⁸, ou mesmo que, considerando suas possíveis intenções e diferentes necessidades (pelas cobranças e expectativas dos diferentes mundos)⁴⁹, nenhum fato que ele afirma seja confiável ou que “ele distorceu todos para atender a vários motivos” (SMITH, 1999, p. 501) e agradar vários públicos⁵⁰. Antes, implica nas suas obras serem lidas a partir de uma consciência: de que

⁴⁷ Como bem disse Gabriele Boccaccini (2010, p. 252), “estudar o judaísmo significa estudar uma pluralidade de grupos autônomos – ou judaísmos”, de modo que “precisamos discutir fenômenos como o apocalipticismo e o misticismo, não somente como categorias intelectuais do judaísmo, mas também pelos diversos papéis que elas desempenharam em cada um dos muitos judaísmos”. Algo que pretendemos fazer aqui, aplicando uma análise do judaísmo de Josefo levando em conta a possibilidade de influência ou relação com a apocalíptica, visando uma revisão historiográfica. A revisão historiográfica do início do cristianismo, indicando que havia “cristianismos”, e não uma homogeneidade, influenciou na revisão do judaísmo antigo, sendo entendido como uma variedade, de modo que havia “judaísmos” diferentes. Sobre os “cristianismos” e “judaísmos”, assim como as relações entre estes, cf. CHEVITARESE; CORNELLI, 2003; FARIA NETO; CAVALCANTI, 2021.

⁴⁸ Marcel Simon e André Benoit (1987, p. 215), por exemplo, reduzem Josefo à sua caracterização como um “burguês pró-romano”, tomando seus livros como obras “sem objetividade e seriedade”. Como bem destacou Alex Degan (2016, p. 34), de acordo com Simon e Benoit, “Flávio Josefo não teria nos legado uma obra consistente, carente de um ponto de vista independente, devido aos seus fortes compromissos com o poder romano”.

⁴⁹ Horsley e Hanson (2013, p. 14), por exemplo, realizam uma leitura bastante crítica das obras de Josefo por entender elas como sendo “em favor próprio, próromanas, defensivas da elite judaica, certamente antirrevolucionárias e na verdade anticamponesas”, de modo que, como fonte, “apresenta uma série de complicações e coloca exigências aos instrumentos analíticos”. De fato, não se pode desconsiderar que as obras de Josefo serviram como apologia aos flavianos e proposta de submissão judaica aos romanos, e isto deve ser levado em conta na análise historiográfica. Porém, isto não deve resultar em uma leitura limitada da obra de Josefo, buscando explicar tudo a partir de pressões e cobranças pressupostas. Como veremos no presente trabalho, nem tudo na obra de Josefo pode ser explicado a partir da suposição de que seria uma forma de defender o poder romano. Afinal, mesmo que Josefo tenha adaptado suas histórias também para este propósito, o conteúdo de suas obras teve como cerne o próprio judaísmo.

⁵⁰ Certamente Josefo escreveu, como bem destacou Uriel Rappaport (2007, p. 68), sob várias pressões, fazendo suas obras – em especial *BJ* e *Vit.* – serem notórias pela credibilidade duvidosa. Porém, ao mesmo tempo, muitas percepções sobre a obra de Josefo podem ser ignoradas caso se tenha um preconceito estabelecido sobre ele e sua obra. Por isso, evitamos a postura de Uriel Rappaport (2007) que lê Josefo buscando analisar sua personalidade por meio de “psicohistória”, assim como buscamos evitar pensar certas afirmações simplesmente como “resultado de um impulso pessoal irresistível” (RAPPAPOORT, 2007, p. 69), procurando antes analisar, através de um estudo contextualizado de Josefo, suas possíveis intenções, influências e compreensões.

Josefo “aproveitou a oportunidade” para “falar a um número de diferentes audiências na capital do império” (CURRAN, 2011, p. 80) e, fazendo isso, ofereceu uma nova proposta de leitura para o judaísmo a qual, no entanto, se relacionava com visões judaicas, romanas e helenísticas sobre a história⁵¹.

Ele criou, portanto, uma narrativa, voltada tanto para os judeus “veteranos e participantes da guerra”, quanto para os “gregos e falantes do latim interessados” (CURRAN, 2011, p. 76). E, por conta disto, Josefo não foi apenas um autor judeu escrevendo para diferentes audiências, mas foi também um homem de diferentes mundos, o qual incorporou dentro de si esta pluralidade cultural. Foi, portanto, um artista com uma vasta paleta de cores, assim como com várias influências artísticas diferentes, as quais foram resultado de sua trajetória de vida. Foi um autor que andou na corda bamba entre diferentes culturas, e cuja obra “híbrida” é o meio pelo qual “se equilibra, mistura e reconcilia tradições” (DEGAN, 2016, p. 37).

A fim de buscar perceber esta complexidade de Josefo e sua obra, o presente trabalho tem como intenção ocupar o referido espaço historiográfico que permanece como uma “lacuna”, buscando responder ao seguinte problema: qual a relação entre a obra de Flávio Josefo, a profecia, e a apocalíptica?

Partindo-se da hipótese de que o aspecto profético de Flávio Josefo não está restrito à profecia judaica bíblica, mas envolve os três “mundos” de Josefo, têm-se como objetivo estabelecer as relações entre profecia, religião e política na obra de Flávio Josefo. Para isso, é necessário analisar a vida de Josefo, entendendo-o como um judeu, um romano, e um grego, pela complexidade cultural de seu tempo, e pelas dinâmicas de sua vida, assim como se faz importante entender sua obra e seu propósito, como alguém que visou apresentar e defender o judaísmo para um público greco-romano. E, para além disso, também é fundamental relacionar a obra de Josefo à apocalíptica de seu tempo e, inclusive, à atividade profética vinculada ao poder político romano.

Por isso, o presente trabalho iniciará justamente com uma análise da vida de Josefo, a fim de serem identificados os elementos não somente de sua formação, mas também as implicações de sua situação em Roma no tempo de sua escrita. Deste modo, será apresentada a história de Josefo, a partir de suas obras e do contexto histórico de seu tempo, a fim de se

⁵¹ Seguimos aqui a ideia de Alex Degan (2016, p. 38), de que os prováveis leitores de Josefo não são apenas romanos ou judeus, mas um público variado, envolvendo “romanos da elite, aristocratas do Mediterrâneo e judeus da Diáspora”. Contra Horsley e Hanson (2013, p. 13), os quais afirmaram que “foi em Roma e para os vencedores romanos e suas classes superiores que ele escreveu”.

reconhecer as influências e demandas por parte de seus três mundos: a cultura e religião judaica, a política romana, e a literatura helenística. Três mundos dentro dos quais Josefo esteve inserido, não como um completo estranho, mas como um judeu por nascimento e formação, um cidadão romano por direito, e um autor helenístico, escrevendo com qualidade em grego e dentro do padrão literário de seu tempo⁵².

Em seguida, será apresentada a obra de Josefo, demonstrando como Josefo não apenas era um autor de três mundos, mas também lidava, através de sua obra, com esta pluralidade cultural presente não apenas em seu objeto de estudo, mas também em seu público. Ele, que nunca deixou de ser um judeu, tinha o judaísmo como preocupação principal em sua escrita, buscando apresentá-lo não somente a partir de ideias religiosas, mas também de suas concepções políticas, adaptando-as para o entendimento de seu público greco-romano.

Por fim, se demonstrará como a profecia e a apocalíptica são utilizadas por Josefo a fim de relacionar suas concepções religiosas, suas intenções políticas, e até seus propósitos literários, integrando sua obra e sua própria pessoa, estabelecendo sua autopercepção profética como um elemento identitário. Porém, para se compreender a ideia de profecia e o uso que Josefo faz desta e da apocalíptica – que é o objetivo do presente trabalho –, é necessário entender primeiro o seu contexto plural, como judeu, romano e grego. Afinal, Josefo não foi apenas um profeta judeu em Roma, mas também foi, como veremos, um profeta de três mundos.

⁵² Se assemelha, de certo modo, a Paulo no que diz respeito a ter sido um judeu de tradição farisaica imerso na cultura helenística. No caso de Paulo, este foi um “homem de dois mundos” (DEN HEYER, 2009, p. 211). Josefo, porém, como defendemos aqui, foi um homem de “três mundos” pelo fato de que, para além de ter sido um cidadão romano (como Paulo), também foi alguém que esteve inserido dentro da política imperial romana, compondo a corte dos flavianos.

1 A VIDA DE JOSEFO

*Yôsēf ben Mattityāhū*⁵³, o qual depois viria a ser renomeado como Flávio Josefo⁵⁴, nasceu em Jerusalém entre 37 e 38 d.C.⁵⁵ e provavelmente morreu em Roma por volta de 100 d.C.⁵⁶. Era filho de *Mattityāhū* (Matias ou Matatias)⁵⁷ – levando por isso o patronímico “*ben Mattityāhū*”, “filho de Matias”⁵⁸ –, e neto de *Yôsēf* (José ou Josefo), seu avô paterno, de quem recebeu o primeiro nome. Deste modo, foi nomeado segundo o costume judaico de se dar o prenome do avô ou do pai (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 102)⁵⁹, seguido do patronímico do pai, assim como seu irmão (provavelmente mais velho⁶⁰), *Mattityāhū ben Mattityāhū*, “Matias, filho de Matias”, que herdou o nome do pai e bisavô de Josefo, Matias Curtus:

[De Matias Curtus, bisavô de Josefo] veio Josefo, no 9º ano do reinado de Alexandra.

⁵³ Em hebraico: יוֹסֵף בֶּן מַתִּיתְיָהוּ. É possível que fosse conhecido também como *Yôsēf ben Mattityāhū haKōhēn* (יוֹסֵף בֶּן מַתִּיתְיָהוּ הַכֹּהֵן), “José, filho de Matatias, o sacerdote”.

⁵⁴ É possível que a *tria nomina* de Josefo tenha sido Titus Flavius Josephus, decorrente de sua libertação por parte de Titus Flavius Vespasianus. Sendo assim, Josefo teria como *praenomen* Titus e *nomen* Flavius, à semelhança de Titus Flavius Vespasianus, que lhe concedeu liberdade, somando a estes o *cognomen* Josephus, derivado de seu nome hebraico, *Yôsēf*. Cf. DEGAN, 2013, p. 133. Porém, também é possível supor que o seu nome tenha sido mudado em decorrência justamente de sua captura, uma vez que os escravos romanos normalmente recebiam nomes gregos ou latinos, sendo raros os casos dos escravos que podiam manter seu nome “bárbaro” (BRUUN, 2016, p. 187). Isso explica inclusive o fato de só conhecermos o nome de um dentre os 97 mil escravos judeus que Josefo afirma terem sido capturados em Jerusalém e levados a Roma: Claudia Aster, descrita em uma inscrição como *Hierosolymitana captiva*, “uma cativa de Jerusalém” (CIL [X], N° 1971). Cf. BRUUN, 2016, p. 187. No contexto de fala portuguesa, aparentemente o costume de *Yôsēf ben Mattityāhū* ser conhecido como Josefo, e não José, parece derivar não somente da influência da adaptação grega e romana de seu nome, mas também da escolha por “Josefo” pelo jesuíta Hardouin em suas críticas a este no século XVIII, diferenciando-o de São José, esposo de Maria, mãe de Jesus. Cf. DEGAN, 2013, p. 120.

⁵⁵ Josefo (*Vit.*, 5) indica que nasceu “no primeiro ano do imperério de César Gaius”, ou seja, Calígula (Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus). Considerando que o império de Calígula se iniciou em 18 de março de 37 d.C., entende-se que Josefo nasceu entre 18 de março de 37 e 17 de março de 38. Considerando que em *AJ* (20.268) ele afirma que seu 56º ano de vida se deu no 13º ano de reinado de Domiciano, cujo reinado começou em 14 de setembro de 81 d.C. (13º ano = 14 de setembro de 93 a 13 de setembro de 94), pode-se deduzir que a data mais precisa do nascimento de Josefo tenha sido entre 15 de setembro de 37 e 17 de março de 38 d.C.

⁵⁶ Segundo Vicente Dobroruka (2007, p. 120), Josefo “sobreviveu a Domiciano e deve ter falecido durante o reinado de Trajano, na segunda década do século II, portanto”, ou seja, entre 110 e 120 d.C. Porém, o fato é que não há informações suficientes para se estabelecer uma nem uma data precisa nem o local da morte de Josefo.

⁵⁷ O nome hebraico *Mattityāhū* (מַתִּיתְיָהוּ) pode ser traduzido como Matias ou Matatias, tendo sido transliterado para o grego como Μαθίας/Mαθθίας, e sendo bastante popular no tempo de Josefo, em especial pelo valor cultural de *Mattityāhū haKōhēn ben Yōhānān* (מַתִּיתְיָהוּ הַכֹּהֵן בֶּן יוֹחָנָן), Matias, o sacerdote, filho de Jônatas, pai de Judas Macabeu, Eleazar Avaran, Simão Thassi, João Gaddi e Yonatan Apphus, sendo por isso o patriarca da dinastia dos Asmoneus, além de ter sido o precursor da Revolta dos Macabeus. Assim, no NT, aparece tanto Μαθίας, “Matias”, escolhido como substituto de Judas Iscariotes (cf. At 1.23, 26), assim como Μαθθαῖος/Mαθθαῖος, “Mateus”, uma variação de *Mattityāhū* em grego, nome de um dos doze apóstolos de Jesus (cf. Mt 9.9; 10.3; Mc 3.18; Lc 6.15; At 1.13).

⁵⁸ Em suas obras, Josefo se denomina Ἰωσήφ Μαθθίου παῖς, “José, filho de Matias” em grego (cf. p.e.: *BJ*, 1.3), mantendo o modelo patronímico judaico.

⁵⁹ Matias, pai de Josefo, também herdou o nome de seu avô, Matias Curtus, cf. *Vit.*, 5.

⁶⁰ É provável que Matias tenha sido o irmão mais velho por duas razões: 1) era costume um judeu dar seu próprio nome ao seu primogênito (HATA, 1994, p. 310); 2) Josefo não se gaba de ser o primogênito em sua *Vita* (HATA, 1994, p. 310, nota 3) – o que seria o esperado se fosse o caso.

De Josefo, Matias, no 10º ano do reinado de Arquelau. E de Matias, eu, no primeiro ano do império de César Gaius [Calígula]. Eu tenho três filhos: Hircano, o mais velho, do 4º ano [do império de Vespasiano], Justus, do 8º ano, e Agrippa do 9º ano do império de César Vespasiano. Apresento esta sucessão de nossa ancestralidade tal como eu encontrei registrada nos arquivos públicos⁶¹, mandando uma saudação àqueles que tentam nos maldizer. (*Vit.*, 5-6⁶²).

O próprio *Yôsēf*, portanto, quando teve filhos, não seguiu este costume: ao invés de chamá-los de *Yôsēf* ou *Mattityāhū*, escolheu outros nomes⁶³. De sua segunda ou terceira esposa⁶⁴, uma mulher de Alexandria (*Vit.*, 415), teve três filhos: Hircano, Justus e Agrippa. E, de sua última (terceira ou quarta) esposa, uma nobre judia de origem cretense⁶⁵ que morava em Roma (*Vit.*, 426-427), teve outros dois filhos: Justus, e Simonides Agrippa, que herdaram os nomes de seus meio-irmãos que haviam falecido (cf. *Vit.*, 426).

Apesar de ser comum naquele contexto as crianças serem nomeadas a partir do nome de falecidos irmãos – por conta da mortalidade infantil –, é interessante de se notar que, ao repetir os nomes das crianças falecidas em seus novos filhos, Josefo indicava a importância da escolha que havia feito: Justus, um nome latino, e Agrippa, também um nome latino⁶⁶, que era

⁶¹ Cabe notarmos que tais registros públicos que ele faz referência eram depositados no Templo (LIEBERMAN, 1962, p. 172), e, portanto, devem ter sido destruídos em 70 d.C. (COHEN, 2002, p. 108, nota 33). Há que se perguntar: Josefo registrou tais documentos e fez cópias antes da guerra? Afinal, de acordo com Sextus Julius Africanus (Eusébio, *Hist. eccl.*, 1.7.13), Herodes destruiu tais documentos.

⁶² Nesta citação, segui principalmente a tradução de Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 9-10).

⁶³ Flávio Josefo não menciona nenhuma filha. Isto não quer dizer, porém, que não tivesse. Afinal, é bem provável que somente estivesse reproduzindo a falta de interesse tradicional entre judeus e romanos daquele tempo no que diz respeito aos nomes das mulheres, uma vez que não indica o nome de nenhuma das suas esposas, nem de sua mãe, apesar da importância da mesma como fonte de sua origem nobre (cf. COHEN, MATLOFSKY, 2016, p. 104), como explicaremos adiante. Cabe, porém, destacarmos que Josefo não deixa de indicar mulheres importantes, dando-lhes destaque nos casos de mulheres relevantes histórica e politicamente (ILAN, 2016), como as matriarcas (BAILEY, 1987) – seguindo especialmente a tradição bíblica (HALPERN-AMARU, 1988; ILAN, 2016, p. 211-213) –, mulheres nobres (MATTHEWS, 1999), e as mulheres da dinastia dos Asmoneus (SIEVERS, 1987; ILAN, 1999, p. 85-125; ILAN, 2016, p. 213-217), até mesmo relatando o reinado da rainha Alexandra, a única governante dos Asmoneus a reinar sozinha, cuja imagem é ambígua em Josefo, mas não deixa de trazer aspectos positivos, apresentando-a como uma governante sábia, justa e amada pelo povo (LIEBOWITZ, 2015). Tal tendência, das mulheres serem consideravelmente “invisíveis”, com exceção de rainhas e mulheres importantes politicamente, era uma tendência geral nas fontes greco-romanas (LIEBOWITZ, 2019, p. 104).

⁶⁴ Josefo (*BJ*, 5.419) menciona que teria deixado uma mulher em Jerusalém quando saiu da cidade. Não fica claro se esta seria de fato sua esposa, apesar de ser possível, como indica Claude Cohen-Matlofsky (2016, p. 105), uma vez que ele pode ter se casado com 18 anos, idade para casamento segundo a m. *Avot* 5.21. Talvez Josefo tenha inclusive evitado explicitar que havia se casado com esta mulher por ter, posteriormente, sido “obrigado” por Vespasiano a se casar com uma prisioneira enquanto ele também estava preso (cf. 1.2.2 deste trabalho), quebrando assim a monogamia, que era praticada pelos aristocratas daquele contexto (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 107). Se, de fato, Josefo havia se casado em Jerusalém, é possível que seu silêncio tenha sido em virtude da “imensidão de sua tristeza e de seu constrangimento” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 58), decorrente de sua esposa provavelmente ter morrido em Jerusalém enquanto ele estava em segurança entre os romanos (DEGAN, 2013, p. 144).

⁶⁵ Segundo Josefo, “uma mulher que, apesar de ser de Creta, era de origem judaica, cujos pais eram os mais nobres e distintos daquela região” (*Vit.*, 427).

⁶⁶ Agrippa era um nome de origem latina, sendo associado a Agrippa, um rei lendário de Alba Longa (cf.

somado a Simonides, um nome grego⁶⁷. Nomes que indicavam como *Yôsēf ben Mattityāhū* era agora Flávio Josefo, um judeu não somente com cidadania romana, mas também com uma cultura helenística.

Ao mesmo tempo, porém, pode-se perceber através dos nomes de seus filhos que Josefo não perdeu a relação com suas origens judaicas. Afinal, “Hircano” foi o nome grego⁶⁸ de dois reis judaicos da dinastia dos Asmoneus, a qual reinou antes do início do domínio romano da Palestina⁶⁹, e com a qual Josefo tinha vínculos familiares: João Hircano I, que reinou entre 135 e 104 a.C., e João Hircano II, que reinou entre 75 e 66 a.C., e depois novamente entre 63 e 40 a.C.⁷⁰.

Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 1.71), tendo se constituído como *praenomen*, a exemplo de Agrippa Menenius Lanatus, cônsul romano do século VI a.C. Este nome se tornou muito popular no século I, sendo o *cognomen* de Marcus Vipsanius Agrippa, amigo e afilhado de Augusto, e tendo sido utilizado também transliterado para o grego, a exemplo de Agrippa (Αγρίππας), filósofo cético do século I, e Αγρίππας, o astrônomo grego do mesmo período. Entre os judeus, o nome marcou presença com Marcus Julius Agrippa, batizado em homenagem a Marcus Vipsanius Agrippa, e que veio a se tornar Herodes Agrippa (Ἡρώδης Αγρίππας) I, neto de Herodes, o Grande, filho de Aristóbulo IV, e pai de Herodes Agrippa II, que também nasceu como Marcus Julius Agrippa, com quem Josefo tinha um bom relacionamento.

⁶⁷ Apesar de ser possível que Josefo tenha incluído o nome grego Simonides em função do poeta grego, é importante lembrar que no contexto da Revolta dos Macabeus tal nome grego já tinha grande uso entre os judeus, até mesmo porque os Simônides, junto aos Tobíadas, Oníadas, e Asmoneus, eram uma das principais famílias judaicas na Palestina (cf. CHEVITARESE, 2004, p. 77).

⁶⁸ Tanto no caso de João Hircano I quanto de João Hircano II, “Hircano” era um nome grego que acompanhava o nome hebraico de alguns monarcas asmoneus, do mesmo modo que outros nomes duplos nesta constituição, como: Judas Aristóbulo, Jônatas Alexandre, Matatias Antígono, Jônatas Aristóbulo. Também são atestados outros reis possuindo alguns destes nomes gregos (Hircano, Aristóbulo, Alexandre, Antígono), sem que saibamos seus nomes hebraicos. Cf. ILAN, 1987, p. 18. Quanto ao nome “Hircano” (Υρκανός), trata-se de um nome grego helenístico, uma vez que não parece ser nativo da Grécia, podendo ter tido origem no Egito Ptolomaico (MACHIELA, 2008, p. 688), explicando o fato de uma estela em Hermopolis Magna trazer a indicação de um “Hircano, [filho de] Ptolomeu [Υρκανός Πτολεμαίος]” (*JIGRE*, p. 247-249; MACHIELA, 2010, p. 134). Por tal especificidade, o nome “Hircano” é indicado por Ilan (1987, p. 2) como uma “anomalia” entre os demais nomes gregos dos asmoneus. O nome “Hircano” também aparece escrito em letras hebraicas (הוקרנס/הקרנס) em dois manuscritos de Qumran (4Q332 2, 6 e 4Q341 7, cf. MACHIELA, 2010, p. 199; ESHEL, *EDSS*, 2000, p. 417-418 [I]), assim como em obras rabínicas que falam de: Hircano, pai do Rabbi Eliezer (m. Ab 2.8; b. BM 59a-b, AbRN 6.3, PiRE 1-2, GenR 42 [Gn 14.1]); do Rabbi Hircano (m. Yeb 12.6); de Hircano, pai do Rabbi Joshua (m. Sot 5.5); de Hircano, pai de Dosa (m. RoHas 2.8-9, b. Yeb 16a); de Hircano, filho de Eliezer (AbRN 25.3, b. Sanh 68a, b. Menah 35a, y. Sot 3.19a); ou de Hircano, filho de um judeu (b. Shab 127b,). Cf. MACHIELA, 2010, p. 134-137. Para o caso hebraico, cf. também: ILAN, 2002, p. 350.

⁶⁹ Os Asmoneus governaram a Judeia entre 140 e 63 a.C. (cf. *AJ*, 20.190, 347). Josefo (*AJ*, 12.265) se refere aos Asmoneus como descendentes “de Asmoneus” (τοῦ Ἀσμωναίου), provavelmente supondo que Asmoneus seria o nome de um ancestral da família. No entanto não há o registro de tal nome na árvore genealógica destes, cuja dinastia começou com Matias (cf. 1 Mac 2.1), pai dos líderes da Revolta dos Macabeus. Por isso tanto os Macabeus como os Asmoneus aparecem na obra de Josefo como “os Asmoneus” (οἱ Ἀσμωναῖοι, cf. *BJ*, 5.139), “a casa de Asmoneus” (τῆς Ἀσμωναίων οἰκίας, cf. *AJ*, 2.344), “a família dos Asmoneus” (τὸ Ἀσμωναίων γένος, cf. *AJ*, 1.21 [πρὸς Ἡρώδου τοῦ Ἀσμωναίων γένους βασιλεῖς]) e “o pessoal dos Asmoneus” (οἱ Ἀσμωναῖοι παῖδες, cf. Josefo, *Vit.*, 2). Cf. TORREY, 1902b, col. 2852 (III). Esta designação dos macabeus (“Asmoneus”) também aparece na m. (Mid 1.6) e no b. (Shab 21b). Cf. STERN, 2007, p. 446-447 (VIII). Quanto aos Asmoneus em outras fontes, eles têm importância em 1 Mac e 2 Mac, mas aparecem pouco nas fontes rabínicas (cf. b. Shab 21b; b. Berak 48a; b. Menah 64b; b. Qidd 70a-b; y. Taan 2.12).

⁷⁰ Nas obras de Josefo vemos também Hircano, o Tobíade (*AJ*, 12.154-236), elogiado por Josefo, e Júlio Hircano, filho de Herodes (*BJ*, 2.221; *AJ*, 20.104).

Estes dois reis asmoneus (João Hircano I e João Hircano II), porém, são tão diferentes entre si que se torna fácil perceber que, caso Josefo tenha escolhido o nome de seu filho em homenagem ao seu soberano Asmoneu favorito (MASON, 2001, p. 8, nota 22), este certamente foi João Hircano I, a quem Josefo teceu consideráveis elogios (*BJ*, 1.54-69; *AJ*, 13.230-300)⁷¹, e que pode assim ser contrastado com o violento João Hircano II, completamente malvisto por Josefo⁷².

1.1 JOSEFO, UM JUDEU

De fato, é bem provável que tal escolha pelo nome “Hircano” não tenha sido fortuita, uma vez que, ao relatar sobre suas origens, no início de sua *Vita* (obra na qual conta um pouco sobre sua vida), Josefo associa diretamente seus ancestrais aos Asmoneus: “tenho parte de ancestralidade real pela minha mãe⁷³, pois os filhos de Asmoneu, de quem ela é descendente⁷⁴, por muito tempo serviram como sumo sacerdotes e exerceram o reinado de nossa nação” (*Vit.*, 2). Assim, Josefo indica também o tipo de judeu que ele é: um judeu da elite, cuja ancestralidade remonta a sumo sacerdotes, que teve oportunidade de ter uma educação diferenciada, e que, pelo destaque que teve entre aqueles de seu povo, chegou a se tornar um general.

1.1.1 Origem: sacerdote

Apesar do valor da ancestralidade real de Josefo, é importante ser destacada também a sua ancestralidade sacerdotal, que “era uma grande fonte de orgulho, a qual ele utilizou mais

⁷¹ Como bem destacou Danciel Machiela (2008, p. 688), João Hircano, que é chamado apenas como “João” em *Mac* 13-16, é indicado por este nome junto a Hircano ou apenas como “Hircano” por Josefo.

⁷² Cf. *AJ*, 13.407; 14.170-179, 292-293, 365-366; 15.182. Parte da crítica de Josefo parece decorrer da violação de Jerusalém por João Hircano II, ao sitiá-la a cidade contra seu irmão, Aristóbulo II (*AJ*, 14.20-28). Cf. ORIAN, 2015.

⁷³ Tessa Rajak (2003, p. 15) defende que por “mãe” (μητήρ), Josefo se refere à matriarca de sua família. Se considerarmos a genealogia que Josefo apresenta, esta “mãe” pode ser pensada como sua ancestral que se casou com Simão Psellus, sendo tataravós de Josefo por parte de pai. Esta é também a tese de Max Radin (1929), que antecipou a interpretação de Rajak. Shaye J. D. Cohen (2002, p. 107-108, nota 33), porém, argumenta que o texto estabelece uma relação de contraste entre mãe e pai. Não é impossível, porém, que a referência à sua “mãe” seja uma espécie de parêntesis no texto, de modo que Josefo estaria tratando apenas de sua ancestralidade por parte de pai, apesar de ter como origem uma matriarca, importante pela sua relação com os Asmoneus.

⁷⁴ Considerando a nota anterior, há duas possibilidades principais: a mãe de Josefo ser uma descendente (ἐγγονος) distante dos Asmoneus; ou a “mãe” ser uma ancestral, a qual seria filha direta (ἐκγονος) de Jônatas Asmoneu. Outra possibilidade, defendida por Shaye J. D. Cohen (2002, p. 108, nota 33), é a de que a ancestralidade asmonéia teria sido inventada por Josefo. Afinal, em sua primeira obra, *BJ* (1.3), Josefo indica apenas o aspecto sacerdotal, depois acrescentando o elemento real na *AJ* (16.187) e na *Vit.*

até do que suas origens reais” (RAJAK, 2000, p. 591). Afinal, era costume os judeus procurarem valorizar o sacerdócio, até mesmo colocando-o como algo mais importante do que a realeza⁷⁵. Por isso Josefo indica, para seus leitores, a importância da ancestralidade sacerdotal para os judeus, como ele: “Sendo a base para um nobre nascimento diferente para cada [povo], entre nós [judeus], a pertença ao sacerdócio é uma prova certa de uma brilhante⁷⁶ ancestralidade” (*Vit.*, 1).

Esta é também a razão da *Vit.* ter, logo no seu começo, a indicação da ancestralidade sacerdotal de Josefo: “Em meu caso, a minha ancestralidade é muito distinta, tendo se originado de sacerdotes há muito tempo” (*Vit.*, 1). Porém, se a pertença ao sacerdócio tinha destaque, quanto mais se fosse de uma das famílias sacerdotais mais importantes. Este era o caso de Josefo, que não deixou de mencionar isso, com considerável destaque: “No meu caso, minha ancestralidade não é meramente de sacerdotes; é também das primeiras 24 classes⁷⁷ – o que tem grande importância – e, inclusive, do melhor grupo⁷⁸ desta classe” (*Vit.*, 2).

⁷⁵ Esta tendência aparece nas palavras que Filo de Alexandria (*Legat.*, 278) coloca em uma suposta carta do rei Agrippa I (que não era sacerdote) a Calígula: “tive como avôs e ancestrais que eram reis, a maioria dos quais tinha o título de sumo sacerdote, que *consideraram sua realeza inferior ao sacerdócio*” (grifo nosso). No contexto greco-romano em geral, porém, a origem real e a criação em ambiente palaciano eram os principais pontos a serem destacados a respeito de origens e educação. Apesar de ser um autor dos séculos III-IV, Menandro de Laodiceia (*Peri Epid.*, 2.371.17-372.2), importante retórico, aponta como um tópico importante em biografias a indicação de quando alguém é levado a um palácio ou caso tenha sido criado em contexto real. Cf. FELDMAN, 1998, p. 90. Neste sentido, pode-se entender a ênfase dada, em obras judaicas helenísticas, à criação de Moisés no contexto da realeza egípcia, como no caso do Moisés de Ezequiel, o trágico (*Exag.*, vv. 36-38), que declara: “a princesa me deu educação e criação reais, como se eu fosse seu próprio filho”. Cf. também At 7.22; Filo de Alexandria, *Mos.*, 1.23-24. No contexto judaico, porém, houve uma tradição que aplicou a ideia de um ensino paterno: no livro de Jubileus, por exemplo, é dito que Anrão ensinou Moisés a escrever (Jub 47.9), o que parece contrastar com a tradição do ensino egípcio que Moisés teria recebido.

⁷⁶ Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 4, nota 8) destaca que γένους λαμπρότης, aqui, também pode ser traduzido por “esplendor de ancestralidade” (cf. também *AJ*, 14.490), sendo uma conexão de termos (γένος e λαμπρός) comum em outros autores, como Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, 10.41.5), Plutarco (*Vit. Per.*, 7.2; *Vit. Sull.*, 25.3), Dião Crisóstomo (*Or.*, 28.12), Apiano (*BC*, 2.1.2), e Diógenes Laércio (*Vit. Phil.*, 1.22; 9.21). Uma associação análoga é feita no latim com as expressões *genus clarus* e *gens clarissima*, a exemplo de Plínio, o velho (*NH*, 7.186; 35.19), Plínio, o jovem (*Panegy.*, 58.3; 69.4) e Tácito (*Ann.*, 2.43; 4.8; 6.9; 12.6).

⁷⁷ Segundo o relato de 1 Cr 24.1-19, recontado por Josefo em suas *AJ* (7.365-367), o rei Davi reconheceu 24 clãs entre os descendentes de Eleazar e Itamar, filhos de Arão, para o serviço no Santuário. Estes clãs constituíam, no tempo de Josefo, uma escala semanal (cf. *AJ*, 7.365), de modo que cada grupo participava duas vezes ao ano, além dos festivais, quando todos os sacerdotes em função eram convocados (cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 4-5, nota 9). Cf. Lc 1.5-8; MARTINEZ, 1996, p. 452-454 (sobre 4Q320 e 4Q321); m. Suk 5.6-8; m. Taan 5.6-7; m. Tam 6.1-3. Josefo se refere a estes grupos da escala sacerdotal como ἐφημερίς, termo que na literatura grega era utilizado para se referir a um diário, como os comentarii de Júlio César (cf. Plutarco, *Vit. Caes.*, 22), ou os registros militares dos oficiais de Alexandre (cf. Plutarco, *Vit. Alex.*, 23; Arriano, *Anab.*, 7.25.1). Josefo, porém, parece seguir a LXX, que se refere aos grupos como ἐφημερία (cf. 1 Cr 9.33; 23.6). É interessante notar que em *Cap*, 2.108, Josefo se refere a “quatro tribos sacerdotais” (*tribus quattuor sacerdotum*), sendo uma referência às quatro famílias sacerdotais que retornaram do exílio (cf. Ed 2.36-39; Ne 7.39-42; y. Taan 68a), ou possivelmente este 4 (*quattuor*) uma corrupção no latim para 24 (*viginti quattuor*), já que *Cap*, 2.52-113 foi preservado em latim e não em grego (cf. BARCLAY, 2016, p. 83). Cf. 2.1.3 deste trabalho.

⁷⁸ A primeira família reconhecida foi a de Jeoiaribe (1 Cr 24.7), da qual vieram os Asmoneus, cf. *AJ*, 12.265; 1 Mac 2.1. Aparentemente, é esta conexão com os Asmoneus que rendeu maior destaque à família de Jeoiaribe,

Por isso, em sua *Vit.*, a indicação de Josefo de sua origem na realeza é um adendo para a sua indicação de origem sacerdotal: “Em meu caso, a minha ancestralidade é muito distinta, tendo se originado de sacerdotes há muito tempo [...] E, *para além disso* [δέ καί]⁷⁹”, continua ele, “tenho parte de ancestralidade real pela minha mãe...” (*Vit.*, 1-2). Na sequência, Josefo apresenta sua árvore genealógica, destacando (até com exagero) o aspecto do sumo sacerdócio como elemento de marcação temporal:

Devo indicar, então, a sucessão: nosso patriarca foi Simão, denominado Psellus. Este homem viveu no tempo em que o filho do *sumo sacerdote* Simão serviu como *sumo sacerdote* – ele foi o primeiro dos *sumos sacerdotes* chamados Hircano. Simão Psellus teve nove filhos. E [um] destes foi Matias, conhecido como “de Éfeso”. Este homem desposou a filha do *sumo sacerdote* Jônatas – o primeiro dos filhos de Asmoneu a servir como *sumo sacerdote* e irmão de Simão, o *sumo sacerdote* – em casamento. Então no primeiro ano do reinado de Hircano, ele [Matias de Éfeso] teve um filho chamado Matias, denominado Curtus. Deste homem veio Josefo, no 9º ano do reinado de Alexandra. De Josefo, Matias, no 10º ano do reinado de Arquelau. E de Matias, eu, no primeiro ano do império de César Gaius [Calígula] (*Vit.*, 3-5⁸⁰, grifo nosso).

Apesar do sumo sacerdócio favorecer o reconhecimento de indivíduos, em especial pelos nomes repetidos, Josefo parece tentar falar “sumo sacerdote” o maior número de vezes possível (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 8-9, nota 27). Esta é uma forma de Josefo demonstrar como, para os judeus, o sacerdócio é importante – é um “lugar de honra” (*AJ*, 16.187), como ele denomina. E, para ele, um judeu que passa a residir e escrever em Roma, distante de sua terra e com o templo judaico destruído, por mais incrível que pareça, “seu status e origens sacerdotais parecem ter constituído os ingredientes mais importantes de sua autoidentidade nas décadas que gastou⁸¹ na capital do Império” (TUVAL, 2013, p. 260). É por isso que no começo da sua primeira obra, *BJ*, Josefo se apresenta indicando o aspecto sacerdotal: “Eu, Josefo, filho de Matias, um hebreu por raça, um nativo de Jerusalém e sacerdote” (*BJ*, 1.3).

Mas na *Vit.*, Josefo também vai para além, apresentando sua árvore genealógica. Uma árvore genealógica da qual muitos duvidam, por duas razões principais: em primeiro lugar, porque Josefo teria uma conveniente proximidade com os Asmoneus (FIGURA 3); e,

também podendo haver aqui uma referência de Josefo ao simples fato de sua família ser a primeira na lista. Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 5, nota 10.

⁷⁹ Steve Mason traduz como “para além disto” (“*Further*”, cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 5), e lembra em uma nota que poderia ser também “em adição” (“*in addition*”, FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 5, nota 13).

⁸⁰ Nesta citação, segui principalmente a tradução de Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 7-9).

⁸¹ Apesar de Michael Tuval afirmar que Josefo “gastou” (inglês: *spent*) décadas na capital do Império, mais do que um “gasto”, Josefo pode ter visto este tempo como um “investimento”: sua presença na corte imperial pode ter sido percebida, por ele mesmo, como algo que traria benefícios não só para ele, como indivíduo, mas também para o seu povo.

em segundo lugar, porque o avô de Josefo precisaria ter estado com 73 anos quando o pai de Josefo nasceu, e seu bisavô com 65 anos quando seu avô nasceu (RAJAK, 2003, p. 16)⁸². Algo improvável, mas não impossível, segundo Tessa Rajak (2003, p. 16).

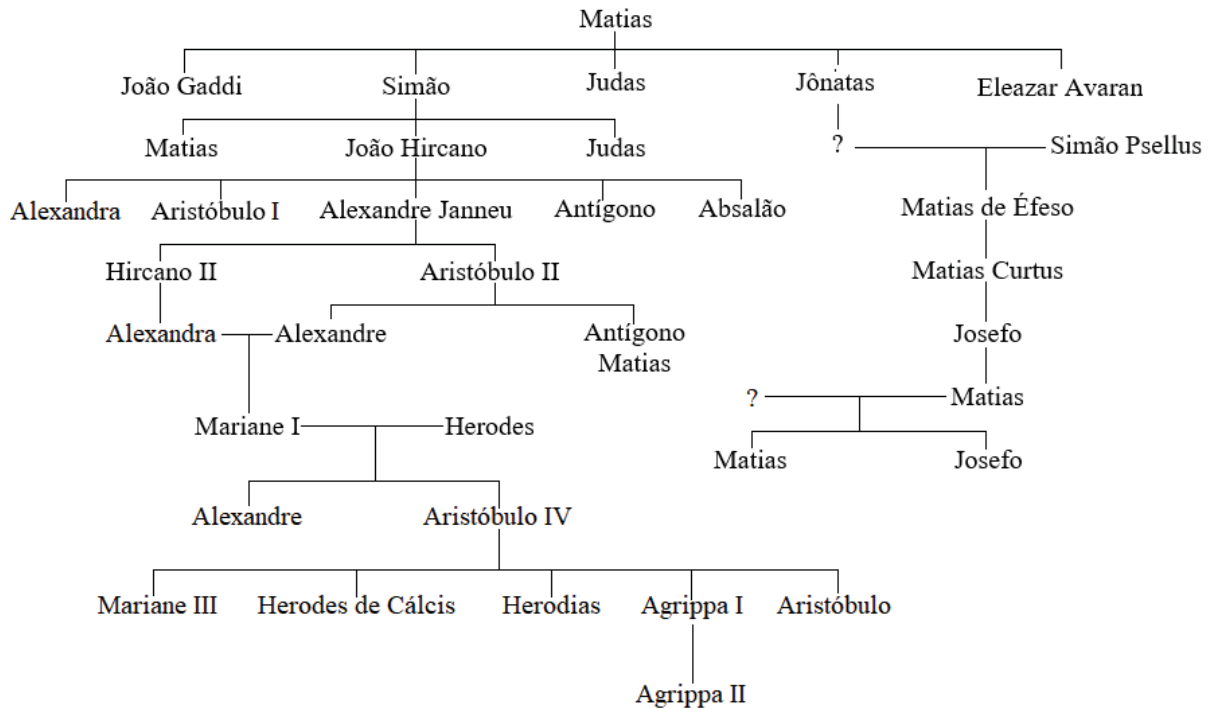


FIGURA 3 – Árvore genealógica de Josefo e dos Asmoneus⁸³

Josefo, escrevendo a um público romano, se preocupa em demonstrar que não é um judeu qualquer. Por isso, apresenta sua árvore genealógica por ambos os lados: afirma uma ancestralidade real por parte de sua mãe (*Vit.*, 2), e indica algumas gerações passadas na linha familiar de seu pai (*Vit.*, 7), seguindo um padrão presente em outras obras do contexto romano⁸⁴. Algo, porém, que também poderia ser importante no contexto judaico, uma vez que, apesar da Bíblia assumir que o sacerdócio passaria de pai para filho⁸⁵, de acordo com algumas tradições na literatura rabínica⁸⁶, a família sacerdotal provinha de ancestrais maternos (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 5-6, nota 13), podendo ser o caso de Josefo, a partir da

⁸² Tessa Rajak (2003, p. 16) não se mostra cética em relação à árvore genealógica apresentada por Josefo, pois, segundo ela, apesar de alguns elementos serem improváveis, “não há nenhum que seja impossível, e, enquanto o que Josefo nos diz seja *possível*, não temos o direito de corrigi-lo”. Sendo assim, sua posição é marcada pela pergunta: “Por que não?” (RAJAK, 2003, p. 16).

⁸³ Fonte: autoria própria.

⁸⁴ Nicolau de Damasco, por exemplo, indica a reputação de ambos os pais (FGrH 90 F 131), assim como Augusto (FGrH 90 F 126 c. 3).

⁸⁵ Cf. Êx 40.15; Nm 16.40; 18.1-20; Lv 21.1ss. Assim como Josefo em *Cap*, 1.30-36; *AJ*, 20.225-226.

⁸⁶ Cf. AbRN 35; t. Yom 4.20; y. Yom 1.38d; b. Yom 47a; PesRK 26.10; Stern, p. 608-609.

ancestralidade de sua mãe⁸⁷.

Apesar de Josefo ter uma origem sacerdotal, não está claro se ele exerceu a função sacerdotal⁸⁸. O próprio Josefo se afirma como alguém que é “um sacerdote e de linhagem sacerdotal” (*BJ*, 3.352), mas até que ponto ser sacerdote era, de fato, exercer a função, não está claro. Afinal, quando atentamos para os textos, vemos que “não é à função, mas ao status que cada caso sugere” (RAJAK, 2003, p. 18) quando Josefo fala de “sacerdote”⁸⁹. Se referir a “sacerdote” como status, ao invés de função relativa ao Templo e ao sacrifício, era algo tão presente na linguagem do judaísmo helenístico que se pode ver, inclusive, referências a “sacerdotisas” (cf. BROOTEN, 1982, p. 90-95), apesar das mulheres nunca terem desempenhado a função sacerdotal.

Mesmo que não esteja claro o significado do termo *iereia* (ἱέρεια), “sacerdotisa”, pode-se pensar que provavelmente se trata de uma referência a um status decorrente de uma atuação religiosa nas sinagogas que os líderes religiosos e, nestes casos, as líderes, exerceram (cf. TUVAL, 2013, p. 265ss)⁹⁰. Um status desconectado de qualquer função dentro do sistema sacrificial, ou seja, algo para além da ação propriamente sacerdotal. Porém, no contexto romano, era ainda mais natural tal desassociação entre sacerdócio e Templo: entre os romanos era perfeitamente normal ser um sacerdote sem um templo, como era o caso de Josefo em Roma (TUVAL, 2013, p. 271).

O fato é que, ao defender sua origem, Josefo utilizou como principal arma apologética a sua ancestralidade sacerdotal, assumindo para si mesmo uma identidade sacerdotal, mesmo em Roma. Afinal, o destaque que Josefo deu a tal aspecto parece ser decorrente, inclusive, da “imagem e prestígio aproveitados pelos sacerdotes romanos

⁸⁷ Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 5-6, nota 13), considerando a fala de Josefo em *AJ*, 16.187 de que seu status sacerdotal estaria conectado aos Asmoneus, e que em *Vit.* Josefo fala da ancestralidade asmonéia de sua mãe, chega a defender que “ele deu material suficiente para os pesquisadores concluírem que sua valorizada membresia no sacerdócio deriva apenas de um link asmoneu através de um ancestral materno”. Algo que precisa ser contraposto ao fato de a ancestralidade de seu pai também ter conexão com os asmoneus. Para outra possibilidade, cf. nota 25 deste trabalho.

⁸⁸ Steve Mason defende que Josefo foi um “sacerdote orgulhoso e praticante” (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 6, nota 13), enquanto outros, como Claude Cohen-Matlofsky (2016, p. 103), discordam que Josefo tenha sido um “sacerdote praticante”.

⁸⁹ Emil Schürer (*Schürer*, p. 274-277 [II]) chega a defender tal referência a status até mesmo para usos da expressão “sumo sacerdote”, sendo criticado por Joachim Jeremias (1983, p. 243ss). J. N. Lightstone (2006, p. 72) traz nova luz à questão ao notar o texto de At 19.14, que fala de “um judeu chamado Ceva, sumo sacerdote” (ARA), em Éfeso. Segundo Lightstone, o termo deve ser entendido como tendo um sentido local e comunal. A mesma situação parece ocorrer em um uso da expressão *magna sacerdos* em um caso de Juvenal (*Satirae*, 6.544). Cf. TUVAL, 2013, p. 265, nota 16.

⁹⁰ Victor Tcherikover especulou que “pode ser que desde o período helenístico, sacerdotes tiveram que performar algumas funções na sinagoga” (*CPJ*, p. 254-255 [I], No. 139). Quando se considera que as sinagogas não competiam com o Templo e o sistema sacerdotal, mas se somavam a estes (cf. nota 248 deste trabalho), se pode perceber que a hipótese (baseada em observações papirológicas) faz sentido.

tradicionais dentro da estrutura social romana” (TUVAL, 2013, p. 270). Pois, em tal sociedade, o “sacerdócio normalmente era uma posição de honra, pressupunha alto status social, demandava muita riqueza” (TUVAL, 2013, p. 270), e, muitas vezes, servia de “trampolim para uma pessoa ambiciosa ter um papel subsequente e frequentemente notável nos assuntos políticos e sociais romanos” (SZEMLER, 1986, p. 2330)⁹¹.

A própria identificação de Josefo como alguém que era “um sacerdote e de linhagem sacerdotal” (*BJ*, 3.352) indica que seu público principal, ao apontar uma origem sacerdotal, era o dos romanos⁹². Pois, como bem indicado por Michael Tuval (2013, p. 271), no contexto judaico tal afirmação é estranha, pois ninguém poderia ser sacerdote se não fosse de origem sacerdotal. Porém, no contexto romano, no qual o sacerdócio não era hereditário, se fazia importante tal destaque, como se Josefo estivesse explicando: “Não só eu sou um sacerdote, que como vocês já sabem, é uma grande honra, mas todos os membros da minha família antes de mim tiveram este status honorável” (TUVAL, 2013, p. 271).

A afirmação de Josefo como sacerdote, portanto, não tinha tanto uma intenção religiosa, de se tornar um intermediário entre Deus e os homens em Roma, mas tinha uma clara intenção política. Algo que não se apresenta em contradição, uma vez que a religião se constituía como um dos principais fundamentos da política no mundo antigo. Neste sentido, a identificação de Josefo como sacerdote precisa ser vista a partir da imagem que ele constrói a respeito dos sacerdotes, especialmente como líderes do povo judeu e protetores de suas leis:

Para nós, que estamos convencidos que a lei foi originalmente escrita de acordo com a vontade de Deus, não seria piedoso falhar em mantê-la. Que parte alguém mudaria? Que lei melhor alguém poderia inventar? O que alguém poderia trazer de fora como melhoria? E quanto a toda a estrutura da constituição? O que poderia ser melhor ou mais justo do que [uma estrutura que busca] fazer de Deus governador do Universo, que entregou aos sacerdotes em união a administração dos assuntos mais importantes, e, para além, confiou ao sumo sacerdote todo o governo dos outros sacerdotes? Estes o legislador inicialmente apontou para sua função não por sua riqueza nem por superioridade ou qualquer vantagem; mas se houve alguém que superou aos demais em persuasão e moderação, esses foram as pessoas a quem ele confiou, em particular, a adoração a Deus. A qual envolve supervisão próxima da lei

⁹¹ Na Carta 13 de Plínio, o jovem, ao imperador Trajano, o primeiro lhe solicita que lhe conceda o augurado ou o septenvirato, sendo cargos que estavam vagos, afirmando que “fazendo uso dos direitos concedidos ao sacerdote”, poderia “rogar aos deuses” (STADLER, 2018, p. 23) em favor de Trajano, não somente em seu nome (como já fazia), mas também em nome da comunidade. Tal solicitação demonstra como os cargos sacerdotais tinham importância, visto que são pedidos por Plínio com o reconhecimento da importância de tal concessão: “Meu senhor, como sou consciente de que o melhor testemunho e o maior elogio de minha conduta são as distinções com as quais me honras o reconhecimento de tão bom príncipe, te suplico que unida a dignidade a que me promoveste por tua magnanimidade adicione o augurado ou o septenvirato...” (STADLER, 2018, p. 23).

⁹² Tessa Rajak (2003, p. 18-19), tratando a respeito de *BJ*, 3.354, onde Josefo conecta sacerdotes e interpretação de sonhos e textos sagrados, afirma que é difícil de Josefo ter sido levado a sério pelos outros judeus, de modo que fica clara sua intenção em relação ao público romano.

e dos outros hábitos de vida; pois os sacerdotes foram apontados como supervisores gerais, juízes em disputas, e com a responsabilidade de punir os condenados. Então, que regime pode ser mais santo que este? Que honra seria mais apropriada a Deus, do que todo o povo ser equipado para a piedade, os sacerdotes confiados para uma supervisão especial, e que toda a constituição seja organizada como uma forma de consagração? As práticas que outros povos não conseguem manter por alguns dias, sob o nome de “mistérios” e “ritos de consagração”, nós mantemos com grande alegria e determinação inalterada por todo tempo. (*CAp*, 2.184-189)⁹³

Segundo este texto, que visa estabelecer a religião judaica como uma religião à altura das religiões gentílicas, indicando, inclusive, sua superioridade, Josefo aponta para a importância da relação entre o sacerdócio e a manutenção da ordem social pela observância das leis. Algo, porém, que não estava restrito ao judaísmo⁹⁴, e que marcava a realidade política e religiosa do Império Romano. Isso pode ser percebido, por exemplo, na leitura de outro texto, de Marcus Tullius Cícero⁹⁵, um sacerdote romano⁹⁶, que tem semelhanças com a descrição de Josefo:

Entre as muitas coisas, cavalheiros do colégio pontifical, que os nossos ancestrais criaram e estabeleceram sob divina inspiração, nada é mais renomado que a decisão deles de confiar a adoração aos deuses e os maiores interesses do estado aos mesmos homens – para que os mais eminentes e ilustres cidadãos possam assegurar a manutenção da religião pela própria administração do Estado, e a manutenção do Estado pela prudente interpretação da religião (Cícero, *Dom.* 1.1)⁹⁷.

Apesar de ser evidente que Cícero se refere ao contexto romano, tendo em mente os sacerdotes e as leis dos romanos, é importante compreendermos que, no século I d.C., havia tal multiculturalidade em Roma que outras religiões e até sacerdotes compunham a realidade social e, inclusive, política do Império. Afinal, na Antiguidade, e de forma especial em Roma, as políticas públicas e a religião se relacionavam profundamente⁹⁸. E Roma, que havia se

⁹³ Tradução baseada em: FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 273-275.

⁹⁴ Apesar de alguns autores evitarem o uso do termo “judaísmo” em relação aos judeus do primeiro século, como Josefo, defendemos aqui a validade do uso do termo, mesmo que dentro de uma compreensão mais ampla, não estando restrita ao que se entende hoje por religião. A este respeito, cf. 2.3 deste trabalho.

⁹⁵ Semelhança apontada por Michael Tuval (2013, p. 271-272) e por Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 1999, p. xxiv-xxvii).

⁹⁶ Plutarco (*Vit. Cic.*, 36.1) relata que Cícero se tornou um *Augur*, ou áugure, ou seja, um sacerdote com a responsabilidade do auspício (*auspicium*), a indicação da vontade divina através da observação dos pássaros no céu.

⁹⁷ Tradução baseada em: TUVAl, 2013, p. 271-272. Latim: “Cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inventa atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praeesse voluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives rem publicam bene gerendo religiones, religiones sapienter interpretando rem publicam conservarent” (CICERO, 1965, p. 132).

⁹⁸ Segundo Moses I. Finley, “nenhuma atividade pública” de gregos e romanos, por exemplo, era realizada “sem antes suplicar aos deuses sua proteção, através de preces e sacrifícios, e sem lhes retribuir com dádivas e oferendas, subsequentemente, os êxitos obtidos” (FINLEY, 1985, p. 39). Mesmo assim, Políbio (*Hist.*, 6.56.6ss) se admira com a relação do Estado romano com os deuses, prometendo recompensas em troca do apoio (cf. ROSA, 2006, p. 141; BEARD; NORTH; PRICE, 1981, p. 32-35), e destaca que a religião foi “introduzida em tal medida em sua vida pública e privada que nada lhe excede, sendo um fato que surpreende a muitos” (Políbio,

tornado não apenas a cidade dos romanos, mas a capital de um império gigantesco, agora continha e representava inúmeros povos diferentes, com variadas culturas e religiões.

Como bem indicado por Richard Gordon (1990, p. 246), “cultos privados individuais”, tais como os de Cibele e Ísis, “foram absorvidos pelas cidades, e seus sacerdotes entraram na lista de sacerdotes públicos”. E, a fim de terem validade em sua atuação na política romana, nada melhor do que o sacerdote estrangeiro defender a superioridade do sacerdócio de seu povo⁹⁹, tal como Josefo fez quando estava em Roma. Algo que envolvia, inclusive, a identificação dos sacerdotes orientais com a responsabilidade de preservação da cultura de seu povo: como Josefo fez, não somente assumindo o papel de expositor da história e cultura judaicas para os romanos, mas também indicando que os egípcios também confiam os registros de sua história aos sacerdotes¹⁰⁰ (*Cap*, 1.28ss), estabelecendo um paralelo.

Josefo, portanto, não era apenas um judeu em Roma: era, para além disso, um sacerdote, tendo reconhecimento da importância desta função, e, ainda, um sacerdote oriental – o que, para uma cultura fascinada pela mística e tradições orientais¹⁰¹, tinha também o seu

Hist., 6.56.8, POLYBIUS, 1979, p. 395). De fato, entre romanos, apesar da importância da família na formação da religião (cf. RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 124ss), o conceito de *sacrum*, “sagrado”, estava fortemente relacionado à participação de magistrados e sacerdotes (ROSA, 2015, p. 15, nota 3), apesar de que havia a distinção entre *sacra publica* e *sacra priuata*, cuja diferença foi explicada por Festo (350L): “Os ritos públicos são aqueles realizados às expensas públicas em benefício do povo [...] em contraste com os ritos privados, que são realizados em benefício de indivíduos, das famílias, dos descendentes [*Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt quaeque pro montibus pagis curissacellis; at priuata, quae pro singulis hominibus familiis gentibus fiunt*]” (trad. ROSA, 2015, p. 15, nota 3). Sendo assim, como bem destaca Renata Senna Garraffoni (2009, p. 54), religião e política, na Roma antiga, devem ser entendidas como “esferas que compõem a mesma organização cívica”.

⁹⁹ Querémom, um sacerdote egípcio (e um dos opositores de Josefo no *Cap*), por exemplo, defendeu que os sacerdotes egípcios são os verdadeiros filósofos, sendo santos, piedosos, justos e puros. Cf. Porfírio, *Abst.*, 4.8.

¹⁰⁰ Certamente Josefo tem em mente Manetão, sacerdote egípcio que era uma grande referência historiográfica, que ele toma como um dos autores de relatos a serem contestados. Porém, a percepção dos sacerdotes egípcios como os responsáveis pelo registro do passado era bem conhecida do mundo helenístico também pelos relatos desde Heródoto, que teria tido contato com sacerdotes egípcios para conhecer o passado egípcio e reconhecer a antiguidade desta cultura. Cf. MOYER, 2002. Considerando que no Egito Antigo não havia a “ideia de história” (BULL, 1955, p. 32) tal qual presente na historiografia grega, decorrente da interpretação pessoal de eventos do passado, era natural que os sacerdotes assumissem a responsabilidade de registro do passado. Afinal, tal registro, que acontecia a ponto de deixar historiadores gregos como Heródoto e Hecateu impressionados, estava vinculada a duas fontes principais: a literatura cronográfica oficial, e a fonte lendária (VAN SETERS, 2008, p. 144), ambas sendo responsabilidade dos sacerdotes, especialmente quando se considera que os egípcios antigos não faziam a distinção entre mitologia e história que nós fazemos (cf. POPKO, 2014, p. 3).

¹⁰¹ Michael Tuval (2013, p. 273) destaca que havia qualidades que os romanos esperavam dos “oficiais de culto orientais”, levando em conta a valorização das religiões de origem oriental, as quais Josefo direciona para o conhecimento do passado associando a si mesmo, como sacerdote judeu, aos egípcios, cujos sacerdotes são responsáveis por registrar o passado, e os babilônicos, que atribuem a função aos “caldeus”, ou seja, aos sacerdotes relacionados à tradição de estudo astrológico (cf. Estrabão, *Geog.*, 16.1.6; Cícero, *Div.*, 1.2). Cf. TUVAL, 2013, p. 274. Quanto à atração dos romanos pelas religiões orientais, vale destacar o culto romano de Mitra (cf. CLAUSS, 2000), e o culto romano a Ísis, que aparece no romance *Asinus aureus* ou *Metamorphoses* (*Met.*) de Apuleio (cf. TEIXEIRA, 2013). Outros exemplos importantes da adoção do culto a Ísis pelo Império Romano são as ruínas dos templos a Ísis em Roma e Pompeia (SELVATICI, 2013, p. 95), e o fato de que

valor. Por isso, ao se apresentar como sacerdote judeu, Josefo não apenas indicava a sua origem, mas também apontava para sua responsabilidade e, principalmente, para o seu valor.

1.1.2 Instrução: fariseu

Considerando a fala de Josefo de que teria aprendido juntamente com o seu irmão Matias (*Vit.*, 8ss), não seria surpreendente sua educação ter sido domiciliar – algo importante na tradição judaica¹⁰² –, sendo educado por seus pais (RAJAK, 2003, p. 26-27). Quando fala sobre o dever para com as crianças, indica as “instruções para o ensino da leitura, em relação às leis”, relacionadas à criação destas com seus “antepassados, para que não transgridam [as leis] nem tenham desculpas para a ignorância” (*Cap*, 2.204). Porém, há a possibilidade de Josefo ter recebido, para além do ensino domiciliar, um ensino formal¹⁰³.

Seu pai, Matias, era um homem “distinto não apenas pelo seu nobre nascimento, mas ainda mais louvado pelo seu senso de justiça, sendo um homem muito eminente entre os hierosolimitanos – na maior cidade que temos” (*Vit.*, 8). E, tendo tal importância em sua cidade, pode ter se preocupado que seus filhos fossem educados em uma escola elementar a fim de terem uma inserção social através do sistema educacional, o qual tinha considerável importância¹⁰⁴. Porém, não há como ter certeza, uma vez que, como bem lembra Rajak (2003, p. 27), “aristocratas em várias sociedades preferem educar seus filhos em casa”.

Josefo não deixa claro se houve tal educação formal, apenas indicando que avançou “em uma rica educação”, se destacando “por exceder na memória e na inteligência¹⁰⁵” (*Vit.*, 8).

Vespasiano teria iniciado seu triunfo no templo de Ísis e Serapis no Campus Martius, por conta da importância destes deuses para ele, que havia sido aclamado imperador em Alexandria (BEARD, 2003, p. 551). Quanto à importância dada à astrologia dos caldeus no contexto helenístico, cf. CUMONT, 1960, p. 3-21; Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 2.29-31; Filo de Alexandria, *Migr.*, 32; *Quis Heres*, 20.

¹⁰² A educação dos filhos é direcionada biblicamente em Deuteronômio (11.19), e marca presença na história do judaísmo, sendo um importante elemento cultural. Como dito na nota 28 deste trabalho: no contexto judaico houve uma tradição que aplicou a ideia de que Anrão ensinou Moisés a escrever (Jub 47.9), o que parece contrastar com a tradição do ensino egípcio que Moisés teria recebido.

¹⁰³ Por não haver a indicação de uma escola ou um professor, parece ser mais provável um ensino principalmente domiciliar, como costuma ser inclusive pressuposto, como faz Nickelsburg (2011, p. 538), que chega a indicar que Josefo foi “educado por seus pais”, provavelmente seguindo Tessa Rajak (2003). Porém, apesar desta probabilidade, não é impossível que tenha tido também um ensino formal, ou mesmo que sua educação tenha sido majoritariamente formal, mesmo que seja menos provável.

¹⁰⁴ Apesar da importância cultural da educação domiciliar (cf. nota 51, acima) no contexto tribal do judaísmo, “o sistema educacional passou a incorporar treinamentos particulares, sendo exercido por sacerdotes, profetas e ‘sábios’, conforme a sociedade se desenvolvia” (RUPPENTHAL NETO, 2020a, p. 30). Por fim, houve a formação de escolas formais, as quais foram decretadas como elemento obrigatório de toda aldeia, com o propósito de estabelecer o ensino das crianças a partir dos 6 ou 7 anos (DE VAUX, 2008, p. 74).

¹⁰⁵ Josefo utiliza aqui o termo σύνεσις, “inteligência”, que apresenta como uma qualidade importante de líderes públicos, como José (*AJ*, 2.63), Salomão (*AJ*, 8.49), e o próprio Josefo (*BJ*, 3.144). Porém, ainda mais

Porém, há dois elementos que corroboram para a possibilidade de um ensino para além daquele que Josefo deve ter recebido em sua casa. Em primeiro lugar, segundo Josefo, enquanto ele “ainda era um garoto”, com “cerca de 14 anos de idade”, já era “louvado por todos por ser um amante de livros”, ao ponto dos “chefes dos sacerdotes e principais homens da cidade” o procurarem “para entenderem os assuntos legais mais precisamente”, com a sua “ajuda” (*Vit.*, 9).

Com tal afirmação, Josefo aplica a si mesmo uma temática tradicional em biografias¹⁰⁶, sendo claramente um paralelo muito próximo da história de Jesus, no Evangelho de Lucas, que com 12 anos de idade se encontra “no templo, assentado no meio dos doutores, ouvindo-os e interrogando-os” (Lc 2.46), de modo que “todos os que o ouviam muito se admiravam da sua inteligência e das suas respostas” (Lc 2.47). Porém, para além desta temática biográfica, a afirmação de Josefo também indica uma relação direta dele com líderes do judaísmo, fortalecendo a ideia de um ensino formal, fundamentado em um aprendizado vinculado à explicação dos textos bíblicos¹⁰⁷, mesmo que tal ensino fosse em uma sinagoga – possivelmente acompanhado de seu pai¹⁰⁸ –, como foi o caso de outros *illuim* na história¹⁰⁹.

Em segundo lugar, aparentemente, conforme o relato de Josefo, tanto ele quanto seu pai, Matias, eram próximos a Josué ben Gamala¹¹⁰ (*Vit.*, 204). Este, sendo um importante

importante é a relação que Josefo estabelece com Moisés em sua própria obra, uma vez que este legislador se destaca como um jovem precoce cuja σύνεσις é enfatizada (*AJ*, 2.230, 244; 3.12, 223; 4.328). Assim, “Josefo parece ter moldado seus heróis bíblicos à sua imagem (ou vice-versa)” (FELDMAN, 1998, p. 90).

¹⁰⁶ Era comum que um *encomium* (palavra latina do grego ἐγκώμιον, “elogio”), ou *laudatio*, envolvesse a apresentação da educação e desenvolvimento do elogiado (NEYREY, 1994, p. 182-183). Porém, mesmo a indicação do elogiado como uma criança prodígio era uma temática comum de biografias “helenísticas, romanas, cristãs e rabínicas” (FELDMAN, 1998, p. 90). Exemplos: Plutarco (*Vit. Thes.*, 6.2; *Sol.*, 2.1; *Vit. Them.*, 2.1; *Vit. Dio*, 4.5-7; *Vit. Cic.*, 2.2; *Vit. Alex.*, 5.1-6); Filóstrato (*VA*, 1.7); Jâmblico (*VP*, 3.10). Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 14-15 (nota 66); FELDMAN, 1998, p. 90-91. A idade de 14 anos é, inclusive, a idade de Abraão (ou Abrão, antes de Deus mudar seu nome) quando, segundo o relato de Jubileus, este ensinou uma população a fazer semeadeiras a fim de esconder as sementes dos corvos durante o plantio (Jub 11.18ss).

¹⁰⁷ Se poderia pensar que a indicação dos sacerdotes e líderes procurarem Josefo aponta para uma educação domiciliar, transformando sua casa em um espaço de saber por conta de sua inteligência. Gohei Hata (1994, p. 310), por exemplo, pressupõe que em *Vit.*, 9 há uma indicação de que os sacerdotes e líderes da cidade de Jerusalém “frequentaram sua casa”, porém, o texto não deixa isto claro.

¹⁰⁸ Segundo Hadas-Lebel (1991, p. 25-30), o ensino domiciliar era complementado pela educação realizada aos sábados na sinagoga, para onde os filhos iam acompanhando seus pais.

¹⁰⁹ Um *illui* ou *illûy* (hebraico: צִלְיִי), cujo plural é *illuim*, é uma criança prodígio no estudo da *Tôrāh* e Talmude. Um dos maiores exemplos foi Elias ben Salomon Zalman (c. 1720-1797), o famoso *Vilna Gaon*, que teria lido toda a *Tôrāh* e o Talmude com seis anos, apresentando-se na sinagoga, com seis anos e meio, acompanhado de seu pai, proferindo um discurso ensinado por este (RAJAK, 2003, p. 28).

¹¹⁰ Segundo o Talmude Babilônico (b. BB 21a), Josué ben Gamala teria “ordenado que os professores de crianças deveriam ser apontados em cada distrito e cada cidade, e que as crianças deveriam entrar na escola na idade de seis ou sete [anos]”. Aqui seguimos a tradução de Pieter J. J. Botha (1999, p. 226). Segundo Drazin (1940, p. 37-49), este texto estaria indicando Josué ben Gamala como o autor de um terceiro passo de institucionalização da educação judaica: após a criação de escolas avançadas (como as nossas faculdades), durante o período dos escribas (antes dos Asmoneus), e a instituição de escolas secundárias (como o nosso

estudioso e sumo sacerdote, teve seu nome associado não somente às escolas de Jerusalém, mas também à expansão destas nos vários distritos (RAJAK, 2003, p. 27; cf. b. BB 21a). A razão de tal expansão, segundo a tradição talmúdica, foi que nem todos os pais podiam ensinar seus próprios filhos (RAJAK, 2003, p. 27), mas também resultou em um aumento da valorização do ensino formal, especialmente por parte dos judeus associados a ben Gamala, aumentando a chance de ter sido o caso de Josefo.

Seja como for, a obra de Josefo deixa claro que ele teve uma educação judaica tradicional, envolvendo profundo conhecimento bíblico, do qual ele tinha consciência: falando sobre sua capacidade para ter escrito *AJ*, que ele afirma ser uma tradução dos escritos sagrados judaicos¹¹¹, por exemplo, ele destaca ter condições por ser “um sacerdote por ancestralidade e embebido na filosofia contida naqueles escritos” (*CAp*, 1.54). Ou seja, sua capacidade e autoridade ao escrever suas obras não se dava apenas pela sua origem sacerdotal, mas também pela sua instrução, tendo estudado o que denominou como *philosophia* (φιλοσοφία), “filosofia” – uma palavra cara ao seu público greco-romano – dos escritos, ou seja, da Bíblia.

No próprio *BJ*, sua primeira obra, ele já havia declarado a respeito de si mesmo que “não era ignorante a respeito das profecias nos livros sagrados” (*BJ*, 3.352). Conhecimentos decorrentes de uma educação cujo valor Josefo entendia e tirava vantagem conforme possível. Porém, para além da sua educação judaica tradicional, Josefo afirmou ter tido um período de formação nos grupos judaicos – os grupos dos fariseus¹¹², saduceus¹¹³ e essênios¹¹⁴ –, os quais

ensino médio), para jovens de 16-17 anos por Simão ben Setah, Josué ben Gamala teria estabelecido a compulsoriedade do ensino para as crianças a partir de 6-7 anos. Tal leitura do passado, porém, envolve não somente textos de difícil compreensão, mas também uma realidade educacional muito diferente da nossa, tornando as analogias (necessárias para uma compreensão), um problema considerável, ao ponto de Pieter J. J. Botha (1999) apontar várias contradições das interpretações de historiadores, indicando a importância de se perceber a peculiaridade do passado.

¹¹¹ Cf. 2.2.1 deste trabalho.

¹¹² Os fariseus, cujo nome significava “separados” (NODET, 2019, p. 1496), se destacavam entre os grupos judaicos pelo fato de que “combinavam sua estrita e intensa piedade com um surpreendente sentido da realidade” (DEN HEYER, 2009, p. 25), contextualizando a lei. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 23. Apesar de serem “considerados especialistas na Escritura e na tradição”, não deixavam de estar inseridos “no centro da vida ordinária”, de modo que “combinavam o estudo permanente da Torá com o exercício de uma profissão” (DEN HEYER, 2009, p. 25). Historicamente, os fariseus foram perseguidos por reis asmoneus como João Hircano, que tentou dar fim às “leis ancestrais” propostas por eles, e Alexandre Janneu, que teria crucificado 800 fariseus (*AJ*, 13.379-383), mas tiveram reconhecimento de Alexandra (*AJ*, 13.408). Cf. NODET, 2019, p. 1496. Sobre os fariseus em Josefo, cf. BAUMGARTEN, 2016, p. 265-267.

¹¹³ Segundo o próprio Josefo, os saduceus: “Não guardam nenhum tipo de observância, senão as leis; de fato, têm como virtude disputar com os mestres da vereda de sabedoria que eles perseguem. A poucos homens foi revelada essa doutrina; todavia, tais homens ocupam elevada posição. Não obstante, é quase nada o que fazem, pois sempre que se incumbem de algum ofício, embora a ele se submetam relutantes e forçosamente, eis que sucumbem às fórmulas dos fariseus, uma vez que de outra forma as massas não os tolerariam” (*AJ*, 18.16-17, cf. SKARSAUNE, 2004, p. 106; RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 46). Para Josefo, os saduceus defendiam que

ele apresenta em sua *Vit.* (10) como “escolas filosóficas” (*haireseōn, αἱρέσεων*)¹¹⁵ judaicas, novamente utilizando uma terminologia greco-romana:

“unicamente deveriam ser consideradas válidas as regras registradas” (*AJ*, 13.297) nas Escrituras, rejeitando aquelas “recebidas pelas gerações anteriores” (*AJ*, 13.297). Historicamente, os saduceus são os sacerdotes de Sadoc (por isso “saduceus”), os quais, apesar de terem o direito ao sumo sacerdócio, apoiaram o reinado e sumo sacerdócio dos asmoneus (RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 45-46), tendo se constituído por “novas famílias sacerdotais, altos oficiais militares e grandes proprietários de terras” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 41), as quais só conseguiram “a confiança dos ricos, e não do povo, ao passo que os fariseus tinham o respaldo das massas” (*AJ*, 13.298; SKARSAUNE, 2004, p. 108; RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 47). Quanto às crenças, Josefo aponta para a ideia de que “de acordo com os saduceus, a alma perece juntamente com o corpo” (*AJ*, 18.16), não crendo em vida após a morte (*BJ*, 2.165). Uma ideia que encontra respaldo no NT, que afirma que os saduceus “dizem não haver ressurreição” (Mt 22.23, ARA), e que explica este ponto como divergência entre os saduceus e os fariseus: “os saduceus declaram não haver ressurreição, nem anjo, nem espírito; ao passo que os fariseus admitem todas essas coisas” (At 23.8). Sobre os saduceus em Josefo, cf. BAUMGARTEN, 2016, p. 267-268.

¹¹⁴ Josefo indica que os essênios eram um grupo que seguia as leis judaicas com muito rigor (cf. *BJ*, 2.147), que acreditavam no destino (*AJ*, 13.171-172), e até que tinham livros sagrados próprios (*BJ*, 2.142), possivelmente indicando uma literatura canônica incluindo, mas não se limitando, ao cânon judaico (ou parte dele). Há quatro fontes principais a respeito dos essênios, para além dos Manuscritos do Mar Morto (ou de Qumran): Filo de Alexandria, Josefo, Dio de Prusa, e Plínio, o Velho. Na obra destes, pode-se verificar diferenças que, segundo Gabriele Boccaccini (2010), podem ser explicadas na seguinte ideia: falando sobre um povo que vive perto do Mar Morto (Plínio, o Velho, *Nat. Hist.*, 5.70-72), em uma cidade própria (Sinésio de Cirene, *Dio*, 3.2), Plínio e Dio se referem à comunidade de Qumran; e, falando sobre um grupo que não tem cidade própria (cf. *BJ*, 2.124), mas vivendo de forma a compartilhar seus bens com seus colegas (Filo, *Apol.*, 4.12), Josefo e Filo de Alexandria se referem aos essênios para além daquela comunidade, os quais viveriam nas cidades da Palestina. Ou seja, “a comunidade do Mar Morto, descrita por Plínio e Dio, era um grupo radical e minoritário dentro de um movimento essênio mais amplo, descrito por Filon e Josefo” (BOCCACCINI, 2010, p. 81). Sobre os essênios em Josefo, cf. BAUMGARTEN, 2016, p. 268. Sobre a ideia de os essênios irem para além de Qumran, cf. nota 610 deste trabalho.

¹¹⁵ O termo αἵρεσις tinha como sentidos originais “tomar” (cf. Heródoto, *Hist.*, 4.1; 9.3; Tucídides, *Bell. Pelop.*, 2.75; Platão, *Grg.*, 513a; LSJ, p. 41) e “escolher” (cf. Heródoto, *Hist.*, 1.11; Tucídides, *Bell. Pelop.*, 2.61; Ésquilo, *Pr.*, 779; Platão, *Tht.*, 196c; *Soph.*, 245b; Sófocles, *Aj.*, 265; LSJ, p. 41; LXX Gn 49.5, Lv 22.18, 1 Mac 8.30; *GELS*, p. 15), mas passou a significar as escolas filosóficas, como se pode ver em Filo (cf. *Plant.*, 151) e em Josefo (SCHLIER, 1985), assim como em autores helenísticos como Políbio (*Histor.*, 5.93.8), Diodoro Sículo (*Bib. Hist.*, 2.29), Dionísio de Halicarnasso (*Comp.*, 2), e Cícero (*Fam.*, 15.16.3). Cf. LSJ, p. 41. Mesmo neste último sentido, mantém-se ligada à sua origem no verbo αἰρέω, “escolher”, uma vez que as escolas filosóficas eram voluntárias (BAUMGARTEN, 2016, p. 261), não sendo baseadas em questões de nascimento (cf. Filo de Alexandria, *Hypoth.*, 11.1-2). Como bem apontado por Anthony Saldarini (2005, p. 137), “uma hairesis era uma opção, coerente e baseada em princípios, por uma forma de vida, ou seja, por uma determinada escola de pensamento [...] Assim, Josefo usa hairesis a fim de descrever as grandes correntes de pensamento e práticas do judaísmo”. Tal é o uso principal nos vários casos em que Josefo apresenta o termo αἵρεσις: *BJ*, 1.199; 2.118, 122, 137, 142, 162; 6.352; 7.326; *AJ*, 1.169; 6.71, 91; 7.160, 321, 322, 347; 10.79, 133, 247; 12.363; 13.122, 171, 231, 233, 288, 293; 15.6; 20.199; *Vit.*, 10, 12, 191, 197. Cf. *CCFJ*, p. 35 [I]. Dentro da teologia cristã, o termo αἵρεσις vai ser associado à dissidência (cf. 1 Co 11.19; Gl 5.20; αἱρετικός, “homem faccioso”, Tt 3.10) e ao equívoco teológico (cf. 2 Pe 2.1), porém, em Atos o uso se faz semelhante ao de Josefo (cf. SCHLIER, 1985), sendo utilizado para se referir à αἵρεσις dos fariseus (αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων, At 15.5) – apontada por Paulo como a “a seita mais severa da nossa religião” (At 26.5, ARA, τὴν ἀκρῖβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας) –, à dos saduceus (αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, At 5.17), e até à dos nazarenos (Ναζωραίων αἱρέσεως, At 24.5), a forma com que os judeus chamaram o grupo dos cristãos (cf. At 24.14). Albert I. Baumgarten (1997) defendeu que o termo “seitas” (inglês: *sects*) deve ser mantido para se referir aos grupos judaicos do Segundo Templo, mesmo que hoje a palavra esteja carregada de um sentido agregado no contexto cristão. Cf. BAUMGARTEN, 1997, p. 5ss. Após receber críticas, porém, Albert I. Baumgarten manteve o uso do termo, mas restrito a alguns grupos, indicando que “nem todo pequeno grupo voluntário religioso é uma seita” (BAUMGARTEN, 2006, p. 3), uma vez que seitas são “associações voluntárias de protesto, as quais objetam ao modo que outros vivem suas vidas religiosas” (BAUMGARTEN, 2006, p. 4).

Quando eu tinha dezesseis anos de idade¹¹⁶, escolhi ganhar experiência nas escolas filosóficas entre nós. Há três destas: a primeira, os fariseus; a segunda, os saduceus; e a terceira, os essênios, como temos dito. Desta forma, pretendi escolher a melhor [escola] – examinando todas estas. Então, me fortaleci e, depois de considerável esforço, passei por todas as três. Mesmo assim não considerei a experiência resultante suficiente para mim. Quando descobri que certo homem chamado Bannus vivia no deserto, me tornei seu devoto¹¹⁷: usando roupas [feitas] de árvores, coletando alimentos que crescem sozinhos, e me lavando frequentemente para purificação – com água gelada, dia e noite! Quando tinha vivido com ele três anos e satisfiz minha vontade, retornei à cidade. Estando então no meu décimo nono ano, comecei a me envolver na vida pública, preferindo a escola filosófica dos fariseus, a qual é parecida com aquela chamada estoica entre os gregos. (*Vit.*, 10-12¹¹⁸).

Uma vez que a *Vit.* foi escrita após *BJ* e *AJ*¹¹⁹, ao afirmar “como temos dito”, Josefo faz referência aos outros casos nos quais apresentou estas mesmas três “escolas filosóficas” naquelas obras¹²⁰. Aqui, porém, inova ao comparar os fariseus aos estoicos¹²¹, tal como comparou os essênios aos pitagóricos na *AJ* (15.371)¹²², aproximando-a de seus leitores e buscando esclarecer a seu público greco-romano sua escolha por esta escola filosófica judaica.

Apesar do próprio Josefo se colocar ao lado dos fariseus em termos de educação e escolha, nem todos os estudiosos aceitam tal afirmação pacificamente, até porque as obras de Josefo não acompanham um partidarismo e uma preferência tão clara por este grupo. Michael

¹¹⁶ Segundo Tessa Rajak (2003, p. 28), Josefo segue o esquema tradicional do ensino judaico apresentado no tratado Ab da m. (m. Ab 5.21), segundo o qual um judeu deve estudar a Bíblia aos oito, a Mishná aos 10 e o Talmude aos quinze. No tempo de Josefo, o Talmude ainda não existia, mas o material do qual derivou possivelmente já existia oralmente. Neste sentido, Josefo teria tido contato com as fontes rabínicas do Talmude aos dezesseis anos, ao entrar para o grupo dos fariseus.

¹¹⁷ Aqui, o termo grego ζηλωτής não parece indicar uma relação com o grupo dos zelotes, mas é utilizado em seu sentido mais antigo, como alguém zeloso, um devoto, ou seja, um discípulo comprometido de Bannus. A respeito dos casos de ζηλωτής na obra de Josefo, cf. *CCFJ*, p. 274-275 [II]. Mesmo no NT há, para além da indicação de Simão, o zelote (Lc 6.15; At 1.13), o uso do termo ζηλωτής no sentido de zelo: At 21.20; 22.3; 1 Co 14.12; Gl 1.14; Tt 2.14; 1 Pe 3.13.

¹¹⁸ Nesta citação, segui principalmente a tradução de Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 15-21).

¹¹⁹ Cf. 2.1.1 deste trabalho.

¹²⁰ Josefo compara estas três escolas filosóficas judaicas em outras três passagens: *BJ*, 2.119-166; *AJ*, 13.171-173; 18.11-20. Fora estes casos, também compara fariseus e saduceus em *AJ*, 13.297-298.

¹²¹ O estoicismo era particularmente influente na Roma do século I. Afinal, diferente de Alexandria, onde o aristotelismo e o platonismo dominavam, Roma era o centro do estoicismo (NIEHOFF, 2016, p. 141). Tal importância do estoicismo em Roma parece ter influenciado Filo de Alexandria, o qual, em suas obras, parece passar de uma escrita orientada por ideias aristotélicas e platônicas para uma obra onde temas estoicos dominavam (cf. NIEHOFF, 2010) – uma mudança que parece ter coincidido com a sua mudança para a capital imperial (NIEHOFF, 2016, p. 141). No contexto do século I, certamente a importância de Sêneca deve ter favorecido a valorização do estoicismo, resultando em sua expansão e aprofundamento, ao ponto de ser abraçado pelo imperador Marco Aurélio no século II, e de sua teologia ser posteriormente sumarizada por Diógenes Laércio, entre o século II e III.

¹²² Segundo Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 16, nota 72), se os fariseus são como os estoicos e os essênios como os pitagóricos, pode-se pensar os saduceus como os epicureus, “mesmo que ele não fale isso explicitamente, uma vez que eles negam a vida após a morte e o papel do destino nas ações humanas”. Cf. *AJ*, 10.277-281; 13.373; 18.16. Cf. COHEN, 2002, p. 106. Segundo Gabriele Boccaccini (2010, p. 50), mesmo a comparação de Josefo entre as ideias gregas e as dos essênios sobre a imortalidade (*BJ*, 2.154-158) podem ser pensadas à luz da comparação aos pitagóricos, tomando a ideia de Hipólito de Roma (*Ref.*, 27) de que os filósofos gregos, incluindo Pitágoras, “não derivaram suas doutrinas de nenhuma outra fonte que não a legislação judaica”.

Tuval (2013, p. 268), por exemplo, defende que “Josefo nunca foi um fariseu, mas permaneceu sempre como um sacerdote aristocrata”. Tuval, nesta ideia, segue a Steve Mason, que buscou lembrar que “Josefo não era, e nunca afirmou ser, um fariseu”, mas “era um sacerdote aristocrático, descendente dos Asmoneus” (MASON, 1991, p. 374). Deste modo, Tuval e Mason se diferenciam de muitos pesquisadores, os quais defenderam que Josefo foi um fariseu¹²³, ou pelo menos buscou parecer aliado aos fariseus por interesses políticos¹²⁴.

A fim de destacar tal aspecto de Josefo, Mason chegou a indicar que ele “desdenhou tanto os fariseus quanto as massas” (MASON, 1991, p. 375), evidenciando seu aspecto aristocrático. Porém, não negou que Josefo tenha tido relações com o grupo farisaico. Segundo Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 21, nota 91), porém, sua distância dos fariseus teria ficado clara, inclusive, na crítica que estabelece aos fariseus em suas narrativas¹²⁵, de modo que estas não corresponderiam ao que ele afirmaria se, de fato, tivesse feito uma escolha pelos fariseus¹²⁶.

Que Josefo tinha suas ressalvas com os fariseus é evitente: mesmo este trecho da *Vit.*, no qual Josefo fala de sua escolha pelos fariseus, não carrega consigo a ideia de que seria o grupo ideal. Afinal, como Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 21, nota 91) destaca, segundo o próprio relato, Josefo teria treinado com os fariseus, assim como com outros grupos, mas não alcançou seu objetivo: não se deu por satisfeito, de modo que buscou aprofundar seu treinamento com Bannus¹²⁷ e, talvez, com as outras escolas, caso tenha indicado as mesmas em ordem cronológica (fariseus, saduceus e essênios).

Gohei Hata (1994, p. 310), criticando a ideia de Josefo como fariseu, chega inclusive a apontar Josefo como alguém educado na tradição dos saduceus, defendendo que seu pai, Matias, seria um saduceu, e que seus ancestrais teriam sido tradicionalmente deste grupo.

¹²³ Assim defenderam: H. St. J. Thackeray (1929); R. J. H. Shutt (1961); E. Rivkin (1978); T. Rajak (2003); e, esp., J. A. Montgomery (1921).

¹²⁴ Assim defenderam: R. Laqueur (1920); M. Smith (1995, p. 104-115); J. Neusner (1972); S. J. D. Cohen (2002).

¹²⁵ Cf. *BJ*, 1.110-114; *AJ*, 13.288-298, 400-432; 17.41-45.

¹²⁶ Trata-se da ideia de Jacob Neusner (1987, p. 281): “nada em sua narrativa sugere que ele era um fariseu, como ele depois afirmou em sua autobiografia”.

¹²⁷ Bannus é uma figura enigmática, a qual conhecemos somente a partir de Josefo (BAUMGARTEN, 2016, p. 268). Suas roupas feitas de árvores lembram as descrições dos ascetas da Índia e da Cítia, enquanto sua alimentação a partir daquilo que é tirado diretamente da natureza lembra a imagem de João Batista no NT, que comia gafanhotos e “mel silvestre [μέλι ἄγριον]” (Mt 3.4; Mc 1.6) – que utiliza o termo ἄγριος para destacar se tratar de um mel direto da natureza, e não mel comercializado. Quanto aos banhos de Bannus, estes parecem se diferenciar do batismo de João Batista e dos cristãos, sendo um ritual de purificação diário, tal como o dos essênios (NIR, 2012, p. 47), e somente parecido com o de João Batista no sentido de envolver purificação (NIR, 2012, p. 50). Rivka Nir (2012) utiliza esta diferença para fundamentar que a passagem de Josefo que relata a respeito de João Batista (*AJ*, 18.116-119) é uma interpolação posterior feita por cristãos. Cf. nota 470 deste trabalho.

Sendo assim, se Josefo tivesse realmente ingressado no farisaísmo, “teria sido uma séria rebelião contra a tradição de sua família” (HATA, 1994, p. 311). Deste modo, ao afirmar que escolheu o grupo dos fariseus, Josefo estaria “evidentemente fazendo uma falsa alegação” (HATA, 1994, p. 312).

No entanto, quando se observa a forma com que Josefo trata os saduceus, não faz sentido pensá-lo dentro deste grupo¹²⁸, uma vez que em nenhum momento afirma sua pertença a eles, senão a experiência que teve na juventude, afirmando que acabou “preferindo a escola filosófica dos fariseus” (*Vit.*, 12). E, para além disso, não se pode esquecer que, apesar das críticas de Josefo aos fariseus, ele também os apresenta como um grupo dedicado a algo que ele valoriza muito: a promulgação e exposição das leis (*BJ*, 1.110; *AJ*, 13.297-298; *Vit.*, 189-190).

Considerando tais críticas à afirmação de Josefo, pode-se perceber que Josefo não aborda o judaísmo tal qual se esperaria de um fariseu após 70 d.C., uma vez que carrega consigo a ideia de que os sacerdotes são os verdadeiros encarregados de guardar a lei (MASON, 1988, p. 658). Sendo assim, mesmo que tenha participado do grupo dos fariseus, Josefo não escreve suas obras como fariseu, mas como sacerdote e ex-general.

O mais provável parece ser que, ao invés de apresentar sua formação filosófica de forma historicamente precisa, Josefo construiu uma narrativa¹²⁹ seguindo um padrão literário do contexto helenístico¹³⁰, do itinerário intelectual em busca da melhor filosofia¹³¹. Justino de

¹²⁸ Além de Josefo não demonstrar simpatia pelos saduceus (BAUMGARTEN, 2016, p. 267), afirma que estes, diferente dos fariseus (*AJ*, 2.163), negam o destino, defendendo que todas as ações humanas são fruto do livre-arbítrio (*BJ*, 2.165; *AJ*, 13.173). Ou seja, Josefo aponta os saduceus como um grupo que nega justamente aquilo que ele quer afirmar em suas obras (especialmente *BJ*): a Providência divina por traz das ações humanas (cf. 3.3.3 deste trabalho).

¹²⁹ Isso explicaria a aparente impossibilidade cronológica de Josefo começar sua vida filosófica com dezesseis anos, passar por três escolas filosóficas, ficar mais três anos no deserto com Bannus, e retornar com dezenove anos. Afinal, “ele não teria tempo para isso” (MISCH, 2002, p. 325) – não haveria tempo para tantas atividades mencionadas, senão de forma bastante ágil. Segundo Tessa Rajak (2003, p. 35), no entanto, “não há razão porque dois ou três meses não seriam suficientes para um tipo de curso básico em cada disciplina”. Contra: Robert Karl Gnuse (1996, p. 6), que defende que o relato a respeito de sua formação é “artificial”.

¹³⁰ A própria atitude de se buscar a verdadeira filosofia entre vários grupos, assim como a construção de uma juventude pautada por esta busca, era “um aspecto da educação helenística ao invés de judaica” (MISCH, 2002, p. 325). Ou seja, é um padrão que aparece “na cultura grega do império romano, ao invés do judaísmo” (RAJAK, 2003, p. 35).

¹³¹ Cf. p.e.: Galeno, com a idade de catorze anos, teria ouvido, junto com seu pai, um estoico, um platônico, um peripatético e um epicureo, mas decidiu não escolher uma escola imediatamente (*Pecc. Dig.*, 8); Luciano escreve a história de Menipo, filósofo cínico, que desce ao Hades para perguntar a Tirésias qual a verdadeira filosofia (*Nec.*, 4-5); Nicolau teria estudado todos os ramos filosóficos e, assim, escolhido se tornar devoto (ζηλωτής) de Aristóteles (FGrH 90 F 132, l. 15); cf. também: Justino, *Dial.*, 2; Filóstrato, *VA*, 1.7; cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 18, nota 75. A resignação como ζηλωτής em biografias aparece também em outras obras: Marcellinus (*Vit. Thuc.*, 35-37), por exemplo, afirma que Tucídides foi o “emulador zeloso” (Marcellinus, *Vit. Thuc.*, 35; BURNS, 2010, p. 19) de Homero, e “zelosamente imitou alguns, como Antilo” (Marcellinus, *Vit. Thuc.*, 36;

Roma (c. 100-165), por exemplo, em seu *Diálogo com Trifão* (*Dial.*, 2), apresenta seu itinerário intelectual antes de se converter ao cristianismo: “coloquei-me nas mãos de um estoico [...] [depois] dirigi-me a outro, um peripatético [...] Então me dirigi a um pitagórico [...] Por fim, decidi conversar também com os platônicos” (*Dial.*, 2.3-6; JUSTINO, 1995, p. 111-113).

Justino fez seu relato para indicar sua busca pela verdadeira filosofia, resultando na descoberta desta, a qual seria a religião cristã. Da mesma forma, Josefo teria afirmado que aprendeu das três escolas para mostrar sua busca filosófica, tendo como principal diferença o fato de que sua escolha final não aparece como uma descoberta da melhor filosofia, parecendo mais uma escolha por conveniência do que por convicção.

Porém, considerando que “se expor a todas as filosofias disponíveis ao invés de apenas uma”, a fim de encontrar a verdade (como parece ser o caso de Justino) ou se preparar para a vida pública (como parece ser o caso de Josefo), “era uma experiência comum no mundo romano” (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 17, nota 75), não é impossível que a experiência relatada por Josefo tenha sido verídica, mesmo que parcialmente. Afinal, tal atitude parece ter sido tão comum que Luciano decide debochar¹³², escrevendo a obra *Vitarum Auctio* (*Vit. Auct.*), a qual representa um mercado no qual todas as formas de vida filosófica estão à venda. E, se tais buscas filosóficas se tornaram um *topos* literário, isso não significa que as pessoas não as realizaram (RAJAK, 2003, p. 36).

Quanto à suposta escolha de Josefo pelo grupo dos fariseus, não está claro se é uma realidade histórica, ou se ele adequou seu relato às preferências que tinha no momento da escrita da *Vit.* Afinal, mesmo que Josefo não fosse realmente um adepto do farisaísmo, não haveria outra escolha entre as opções indicadas: considerando que depois de 70 d.C. tanto os saduceus como os essênios perderam importância e acabaram deixando de existir, não faria sentido afirmar um vínculo com eles¹³³.

Para além disso, levando em conta que após 70 os fariseus ganharam projeção e importância¹³⁴, afirmar que se é um fariseu é, como lembra Rajak (2003, p. 33), afirmar-se

BURNS, 2010, p. 19); cf. também: Plutarco (*Vit. Dem.*, 844b). A relação entre adolescência e conversão a uma escola filosófica também é importante, cf. NOCK, 1986, p. 457 para outros casos.

¹³² Não fica claro se a sátira é em relação às biografias com tal temática, ou se é em relação ao modo de proceder: “este modo de descrever as coisas – ou de agir” (RAJAK, 2003, p. 35).

¹³³ Denis Lamour (2006, p. 20) parece não perceber esta possibilidade: pressupõe que Josefo, tendo escolhido “abraçar a seita farisaica”, simplesmente fez uma escolha que “foi a mais criteriosa, já que os fariseus foram os únicos a sobreviver após a queda do templo no ano 70”.

¹³⁴ Segundo Oskar Skarsaune (2004, p. 119), os fariseus, ao fazerem de cada judeu um sacerdote e de cada refeição uma ceia, tal como aquela do templo, prepararam Israel para a situação pós-70. E Donizete Scardelai

como “um judeu respeitável” – algo que possivelmente estava sendo questionado pelos seus detratores. Nada mais razoável do que apontar uma relação com o único grupo que poderia render estima e valorização, afirmando-se como fariseu – ou, como seus leitores entenderam, uma espécie de estoico judeu –, para coroar seu relato a respeito de sua educação.

Há a possibilidade, no entanto, de Josefo ter realmente passado pelas três “escolas filosóficas” – cujo conhecimento pode ter marcado presença em sua obra, inclusive¹³⁵ –, e escolhido se aliar aos fariseus em sua juventude, não necessariamente estando completamente sujeito ao grupo – até porque a escolha de um grupo não implicava na rejeição absoluta dos demais (HADAS-LEBEL, 1991, p. 37)¹³⁶ –, mas o utilizando politicamente. Seria, assim, uma escolha por “oportunismo e ambição” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 111), a fim de se utilizar a popularidade do farisaísmo como trampolim em sua projeção política.

Assim, faz sentido Josefo ter optado por se reaproximar dos fariseus quando estava começando a se “envolver na vida pública” (*Vit.*, 12), uma vez que, como ele bem afirma na *AJ* (18.17), mesmo os saduceus, ao ocuparem cargos públicos, precisavam se submeter às ideias dos fariseus pela popularidade destes¹³⁷. Afinal, diferente dos saduceus, que tinham apenas o apoio de sua própria fortuna, segundo Josefo, os fariseus tinham “o apoio das massas” (*AJ*, 13.300, cf. JOSEPHUS, 1967, p. 377). Deste modo, optando pelos fariseus, Josefo não teria apenas sua linhagem sacerdotal e a fortuna de sua família, mas também o vínculo com um grupo que, apesar de não ser necessariamente tão numeroso como muitos

(2008, p. 120) é ainda mais enfático, ao afirmar que “a sobrevivência do judaísmo, após a destruição do Templo, em 70 d.C., se deve aos fariseus”. Por mais que estas afirmações pareçam exageradas, e mesmo que a visão sobre este período seja marcada por uma leitura farisaica da história, não há como negar que após 70 “o judaísmo, como um todo, se tornava cada vez mais determinado pela linha farisaica” (RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 23), ainda que não deva ser pensado de forma homogênea, em virtude da pluralidade de judaísmos, especialmente no contexto de Diáspora.

¹³⁵ Eyal Regev (2011, p. 43-63) aponta para o fato de que Josefo seguiu a *halakah* farisaica sete vezes (REGEV, 2011, p. 45-47), a dos saduceus três vezes (REGEV, 2011, p. 48), e a do MMT (*Miqsat Ma'ase Hatorah*) e Jub, ou seja, a perspectiva de Qumran, seis vezes (REGEV, 2011, p. 49-51). Isto possibilita que Josefo tenha, de fato, tido contato com estas três formas de judaísmo, mantendo certas perspectivas dos grupos consigo ao longo do tempo. Se considerarmos que Filo de Alexandria segue a *halakah* farisaica cinco vezes (REGEV, 2011, p. 47), a dos saduceus duas vezes (REGEV, 2011, p. 49), e a de Qumran cinco vezes (cf. REGEV, 2011, p. 51-52), podemos pensar que Filo também tenha tido contato com estas várias expressões judaicas. E, para além disso, também é possível de se pensar em um “ecletismo” (REGEV, 2011, p. 52) de *halakah*, que explicaria o fato de Josefo se afirmar um fariseu e, ao mesmo tempo, seguir regras, em certas situações, de outras escolas. Cf. nota 86 deste trabalho.

¹³⁶ Segundo Eyal Regev (2011, p. 55), uma pessoa como Josefo, “o qual era bem consciente das diferenças entre estes movimentos, e se identificava com os fariseus, poderia se sentir livre para seguir as visões das escolas rivais quando as considerasse verdadeiras ou válidas”. Sendo assim, Josefo, assim como outros pensadores judeus, como Filo, seguiriam um “ecletismo” (REGEV, 2011, p. 52) de *halakah*, de modo que tais intelectuais judeus fariam “decisões individuais sobre suas orientações legais” (REGEV, 2011, p. 55).

¹³⁷ Não é impossível de se pensar que aqui haveria uma indicação de Josefo a respeito de um fato pessoal, justificando sua própria atitude, como um sacerdote que se aliou aos fariseus ao ambicionar uma vida pública relevante.

imaginam, contava com o apoio popular¹³⁸.

É possível que Josefo tenha apresentado críticas aos fariseus em seus relatos pelo distanciamento com estes em virtude de sua “traição”, passando ao lado dos romanos, de modo que talvez fossem respostas a críticas de líderes fariseus contra ele. Nesse sentido, é bem possível que o relato que Josefo faz a respeito da relação entre Hircano e os fariseus (*AJ*, 13.288-292) seja, de certo modo, um reflexo de sua própria relação com o grupo¹³⁹. Em seu relato, Josefo afirma que Hircano teria recebido críticas dos judeus não por suas falhas, mas por inveja¹⁴⁰ de seu sucesso. Tais críticas teriam sido feitas especialmente da parte de fariseus, “cuja influência é tão grande com as massas que mesmo quando falam contra um rei ou sumo sacerdote, eles imediatamente recebem crédito” (*AJ*, 13.288, cf. JOSEPHUS, 1967, p. 373).

Hircano, porém, sendo “também um discípulo deles, e amado por eles” (*AJ*, 13.289, cf. JOSEPHUS, 1967, p. 373), teria dado uma festa para os fariseus, declarando que “desejava ser justo e em tudo tentou agradar a Deus e a eles” (*AJ*, 13.289, cf. JOSEPHUS, 1967, p. 373), implorando que, caso vissem ele fazer algo errado, que lhe indicassem para poder se corrigir. Porém, um dos fariseus, chamado Eleazar¹⁴¹, “o qual tinha uma natureza maligna e se alegrava com a discórdia” (*AJ*, 13.290, cf. JOSEPHUS, 1967, p. 373), lhe cobrou que desistisse do sumo sacerdócio, pelo fato de sua mãe ter sido cativa dos selêucidas no reinado de Antíoco Epifânio¹⁴². Por conta disto, crendo que tal mentira teria sido defendida por todos os fariseus, Hircano teria realizado uma perseguição contra estes.

¹³⁸ “Os fariseus nunca tiveram um grande número de seguidores, porém influenciaram muito a vida dos judeus” (DEN HEYER, 2009, p. 25). Segundo Geza Vermes (2013, p. 69), pode-se pensar que havia cerca de 6 mil fariseus na Palestina do primeiro século, uma vez que Josefo aponta este número em relação aos que recusaram jurar fidelidade a Herodes, o Grande (*AJ*, 17.42). Quando se considera que a população da Palestina era cerca de 500 ou 600 mil habitantes (VERMES, 2013, p. 69-70, cf. nota 574 deste trabalho), e que se pode pensar em 4 mil essênios (cf. *AJ*, 18.20; Filo de Alexandria, *Prob.*, 75) e 20 mil sacerdotes (*Cap*, 21.108), o número de fariseus acaba sendo bem menor do que o esperado, visto que se costuma imaginar como sendo um grupo majoritário, em grande parte pela importância que os fariseus tiveram no judaísmo subsequente.

¹³⁹ João Hircano é, na obra de Josefo, “sumo sacerdote, príncipe, profeta”, sendo importante não somente pelas suas funções, mas também porque “Deus tem um relacionamento de confiança único com ele” (THOMA, 1994, p. 127). Assim, não é difícil de perceber como Josefo pode ter visto a si mesmo neste personagem, uma vez que Josefo era, também, príncipe (por conta de sua origem familiar relativa à realeza), sacerdote, e profeta (cf. 3.3 deste trabalho).

¹⁴⁰ Josefo também aponta a inveja como a causa de problemas que ele mesmo teve com adversários. Cf. *Vit.*, 80, 122, 423. Até porque, como lembra Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 170, nota 1769), indicar acusadores invejosos é uma forma de se promover ou promover alguém, uma vez que a inveja “pressupõe sucesso”. Marcus Valerius Martialis (c. 38-102), contemporâneo de Josefo, também reclamava diversas vezes de seus acusadores invejosos (*Epig.*, 1.40; 2.61; 3.9; 4.27, 77, 86), afirmando que até “canções sombrias encharcadas de veneno” [*Atro carmina quae madent veneno*, cf. M. VALERII MARTIALIS, 1886, p. 511] foram colocados em circulação com o seu nome (Marcus Valerius Martialis, *Epig.*, 7.72).

¹⁴¹ Segundo Ralph Marcus (JOSEPHUS, 1967, p. 373), no paralelo talmúdico, o crítico de Hircano é chamado Judas.

¹⁴² Cf. nota 155 deste trabalho.

O relato de Josefo sobre Hircano parece refletir uma experiência de Josefo com críticas farisaicas, especialmente quando se considera a possibilidade de ele ter sido acusado de ter descumprido a lei judaica ao se casar com uma judia cativa dos romanos (cf. *Vit.*, 414)¹⁴³: uma acusação parecida com aquela feita contra Hircano, apontando que sua mãe teria sido uma judia cativa dos selêucidas. Sendo assim, é bem possível que Josefo tenha se aliado aos fariseus em sua juventude e, inclusive, que sua instrução tenha sido em grande medida farisaica (RAJAK, 2003, p. 30).

1.1.3 Posição: general

Segundo aquilo que Josefo apresenta em sua *Vit.*, ele estava entre os fariseus e sacerdotes que buscaram conduzir o povo judeu para uma posição moderada após a deflagração da revolta contra os romanos. Tal revolta, que começou com uma rápida expulsão dos romanos de Jerusalém, da Judeia e da Galileia, tendo caráter camponês, acabou mudando de aspecto com a aristocracia tomando a sua frente, buscando implementar “uma estratégia moderada e mediadora” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 54)¹⁴⁴. Para tal propósito, o governo popular instituído em Jerusalém após a vitória judaica contra Cestius (cf. *BJ*, 2.499-555; *Vit.*, 24), estabeleceu generais¹⁴⁵, a fim de organizarem as regiões da Judeia, designando o comando da Galileia (ou Galileias¹⁴⁶) para Josefo, o qual foi enviado com dois sacerdotes¹⁴⁷:

Quando Cestius foi derrotado, conforme relatei, os principais homens de Jerusalém observaram que os bandidos e os revolucionários estavam bem equipados com

¹⁴³ Cf. parte 1.2.2 deste trabalho.

¹⁴⁴ Esta perspectiva vai contra a proposta de Martin Goodman (1994a), que pensa a revolta judaica como uma tentativa de golpe realizada pela elite judaica, a qual foi defendida por Josefo, que estava mais comprometido com a revolta do que gostaria de admitir, atribuindo a revolta às camadas mais baixas da população. Cf. GOODMAN, 1994, p. 33.

¹⁴⁵ Cabe notar que, enquanto em *BJ* (2.568) Josefo fala de generais instituídos por “aqueles que perseguiram Cestius”, na *Vit.* (28-29) ele aponta que foi enviado pelos “principais homens de Jerusalém”. Segundo Giorgio Jossa (1996, p. 267, nota 2), há uma diferença nos relatos não somente no que diz respeito à missão conferida a Josefo – liderar as forças contra os romanos (*BJ*) e convencer o povo a baixar as armas (*Vit.*) –, mas também em relação “à autoridade que lhe confiou” (JOSSA, 1996, p. 267, nota 2) esta.

¹⁴⁶ No relato da *BJ* (2.568) é dito que ele foi constituído “comandante de cada uma das duas Galileias”. Haveria uma “Alta Galileia” e uma “Baixa Galileia”, cf. *BJ*, 1.22; 3.35-44.

¹⁴⁷ Estes dois sacerdotes, nomeados como Judas e Joazar (*Vit.*, 29), são enviados com Josefo à Galileia, mas se preocupam com o lucro, sendo propensos ao suborno (*Vit.*, 63, 73), de modo que Josefo os envia de volta a Jerusalém (*Vit.*, 73-77). Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 37, nota 180) indica que estes dois personagens, ausentes no *BJ*, podem servir para indicar “o que Josefo *poderia* ter sido como um sacerdote governador, mas não foi”, se mantendo como um bom líder, não se pervertendo. Mason também lembra que os dois personagens, juntos a Josefo, podem ser pensados como uma espécie de triunvirato (*triumviri*), servindo como objetos para Josefo colocar a culpa de suas decisões ruins (*Vit.*, 73, 76), tal como Augusto culpa, em sua autobiografia (*Res Gestae Divi Augusti*), os seus colegas por ações duvidosas.

armas. Então ficaram preocupados que, estando eles desarmados, ficariam à mercê de seus adversários (que é o que aconteceu na sequência). E descobriram que a Galileia não havia sido completamente separada dos romanos, mas uma parte desta ainda era pacífica. Então eles enviaram a mim e dois outros homens que eram sacerdotes, Ioazar e Judas, para persuadir os miseráveis a baixarem suas armas e a instruí-los que era preferível reservarem estas à elite da nação. Foi acordado que estes últimos manteriam as armas constantemente preparadas para o futuro, mas esperariam pacientemente para ver o que os romanos fariam. (*Vit.*, 28-29, FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 36-37)

No tempo de Josefo a Judeia estava marcada por uma divisão interna, decorrente de um “descrédito sofrido pelas classes dirigentes, a grave crise econômica, crise agrária e um surto de banditismo” (DEGAN, 2012, p. 128). E, entre as áreas mais afetadas, estava a Galileia, a qual, para além de ser “a primeira região a ser combatida pelos romanos” (DEGAN, 2012, p. 132), também era marcada por um contexto conturbado em função do banditismo social. Deste modo, o papel de Josefo como general na região seria o de reestabelecer a ordem através da mediação entre a elite e o povo, a fim de que a elite estivesse novamente no controle político e militar¹⁴⁸.

Antes mesmo de Josefo, Herodes, que havia sido delegado pelo seu pai, Antípatro, para comandar a Galileia, já havia tido que conter um grande grupo de salteadores na região (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 69), os quais eram liderados por Ezequias, e que atuavam na fronteira síria (*BJ*, 1.204). Porém, como o problema era recorrente na Galileia, uma década depois Herodes precisou reprimir outros grupos de bandidos e rebeldes (*BJ*, 1.304), e quarenta anos depois seu filho Herodes Arquelau teve de enfrentar a revolta de Judas, filho de Ezequias (*BJ*, 2.56; *AJ*, 17.271-272), assim como Josefo teve de conter rebeldes em seu tempo, no contexto da revolta contra os romanos.

Ao atuar contra a divisão dentro da Galileia, Josefo combateu a discórdia civil, a *stasis* (στάσις), que teria sido a principal causa da própria revolta judaica (RAJAK, 2000, p. 594), servindo como germe da revolta a partir da falta de harmonia e coesão social (DEGAN, 2010b, p. 302). Tal στάσις seria decorrente da atuação de “tiranos revolucionários cuja brutalidade para com seus compatriotas e autoimposição a uma população relutante são constantemente enfatizadas” (GOODMAN, 1994a, p. 202), sendo a chave para a compreensão

¹⁴⁸ Josefo, que pertencia à elite por ter aquilo que era necessário – “sangue, posses, terra e educação correspondente”, como lembra Paulo Augusto de Souza Nogueira (2018, p. 50) –, precisa ser visto como alguém cujas ideias refletem sua posição social. Por isso, a leitura de sua apresentação da revolta precisa ser feita com uma análise crítica, que leva em conta a construção de uma defesa da elite, isentando-a da culpa, conforme destacado por Martin Goodman (1994a), podendo ser, inclusive, o principal objetivo do *BJ* (GLAS, 2020, p. 65, nota 247). E, para além disso, é importante considerar que, sendo da elite romana, Josefo fazia parte de um grupo que representava 1% da população do Império (NOGUEIRA, 2018, p. 49-50), sendo uma fonte para o conhecimento dos outros 99%, mas da perspectiva da elite letrada e culta que representava.

dos eventos que levaram à guerra (DOBRORUKA, 2007, p. 123).

Pode-se pensar que é esta visão que faz Josefo apresentar a realidade política da Galileia de seu tempo como o confronto de dois partidos (*staseis*, στάσεις), os quais seriam: o da classe dirigente, ora chamado de “Seforitas”, “Tiberíades” etc., indicando a liderança política e elite cultural de cada uma das grandes cidades da Galileia (Séforis e Tiberias ou Tiberíades); e o da maioria, constituído por aqueles que desejavam a revolta, denominados *Galilaios* (Γαλιλαῖοι), “galileus” (JOSSA, 1994, p. 273): um termo que Josefo utiliza 81 vezes¹⁴⁹, e que já foi interpretado como tendo um sentido político¹⁵⁰, religioso¹⁵¹, geográfico¹⁵², e até mesmo étnico¹⁵³, mas que parece na verdade expressar um grupo por meio de uma denominação relativa a todos estes elementos. Ou seja, pode-se pensar nos Γαλιλαῖοι de Josefo como sendo camponeses judeus da região da Galileia, os quais teriam uma visão religiosa mais conservadora, crítica da submissão aos romanos.

Ao que parece, o conflito interno da Galileia se dava principalmente entre ricos e pobres (RAJAK, 2000, p. 594), passando a ter Josefo como intermediador das duas classes

¹⁴⁹ Apesar de Solomon Zeitlin (1974, p. 13, nota 1) afirmar que Josefo se refere aos Γαλιλαῖοι 34 vezes na *Vit.* (30, 39, 79, 99, 100, 102, 103, 108, 125, 177, 200, 206, 210, 214, 228, 230, 237 [2x], 242, 250, 252, 253, 258, 260, 262, 305, 306, 309, 340, 375, 379, 381, 385, 392), como bem indicado por Sean Freyne (1980, p. 397, nota 1), há ainda outros 12 casos (*Vit.*, 66, 84, 143, 190, 198, 302, 311, 350, 368, 383, 391, 398). Para além destes casos, Josefo também se refere a estes 20 vezes no *BJ* (2.118, 232 [2x], 237, 433, 622; 3.35, 42, 61, 110, 199, 233, 293, 301, 306; 4.1, 96, 105, 127, 558), 15 vezes na *AJ* (5.63; 13.154 [2x]; 14.450; 17.254, 288, 318; 18.23, 27, 37, 136; 20.102, 118, 119, 120), e uma vez no *Cap* (1.48), cf. FREYNE, 1980, p. 397, nota 1; *NFJ*, p. 32.

¹⁵⁰ Solomon Zeitlin (1974) se destacou como o precursor da teoria de que o termo Γαλιλαῖος utilizado por Josefo não seria uma referência com conotação geográfica (da Galileia), mas indicaria um grupo político específico, sendo os revolucionários contra Roma. Seguindo-o, Francis Loftus (1975) apontou que o termo seria utilizado para representar um grupo específico entre os revolucionários, sendo o dos seguidores de João de Giscala, cuja vertente política teria sido fundada por Ezequias (LOFTUS, 1977), aproximando-os dos zelotes.

¹⁵¹ Para Giorgio Jossa (1994, p. 266), os Γαλιλαῖοι seriam um grupo específico, o qual, porém, não teria como marca a distinção política e social (como defendia Zeitlin), mas “religiosa e nacional”, fundamentando-se no apego “à tradição religiosa”, defesa “da identidade nacional” e, por fim, “hostilidade em relação aos gregos e os judeus que eram favoráveis aos gregos” (JOSSA, 1994, p. 266).

¹⁵² Joseph R. Armenti (1981), apoiado por Louis H. Feldman (1981), defendeu, porém, que os Γαλιλαῖοι não seriam um grupo político distinto, mas seria justamente uma indicação de caráter geográfico, referindo-se à Galileia, em especial aos camponeses da região, os quais se distinguiriam dos habitantes das três grandes cidades da Galileia: Tiberíades, Séforis e Gadara. Sean Freyne (1980) já havia proposto uma ideia semelhante, defendendo que os Γαλιλαῖοι seriam identificados a partir do aspecto geográfico, mas tendo na *Vit.* um sentido mais específico, como os habitantes do campo, em contraste com as grandes cidades, e, ainda, os apoiadores leais de Josefo, os quais não eram necessariamente subversivos ou revolucionários.

¹⁵³ Shaye J. D. Cohen (1994, p. 23-28; 1999, p. 72-73) aponta a possibilidade de a designação de Josefo estar relacionada à existência de um grupo étnico definido como “galileus”, que parece ganhar o suporte da ideia de Richard Horsley (2000) de que a Galileia se distinguiria da Judeia por ser habitada pelos descendentes dos israelitas do Norte, ou seja, por uma etnia judaica específica. Nathan Thiel (2020) recentemente seguiu estas ideias para propor que os Γαλιλαῖοι de Josefo seriam sempre “algo mais que um marco geográfico” (THIEL, 2020, p. 244), possibilitando a ideia de uma identificação étnica. Sua teoria teria ainda como suporte a identificação de Γαλιλαῖος por Aelius Herodianus (*De prosódia catholica*, 3.1.130) como uma etnia da Judeia, assim como Tácito (*Ann.*, 12.54), que diferencia a “nação dos galileus” (*natio Galileorum*) dos samaritanos, como duas subdivisões da *gens* dos judeus. Cf. THIEL, 2020, p. 244.

sociais. Afinal, os que eram atacados pelos salteadores não eram os pobres e camponeses, mas “os ricos proprietários judeus de terras e representantes da dominação estrangeira” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 76). Algo que ocorria na Galileia do tempo de Herodes e que continuou ocorrendo depois, no tempo de Josefo, especialmente pela oposição dos camponeses galileus aos romanos e seus apoiadores em virtude de a cavalaria romana ter devastado a região, matando pessoas, saqueando propriedades e incendiando aldeias (*BJ*, 2.509).

Como general na Galileia, portanto, Josefo não apenas se preparou para a guerra, mas também – e especialmente – buscou reestabelecer a ordem na região, lidando com os conflitos sociais e as oposições entre os galileus e os cidadãos das grandes cidades da Galileia. Neste sentido, Josefo acabou confrontando certos líderes populares¹⁵⁴, dentre os quais se destacou João de Giscala. Deste modo, antes de treinar o exército e fortificar as cidades para um possível embate com os romanos, Josefo buscou reorganizar a estrutura política da Galileia, nomeando magistrados na região e buscando o apoio tanto das elites quanto do povo:

Da parte deles, cada um dos outros generais estava administrando o que lhes foi confiado com a avidez ou astúcia que possuíam. Josefo, após ir à Galileia, direcionou seu pensamento primeiramente para a boa vontade dos locais em relação a ele, sabendo que assim colocaria a maior parte das coisas em ordem até mesmo se nos demais aspectos falhasse completamente. Percebendo que ganharia para seu lado os poderosos, da parte destes, dividindo autoridade com eles, assim como toda a plebe, se desse ordens através de homens locais e familiares, ele selecionou os setenta mais prudentes entre os anciãos, e os estabeleceu como líderes de toda a Galileia, e sete em cada cidade como juizes de disputas menores. As questões maiores e julgamentos de assassinatos, ele dirigiu a si e aos setenta. Após estabelecer as questões legais para cada cidade, relativas às mesmas, ele deu prosseguimento à segurança externa destas. (*BJ*, 2.569-572; FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b, p. 386).

Assim, Josefo deu prioridade aos problemas internos da Galileia antes de se preocupar com os problemas externos, preparando-se para a invasão romana. De fato, se considerarmos a iminente chegada dos romanos, a Galileia se mostra como uma região de suma importância. Josefo, portanto, “foi enviado para as duas Galileias¹⁵⁵, muito importantes

¹⁵⁴ A Palestina e, em especial, a Galileia do período do Segundo Templo, era marcada por movimentos populares liderados por figuras de caráter que variava entre o banditismo, o profetismo e o messianismo, muitas vezes envolvendo todos estes elementos, sendo vistos como libertadores e profetas por seus adeptos, e bandidos por seus oponentes. Este é o contexto do movimento de Jesus de Nazaré, que resultou na religião cristã, mas também é o contexto da ação militar de Josefo, que teve um papel bem diferente, representando a imposição da ordem normalmente contra estes grupos. A respeito deste contexto social, cf. HORSLEY; HANSON, 2013.

¹⁵⁵ A Galileia era dividida geograficamente entre “Alta Galileia” e “Baixa Galileia”, tal como Josefo a divide (*BJ*, 3.35), à semelhança de Judite (*Jdt* 1.7-9) e m. Arak 9.2 (AVIAM; RICHARDSON, 2001, p. 177). Como bem destacaram Mordechai Aviam e Peter Richardson (2001), a Alta Galileia, cuja cidade mais importante era Giscala (AVIAM; RICHARDSON, 2001, p. 189), era marcada por montanhas e ravinas, enquanto a Baixa

estrategicamente, já que os romanos certamente viriam do Norte” (JOSSA, 1994, p. 272), e tendo consciência disto, “começou a construir muralhas apropriadas aos locais” (*BJ*, 2.573), incluindo Jotapata (FIGURA 4), onde Josefo estabeleceu sua defesa.

Seu grande desafio como general dos judeus, portanto, acabou sendo fazer a linha de frente dos judeus contra os romanos. Neste processo, porém, Josefo acabou tendo que encarar um general romano que havia sido enviado por Nero: Vespasiano, o qual foi enviado à Judeia comandando três legiões¹⁵⁶ – *V Macedonica*, *X Fretensis* e *XV Apollinaris* (DEGAN, 2012, p. 132) –, a fim de reaver a honra romana, manchada pela revolta deflagrada. Um desafio extraordinário para Josefo, o qual atuava como general de um grupo que, provavelmente, não passava de alguns milhares, incluindo camponeses (COHEN, 2002, p. 212).

Se tal envio foi uma “expedição vindicativa e repressiva” (SANTOS, 1985/1987, p. 32) da parte de Nero contra aquele general romano, ou se foi uma decisão “sensata” (DEGAN, 2012, p. 132) – considerando que Vespasiano era “um vitorioso general” (DEGAN, 2012, p. 132) –, não está claro. O fato, porém, é que Vespasiano, ao desembarcar em território sírio para fazer sua incursão na Judeia, já era um general veterano de 57 anos, o qual tinha acumulado vitórias contra germanos e bretões, e que agora contava com um contingente entre 45.000 e 50.000 soldados profissionais¹⁵⁷ para realizar sua expedição contra alguns milhares de rebeldes pouco preparados.

A trajetória de Josefo como general terminou justamente no embate com este general romano, no cerco de Jotapata (Yodfat). Jotapata, uma cidade no centro da Galileia (FIGURA 4), ao norte de Séforis, era considerada a chave militar desta (MONTEIRO, 2013, p. 170) e, por isso, logo se tornou o alvo de Vespasiano, o qual entendia que, caso tomasse aquela cidade, “ele tomaria toda a Judeia” (*BJ*, 3.7.143). Por conta disto, segundo o relato de Josefo,

Galileia, com muito mais recursos naturais (AVIAM; RICHARDSON, 2001, p. 178), se diferenciava da Alta Galileia pela presença dos sicômoros, que não crescem em áreas com altitude acima de 400 metros. Na Baixa Galileia, as cidades “reais” de Séforis e Tiberíades serviram como as bases para a “urbanização” da região (HORSLEY, 2000, p. 20), se destacando por sua importância, de modo que toda a Baixa Galileia ficou sob a jurisdição destas cidades até Adriano (HORSLEY, 2000, p. 43).

¹⁵⁶ Considerando que a Judeia era parte da província da Síria, sendo o “prefeito/procurador” subordinado ao governador da Síria (cf. nota 729 deste trabalho), pode-se deduzir que as forças utilizadas por Vespasiano tenham sido as legiões romanas que ficavam na Síria, para além das cinco coortes que o procurador da Judeia teria sob seu comando (*AJ*, 19.365; 20.122). Cf. DABROWA, 2015, p. 62, nota 34. Apesar de se referir a três legiões sendo mobilizadas para a Judeia no tempo de Calígula em *BJ*, 2.186, depois Josefo fala em duas legiões (*AJ*, 18.262). Cf. DABROWA, 2015, p. 61. Tácito (*Ann.*, 4.5) fala de 4 legiões na Síria: *III Galica*, *VI Ferrata*, *X Fretensis* e *XII Fulminata*. Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2008a, p. 158, nota 1185. A *X Fretensis*, a qual veio a se tornar a “unidade oficial, permanente, da província romana da Judeia”, tendo como insígnias “o javali, a galé, o golfinho e as inscrições: LX, XF, LEX, LXF, XFR” (PORTO, 2009, p. 122), foi comandada por Marcus Ulpius Trajanus, o pai do imperador Trajano. Cf. PORTO, 2019, p. 146.

¹⁵⁷ Segundo Pierre Vidal-Naquet (1977, p. 315), tal exército de três legiões formaria uma coluna de 15 km de extensão, contando com artilharia, cavalaria, infantaria e trem de apoio.

teria ordenado que um destacamento de infantaria e cavalaria fosse à frente, abrindo e aplanando o caminho – o qual era muito montanhoso, sendo complicado para os soldados e quase impraticável para a cavalaria –, preparando a chegada das tropas para o cerco, por estar “muito desejoso por demolir Jotapata” (*BJ*, 3.7.141).

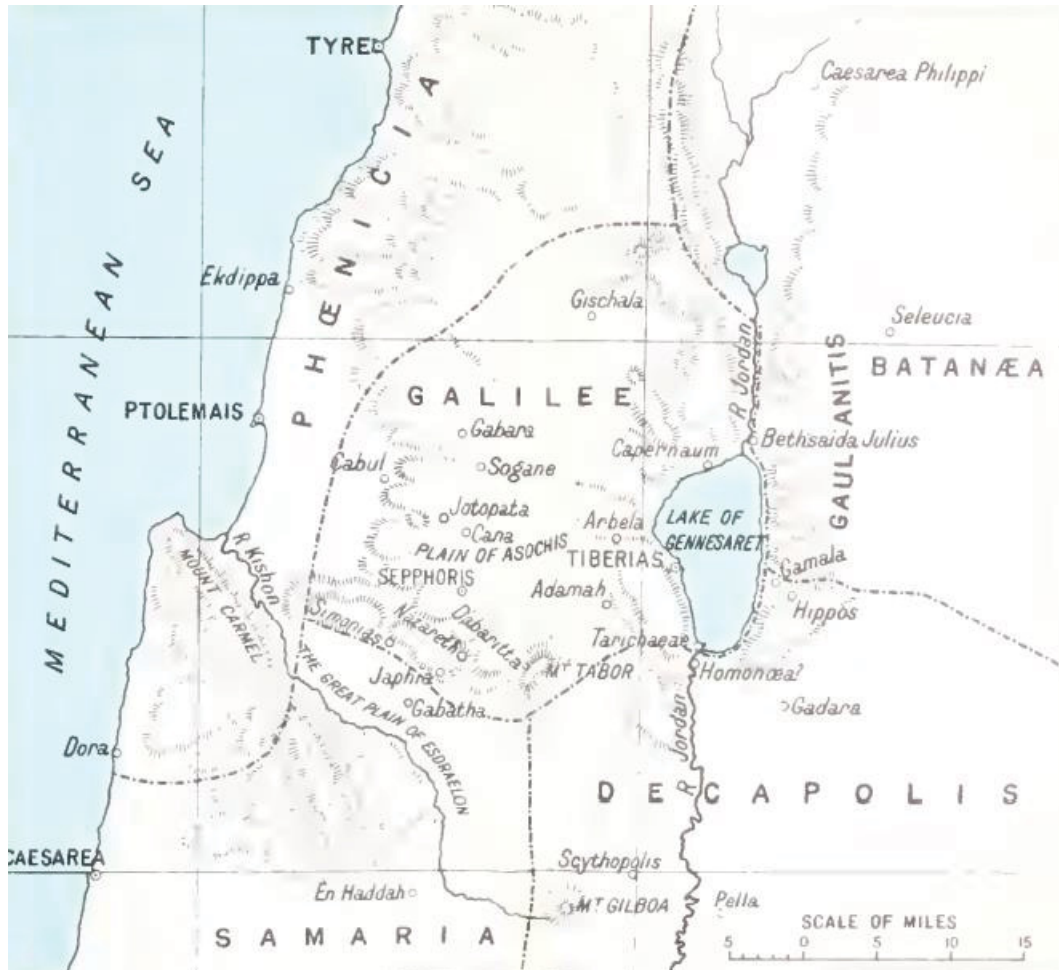


FIGURA 4 – Galileia e arredores (50-70 d.C.)¹⁵⁸

Segundo Josefo, porém, o avanço de Vespasiano teria sido apressado também pelo seu desejo de capturá-lo. Afinal, um certo desertor teria falado sobre ele para o general romano, indicando que o general judeu teria ido à frente de Vespasiano para Jotapata, o que o levou a “se apressar para a cidade” (*BJ*, 3.7.143), entendendo que a vitória sobre a Judeia seria precedida pela vitória sobre Josefo. Assim, a ida deste a Jotapata, uma cidade de difícil fuga, teria sido vista pelo general romano como uma espécie de providência divina, a qual lhe permitiria capturar “o mais astuto de seus inimigos” (*BJ*, 3.7.144), o qual passaria para o seu

¹⁵⁸ Fonte: JOSEPHUS, 1956 (anexo).

lado, tornando-se, assim, um romano. E, deste modo, aquilo que poderia ser contestado como uma escolha equivocada e um erro por parte de Josefo é transformado em um direcionamento providencial para que a vontade divina fosse realizada.

1.2 JOSEFO, UM ROMANO

A relação de Josefo com os romanos, porém, não começou com Vespasiano. Afinal, para além de ter uma ancestralidade sacerdotal e uma educação aprofundada no conhecimento bíblico e das “filosofias” judaicas, ele também fazia parte de uma elite judaica consideravelmente urbanizada e helenizada (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 114). Assim, se relacionava não somente com os descendentes das dinastias reais e os líderes de grupos judaicos, mas também com senhores de terra, comerciantes e, inclusive, com os romanos.

1.2.1 Josefo e os romanos

Sendo um judeu da elite e, estando a Judeia submetida ao poder romano desde 63 a.C., era natural que Josefo se relacionasse com os romanos, mesmo que indiretamente. Sua relação com os romanos, porém, não foi apenas indireta, chegando a preceder sua ascensão como general dos judeus, tendo sido marcada, inclusive, por uma viagem à cidade de Roma, segundo o relato de Josefo na *Vit.*, quando estava com 26 anos¹⁵⁹:

Depois do meu vigésimo sexto ano, me aconteceu de ir para Roma, pela razão que vou descrever. No tempo em que Félix administrava a Judeia, ele tinha certos sacerdotes, próximos a mim, bons e nobres, confinados e enviados a Roma por uma acusação menor e incidental, para apresentar uma explicação a César. Desejando encontrar meios de resgatar estes homens, especialmente quando descobri que mesmo em circunstâncias miseráveis eles não abandonaram a piedade à divindade, mas sobreviveram com figos e nozes, eu cheguei a Roma após enfrentar vários perigos no mar. Pois quando nosso barco afundou no meio do Adriático, nós (sendo cerca de 600), tivemos que nadar a noite toda. E quando, pela provisão de Deus, um barco Cireneu apareceu a nós perto do raiar do dia, eu e alguns outros (cerca de 80 ao total), ultrapassamos o restante e fomos levados a bordo. Depois de irmos a salvo para Dicaearcheia, que os italianos chamam de Puteoli, fiz amizade com Aliturus: este homem era um mímico, especialmente querido por Nero, e um judeu por ancestralidade. Através dele fiquei conhecido por Popeia, esposa de César, e então rapidamente arranquei as coisas, apelando a ela para que libertasse os sacerdotes. Alcançando sucesso, com enormes presentes de Popeia para além deste benefício, eu

¹⁵⁹ Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 21, nota 93) defende que a viagem deve ter ocorrido na temporada das viagens marítimas, ou seja, entre a primavera e o outono de 63 ou 64 d.C., uma vez que não é possível determinar a data precisa de nascimento de Josefo (cf. nota 7). Considerando que Josefo nasceu entre 15 de setembro de 37 e 17 de março de 38 d.C., seu 27º aniversário caiu entre 15 de setembro de 63 e 17 de março de 64.

voltei para casa. (*Vit.*, 13-16)¹⁶⁰.

Tal relato parece suspeito quando se considera a história do naufrágio. Afinal, o relato de naufrágios era uma temática comum em biografias helenísticas¹⁶¹, como é o caso do relato de Suetônio (*Iul.*, 4) sobre o suposto naufrágio e captura de César por piratas¹⁶², ou ainda do naufrágio de Paulo relatado em Atos 27, o qual também teria ocorrido no Mar Adriático (cf. At 27.27). Tal temática, porém, era o resultado de uma realidade: o fato de que os naufrágios eram frequentes no mundo antigo (RAKAK, 2003, p. 43).

Apesar deste elemento literário no relato da viagem de Josefo, não há por que questionar que ele de fato participou de uma embaixada judaica a Roma. As embaixadas a Roma demandavam altos custos, mas também geravam prestígio¹⁶³ e envolviam participação não somente em discussões políticas, mas também debates intelectuais (NIEHOFF, 2016, p. 136). Por conta disto, era comum que os jovens das elites locais do Império Romano procurassem alçar suas carreiras políticas participando de embaixadas ao imperador (RAJAK, 2003, p. 42) ou a representantes imperiais. Vemos isto, por exemplo, em Plutarco, que teria participado de uma embaixada ao procônsul da Acaia¹⁶⁴, e, talvez, no que parece ter sido uma reunião política entre Amônio de Atenas e o imperador Nero na cidade de Delfos¹⁶⁵.

Para além disto, também cabe lembrarmos que há várias indicações literárias de embaixadas judaicas a Roma a fim de se apresentar petições ao imperador. Filo de Alexandria, por exemplo, teria participado de uma delegação de cinco judeus ao imperador Calígula a fim de protestar contra a perda de direitos por parte dos judeus em Alexandria¹⁶⁶ em 38/39 d.C.¹⁶⁷,

¹⁶⁰ Nesta citação, segui principalmente a tradução de Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 21-27).

¹⁶¹ Cf. Suetônio (*Iul.*, 4); Plutarco (*Vit. Caes.*, 1.4-2); At 27; Diógenes de Enoanda (frag. 7, cf. CLAY, 1973, a respeito de um naufrágio de Epicuro).

¹⁶² Plutarco (*Vit. Caes.*, 1.4-2) também apresenta sua versão da história do sequestro de César por piratas. A respeito de César e os piratas, cf. OSGOOD, 2010.

¹⁶³ Cf. Plutarco, *Quaes. Rom.* 275b-c; *De exil.* 602c; *Praec. ger. rep.* 805a; *Adv. Col.* 1126e.

¹⁶⁴ Plutarco, *Praec. ger. rep.* 816c-d. No texto, o próprio Plutarco destaca que participou desta embaixada quando era ainda jovem (véον ἐμᾶντὸν ἔτι, cf. *Praec. ger. rep.* 816d; PLUTARCH, 1960, p. 250), apesar de não sabermos com precisão a data de tal viagem (JONES, 1971, p. 15s). Cf. LYONS, 2011, p. 105; RAJAK, 2003, p. 42; JONES, 1971, p. 20-21.

¹⁶⁵ Plutarco *De E* 385B. Amônio de Atenas, apesar de ter nascido no Egito, era muito ativo politicamente em Atenas (PEUCH, 1992, p. 4835s), onde ensinava filosofia. É possível que seu encontro com Nero tivesse propósito político, de modo que Plutarco o teria acompanhado mais como aluno de política do que de filosofia (STADTER, 2002, p. 9), se constituindo como um evento fundamental na formação filosófica e política de Plutarco (LYONS, 2011, p. 105), e ainda como um “estímulo crucial” (STADTER, 2014, p. 14) de sua carreira política. Cf. STADTER, 2004. Tal encontro teria se dado na estada de Nero em Delfos durante seu *tour* pela Grécia. Sobre este *tour*, cf. Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 63.14-19; Suetonius *Nero* 22-25; Suet. *Vespasian* 4.4; Philostratus *Vit. Apoll.* 5.7.

¹⁶⁶ Filo de Alexandria, *Legat.*, esp. 355-367. Apesar de Josefo (*AJ*, 18.257-260) se referir a tal embaixada, não traz consideráveis informações novas, de modo que nosso conhecimento da mesma depende quase que exclusivamente do que o próprio Filo afirma (SMALLWOOD, 1970, p. 24).

a qual pode ter durado até 41 d.C., tendo o Império passado às mãos de Cláudio (NIEHOFF, 2016, p. 136)¹⁶⁸, e vários textos rabínicos indicam o que parecem ser viagens de petição de rabbis¹⁶⁹, como Rabbi Gamaliel II e Rabbi Akiva (HEEMSTRA, 2009, p. 83), a Roma¹⁷⁰.

E Roma, de fato, havia se tornado o local para onde as embaixadas fluíam desde que se tornara o centro do mundo antigo (LINDERSKI, 2007, p. 41). Afinal, “do final do terceiro século [a.C.] para a frente qualquer grego poderia sentir crescentemente a presença de um novo poder intimidador – Roma” (MOMIGLIANO, 2007, p. 786). Assim, até mesmo para os judeus, Roma já se apresentava como um destino principal para o envio de embaixadores desde antes da conquista romana da Palestina, em 63 a.C.¹⁷¹, de modo que é possível haver um fundo de realidade na afirmação de 1 Macabeus (1 Mac) de que duas embaixadas judaicas foram enviadas por Judas Macabeu (1 Mac 8) e Simão (1 Mac 15) a Roma¹⁷², durante o período da Revolta dos Macabeus¹⁷³.

¹⁶⁷ Cf. SCHWARTZ, 2009, p. 12. Cabe destacar que Filo, neste contexto, já era um homem velho (“nós, os velhos”, ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι, cf. *Legat.* 1; PHILO, 1962, p. 2), não sendo, neste caso, um exemplo de participação da juventude em embaixadas, mas um exemplo de embaixador dos judeus ao imperador romano. Esta referência é justamente o que se costuma utilizar como fonte para a suposição de seu nascimento, por volta de 20-10 a.C. (SCHWARTZ, 2009, p. 10), deduzindo-se que teria cerca de 50 ou 60 anos de idade quando foi falar com Calígula.

¹⁶⁸ A *Leg.* de Filo de Alexandria é, como bem destaca Pieter B. Hartog (2018, p. 92), uma obra evocativa, na qual Filo busca convencer Cláudio, sucessor de Calígula, que seu predecessor os tratou de forma inapropriada, uma vez que os judeus são habitantes leais ao Império Romano, podendo ser considerados, inclusive, como uma etnia global que guarda os valores tradicionais romanos (cf. HARTOG, 2019).

¹⁶⁹ Optamos por utilizar a grafia “rabbi” ao invés de “rabi”, seguindo a tradição que acompanha, inclusive, a transliteração grega ῥαββί (para além de ῥαββονί e ῥαββουνί), utilizada no NT. Cf. Mt 23.7 (2x), 8, 26.25, 49; Mc 9.5; 11.21; 14.45 (2x); Jo 1.38, 49; 3.2, 26; 4.31; 6.25; 9.2; 11.8.

¹⁷⁰ m. MaShe 5.9; Shab 16.8; Erub 4.2; b. Suk 23a, 41b; y. Suk 2.4, 52d. cf. HEEMSTRA, 2009, p. 83, nota 227. Marius Heemstra (2009, p. 84) nota que Katz (2006, p. 269-270) havia indicado a possibilidade de tais visitas terem como intenção avisar a respeito dos cristãos e comunicar sua crítica a respeito destes, apesar de que faltaria evidência a este respeito. Segundo Heemstra (2009) tal evidência pode ser percebida no livro cristão apócrifo *Atos de João* (vv. 2-3), no qual os judeus “tomaram coragem” (PICK, 1909, p. 127) e entregam uma carta ao novo imperador, Domiciano, a fim de avisar do perigo dos cristãos, resultando em uma perseguição romana contra estes (v. 5). Apesar de ambas as fontes – Talmude e os *Atos de João* – serem “relativamente tardios e conterem elementos legendários” (HEEMSTRA, 2009, p. 84), cabe destacar o fato de que são textos independentes um do outro (HEEMSTRA, 2009, p. 85) e podem indicar uma possibilidade histórica.

¹⁷¹ Levando em conta a boa relação entre judeus e romanos em 1 Mac, assim como a imagem positiva dos romanos neste livro, se costuma datar o mesmo antes de 63 a.C., tendo esta data como ponto de corte. Cf. GOLDSTEIN, 1976.

¹⁷² Judas, o Macabeu, filho de Matias e líder da Revolta dos Macabeus, que leva o seu nome, teria buscado auxílio dos romanos, recorrendo a eles através de cartas (cf. 1 Mac 8.17-18). Judas teria enviado dois embaixadores aos romanos, solicitando que “os libertassem do jugo, visto que o reino dos gregos queria manter Israel na servidão” (1 Mac 8.18) e o livro de 1 Mac afirma que os romanos teriam se tornado aliados dos judeus, por um acordo de mútua proteção (1 Mac 8.23-30), renovado por judeus (1 Mac 12.1) e romanos (1 Mac 15.17-19). Sobre tal embaixada e relações, cf. ZOLLSCHAN, 2004; RUPPENTHAL NETO, 2019c; WIRGIN, 1969. Outra embaixada teria sido enviada por Simão Macabeu (1 Mac 15.15-24). Cf. WIRGIN, 1974. Cabe se destacar em 1 Macabeus o elogio aos romanos (1 Mac 8.1-16), que, segundo Arnaldo Momigliano (1975, p. 114), foi “um dos mais marcantes elogios de Roma em toda a antiguidade”. A este respeito, cf. SORDI, 1975.

¹⁷³ Até mesmo as delegações e cartas dos judeus aos espartanos costumam ser pensadas como tendo relação com Roma (RUPPENTHAL NETO, 2019c), como “uma via para chegar a Roma” (RODRIGUES, 2013, p. 115), em

No caso de Josefo, sua viagem a Roma teria sido marcada, para além do naufrágio, por uma aceitação e valorização naquela cidade, especialmente por sua acolhida por parte daquela que havia sido uma espécie de ponte para facilitar sua relação com os romanos: Poppaea Sabina (30-65 d.C.), definida por Josefo como uma *theosebēs* (θεοσεβής, *AJ*, 20.195)¹⁷⁴. Apesar da história de Josefo parecer um tanto suspeita, por ele sempre encontrar pessoas poderosas que o acolhiam e presenteavam¹⁷⁵, a descoberta de um *graffito* em hebraico/aramaico na *villa* “A” (*villa Poppaeae*) em Oplontis (Torre Annunziata) parece dar suporte à ideia de que Sabina seria realmente relacionada a judeus, os acolhendo¹⁷⁶.

A relação com os romanos, aprofundada com sua viagem, porém, diminuiu com seu retorno. Afinal, como se pode perceber no relato da *Vit.*, como bem destacado por Tessa Rajak (2003, p. 43), “com a viagem de Josefo a Roma, a primeira fase de sua vida se concluiu”, abrindo-se uma nova fase, voltada à política na Judeia: após sua volta, Josefo assumiu uma posição de responsabilidade e liderança em relação a seu povo, tornando-se um líder político e militar, alcançando inclusive a sua posição como general.

Deste modo, seu retorno para a Judeia foi seguido por uma posição de oposição aos romanos, mesmo que Josefo tenha tentado relativizar esta, como faz no começo do *BJ*, apresentando-se como “Josefo, filho de Matias, hebreu por raça, nativo de Jerusalém e sacerdote, que no começo da guerra lutei contra os romanos, e na sequência forçadamente um esquecido”, o qual estaria se propondo a “providenciar uma narrativa dos fatos aos súditos do Império Romano” (*BJ*, 1.3). Assim, não deixa que sua oposição pregressa a Roma seja destacada por colocar-se junto aos demais “súditos do Império Romano”, indicando sua sujeição e vinculação.

Mesmo em seu relato a respeito de sua experiência como general judeu, Josefo busca se explicar aos romanos, apresentando-se no relato sobre o passado como alguém que “pouco a pouco vai mudando de opinião a respeito dos conflitos e termina envidando todos os esforços para demonstrar a inutilidade de se gastar as forças internas tanto em guerras civis como na luta contra os romanos” (ROCHA, 2004, p. 243). Em sua *Vit.*, Josefo chega a afirmar

virtude de Esparta ser uma cidade satélite favorecida por Roma (KATZOFF, 1985, p. 487). Cf. GOLDSTEIN, 1976, p. 447-450. Contra: RUPPENTHAL NETO, 2019e, esp. p. 531ss.

¹⁷⁴ Neste caso, parece que Josefo utiliza este termo para além de seu significado mais preciso, de modo que não implicaria aceitação do código moral do judaísmo (GRÜLL; BENKE, 2011, p. 52).

¹⁷⁵ Em um artigo no qual Gohei Hata (1994) se permite chegar ao extremo da imaginação, arriscando-se a cair na categoria da ficção (HATA, 1994, p. 309), ele cria a hipótese de que Josefo teria recebido presentes de Nero (e não de Sabina) após entrar em um acordo com o imperador, comprometendo-se a realizar atividades clandestinas na Palestina, em troca da liberdade de seus amigos (HATA, 1994, p. 315).

¹⁷⁶ Para o *graffito* e sua interpretação relacionada a Poppaea Sabina, cf. GRÜLL; BENKE, 2011.

que teria sido surpreendido com a revolta contra os romanos:

Então, eu fiquei surpreso em encontrar o começo de uma revolta, com muitos ambiciosamente vislumbrando uma sedição dos romanos. Então decidi reprimir os insurgentes e os cobrei que pensassem novamente. Eles deveriam primeiro colocar diante de seus olhos aqueles contra quem queriam guerrear – pois não somente no que diz respeito à perícia de assuntos de guerra, mas também no que diz respeito à sorte eles estavam em desvantagem em relação aos romanos. E eles não deveriam, apressadamente e tolamente, trazer sobre sua terra natal, suas famílias, e até sobre eles mesmos, o risco de uma ruína final. Eu disse essas coisas e estive insistentemente empenhado em pedidos dissuasivos, predizendo que o resultado da guerra seria totalmente desastroso para nós. Eu não fui convincente, certamente, pois a loucura dos desesperados prevaleceu. (*Vit.*, 17-19)¹⁷⁷.

Assim, apesar de ter sido um general que liderou as tropas judaicas contra os romanos, Josefo se apresenta como alguém que teria, desde o começo, alertado para o perigo, quase como se tivesse sido obrigado a participar da guerra como general. Algo que, apesar de ser duvidoso – pois parece ter como intenção agradar aos romanos –, pode refletir uma realidade. Afinal, segundo Giorgio Jossa (seguindo Hans Drexler), pode bem ser que a aristocracia judaica de Jerusalém não pretendesse a revolução contra Roma, porém, sendo “fraca demais e incapaz de encarar a situação, se envolveu na guerra sem entusiasmo [*half-heartedly*]” (JOSSA, 1994, p. 268). Caso esta perspectiva esteja correta, “a classe dirigente de Jerusalém procurou evitar o rompimento” com Roma, “até quando teve meios para tal empresa” (DEGAN, 2012, p. 131)¹⁷⁸.

Como bem destacou Jossa (1994, p. 271), é particularmente importante o fato de que o governo popular que se instaurou em Jerusalém após a vitória sobre Cestius não tinha concedido posição de liderança a nenhum dos três homens que foram os principais responsáveis pela vitória – Simão Bar Giora, Eleazar, filho de Simão, e Eleazar, filho de Ananias¹⁷⁹. Assim, parece que tal governo “quis tirar do caminho as pessoas mais prestigiosas e apaixonadas como as mais perigosas” (JOSSA, 1994, p. 271).

Em contrapartida, Josefo teria recebido a incumbência de atuar na Galileia justamente restringindo os elementos mais radicais daquela região, “esperando que os

¹⁷⁷ Nesta citação, segui principalmente a tradução de Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 27-29).

¹⁷⁸ Contra a teoria de Martin Goodman (1994a). Cf. nota 144 deste trabalho.

¹⁷⁹ Simão Bar Giora não apenas não consta entre os generais escolhidos, mas também acaba sendo alvo do envio de um exército por parte das autoridades de Jerusalém, a fim de enfrentá-lo. De modo semelhante Eleazar, filho de Simão, chefe dos zelotes (*BJ*, 5.5-8), não recebeu nenhum cargo da liderança de Jerusalém, pois, segundo Josefo, ao se apropriar do dinheiro de Cestius e do tesouro público, agiu como um tirano, tendo os zelotes como guarda-costas (cf. *BJ*, 2.564). Quanto a Eleazar, filho de Ananias, que é considerado quem deu início à revolta (JOSSA, 1994, p. 271), nenhuma menção é feita de cargo concedido. E, caso o “Eleazar, filho do sumo sacerdote Neus” seja Eleazar, filho de Ananias, pode-se pensar o envio à Idumeia (*BJ*, 2.566) – uma região periférica e de pouca importância para a guerra – como uma designação pequena a alguém de ascendência aristocrática e importância fundamental na revolta (cf. JOSSA, 1994, p. 271).

romanos chegassem e salvassem aquela situação de alguma forma” (JOSSA, 1994, p. 272-273). Esta seria uma forma dos líderes de Jerusalém, que “favoreciam a pacificação” (FELDMAN, 1999, p. 902), reterem o processo revolucionário, a fim de permitir a supressão da revolta.

Se de fato foi assim, ao assumir a liderança na Galileia, Josefo não tinha “uma atitude hostil em relação aos romanos” (JOSSA, 1994, p. 273). Pelo contrário: sua missão não teria sido a de liderar uma guerra na qual ele não acreditava, “mas manter uma paz que naquela conjuntura ainda parecia possível” (JOSSA, 1994, p. 274).

Posteriormente, porém, não sendo mais possível que a aristocracia mantivesse a paz e o poder na Judeia, decidiu participar da revolta, na liderança desta, “como a única possibilidade de a elite reaver seu poder” (DEGAN, 2012, p. 131). E, no caso de Josefo, não sendo mais possível manter a vida e a liberdade após sua derrota contra os romanos em Jotapata, este decidiu fazer um “bom uso da traição”, como diria Pierre Vidal-Naquet¹⁸⁰, rendendo-se aos romanos para sobreviver.

1.2.2 Josefo na corte flaviana

A sobrevivência de Josefo, porém, dependeu da acolhida que este recebeu por parte dos flavianos. Sendo assim, a compreensão do funcionamento da política sob a corte flaviana é fundamental não só para o entendimento de Josefo, mas também da Revolta Judaica. Afinal, a política flaviana é o contexto dentro do qual estão inseridas as fontes sobre a revolta, de modo que, sem a misericórdia dos flavianos para com Josefo, teríamos pouquíssimas informações sobre esta revolta¹⁸¹.

E, inversamente, pode-se pensar na vitória romana sobre os judeus como um elemento fundamental na propaganda flaviana, uma vez que “a impressão arquitetônica, numismática e literária da campanha de propaganda flaviana comemorando a vitória romana sobre os judeus foi enorme” (ROCCA, 2021, p. 43). Tal propaganda da vitória teve como um

¹⁸⁰ Pierre Vidal-Naquet (1977), escrevendo uma introdução a uma tradução do *BJ* ao francês, escolhe o título “Do bom uso da traição” (francês: *Du bon usage de la trahison*).

¹⁸¹ Como bem destaca Mladen Popović (2011, p. 12), “por necessidade”, as pesquisas modernas sobre a revolta judaica “são em sua maior parte dependentes de Josefo”. Afinal, para além de escavações arqueológicas, moedas e o Arco de Tito, as demais fontes, como Tácito, são evidentemente derivadas de Josefo, de modo que, sempre que se pretende aprofundar a pesquisa, tratando de personagens, eventos, causas e desenvolvimentos específicos, “Josefo é a nossa única fonte” (POPOVIĆ, 2011, p. 12).

dos grandes exemplos o Arco de Tito (FIGURA 5)¹⁸², construído pelo imperador Domiciano, último imperador Flaviano, por volta de 81 d.C., em homenagem à vitória de seu irmão, Tito, e de seu pai, Vespasiano, sobre os judeus¹⁸³, deificando-os (KEDDIE, 2018, p. 515, nota 74).



FIGURA 5 – Arco de Tito¹⁸⁴

O Arco de Tito foi edificado no *Regio X Palatium*, em Roma, contendo a seguinte dedicatória: “[O] Senado e o povo romano [dedicam ao] divino Tito Vespasiano Augusto, f(ilho) [do] divino Vespasiano [SENATVS | POPVLVSQVE · ROMANVS | DIVO · TITO · DIVI · VESPASIANI · F(ILIO) | VESPASIANO · AVGVSTO].

Por isso J. Andrew Overman (2002, p. 213) afirma que ver a revolta “do ponto de vista dos objetivos, problemas e propaganda flavianos” é “revelador e instrutivo”. Pois, sempre que se discute a Revolta Judaica, se é confrontado com “escritores, propagandistas e fontes flavianas, todos os quais foram formatados pelo seu contexto político particular” (OVERMAN, 2002, p. 213). Dentre estes, se destaca Flávio Josefo, o qual, de general judeu passou a escravo e, depois, convidado submisso à corte flaviana.

Josefo, porém, não foi o único judeu a se dobrar perante os romanos naquele contexto. Muitos fugiram de Jerusalém para outras cidades, até mesmo fora da Judeia. Outros,

¹⁸² Sobre a propaganda flaviana relativa à vitória sobre os judeus, cf. 3.2.2 neste trabalho.

¹⁸³ O Arco do Triunfo de Tito também passou por uma importante restauração em 1823, a pedido do Papa Pio VII.

¹⁸⁴ Reprodução do Arco de Tito em: LUBKE, 1888, p. 293, fig. 153.

porém, tendo permanecido, decidiram se render aos romanos, entregando-se. Estes, segundo Josefo, não foram poucos: nas várias passagens nas quais Josefo indica a fuga de pessoas da cidade de Jerusalém (*BJ*, 2.538, 556; 4.353, 377ss, 397, 410; 5.420ss, 446-450, 551-552; 6.113-118, 383-386), aparecem números expressivos, como 2.000 de uma única vez (*BJ*, 4.353), e outros 40.000 (*BJ*, 6.383-386), no fim da guerra, os quais foram permitidos fugir, mesmo após a declaração de Tito de que não haveriam mais rendições (*BJ*, 6.352) – uma narrativa claramente construída para enfatizar a misericórdia do general romano.

Mesmo que Josefo possa ter exagerado em tais números, a fim de se defender de possíveis acusações (indicando que era apenas um dentre muitos a se render¹⁸⁵), ou mesmo para valorizar os romanos como compassivos, é bem provável que transmita uma rendição em massa que efetivamente ocorreu. Afinal, Josefo não fala de alguns poucos judeus que se renderam, mas dezenas de milhares – o que torna seu relato, caso fosse inverídico, mais suscetível de críticas¹⁸⁶.

E, para além disso, apesar de a dúvida sobre o relato de Josefo ser razoável, por ele escrever a um público romano, o fato de os zelotes terem, segundo ele, permitido a fuga de tantos judeus, parece não acompanhar sua usual imagem negativa dos mesmos (PRITZ, 1981, p. 43)¹⁸⁷. Seria mais provável, caso fosse uma invenção, que se falasse que poucos conseguiram fugir da cidade, por conta da coerção dos zelotes. Afinal, o próprio Josefo estava interessado em destacar que os zelotes colocaram guardas em todas as saídas, e que todos apanhados tentando fugir eram mortos (*BJ*, 4.378)¹⁸⁸.

¹⁸⁵ O mesmo propósito aparece na afirmação de Josefo de que aqueles que fugiram aos romanos solicitaram ao general romano que protegesse a cidade, resgatando seus habitantes (*BJ*, 4.410-411).

¹⁸⁶ É importante destacar que estas críticas poderiam vir de judeus, a partir da leitura da obra. E, se a versão eslava do *Bellum Judaicum* realmente for derivada do original aramaico (sobre isto, cf. nota 75 deste trabalho), pode-se considerar tais passagens como originais, da obra escrita em grande medida para o público judaico. Cf. LEEMING; LEEMING, 2003, p. 312 (*BJ*, 2.538), 315 (*BJ*, 2.556), 430 (*BJ*, 4.353), 433 (*BJ*, 4.377ss), 435 (*BJ*, 4.397), 437 (*BJ*, 4.410), 515 (*BJ*, 5.420ss), 517-517 (*BJ*, 5.446-450), 530 (*BJ*, 5.551-552), 546-547 (*BJ*, 6.113-118), 578-579 (*BJ*, 6.383-386). As diferenças nos textos não estão na afirmação da fuga de muitos, nem nos números, que também aparecem na versão eslava – 2.000 em *BJ*, 4.353 (LEEMING; LEEMING, 2003, p. 430), e 40.000 em *BJ*, 6.386 (LEEMING; LEEMING, 2003, p. 579) –, mas na especificação que Josefo fez em sua versão grega, como em *BJ*, 2.556 e *BJ*, 6.114, no qual indica os nomes de alguns destes fugitivos (LEEMING; LEEMING, 2003, p. 315; 546). Outra particularidade do texto eslavo é apresentada na nota 35 deste trabalho (2.1.1).

¹⁸⁷ Segundo o relato, os rebeldes tentam evitar novas rendições espalhando o boato de que aqueles que se renderam haviam sido mortos (*BJ*, 6.116-117). Porém, segundo o texto, após os romanos trazê-los de volta de Gofna, onde estavam refugiados, o povo viu que estavam vivos e “grandes números [πλεῖστοι]” fugiram aos romanos (*BJ*, 6.118; JOSEPHUS, 1961a, p. 410-411).

¹⁸⁸ É interessante de se notar que na versão eslava, em *BJ*, 4.378, há, neste texto, algo que não aparece na versão grega: que os zelotes colocaram os guardas “para que ninguém pudesse fugir”, e que até àqueles que “pretendiam fugir aos romanos”, era imputada a “pena de morte pela espada”. Já no texto grego, a diferença está na afirmação de que aquele que tentava fugir era morto, “assumindo-se que iria sair para os romanos”. Cf. LEEMING; LEEMING, 2003, p. 433. Yohanan ben Zakkai aponta os zelotes como razão para não ter se rendido

Para além disso, tal situação histórica, se verídica, pode inclusive explicar outras narrativas: é possível, por exemplo, que tal fuga sirva de contexto para a tradição cristã que afirma que a comunidade judaico-cristã de Jerusalém, no contexto da guerra, fugiu para a cidade de Pella. Afinal, isso pode ser explicado como o resultado de uma fuga em decorrência de sua rendição aos romanos (BOURGEL, 2010, p. 108)¹⁸⁹, que os teriam redirecionado à cidade de Pella.

Foi o caso também de Yohanan ben Zakkai, líder farisaico, o qual tem grandes semelhanças com Josefo (FELDMAN, 1999, p. 903): ele não somente fugiu de Jerusalém (fingindo-se de morto) e se refugiou no acampamento romano (PAGELS, 1996, p. 107), mas também, para além disto, profetizou que Vespasiano se tornaria imperador (b. Gitt 56a-b), tal como Josefo (*BJ*, 3.400-401)¹⁹⁰. Semelhanças até demais, de modo que não é impossível se cogitar que “algum eco distante da vida de Josefo tenha alimentado a biografia póstuma do sábio fariseu” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 134)¹⁹¹.

Enquanto Yohanan ben Zakkai foi mais bem acolhido pela tradição judaica rabínica¹⁹², Josefo parece ter tirado melhor proveito da profecia no contexto romano, uma vez que é citada por Suetônio (*Vesp.*, 5.6), Apiano (HR, F 17), e Dio Cássio (*Hist. Rom., epitome*, 65/66.1.4). Para além destes, Josefo também é citado por Antonius Julianus (cf. Minucius

antes a Vespasiano, cf. b. Gitt V 56 a-b. Cf. 3.3.2 deste trabalho.

¹⁸⁹ Tal “fuga para Pella” faz parte de uma tradição cristã (“tradição de Pella”) que remonta a Eusébio (*Hist. Eccl.*, 3.5.3) e Epifânio (*Pan.*, 29.7; 30.2), que defenderam que tal fuga se deu em virtude de um oráculo a respeito da destruição de Jerusalém (cf. Mt 24). S. G. F. Brandon (1957), no entanto, questionou tal tradição, afirmando que a comunidade cristã teria sido dizimada junto à destruição da cidade pelos romanos. Assim, tal tradição, que era antes tomada quase sem qualquer questionamento (PRITZ, 1981, p. 39) passou a ser o palco para um debate, entre aqueles que aprofundaram a crítica de Brandon, como Joseph Verheyden (1990), para quem a tradição é uma adaptação de Eusébio a um tema cristão, e aqueles que buscaram defender a historicidade da tradição, como P. H. Rob van Houwelingen (2003) e Craig R. Koester (1989). Uma terceira possibilidade é cogitada por Ray Pritz (1981) e desenvolvida por Jonathan Bourgel (2010), segundo a qual a comunidade cristã de fato deixou a cidade de Jerusalém no contexto da guerra, porém tal saída se deu pela rendição às autoridades romanas, as quais realocaram este grupo em uma cidade distante do campo de batalha (BOURGEL, 2010, p. 108). Seja como for, considerando-se que muitos outros judeus migraram de Jerusalém a fim de se refugiarem, pode-se perceber como Jean Daniélou (1964, p. 38) se mostrou exagerado ao declarar sobre a “fuga para Pella” que “esta ação, mais do que qualquer outra, marcou a quebra definitiva da igreja com o judaísmo”.

¹⁹⁰ Cf. 3.3.2 deste trabalho.

¹⁹¹ Ao afirmar que “a importância dada ao sonho por Josefo é mais um indício de que a predição do rabbi foi feita sem conhecimento da predição feita pelo historiador”, Tupá Guerra Guimarães da Silva (2008, p. 51) acaba não considerando a possibilidade de uma influência entre as tradições. Uma influência que não precisa necessariamente resultar em uma semelhança absoluta entre as narrativas, podendo ser pensada mesmo com tal diferença.

¹⁹² Como bem lembra Vicente Dobroruka (2007, p. 131, nota 27), diferente de Josefo, tido como traidor pela tradição judaica, Yohanan ben Zakkai foi considerado “curiosamente, um herói judeu que não é tido por traidor, muito pelo contrário, serviu-se do mesmo mito para justificar uma opção de fuga diante do mesmo Vespasiano”. Para as duas profecias sobre Vespasiano, cf. 3.3.2 deste trabalho; SILVA, T. G. G., 2008. Para a tradição de fundação do judaísmo tanaítico associada a Yohanan ben Zakkai, cf. SCARDELAI, 2012, p. 191-193.

Felix, *Oct.*, 33.2-4) como um autor romano, e por Porfírio (*Abst.*, 4.11)¹⁹³, que indica que o autor judaico teria mencionado três escolas filosóficas na Palestina. Citações que, apesar de serem poucas, indicam que Josefo não somente estava inserido na elite intelectual junto à corte flaviana, mas também que ele se integrou como mais um estrangeiro que migrou a Roma e escreveu sobre história militar para seus soberanos, tal como Políbio, Dionísio de Halicarnasso, Apiano, Arriano, e Dião Cássio (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 115).

A relação de Josefo com a corte flaviana, porém, não começou em Roma, mas na Judeia, enquanto o filho de Matias mantinha-se como prisioneiro romano. E, em seu relato recheado de elogios, Josefo aponta que Vespasiano o teria tratado da melhor maneira possível, enchendo-o de honrarias e presentes. Segundo seu relato na *Vit.* (414), por exemplo, Vespasiano teria até mesmo ordenado que Josefo desposasse uma judia que havia sido apreendida em Cesaréia:

Depois que Jotapata foi tomada em um cerco, sob os romanos eu finalmente fiquei guardado com toda consideração, com Vespasiano me suprido com todas as marcas de honra. De fato, quando ele me ordenou, eu até tomei para mim certa virgem, uma nativa, dentre os prisioneiros capturados em Cesareia. Esta não ficou comigo por muito tempo, pois quando fui liberto e fui com Vespasiano para Alexandria, ela foi liberada. Em Alexandria, porém, tomei para mim outra mulher. (*Vit.*, 414)¹⁹⁴.

O texto aponta para as qualidades dos flavianos ao indicar que Josefo foi mantido prisioneiro “com toda consideração”, de modo que foi suprido de suas necessidades, até mesmo com “todas as marcas de honra”: valorizações que buscam estabelecer um contraste entre a condição de Josefo como escravo e o tratamento dos romanos a ele, quase como um convidado. Porém, para além disso, a fim de se defender (de críticas existentes ou possíveis), Josefo deixa claro três pontos em sua narrativa:

1) o fato é apresentado como uma forma de Vespasiano honrar Josefo: o contexto é a indicação de que, enquanto cativo dos romanos, foi tratado com a recepção de “todas as marcas de honra” (*Vit.*, 414). De fato, era algo extraordinário um prisioneiro poder desposar uma mulher em um contexto de guerra;

2) ele a desposou por ordem¹⁹⁵ de Vespasiano: como bem indicado por Feldman

¹⁹³ Tácito (Publius/Gaius Cornelius Tacitus) parece utilizar Josefo como fonte ao recontar episódios da guerra na Judeia. Cf. Tácito, *His.*, 2.101; 5.1-2, 10-13. A respeito dos paralelos entre Tácito e Josefo (*BJ*), cf. FORNARO, 1980.

¹⁹⁴ Tradução baseada na versão inglesa de Steve Mason: FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 164-165.

¹⁹⁵ Contra Daube (1977, p. 191-194), que defendeu que nesta passagem o verbo grego *κελεύω* teria sido utilizado como equivalente ao termo latino *iubeo*, significando, neste texto, “autorizar” ao invés de “ordenar”. Porém, uma autorização aqui não faz tanto sentido quanto uma ordem quando se considera que Josefo apontou a sua libertação como causa para o fim de seu casamento, resultando em sua esposa ser “liberada”. Aparentemente,

(1984, p. 836), Josefo estaria colocando a culpa no líder romano, isentando-se, como se não tivesse escolha senão aceitar a vontade dos romanos “e elogiar o modo que o trataram” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 108). Uma justificativa para explicar a razão de ele não ter tido apenas um casamento, visto que a monogamia era valorizada pelos judeus helenísticos, sendo a prática da maioria dos rabbis do Talmude e dos líderes asmoneus (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 109);

3) a mulher, além de judia, sendo indicada como *enkhōrios* (ἐγχώριος, “nativa”¹⁹⁶), seria uma *parthenos* (παρθένος), uma virgem. Em seu *CAp* (1.35), escrito depois da *Vit.*, Josefo explicou que os sacerdotes “não admitem” mulheres que “foram prisioneiras, suspeitando que tenham tido intercuro com estrangeiros” (FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 27). É bem possível, portanto, considerando a improbabilidade de uma prisioneira ser mantida virgem, que Josefo tenha adicionado tal informação “como um *cohen* orgulhoso” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 108), buscando preservar sua imagem. Ou seja, é bem provável que Josefo tenha afirmado que foi “ordenado” e que a mulher era uma “virgem” por se sentir “compelido a se justificar à rica comunidade judaica de Roma” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 108).

Porém, além de se justificar à comunidade judaica em Roma, Josefo também parece ter intencionado, através de sua obra, exaltar os flavianos. Afinal, apesar de Josefo ter se rendido a estes e se tornado prisioneiro, os flavianos não apenas lhe concederam a liberdade, mas também o levaram junto a Alexandria (*Vit.*, 415; *CAp*, 1.48)¹⁹⁷, e depois o acolheram na sua corte¹⁹⁸. Em seu relato da *Vit.*, Josefo indica que Tito, ao voltar da Judeia para Roma, o tomou como companheiro de viagem, levando-o junto¹⁹⁹:

aquela mulher foi “liberada” não apenas da prisão, mas também de Josefo. Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 165, nota 1706.

¹⁹⁶ Cohen-Matlofsky (2016, p. 107) defende que se pode deduzir que tal mulher de Cesareia era, na verdade, uma gentia, tendo ele mudado a informação pelo fato de sua linhagem não permitir que se casasse com uma estrangeira. Ambos os elementos (judia e virgem), no entanto, eram necessários para que fosse cumprida a ordem de Levítico 21.14 para os sumos sacerdotes: “Viúva, ou repudiada, ou desonrada, ou prostituta, estas não tomará, *mas virgem do seu povo tomará por mulher*” (ARA, grifo nosso). O próprio Josefo, em sua *AJ* (3.276), afirma que o texto bíblico proíbe o sumo sacerdote de se casar com “uma escrava ou prisioneira de guerra” (cf. JOSEPHUS, 1961b, p. 451), por conta de se presumir que em ambos os casos não poderia haver virgindade (cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 27, nota 143). Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001a, p. 182.

¹⁹⁷ É possível de se considerar que Josefo tenha sido levado com a corte flaviana como alguém com valor profético. Pode-se também comparar esta viagem de Josefo com os flavianos para Alexandria com a suposta viagem de Vespasiano com Apolônio de Tiana de Alexandria para Roma (Filóstrato, *VA*, 5.38-41). Cf. DEN HOLLANDER, 2014, p. 101.

¹⁹⁸ Apesar de parecer estranho, era comum que as famílias imperiais acolhessem prisioneiros nobres de outros povos. No caso de Josefo, Suetônio, ao mencioná-lo, o destaca como “um dos nobres prisioneiros” [*unus ex nobilibus captiuis*] (Suetônio, *Vesp.*, 5, cf. SÜETONIUS, 1959, p. 292-293) de Vespasiano.

¹⁹⁹ Steve Mason (2016d, p. 89) indica que “seria perigoso” mentir sobre isto, especialmente quando se considera

E quando ele estava para partir para Roma, ele me recebeu como seu companheiro de viagem, me atribuindo todas as honras. Quando fomos para Roma, recebi toda provisão de Vespasiano. Ele até me alojou na casa que foi sua antes do *imperium*. Ele também me honrou com a cidadania romana. Ele me deu uma contribuição para suprimentos, e continuou com [estas] honras até sua partida da vida, não voltando atrás em nada de sua bondade para comigo – o que me colocou em perigo por questão de inveja. (*Vit.*, 422-423)²⁰⁰

Josefo, portanto, não apenas se rendeu aos romanos, mas também passou a fazer parte da corte flaviana, tendo apoio dos imperadores desta dinastia. Um apoio que demandava que Josefo fosse tradutor para os romanos e intercessor junto ao povo judeu, mas que permitiu que Josefo pudesse interceder em favor de amigos e parentes naquele contexto de guerra (CURRAN, 2011, p. 67). Assim, segundo Josefo, ele pôde identificar três amigos seus que haviam sido crucificados pelos romanos, os quais, por solicitação dele, foram baixados e cuidados, permitindo que um sobrevivesse, apesar de dois terem morrido, a despeito dos cuidados médicos (*Vit.*, 76).

O tratamento dos flavianos para com Josefo, portanto, foi completamente diferente daquele empregado em relação a Simão Bar Giora, condenado como líder da revolta judaica, sendo apresentado no desfile triunfal de Tito, em seu retorno a Roma, e depois executado, conforme comentado por Josefo (*BJ*, 7.153ss). Este processo triunfal²⁰¹, envolvendo a multidão de espetáculos magníficos, com prata e ouro “fluindo como um rio”, palcos, produtos e prisioneiros, culminou no templo de Júpiter Capitolino, onde era costume executar o general inimigo, sendo morto Simão Bar Giora, que constava entre os cativos.

Uma imagem bastante vívida, a qual foi conservada não apenas na obra de Josefo, mas também em uma moeda comemorativa de Vespasiano (FIGURA 6): uma moeda de ouro do reinado de Vespasiano, datada de 71 d.C., na qual um cativo, usualmente compreendido como sendo Simão Bar Giora (cf. DEUTSCH, 2010; PORTO, 2019, p. 155), aparece sendo seguido por um soldado romano e por Vespasiano, vitorioso, em sua carruagem.

Esta moeda mostra a importância do triunfo de Vespasiano em Roma, de modo que se intenciona expressar algo monumental e performático no reduzido espaço do reverso: Vespasiano, cujo busto aparece no anverso, consta no reverso sendo sucedido pela Vitória, que o coroa, à esquerda, sendo repetido a fim da vitória ser devidamente atribuída a ele. E,

o contraste entre Josefo, companheiro de viagem de Tito, e os 700 judeus cativos despachados de Alexandria para Roma a fim de serem exibidos no triunfo (*BJ*, 7.118).

²⁰⁰ Tradução baseada na versão inglesa de Steve Mason: FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 167-169.

²⁰¹ O relato do triunfo de Tito em Josefo tem semelhanças com o triunfo imaginário de Rômulo, fundador mítico de Roma, relatado por Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, 2.34). A respeito do triunfo de Tito em Josefo, cf. ROCCA, 2021; BEARD, 2003.

junto a ele, aparece não somente um homem tocando trombeta, trazendo o som do triunfo para a moeda, mas também há o esforço para que aparecesse cada um dos quatro cavalos da *quadriga*, utilizada nos triunfos, assim como o cativo judeu, seguido por um soldado, representando os prisioneiros expostos no desfile como espólios de guerra.



FIGURA 6 – Moeda de ouro de Vespasiano

Anverso: cabeça de Vespasiano, laureado, virado à direita. Inscrição: IMP CAESAR VESPASIANVS AVG[VSTVS] TR[IVM]P[HVS]. Reverso: Vespasiano em sua carruagem (*quadriga*), virado à direita, segurando um ramo em sua mão direita, coroado pela Vitória e acompanhado por alguém com uma trombeta, um soldado, e um cativo. Inscrição: TRIVMP[HVS] AVG[VSTVS]. Cunhada em Lugdunum no ano de 71, no reinado de Vespasiano. 7,33g. British Museum, 1864,1128.255.

Josefo pode até ter sido apresentado no triunfo de Tito, junto aos demais – o que é difícil de determinarmos –, mas, diferente de Simão bar Giora, também foi recebido na corte flaviana e bem acolhido por esta. Segundo ele mesmo (*Vit.*, 428), assim como Vespasiano lhe apoiou, Tito, ao sucedê-lo no poder, “preservou o mesmo tipo de honra para comigo tal qual seu pai e, apesar de eu ter sido recorrentemente acusado, ele não deu crédito [às acusações]” (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 170).

E, ao suceder a Tito, Domiciano teria “aumentado as honras” (*Vit.*, 429) para com ele, lhe isentando de impostos pelo seu território na Judeia, e até punindo aqueles que o acusaram (*Vit.*, 429). Até mesmo Domitia, esposa de Domiciano, teria concedido favores a ele (*Vit.*, 429), tal como Sabina em sua primeira viagem a Roma. Assim, Josefo não se estabeleceu

somente como profeta de Vespasiano, mas como um integrante da corte flaviana²⁰², alinhando-se aos propósitos desta dinastia romana, e se fazendo importante neste meio.

1.2.3 Josefo e seu público romano

Apesar de ser um membro da corte flaviana, Josefo não deixou de ser quem era: um judeu de origem sacerdotal, com formação farisaica e experiência militar. Sendo assim, tanto na primeira quanto na segunda viagem de Josefo a Roma, “o Josefo que foi a Roma tinha a bagagem intelectual de um fariseu de Jerusalém” (RAJAK, 2003, p. 44). Mesmo em Roma, e tendo a cidadania romana concedida a ele, portanto, Josefo não deixava de ser um judeu. E, ao invés de buscar esconder suas origens ou anulá-las a fim de se tornar plenamente romano, Josefo articulou “uma noção da identidade judaica que reflete em parte os valores da *Romanitas*” (VON EHRENKROOK, 2011, p. 18). Ou seja, buscou utilizar a sua própria identidade judaica a seu favor, naquilo que o mundo romano valorizava.

Escrever para um público romano não significava, portanto, fingir ser romano – pelo contrário! Era justamente por Josefo ser judeu que suas obras poderiam chamar a atenção dos seus leitores, pois era neste fato que estava o seu grande diferencial. Assim, apesar de estar incluído na corte flaviana, quando escreve em Roma, Josefo não o faz como romano, mas como judeu. Tem, portanto, um público romano, mas “certamente sem substituir seu papel autoconsciente como porta-voz da elite da Judeia” (MASON, 2016d, p. 90).

Por causa disso, mesmo que historicamente seja conhecido como Flávio Josefo²⁰³, em nenhuma obra ele se apresenta desta forma (DEGAN, 2013, p. 133), afirmando-se como “Josefo, filho de Matias, nativo de Jerusalém e sacerdote [*Iōsēpos Matthiou pais ex Hierosolymōn iereus*, Ἰώσηπος Ματθίου παῖς ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερέυς]” (BJ, 1.3). Ou seja, em

²⁰² Alguns autores como Hannah Cotton e Werner Eck (2005) defendem que Josefo teria mentido, de modo que ele não teria tido tanta afinidade com os flavianos quanto pretendeu mostrar em suas obras. Tais obras seriam um entre vários casos de um patrocínio imperial rotineiro, sendo Josefo apenas mais um dos escravos libertos e mais um dos vários autores clientes, praticamente desconhecidos dos flavianos. Porém, a argumentação destes autores é fraca quando se considera seu argumento principal: “Josefo certamente teria enfatizado, se não exagerado, sua proximidade com a família imperial, caso tal proximidade existisse. Mas ele surpreendentemente tem muito pouco a falar sobre isso” (COTTON; ECK, 2005, p. 38). Josefo não ter enfatizado tal relação tanto quanto eles esperavam não é um argumento sólido para negar aquilo que o próprio texto afirma, indicando que possivelmente é decorrente de uma postura de desconfiança prévia com Josefo.

²⁰³ Suetônio, em sua biografia de Vespasiano, se refere a Josefo apenas como *Iosephus* (Josefo), cf. Suetônio, *Vesp.*, 5. Jerônimo (*De vir. ill.*, 13) também o denomina como Josefo (*Josephus*), provavelmente seguindo a indicação deste mesmo, uma vez que segue o padrão do BJ, 1.3: “Josefo, filho de Matias, sacerdote de Jerusalém” [*Josephus Matthiae filius, ex Hierosolymis sacerdos*]. De fato, o próprio Josefo nunca se denomina “Flávio” (cf. NICKELSBURG, 2011, p. 540, nota 148), mas é assim mencionado por alguns autores da Antiguidade: Minucius Felix, *Oct.*, 33; Clemente de Alexandria, *Strom.*, 1.21; Eusébio, *Hist. Eccl.*, 1.5.3.

sua obra, Josefo não se apresenta como o Flávio Josefo, político da corte flaviana, mas como Josefo, o judeu. Assim, como judeu em Roma, mesmo sendo romano, podia servir como ponte entre os dois povos, a fim de apresentar não somente sua versão dos fatos da história judaica, mas também sua visão a respeito do próprio judaísmo.

Como “intermediário” (DEGAN, 2014, p. 21) entre romanos e judeus, ou ainda entre a política romana e a cultura judaica, Josefo buscou apresentar uma história que não somente considerasse a perspectiva romana, mas também trouxesse luz a respeito das particularidades dos judeus para seus leitores romanos. Assim, quando relata a entrada de Pompeu Magno no templo de Jerusalém em 63 a.C., não apresenta o líder romano como um sacrílego²⁰⁴, mas destaca, para seus leitores, o quão terrível era, na visão judaica, a entrada estrangeira no Templo.

Por isso, após indicar que “de todas as calamidades nenhuma agrediu tanto a nação como a de ver desvelados anteolhos estrangeiros o santuário que até então não era visto” (*BJ*, 1.152, cf. DEGAN, 2014, p. 20), Josefo aponta que Pompeu “não tocou nestes objetos e nem em quaisquer outros do mobiliário sagrado, e no dia seguinte à tomada do Templo ordenou aos guardiães que purificassem o recinto sagrado” (*BJ*, 1.153, cf. DEGAN, 2014, p. 20)²⁰⁵. Faz, portanto, uma ponte cultural, indicando, por exemplo, que Pompeu, ao entrar no Santo dos Santos, foi “na parte mais sagrada do Templo, onde somente ao Sumo Sacerdote era permitido entrar” (*BJ*, 1.152, cf. DEGAN, 2014, p. 20).

Com sua escrita, portanto, Josefo não deixa de fazer críticas aos romanos, em especial aos representantes de Roma na Judeia, como Félix, Albino e Géssio Floro, assim como ao imperador Calígula, principalmente por este ter mandado construir estátuas suas no Templo de Jerusalém, “extendendo a impiedade até a Judeia” (*BJ*, 2.184, cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b, p. 157)²⁰⁶. Porém, em tais casos, Josefo não critica pessoas de alta estima em Roma: Tácito (possivelmente seguindo Josefo) também fez críticas a Félix (*His.*, 5.9) e a Floro (*His.*, 5.10), enquanto Calígula era tão criticado em Roma que Steve Mason (FLAVIUS

²⁰⁴ Apesar de Josefo não deixar de ver a entrada de Pompeu como uma profanação ao templo, apresenta tal entrada de forma muito mais branda do que a profanação realizada por Antíoco IV Epifânio. Assim, mesmo que haja diferenças no relato do *BJ* (1.123-154) e das *AJ* (13.398-14.97), podendo decorrer dos diferentes momentos na escrita de Josefo (cf. BELLEMORE, 1999), a imagem geral de Pompeu é relativamente positiva.

²⁰⁵ Apesar de Josefo estar em nítido contraste com Dião Cássio (*Hist. Rom.*, 37.16.4), que afirma que “toda a riqueza foi saqueada”, Josefo parece se aproximar de Cícero (*Flac.*, 28.67-68), que afirma que Pompeu recusou saquear o templo, relacionando isto à sua habilidade política. Tácito (*His.*, 9.1) parece acreditar em Josefo, mas não em sua explicação, indicando que Pompeu não teria saqueado o templo por tê-lo encontrado vazio. Segundo Steve Mason (2017b), esta postura de Pompeu é fundamental no relato de Josefo no *BJ*, sendo apresentado em contraste com os flavianos, que despojam o templo. Cf. nota 750 deste trabalho.

²⁰⁶ Sobre isto, cf. também Filo de Alexandria, *Legat.*, 346-347.

JOSEPHUS, 2008b, p. 157, nota 1173) chega a supor que Josefo escreve planejando provocar, pela memória negativa sobre Calígula, “um ouvido simpático ao sentimento judaico que teriam sofrido uma imposição irracional das autoridades romanas”.

Cabe destacar que a acusação de Josefo contra Calígula, de ter “abusado da sorte a tal nível que se considerou um deus e desejou ser chamado assim também” (BJ, 2.184, cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b, p. 156)²⁰⁷, não era algo tão naturalmente absurdo para os romanos²⁰⁸ como para os judeus. Afinal, os romanos estavam acostumados a verem imperadores serem alçados à categoria divina, apesar de que isto geralmente acontecia após a morte, por determinação de seu sucessor²⁰⁹ – como foi o caso de Júlio César, divinizado por Augusto, o qual, por ser seu filho adotivo, tornou-se *Divi filius*, “filho de Deus”, conforme aparece em suas moedas²¹⁰.

Os romanos, porém, não estavam acostumados com muitos aspectos da cultura religiosa judaica, como a ausência de imagens²¹¹, a presença de apenas um templo, a prática da circuncisão²¹², ou o monoteísmo²¹³. E, pela “incapacidade pagã de captar a essência

²⁰⁷ Filo de Alexandria também comenta sobre o fato, afirmando que “Gaius [Calígula] se engrandeceu, não apenas dizendo, mas também supondo que ele era um deus” (*Legat.*, 162).

²⁰⁸ Barrett (1989, p. 140-153) indica que a linha entre divino e humano era muitas vezes difícil de se determinar na cultura greco-romana.

²⁰⁹ Apesar de não ser o principal costume, houve casos de divinização e adoração de imperadores em vida, os quais se apresentavam com caráter de exceção. Em uma troca de cartas entre Plínio, o jovem, e Trajano (cartas 8 e 9), por exemplo, após a solicitação de uma permissão para colocar uma estátua do imperador no templo que estava para construir, Plínio recebe a resposta deste afirmando que: “embora muito raramente aceite honrarias deste tipo, concedo a ti que coloques uma estátua minha no lugar que desejas fazê-lo, pois não quero que pareça que me oponho aos teus sentimentos de lealdade à minha pessoa” (STADLER, 2018, p. 20).

²¹⁰ Cf. p.e.: The British Museum, nº 1995,0401.1. Moeda de ouro de Otávio. Anverso: Rosto de Otávio Augusto virado à direita. Inscrição: IMP[ERATOR] CAESAR DIVI F[ILII] CO[N]S[UL] VI. Reverso: Otávio sentado em uma *sella curulis* virado à esquerda, segurando um pergaminho na mão direita e com uma caixa de pergaminhos aos seus pés, à esquerda. Inscrição: LEGES ET IVRA P[RO]P[RI]O R[OMANO] RESTITVIT. Moeda de 28 a.C., cunhada na região da atual Turquia. 18 mm. de diâmetro e 7.95g.

²¹¹ A ausência de imagens, por mais estranha que fosse para os romanos, deve ser entendida como tendo um paralelo importante: os fenícios ficaram conhecidos por adorarem o deus-Sol Heliogábalo, o qual era venerado sem estátuas, sendo cultuada uma pedra “com formato cônico e preta” (Herodiano, *Histor. Rom.*, 5.3.3-6), a qual teria sido enviada dos céus. Tal pedra, que aparece inclusive em uma moeda romana do século III d.C. (BMC, p. 241 [nº 24]), apesar de poder ser pensada, hoje, como um paralelo da Pedra Negra do Islã, que fica dentro da Caaba, para os antigos era pensada à semelhança da pedra ὄμφαλός, a qual era uma pedra sagrada de mármore que ficava em Delfos, e que seria a indicação do centro do mundo (cf. Pausânias, *Hell. Per.*, 10.16.3). Estas pedras sagradas eram denominadas *baetylus*, acreditando-se que teriam poderes especiais (Plínio, *NH*, 37.46), supostamente, segundo Filo de Biblos, tendo sido animadas pelo deus Ouranos (Eusébio, *Praep. evang.*, 1.10.4).

²¹² A circuncisão era vista no mundo greco-romano como uma violência desnecessária e uma mutilação. Porém, era um elemento tão importante na cultura judaica que era uma das causas para revoltas, como destacou Pseudo-Espartiano: “A este tempo também os judeus começaram guerra por serem proibidos de mutilarem seus órgãos genitais” [*Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia*] (*Vit. Had.*, 14.2-3 = *SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE* [HOHL], 1965, p. 15 = *SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE* [MAGIE], 1991, p. 44). Cf. nota 537 deste trabalho (2.3.2). Para o mundo greco-romano, porém, o prepúcio era tido como uma provisão da natureza (Galeno, *UP*, 11.13), cf. HODGES, 2001. Seu corte era visto como uma prática supersticiosa (Estrabão, *Geog.*, 16.4.5), sendo ridicularizada (cf. Filo de Alexandria, *Leg.*, 1.1.2).

fundamental do monoteísmo judaico” (FALBEL, 2008, p. 201), assim como por interpretações equivocadas, as incompreensões romanas sobre os judeus muitas vezes se configuravam como verdadeiros preconceitos²¹⁴, estabelecendo o que muitos denominam como um “antijudaísmo”²¹⁵. Por isso, ao escrever suas obras, Josefo tinha que explicar a cultura judaica ao seu público romano tendo em mente a influência negativa de outros autores.

Cícero (Marcus Tullius Cicero), autor do século I a.C., considerou os judeus como sendo um povo nascido “para a escravidão” (*Prov. cons.*, 5.10)²¹⁶. Marcial (Marcus Valerius Martialis), também do século I d.C., como Josefo, ridiculariza a prática da circuncisão, debochando dos “judeus circuncidados” (*Epig.*, 7.30, cf. MARTIAL, 1919, p. 443)²¹⁷. Tácito, contemporâneo de Josefo, afirma que os costumes judaicos são “baixos e abomináveis, e devem sua persistência à sua depravação” (*His.*, 5.5, cf. TACITUS, 1931, p. 181), sendo os judeus um povo que se apoia, mas que, no que diz respeito aos outros, “sentem apenas ódio e inimizade”²¹⁸ [*sed adversus omnis alios hostile odium*]” (*His.*, 5.5, cf. TACITUS, 1931, p. 183-

²¹³ Deve-se considerar, porém, que no tempo de Josefo já havia gregos e romanos que defendiam a ideia da existência de apenas um Deus supremo, criticando o politeísmo tradicional. A Antiguidade viu um “crescimento de uma concepção de um único deus supremo, referenciado em vários nomes” (MILLAR, 2006b, p. 73). A este respeito, cf. TEIXIDOR, 1977. Os estoicos, como Sêneca, não tinham uma perspectiva monoteísta como os judeus, mas concebiam deus como “uma divindade que é, a princípio, unitária e sem qualquer tipo de aparência ou vontade semelhante à humana” (COSTA JUNIOR; FRIGHETTO, 2016, p. 54). Na *Enéida*, Sêrvio declara que “é claro para os estoicos que deus é um, cujos nomes variam de acordo com os seus atos e funções” (*et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis*, cf. Virgílio, *Aen.*, 4.638). Na prática, muitos romanos escolhiam manter a religião tradicional, a exemplo de Horácio, que mesmo acreditando ter sido salvo da morte pela divindade una, decide agradecer aos deuses, uma vez que precisa dos nomes para dirigir preces e ofertas (VEYNE, 1993, p. 209-210; RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 146-147).

²¹⁴ Havia uma tendência de criação de estereótipos a partir de generalizações e preconceitos por parte dos romanos contra outros grupos. Sobre isso, cf. BOHAK, 2000a.

²¹⁵ Sobre a imagem negativa dos judeus para gregos e romanos, cf. GABBA, 1989; SCHÄFER, 1997; YAVETZ, 1993; FALBEL, 2008. Cabe destacar que a imagem negativa dos judeus era reforçada a partir de situações históricas particulares, a exemplo da Revolta dos Macabeus (HABICHT, 2006, p. 104). Uma vez que a expressão “antissemitismo” carrega consigo uma ideia moderna de raça, os termos “antijudaísmo” e “judeofobia” parecem mais corretos para a antiguidade. Segundo Paulo Geiger (2008, p. 255), a expressão “antissemitismo” é um termo equivocado, que deve ser substituído por “antijudaísmo”.

²¹⁶ Cabe destacar que não é uma afirmação restrita aos judeus, uma vez que Cícero afirma que judeus e sírios são povos “nascidos para a escravidão” [*nationibus natis servituti*].

²¹⁷ Cf. Marcial, *Epig.*, 7.30, 35, 55, 83; 11.98. Tal ridicularização parece ter ocorrido com os judeus de Jerusalém antes da Revolta dos Macabeus, cujo resultado teria sido que alguns judeus “reestabeleceram seus prepúcios” (1 Mac 1.15). Apesar de não estar claro se é uma metáfora, como defende Robert Doran (1990, p. 108), ou se de fato envolveu uma cirurgia de reversão da circuncisão. Porém, Josefo interpreta literalmente, indicando que “eles esconderam a circuncisão de suas partes íntimas, para serem gregos até quando despidos” (*AJ*, 12.241, cf. JOSEPHUS, 1967, p. 125). Quem fizesse tal cirurgia seria um *recutitio* (latim) e, segundo o médico Celso, poderiam alcançar essa reconstituição por meio de duas formas de operação (cf. Aulus Cornelius Celsus, *Med.*, 7.25). Sobre a questão, cf. SCHULTEISS, 1992; 1 Coríntios 7.18; Testamento de Moisés 8.3.

²¹⁸ Como bem indicado por Katell Berthelot (2008), a misantropia (μισανθρωπία) foi, juntamente ao ateísmo, uma das acusações específicas contra os judeus que surgiu no mundo greco-romano. No caso da misantropia, porém, trata-se de uma característica especificamente indicada aos judeus. Aparentemente, Hecateu de Abdera foi o primeiro a apresentar o modo de vida judaico como misantrópico: apesar de não utilizar o termo, afirma que o estilo de vida judaico é *ἀπάνθρωπόν*, que poderia ser traduzido como “antissocial” (RUPPENTHAL

184), aprendendo primeiramente a “desprezar os deuses e desonrar sua pátria” (*His.*, 5.5, cf. TACITUS, 1931, p. 183)²¹⁹.

Para além destes, Juvenal, da virada do século I para o II d.C., debochando dos judeus em suas sátiras, declarou: “Alguns dos que têm um pai que reverencia o sábado, não adoram nada senão nuvens e a divindade do céu²²⁰, não vendo diferença entre comer carne de porco, da qual seu pai se abstinha, e carne humana; e quando chega a hora são circuncidados”. (*Satir.*, 14.96-99, cf. JUVENAL, 1928, p. 271-273)²²¹.

Ao mesmo tempo que havia tais preconceitos, havia também aqueles que pensavam nos judeus positivamente²²², numa valorização das religiões orientais típica de correntes filosóficas gregas²²³. De fato, havia até mesmo uma tradição filosófica de valorização do judaísmo: Clearco²²⁴, Megastenes²²⁵ e Teofrasto²²⁶ (FERNÁNDEZ MARCOS, 1981, p. 4-5;

NETO, 2018b, p. 181) ou ainda “insociável” (Austin, p. 378, inglês: *unsociable*). Sobre a acusação de misantropia aos judeus, cf. BERTHELOT, 2003; 2008. Como bem indicado por Gideon Bohak (2000a, p. 13), a insistência de Filo em indicar uma φιλανθρωπία judaica (Filo, *Mos.*, 2.9; *Spec.*, 1.129; 2.63; 3.36; *Virt.*, 51ss) tem como intenção refutar a usual imagem de uma μισανθρωπία judaica. Cf. Minucius Felix, *Oct.*, 10.33; Filóstrato, *VA*, 5.33; Orígenes, *Cels.*, 5.41. Josefo também busca questionar a misantropia judaica transformando o isolamento judaico em uma virtude: fala da ἀμιξία judaica, utilizando um termo usualmente negativo, mas relacionado à ξενιχάσια dos espartanos, a qual também podia ser vista negativamente, apesar de ser tida como uma qualidade por parte dos gregos (cf. *VA*, 6.20). Cf. MASON, 2019b.

²¹⁹ Tácito, porém, parece ter uma compreensão razoável a respeito do Deus dos judeus, afirmando: “os judeus concebem apenas um deus, e apenas com mente: eles consideram ímpios aqueles que fazem representações de deuses à imagem dos homens, com matérias perecíveis; pois o ser supremo e eterno é, para eles, impossível de ser representado e sem fim” (TACITUS, 1931, p. 183).

²²⁰ Juvenal não é o único a interpretar o Deus dos judeus como sendo o próprio céu físico, fazendo referência às “nuvens”: Hecateu de Abdera havia indicado que os para os judeus “apenas o céu, ao redor da terra, é o único deus e senhor de tudo [τῆν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον]” (Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.4, cf. RUPPENTHAL NETO, 2018b, p. 177 e 181). E Estrabão (*Geog.*, 16.2.35) afirma que “apenas este é Deus: o que cerca todos nós assim como a terra e o mar, [aquilo] que chamamos de céu, de cosmos, e de natureza de todas as coisas” (cf. LUDLAM, 2010, p. 525).

²²¹ Latim: “*Quidam sortiti metuentem sabbata patrem nil praeter nubes et caeli numen adorant, nec distare putant humana carne suillam, qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt*” (JUVENAL, 1928, p. 270).

²²² A perspectiva de alguns autores é a de que Josefo seria “extremamente solitário e isolado em Roma” (COTTON; ECK, 2005, p. 52), por conta da perseguição aos romanos. Deste modo, Josefo teria feito uma “corajosa defesa da história e costumes de seu povo” (GOODMAN, 2005, p. 173), contrariando completamente “o ethos antijudaico do regime flaviano” (GOODMAN, 2005, p. 173), realizando um “procedimento pesado” para um judeu do primeiro século (BARCLAY, 2005, p. 29), especialmente no contexto pós-guerra que não era um contexto agradável para judeus expatriados (MASON, 2003a, p. 561). De fato, tal perspectiva não é completamente incorreta, uma vez que havia fortes preconceitos contra os judeus na Roma do primeiro século. Porém, não se deve ignorar (nem exagerar), que havia também uma tradição de valorização da cultura e religião judaicas, de modo que alguns autores (FELDMAN, 1993, p. 100; SCHÄFER, 1997, p. 115-116) falam de uma atração que certas pessoas tinham ao judaísmo.

²²³ Aristóteles, mestre de Teofrasto (do qual se falará na sequência), defendia que as religiões orientais eram formas de “sabedoria” (σοφία), marcando a visão de seu seguidor no contato com os judeus. Cf. JAEGER, 1938, p. 129.

²²⁴ Clearco de Soli (c. 340-250 a.C.) diz que os judeus derivam de um grupo filosófico da Índia e, em seguida, conta uma história (fictícia) de um encontro de Aristóteles com um filósofo judeu. Cf. Josefo, *CAp*, 1.177-181; Reinach, p. 10 (FHG II, 323, frag. 63 Mueller); Diógenes Laércio, *Phil. Vit.*, 1.9; FALCON, 2020.

²²⁵ Megástenes (c. 350-290 a.C.), tal como Clearco, Megástenes também conecta os judeus à Índia, vinculando-os aos brâmanes hindus, possivelmente confundindo os judeus com sacerdotes hindus (SATLOW, 2008). Isso

MOMIGLIANO, 1975, p. 86), por exemplo, estão entre “os testemunhos gregos mais antigos”, os quais “apresentam uma imagem relativamente uniforme: eles retratam os judeus como um povo de ‘filósofos’” (HENGEL, 1974, p. 255)²²⁷.

Entendendo o potencial de tal visão positiva, os próprios judeus a utilizaram, se apropriando desta, como se pode perceber, por exemplo: na apresentação do judaísmo por Filo de Alexandria, que o trata como um sistema filosófico; na obra de Aristóbulo²²⁸, que explica aspectos do judaísmo na perspectiva da filosofia grega²²⁹; ou ainda na concepção de 4 Macabeus (7.7), que apresenta Eleazar como “o filósofo com a vida divina” (ὁ φιλόσοφος τοῦ θεοῦ βίου). Desta forma, o próprio Josefo pôde também se valer desta suposta relação entre judeus e filósofos, apresentando o judaísmo sob um prisma filosófico.

Da mesma forma, compreendendo que já havia interpretações helenísticas não somente sobre os judeus, mas também sobre o passado de Israel (cf. FERNANDÉZ MARCOS, 1975), Josefo buscou construir uma narrativa que, a fim de valorizar a história judaica, utilizava valores greco-romanos, especialmente vinculados à filosofia: Abraão, por exemplo, é apresentado como um filósofo (cf. FELDMAN, 1968a), e até Moisés aparece como um homem destacado por sua prudência, *phronēsis* (φρόνησις), sendo “muito prudente” (*AJ*, 3.83) e superando aos legisladores gregos por sua filosofia (*AJ*, 1.18-26)²³⁰. Assim, para escrever a seu público romano, Josefo precisou não somente compreender a política imperial

não impossibilita que seu texto e ensino tenha influenciado para uma visão positiva dos judeus e do judaísmo. Cf. Clemente de Alexandria, *Strom.*, 1.72.4. Sobre Megástenes, cf. WHEATLEY, 2020.

²²⁶ Teofrasto (372-288/7 a.C.) foi um filósofo grego, discípulo de Aristóteles e seu sucessor na escola peripatética. Dentre os três indicados, é aquele com o maior relato e maior probabilidade de realmente se referir aos judeus, apesar de mesmo no caso dele ser possível uma confusão com hindus (cf. SATLOW, 2008). Sobre Teofrasto, cf. KOSMETATOU, 2013, p. 6691-6693; WYRICK, 2020; Stern, p. 8-9 (I). Ele designa os judeus como um “povo de filósofos” (Teofrasto citado por Porfírio, *Abst.*, 2.26; Stern, p. 7 [I]).

²²⁷ Cf. GINSBURG, 1934, p. 120; MOMIGLIANO, 1975, p. 84-86; BAR-KOCHVA, 2010, p. 15-39. Pode-se pensar, inclusive, em uma influência da religião judaica na filosofia grega, mesmo que seja “um processo muito mais lento” (BOHAK, 2000c, p. 351) que outros, como a influência grega sobre os judeus. Tal influência pode ter resultado na afirmação de Numênio (frag. 13): “O que é Platão, senão Moisés falando ático?”. Uma afirmação que parece ter feito Clemente (*Strom.*, 1.8.5) declarar que Platão é “o filósofo dos judeus”. Mesmo assim, a afirmação de Pierre Grimal (2011, p. 154) de que a sociedade romana, no século I, havia sido “preparada há muito para acolher as religiões vindas do Oriente, habituada pelos filósofos estoicos e platônicos a admitir a existência de um único deus”, é exagerada.

²²⁸ Para seu texto, cf. YARBRO COLLINS, 1983, p. 831-842. A respeito dele, cf. nota 426 deste trabalho (2.2.1).

²²⁹ Aristóbulo explica os seguintes elementos da religião judaica: a Páscoa (fragmento 1), o uso de elementos antropomórficos e a ideia de um deus único (fragmentos 2 e 4), a lei judaica (fragmentos 3 e 4), e o sábado (fragmento 5). É interessante perceber que, pela sua inserção dentro da cultura helenística, alguns autores partiram do pressuposto que Aristóbulo não teria conhecimento de hebraico (cf. p.e.: YARBRO COLLINS, 1983, p. 832), mas esta perspectiva foi questionada por Sean A. Adams (2014), o qual defendeu que, considerando as diferenças entre a LXX e as citações da BH de Aristóbulo, ou ele tinha acesso a outra versão da LXX, a qual não temos, ou então ele fez sua própria tradução (talvez acompanhando em parte a LXX) – o que levaria à reavaliação da suposição que ele não sabia hebraico (ADAMS, 2014, p. 197).

²³⁰ Sobre a imagem de Moisés em Josefo, cf. 2.2.2 deste trabalho.

romana, mas também a mentalidade da cultura helenística, tornando-se não somente romano, mas também, de certo modo, um autor grego.

1.3 JOSEFO, UM GREGO

Apesar de Josefo ter se submetido politicamente aos romanos, ao ir para a cidade de Roma não mergulhou em uma cultura especificamente romana, mas helenística, a qual “florescia ao redor de todo o mundo mediterrânico numa velocidade espantosa” (SCARDELA, 2008, p. 109). Afinal, não somente Roma era a “protetora do helenismo” (HIDALGO DE LA VEGA, 2005, p. 281; HIDALGO DE LA VEGA, 2006), mas o próprio Império Romano pode ser pensado, de certa forma, como “a civilização helenística” nas mãos de um “Estado de origem italiana” (VEYNE, 1993, p. 14)²³¹, apesar de os romanos terem mantido elementos culturais específicos e sua moral tradicional (WOOLF, 1994, p. 135), para além de continuarem utilizando o latim²³², apesar da importância do grego.

Tal característica de Roma derivou de Alexandre, o Grande, de quem o Império Romano se fez herdeiro, como “continuador de seu programa civilizador e conquistador, aceitando a helenização cultural para facilitar que o bárbaro quisesse se integrar às estruturas do Império Romano” (HIDALGO DE LA VEGA, 2005, p. 276). Uma herança que resultou em várias atitudes por parte dos judeus, entre dois polos²³³: 1) a manutenção de uma forte resistência judaica à cultura grega, antes identificada ao Império Selêucida (herdeiro de Alexandre), combatido pela Revolta dos Macabeus, e depois atribuída ao Império Romano, alvo de várias outras revoltas; 2) a adesão por parte das elites greco-orientais ao sistema romano (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 156) e à cultura helenística, a qual era uma marca principalmente da elite dos judeus, da qual Josefo fazia parte.

²³¹ Filo de Alexandria, por exemplo, apresenta um discurso no *Legatio ad Gaium*, no qual se refere a César como aquele que “amplia a Grécia com muitos, fazendo uma nova Grécia, e helenizou o mundo bárbaro em suas regiões mais importantes [ὁ τὴν μὲν Ἑλλάδα Ἑλλάσι πολλαῖς παραυξήσας, τὴν δὲ βάρβαρον ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τμήμασιν ἀφελήνισας]” (*Leg.*, 147, PHILO, 1963, p. 75).

²³² A pluralidade cultural de Josefo envolveu o grego, que era uma língua de maior prestígio do que o aramaico como “língua política, comercial e cultural” (REDONDO, 2000, p. 420), mas também pode ter incluído o latim. Afinal, apesar de ser uma língua um tanto restrita, considerando que Josefo se tornou embaixador dos judeus (*Vit.*, 422-423) e depois tradutor para os flavianos, seu conhecimento do latim deve ter existido desde sua primeira viagem a Roma (REDONDO, 2000, p. 420, nota 3). Tal conhecimento pode inclusive explicar os latinismos presentes no grego de Flávio Josefo (cf. WARD, 2007).

²³³ É evidente que o caso judaico é particular, de modo que “as incursões do helenismo geraram uma atitude mais séria e mais estrita entre os seguidores da população judaica”, como lembra Meyers (1992, p. 86). Pela importância dada pelos judeus ao modo de contato com a cultura helenística, pode-se até mesmo pensar que “foi esse contexto de confluência de culturas que fizera emergir grupos divergentes no complexo universo judaico”, como indica Donizete Scardelai (2008, p. 111), sendo que a configuração dos grupos teria sido “o resultado desse encontro cultural, rejeitado por uns, mas ajustado por outros” (SCARDELA, 2008, p. 111).

1.3.1 A inserção na cultura helenística

Mesmo que Josefo tivesse vindo de uma Palestina já bastante helenizada, que sentia uma crescente influência helenística desde os tempos de Alexandre, o Grande²³⁴, era também uma terra marcada pelo combate às culturas estrangeiras²³⁵ assim como ao domínio político estrangeiro, na tentativa de preservação do judaísmo por meio das instituições²³⁶ políticas, sociais e educacionais (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 114). Uma ambiguidade decorrente da dupla atitude por parte dos judeus, explicada anteriormente²³⁷. Por isso, não é de se estranhar que, mesmo pertencendo à elite judaica, Josefo soubesse apenas um pouco de grego quando foi levado a Roma e, mesmo décadas depois, ainda tivesse imperfeições linguísticas em seu grego ao ponto de deixar evidente sua origem judaica²³⁸ (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 114).

Como ele mesmo indica em sua obra *Cap* (1.50), ele chegou a precisar de *synergois* (συνεργοῖς)²³⁹, “colaboradores”, para lhe auxiliarem com a língua grega na escrita de sua

²³⁴ Apesar de o contato entre gregos e judeus ter começado no século X a.C., conforme se pode perceber por fontes arqueológicas (cf. WALDBAUM, 1994; MAIER; FANTALKIN; ZUKERMAN, 2009), o primeiro relato grego a respeito dos judeus somente aparece por volta do século III a.C., seja este o relato de Hecateu de Abdera (como defende W. Jaeger, M. Hengel, O. Regenbogen, F. Jacoby, A. D. Nock, E. J. Bickerman), ou de Teofrasto (como coloca M. Stern, cf. Porfírio, *Abst.*, 2.26 = f5R = Stern, p. 10-12 [I]; Reinach, p. 7-8). Cf. JAEGER, 1938. A respeito da datação destes textos, cf. MURRAY, 1973; STERN, 1973. Assim, mesmo que Alexandre, o Grande, tenha encontrado a cultura grega na Palestina, como defende André Chevitarese (2004, p. 77), foi a partir deste, no contexto helenístico, que o contato entre gregos e judeus se intensificou, resultando – entre outras coisas – na escrita de relatos gregos sobre os judeus.

²³⁵ Tal embate se dava principalmente contra a cultura grega, associada a vários povos dominadores: “Qualquer que seja seu mérito, os judeus sabiam perfeitamente bem que a cultura grega daquele tempo era a cultura do poder dominante. Se deu, então, que para eles, esta cultura era um instrumento de três impérios sucessivos para os quais caíram, o Ptolomaico, o Selêucida e, finalmente, o Romano. Pois o domínio romano no Leste se deu em língua grega, incorporou ideias políticas gregas, e fomentou a literatura grega”. (RAJAK, 2001b, p. 3).

²³⁶ “Por um lado, os judeus, mesmo na fechada Judeia, desde Alexandre eram parte do mundo helenístico, sujeitos em muitos aspectos às mesmas condições dos outros povos no Oriente grego. Por outro lado, o judaísmo, com suas instituições políticas, sociais e educacionais indiosincráticas, sempre ofereceu conscientemente um diferente modo de vida (ou modos de vida)” (RAJAK, 2003, p. 44).

²³⁷ Cf. parte 1.3 deste trabalho.

²³⁸ Jordi Redondo (2000) aponta que, apesar de Josefo demonstrar ter um “perfeito conhecimento do grego, em ambos os aspectos, tanto como escritor como enquanto falante” (REDONDO, 2000, p. 427), um autor de origem semítica pode escrever um grego perfeito a nível morfológico, mas os aspectos sintáticos apontam para sua língua materna (REDONDO, 2000, p. 425-426). Assim, acaba trazendo alguns semitismos, especialmente no quinto livro do *BJ* (REDONDO, 2000, p. 425).

²³⁹ Há um debate sobre o significado preciso do termo *συνεργοῖς* (sg.: *συνεργός*) aqui. Levando em conta os demais usos de Josefo de *συνεργός* (*BJ*, 2.102; 4.148, 616; *AJ*, 1.268; 2.3; 6.237, 253; 7.31, 91, 346; 8.394; 16.82, 249; 19.163, cf. *CCFJ*, p. 119 [IV]), parece que o termo tinha um uso comum na indicação de alguém de status inferior (p.e.: *AJ*, 4.616; 16.82), sendo por isso normalmente traduzido como “assistentes” (p.e.: “*assistants*”, cf. JOSEPHUS, 1926, p. 183). Porém, John M. G. Barclay (FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 36, nota 202) defende que o termo é melhor traduzido como “colaboradores” (inglês: “*collaborators*”) ou “associados” (inglês: “*accomplices*”), em um sentido de “colegas”, que teriam ajudado Flávio Josefo no que diz respeito ao grego empregado em sua obra. Este sentido, seguido aqui pela escolha do termo “colaboradores”, é

primeira obra, o *BJ*. Em que medida tais “colaboradores” participaram da obra é algo que fica restrito às conjecturas²⁴⁰. Porém, é provável que a tarefa destes tenha sido focada na correção da língua grega, ajustando frases de Josefo, corrigindo a gramática, e empregando palavras e estilo gregos²⁴¹. Afinal, depois da escrita do *BJ*, ao que parece, os colaboradores não foram mais necessários, especialmente ao escrever sua última obra (*Cap*), quando Josefo “já estava imerso no ambiente helenizado em Roma” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 115), uma vez que não os mencionou em relação às demais obras.

No caso do *BJ*, os colaboradores de Josefo lhe permitiram compor uma obra não apenas em grego ático²⁴², fazendo parte da tendência do século I de “reviver o ático do tempo de Péricles” (cf. JOSEPHUS, 1926, p. xiii), mas também escrevendo de forma clara e elegante, superior ao grego empregado nas demais obras (CHAPMAN, 2009a, p. 323). Porém, mesmo nas outras obras, Josefo se apresenta como um autor helenístico, ou seja, que “escreve em grego e [...] para gregos” (RAJAK, 2003, p. 14), estando imerso neste emaranhado cultural que era o helenismo²⁴³, o qual tinha como meio fundamental o grego *koinē* (κοινή), que passou a adotar a partir da *AJ*, sua segunda obra.

Quando se atenta ao uso que Josefo faz de autores gregos em suas obras, fica claro que ele tinha um profundo conhecimento deles, deixando evidente sua inserção na cultura helenística. Afinal, mesmo que ele tenha recebido ajuda de “colaboradores” na escrita do *BJ*,

também a perspectiva de Folker Siegert (FLAVIUS JOSEPHUS, 2008, p. 106), que traduz o termo como “colegas” (alemão: “*Mitarbeiter*”), e se aproxima do uso feito por Demóstenes (*Oration.*, 19.144) e Plutarco (*Vit. Per.*, 31). Cf. LSJ, p. 1711-1712.

²⁴⁰ Segundo H. St. J. Thackeray (1929, p. 100-124), a forte presença de autores gregos na obra de Josefo seria decorrente da participação dos colaboradores deste, os quais teriam participado diretamente das obras, ao ponto de serem coautores com Josefo. Dentre os colaboradores, segundo a hipótese de Thackeray, haveria um especializado em Tucídides e outro em Sófocles, sendo as duas influências gregas mais presentes na obra, especialmente *AJ*, 15-16 (influência de Sófocles) e *AJ*, 17-19 (influência de Tucídides).

²⁴¹ Contra Thackeray (nota acima), estando na perspectiva aqui defendida, pode-se mencionar: SCHWARTZ, S., 1990, p. 36-37; RAJAK, 2003, p. 233-236; ALMAGOR, 2016a, p. 109; ALMAGOR, 2016b, p. 83, nota 2.

²⁴² O fato de a primeira obra de Josefo (*BJ*) ter sido escrita no grego ático aponta para três elementos: 1) a importância dos colaboradores na realização da tradução (do aramaico); 2) a inserção de Josefo no contexto literário grego. Afinal, Josefo acaba participando de uma tendência cultural da Segunda Sofística, que busca realizar o processo de Ἀττικίζω: termo que se referia originalmente a falar (ou escrever) o grego de forma ática, mas que acaba inclusive passando a “conotar uma atitude cultural, significando ‘se comportar do modo ático’” (GRAF, 1984, p. 15); 3) a influência de autores clássicos, sejam da tragédia (FELDMAN, 2006, p. 402-432), ou da poesia grega em geral (CHAPMAN, 2005).

²⁴³ Sobre Josefo, César Motta Rios questiona: “Um judeu que acessa a *Torah* em hebraico, que não tem o grego como língua materna (*AJ*, 20.263), que escreve história também em aramaico (*BJ*, 1.3), e que viveu grande parte de sua vida na terra de Israel se torna judeu-helenista ao escrever em grego? Ou, ao menos, sua obra deve ser considerada judaico-helenística? Haveria obra judaico-helenística de autor não judeu-helenista?”. A intenção de César Motta Rios é demonstrar como a categoria de “judaísmo helenístico” pode ser ampla, e incorre em questões problemáticas. No caso de Josefo, tomamos sua obra como helenística não somente pelo uso do grego (cf. 1.3.3 deste trabalho), mas também pela sua inserção na cultura helenística (1.3.1 deste trabalho) e a influência da literatura helenística em sua obra (cf. 1.3.2 deste trabalho).

no que diz respeito à língua grega é evidente que ele, e não estes, faz uso de autores gregos, uma vez que servem de forma ambivalente: não apenas para uma descrição dos personagens da história de Israel, mas também, inclusive, para contestação e crítica da religião grega, como bem apontou Nuno Simões Rodrigues (2003)²⁴⁴, a fim de supervalorizar a religião judaica.

Assim, utilizando grandes referências da literatura grega para criticar a própria religião grega, Josefo não apenas demonstra estar inserido na cultura helenística, mas também deixa claro que permanece, a seu modo, um judeu. Nesse sentido, Josefo pode ser comparado²⁴⁵ ao autor de 2 Macabeus (2 Mac), que se vale não apenas da língua grega, mas também de elementos estilísticos e valores próprios da cultura helenística²⁴⁶ para estabelecer uma crítica de uma suposta imposição da cultura grega, assim como uma defesa da cultura judaica.

No que diz respeito a este elemento, dentre as obras de Josefo o *CAp* tem destaque: é um livro que está “dentro da tradição historiográfica grega de polêmicas, por um lado, mas ataca esta mesma tradição grega, por outro” (ALMAGOR, 2016b, p. 86). Trata-se de um caso semelhante a 2 Mac, escrito como uma obra apologética helenística, ao mesmo tempo que faz uma crítica à própria cultura grega dentro da qual estava inserida. Assim, considerando as obras de Josefo, pode-se dizer que ele “ingressou em uma tradição helenística de historiografia judaica destinada a alcançar leitores do grego” (CHAPMAN, 2009a, p. 323) e a fim de defender o judaísmo, contestando certos preconceitos existentes contra estes.

Esta tradição já contava com importantes autores do judaísmo helenístico, os quais haviam reformulado, por exemplo, a história de Moisés, a fim de se adequar aos valores e

²⁴⁴ Dentre os autores utilizados por Josefo, “Platão é um apoio particularmente importante para a contestação da religiosidade helênica” (RODRIGUES, 2003, p. 248).

²⁴⁵ Também é possível, considerando as devidas diferenças, comparar Josefo com Justino, o mártir, que no século II d.C. estabelece, fundamentado na filosofia grega, uma defesa do cristianismo atrelada a críticas à cultura grega, sendo inclusive “mais um ataque às crenças pagãs que uma defesa do cristianismo” (JONES, 2018, p. 341). Trata-se de um autor que em seu *Dial.* imita o estilo dos diálogos de Platão, e que chega a afirmar que “aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos, quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes” (Justino, *Apol.*, 1.46.3; JUSTINO, 1995, p. 61-62). Cohen-Matlofsky (2016, p. 111) chega a comparar a busca de Josefo pela melhor filosofia com Justino, mas também acrescenta que Galeno e Luciano também buscaram a filosofia que melhor lhes servisse.

²⁴⁶ O autor de 2 Mac faz “uso da feição altamente retórica da solene historiografia helenística, da qual sua obra é um dos exemplos mais bem conservados” (HENGEL, 1974, p. 2 [I]). Tal uso inclui a linguagem, de modo que 2 Mac é uma obra “ao mesmo tempo judaica em sua piedade, e grega em seu modo de expressão” (HIMMELFARB, 1998, p. 20), porém, resulta em influências mais profundas, em função da relação entre a linguagem e os valores, de modo que “a forma literária grega de 2 Macabeus representa mais que uma influência grega superficial” (HIMMELFARB, 1998, p. 20).

ideias da cultura helenística²⁴⁷. É o caso de Ezequiel, o trágico (séc. III-II a.C.), o qual é o autor da única peça teatral judaica da Antiguidade que chegou até nós, mesmo que em fragmentos (BLOCH, 2007, p. 201). Sua tragédia, a *Exagoge*²⁴⁸, apresenta Moisés como um herói trágico (HOLLADAY, 1976), o qual tem um sonho que é interpretado pelo seu sogro com uma profecia: “você verá o que é, o que já foi, e o que será” (*Exagoge*, v. 89).

Para além de Ezequiel, outros judeus helenísticos se destacaram na reconfiguração da imagem de Moisés, como foi o caso de Filo de Alexandria (c. 20 a.C.-50 d.C.), que foi “o grande ícone da reconfiguração da imagem de Moisés entre os judeus do mundo helenístico” (RUPPENTHAL NETO, 2016a, p. 384). Em sua obra, que possivelmente utilizou a peça de Ezequiel, o trágico²⁴⁹, Moisés é um rei ideal, seguindo o padrão helenístico – como uma espécie de sábio filósofo (CLIFFORD, 2007)²⁵⁰ –, tendo também as funções de legislador, sumo sacerdote, e profeta (MEEKS, 1970, p. 354)²⁵¹. Filo fez uma valorização tão grande de Moisés que se pode pensar inclusive em uma divinização²⁵², uma vez que afirma que ele teria se tornado um ser divino²⁵³, possivelmente a partir de uma releitura de Êxodo 4.16 e 7.1²⁵⁴.

²⁴⁷ Para uma visão geral sobre a imagem de Moisés no judaísmo helenístico, cf. RUPPENTHAL NETO, 2016a; BLOCH, 2013, p. 4603-4604.

²⁴⁸ Apesar de Thomas Kohn (2002/2003) ter defendido que os fragmentos de Ezequiel que chegaram até nós serem de quatro obras diferentes deste autor, a historiografia normalmente acompanha Howard Jacobson (2002/2003) na ideia de que se trata de apenas uma obra, a *Exagoge*. Para o texto: ROBERTSON, 1983, p. 803-819; VAN DER HORST, 1984.

²⁴⁹ Apesar de D. T. Runia (1988, p. 53) enfatizar que não está convencido de que “possamos estar totalmente confiantes que Filo estava familiarizado com a peça” de Ezequiel, as semelhanças entre as duas imagens de Moisés sugerem uma influência (STERLING, 2014). Isto pode ser percebido, por exemplo, no aspecto profético e divino de Moisés. Quanto ao aspecto profético, Pierlugi Lanfranchi (2007, p. 150) sugere que “a insistência de Filo no papel de Moisés como guia do povo judeu e como profeta, um tema central em sua biografia, reflete a representação do protagonista na tragédia de Ezequiel”.

²⁵⁰ O próprio Filo destaca que “é dito, e não sem razão, que os Estados apenas podem progredir em bem-estar se os reis forem filósofos ou os filósofos forem reis. Mas Moisés demonstrou, e mais do que demonstrou, combinou estas duas qualidades – a real e a filosófica – assim como três outras, uma das quais vinculada à legislação, a segunda com o ofício do sumo-sacerdócio, e a última com a profecia” (Filo de Alexandria, *Mos.*, 2.2-3; PHILO, 1984, p. 451).

²⁵¹ Sua obra *Vita Mosis* (*Mos.*) é, inclusive, dividida em duas partes: na primeira é apresentada a vida e educação de Moisés, assim como sua função real, como líder dos judeus; e na segunda parte ele é apresentado a partir de suas funções de legislador, sumo-sacerdote e profeta (cf. Filo de Alexandria, *Mos.*, 2.1-2; PHILO, 1984, p. 451). Sobre Moisés como rei, profeta e sacerdote em Filo, cf. CALABI, 2018.

²⁵² Utiliza-se *Legat.*, 118 (“antes Deus se tornaria um homem do que tornaria um homem Deus”) para negar tal divinização. Porém, segundo Litwa (2014, p. 2, nota 5), a divinização de Moisés não o tornaria “Deus”, mas um “deus”, ou seja, um ser divino e não o Deus criador. Nesta perspectiva, Wayne Meeks (1967, p. 105) defende que Moisés teria se tornado um “segundo deus”, restrito à esfera humana, ou seja, seria uma “divindade derivada” (RUNIA, 1988), dependente de Deus, de modo que não seria uma contradição do monoteísmo judaico, por mais estranho que pareça (LITWA, 2014, p. 27). Larry Hurtado (1998, p. 63), porém, vai contra a ideia de divinização, defendendo que Filo apenas estaria apontando Moisés como um “homem ideal”. Sobre a questão, cf. também: MACHADO, 2005a.

²⁵³ Filo de Alexandria declara: “Ele foi nomeado deus e rei de toda a nação, e entrou, nos é dito, na escuridão onde Deus estava, isto é, na jamais vista, invisível, incorpórea e arquetípica essência das coisas existentes. Então ele contemplou o que é oculto da visão da natureza mortal, e, em si mesmo e na sua vida posta para todos verem,

Artapanus de Alexandria (séc. III-II a.C.)²⁵⁵, por outro lado, apresenta Moisés como um organizador da sociedade egípcia (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.27.4-6)²⁵⁶, um general egípcio (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.27.7), o fundador da cidade de Hermópolis (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.27.8-9), e até um inventor²⁵⁷ (RUPPENTHAL NETO, 2016a, p. 379). Em seu texto, chega a afirmar que “Moisés foi amado pelas multidões” assim como foi “considerado digno de honra igual a de um deus”, de modo que “pelos sacerdotes foi chamado ‘Hermes’, por causa da interpretação [*hermēneian*, ἐρμηνείαν] das letras sagradas” (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.27.6, cf. RIOS, 2014, p. 202).

Apesar de haver aqueles que negam até mesmo uma origem judaica a Artapanus²⁵⁸, é bem provável que ele seja um historiador judeu (PIOTRKOWSKI, 2020) o qual, ao recontar a história dos judeus de forma helenizada, buscou “prover um contexto histórico para a vida dos judeus no Egito, reforçando sua posição e status ali” (JOHNSON, 2004, p. 99). Assim, utiliza os textos bíblicos, mas os altera para que Moisés incorpore qualidades de mitos gregos (ZELLENTIN, 2008, p. 51), acomodando a tradição judaica à “competitiva e dominante cultura” (KUGLER, 2005, p. 78) do mundo helenístico, a fim de estabelecer uma proposta de um passado multiétnico (MORO, 2010).

ele colocou diante de nós, como um retrato bem-feito, uma obra bela e divina, um modelo para aqueles que desejam copiá-la” (*Mos.*, 1.158). Segundo Martha Himmelfarb (1993, p. 49), este é “o maior tratado na literatura judaica ou cristã da divinização de um ser humano”. Cf. também: *Legat.*, 1.40; *Migr.*, 84; *De Somn.*, 2.189.

²⁵⁴ Cf. Filo de Alexandria, *Quaest. Ex.*, 2.29; 2.40. Segundo Rafael França (2017), o comissionamento de Deus em relação a Moisés como “deus” neste texto indica que “o Senhor não o chamou para ser apenas um profeta, visto que ele não exerceu somente essa função, sendo também pastor, intercessor, legislador, entre outras funções” (FRANÇA, 2017, p. 151).

²⁵⁵ Para o texto de Artapanus, pode-se consultar traduções em inglês (p.e.: COLLINS, 1983, p. 889-903; Holladay, p. 211-213 [I]), mas há uma tradução para o português feita por Cesar Motta Rios (2014, p. 200-208). Como Cesar Motta Rios bem explica sobre os fragmentos de Artapanus que chegaram até nós: “os fragmentos de Artápano que nos chegaram e [...] foram preservados sobretudo na obra de Eusébio de Cesareia, que os toma, por sua vez, de Alexandre Poliístor. São três pequenos trechos dedicados respectivamente a Abraão (*Praep. Evang.* 9.18.1), José (*Praep. Evang.* 9.23.1-4) e Moisés (*Praep. Evang.* 9.27.1-37). O último deles, referente ao legislador dos judeus, tem uma pequena parte conservada também por Clemente de Alexandria (*Stromata* 1.23.154.2-3)” (RIOS, 2014, p. 196). Apesar de Eusébio indicar que o texto de Artapanus sobre Abraão foi tirado da obra Ἰουδαϊκοῖς e que os dois outros trechos foram tirados do livro Περὶ ἰουδαίων (tal como Clemente), é possível que sejam fragmentos de uma única obra (BARBU, 2009, p. 11).

²⁵⁶ Moisés seria até mesmo o responsável pela veneração de animais (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.27.4, 9 e 12) – o que não implica em Artapanus ser um politeísta, como poderia-se pensar (KOSKENNIEMI, 2002, p. 31). O mais provável é que tenha sido apenas um meio de Artapanus defender os judeus contra as acusações de desrespeito em relação às crenças religiosas egípcias (JACOBSON, 2006, p. 215).

²⁵⁷ Artapanus (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.27.4) afirma que Moisés inventou barcos e aparelhos para construções de pedra, além de instrumentos para a retirada de água, para a guerra, e para a filosofia. É apresentado, portanto, semelhante ao jovem Abrão em Jub (11), como um inventor.

²⁵⁸ O maior defensor da ideia de que Artapanus não era um judeu, mas um gentio, é Howard Jacobson (2006, p. 210-221), mas este segue a pista apontada por outros (cf. JACOBSON, 2006, p. 213, nota 11), a exemplo de Fraser (1972, p. 706 [I]; p. 895, nota 199 [II]) que defendeu que Artapanus seria um judeu de origem mista, em virtude de seu nome persa – o que foi apontado como um equívoco por Meron M. Piotrkowski (2020), por ser um nome consideravelmente adotado no contexto judaico da Diáspora.

Artapanus realiza algo semelhante, portanto, ao que Josefo fez, recontando a história judaica para seu público romano, a fim de favorecer sua posição e status na cidade de Roma em meio à política flaviana. Em ambos os casos, pode-se ver um uso da figura de Moisés que é reformulada, do heroísmo à divinização (RÖMER, 2010), para a construção de uma identidade judaica de Diáspora (RÖMER, 2008). E, assim, fica clara a importância de Moisés não somente na autoafirmação judaica, mas também na defesa cultural do judaísmo, de modo que “Moisés era a mais importante figura em toda a apologética judaica helenística” (MEEKS, 1976, p. 45).

Tais autores, assim como Josefo, não necessariamente sofreram uma imposição da cultura grega, mas podem ter escolhido utilizá-la a seu favor, como ferramenta justamente em prol do judaísmo²⁵⁹. Sendo assim, as relações destes autores judeus com a cultura helenística não acompanham a usual ideia de “helenismo” ou “helenização”, como uma imposição de influência cultural grega sobre os orientais. Se apresentam muito mais como fusões culturais ou cooperações, com a combinação de elementos diversos que, apesar de parecerem contraditórios, servem como aspectos complementares, muitas vezes envolvendo concessões e negociações²⁶⁰. Ou seja, estes casos exemplificam que o helenismo nem sempre deve ser entendido “tanto como um conflito ou confronto entre duas culturas, mas como a intersecção da cultura e língua gregas com uma cultura nativa” (MEYERS, 1992, p. 84).

A cultura helenística, portanto, não deve ser pensada como uma cultura grega incorporada por pessoas orientais, mas como uma cultura resultante da mistura de elementos de várias culturas diferentes, que se pode denominar “helenismo” ou “helenização”²⁶¹. Tais fusões entre culturas orientais e a cultura grega não foram restritas ao contexto judaico, de modo que a Fenícia se configura como um importante exemplo de “como a helenização pode penetrar na cultura sem substituir a cultura nativa” (GRABBE, 2002, p. 61), já que a “cultura

²⁵⁹ Como bem destaca John J. Collins (1997, p. 217), a maioria dos textos apologéticos judaicos deste contexto “demonstra um desejo de partilhar e de ser aceita nos estratos mais sofisticados filosoficamente da cultura helenística”. Deste modo, como bem aponta Monica Selvatici (2013, p. 103-104), tais textos procuraram apresentar o judaísmo como uma filosofia, suavizando as fronteiras culturais pela “ênfase nas características comuns com as filosofias helenísticas que percorriam o Mediterrâneo” (SELVATICI, 2013, p. 104).

²⁶⁰ André L. Chevitarese e Gabriele Cornelli (2003, p. 12) defendem a ideia de negociação entre culturas ao invés de imposição no contexto do mundo helenístico: “elas caracterizavam-se por sistemas abertos, estabelecendo negociações, admitindo trocas até um certo limite. Isto implica dizer que [...] não há espaço para noções de influências de uma cultura sobre a outra”.

²⁶¹ Para uma revisão do sentido do uso de “helenização” a partir de 2 Macabeus, cf. RUPPENTHAL NETO, 2020c. Seguimos aqui a interpretação de Martha Himmelfarb (1998, p. 24) de que a tradução de Ἑλληνισμοῦ em 2 Mac 4 como “helenismo” (inglês: *hellenism*), tal como na BJ e BAM, é melhor do que “helenização” (inglês: *hellenization*), como na RSV e NETS, e, principalmente, melhor do que “paganismo” (D-R, inglês: *heathenish*; BLAM, espanhol: *paganismo*) ou “modos pagãos” (KJ, inglês: *heathenish manners*).

fenícia continuou em todos os níveis, tanto na Fenícia como nas colônias marítimas” (GRABBE, 2002, p. 61)²⁶². Por esta razão, pode-se pensar que a helenização “não precisa ser vista tanto como um conflito entre duas culturas, mas antes como o encontro de duas tradições” (MEYERS, 1992, p. 91).

1.3.2 A influência da literatura helenística

Além de incorporar o encontro entre duas tradições, imergindo no mundo helenístico, Josefo também teve que escrever a fim de responder a propostas literárias destes dois contextos. Assim, no começo de sua primeira obra, *BJ*, Josefo destaca o propósito de sua escrita, deixando claro que não estava em um isolamento literário (CURRAN, 2011, p. 73), havendo obras em circulação a respeito dos judeus e do judaísmo, assim como da própria guerra entre romanos e judeus:

Quanto à guerra dos judeus contra os romanos [...] aqueles que não estiveram nos eventos, mas *estão coletando* relatos incoerentes e aleatórios através de boatos, *estão escrevendo* como sofistas, enquanto outros que estiveram lá *estão deturpando os eventos*, seja por bajulação aos romanos ou por ódio aos judeus – suas composições incluem denúncias em alguns casos e elogios em outros, mas nunca a história precisa. Eu, Josefo [...] me atribui a tarefa de providenciar uma narrativa na língua grega (*BJ*, 1.1-3, cf. MASON, 2005b, p. 88).

Esta tradução, feita por Steve Mason, destaca expressões que, apesar de serem usualmente traduzidas como fatos realizados, são por ele apresentados como ações em curso, entendendo que o grego de Josefo “retrata uma situação muito mais vívida e fluida” (MASON, 2005b, p. 88). Ao invés de ser alguém que reagiu a leituras desagradáveis, parece que na verdade Josefo “estava totalmente envolvido no impulso literário da sociedade romana” (MASON, 2005b, p. 88)²⁶³, que incluía pelo menos dois grupos de autores sobre a guerra que ele retrata (CURRAN, 2011, p. 73): quem não esteve nos eventos e escreve a partir de relatos incoerentes, e quem esteve, mas escreve deturpando os fatos.

Possivelmente a primeira referência diz respeito a Marcus Antoninus Julianus²⁶⁴,

²⁶² Fergus Millar dá suporte a esta visão ao afirmar que “as cidades fenícias são os exemplos mais claros de cidades pré-gregas que mantiveram suas tradições e identidades enquanto também se tornaram integradas no mundo helenístico e romano” (MILLAR, 2006a, p. 71). Sobre o caso da “helenização” das cidades fenícias, cf. MILLAR, 2006c.

²⁶³ É bem possível que ele tivesse recebido ou conhecesse quem recebeu prévias de obras sobre a guerra, tal como ele parece ter feito com suas próprias obras, transmitindo cópias antes mesmo da publicação destas.

²⁶⁴ Marcus Antoninus Julianus foi procurador da Judeia entre 66 e 70, sucedendo a Gessius Florus. Josefo o menciona como conselheiro de Tito (*BJ*, 6.238), indicando que aquele estaria verdadeiramente no poder enquanto estava na Judeia. Possivelmente era parente de Marcus Antonius Felix, como seu nome sugere,

indicado por Josefo como procurador da Judeia durante a guerra (*BJ* 6.238), que provavelmente é o “Antoninus Julianus” que, segundo Minucius Felix (*Oct.*, 33.4), escreveu uma obra *Sobre os judeus* (*De Judeis*). Ele, que não lutou na guerra, teria escrito, segundo Fausto Parente (2005, p. 47), uma crônica “oficial” a respeito desta, a partir dos *commentarii* dos generais vitoriosos.

Quanto à segunda referência, é possível que Josefo estivesse se referindo a Justo de Tiberíades, o qual foi autor de uma ou mais obras históricas, hoje perdidas (RAJAK, 1973, p. 345). É a ele que Josefo responde em sua *Vit.* (36-42; 336-367)²⁶⁵, indicando uma competição literária não oficial. Este, que havia participado da guerra, tal como Josefo, trabalhou para Agrippa II (CURRAN, 2011, p. 74), escrevendo uma obra voltada ao público judaico (PARENTE, 2005, p. 49), possivelmente para o próprio Agrippa II, tal como Nicolau de Damasco fez com Herodes²⁶⁶ (RAJAK, 1973, p. 345).

Deste modo, é bem possível que a sua *BJ* buscasse responder não somente a uma versão romana dos fatos, mas também a outra ou outras histórias escritas por judeus, a fim de afirmar sua própria obra como o verdadeiro relato do que aconteceu – a “história precisa”, segundo ele mesmo, a qual não é fruto de uma coleção de relatos incoerentes coletados, nem é resultado de deturpações a fim de agradar aos romanos ou ofender aos judeus. Ou seja, para Josefo, a precisão da *historia* (ἱστορία), como relato historiográfico, se dá não somente pela qualidade da ἱστορία, da investigação²⁶⁷, mas também, e principalmente, por meio do *historeō* (ἱστορέω), o ver por si mesmo, o “testemunhar”²⁶⁸. Assim, Josefo tinha autoridade não

explicando a razão de sua escolha.

²⁶⁵ Além da resposta de Josefo a Justo de Tiberíades (*Vit.*, 36-42; 336-367), a qual se aproxima do início e do fim da *Vit.* (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. xxv), Josefo também relata a respeito da suposta fuga de Justo (*Vit.*, 390-393), assim como a condenação deste por Vespasiano (*Vit.*, 410), valendo-se inclusive de sarcasmo em relação à educação e qualidade literária deste (*Vit.*, 40, 336, 340). Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. xxv.

²⁶⁶ Josefo questiona Justo por não ter publicado sua obra enquanto Agrippa II ainda estava vivo (*Vit.*, 359). Segundo Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. xvii), aparentemente Agrippa II morreu pouco antes de Josefo completar *AJ*, e a *Vit.* lhe seguiu na sequência.

²⁶⁷ O termo ἱστορία podia ter três significados diferentes, mas relacionados: 1) uma investigação (Heródoto, *Hist.*, 2.118; Platão, *Phd.*, 96a; Aristóteles, *Resp.*, 477^a7; *PA*, 674^b16), por meio de observação científica (Epicuro, *Epi.*, 1); 2) o conhecimento obtido por tal investigação (Heródoto, *Hist.*, 2.99; Demóstenes, *Cor.*, 18.144); 3) “o relato escrito da investigação de alguém” (LSJ, p. 842) como uma narrativa (Heródoto, *Hist.*, 7.96; Aristóteles, *Rh.*, 1360^a37; *Po.*, 1451^b3; Políbio, frag. 1.57.5; Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 1.2; Calímaco, *Aet.*, 3.1.7). Na obra de Josefo, o termo aparece com sentidos variados, como indicado no *CCFJ* (p. 392 [II]), incluindo “exploração, investigação”, e “narração, reportagem”: *BJ*, 1.2, 7, 11, 12, 15, 16 (2x); 3.443; 4.477, 496; 5.375; 7.454; *AJ*, 1.1, 3, 8, 13, 14, 93, 97, 159; 5.6; 6.346; 7.101, 244; 8.56, 224; 9.46; 10.18, 218, 219, 228; 12.38, 59, 127, 135; 14.2, 68; 15.372; 16.178, 186; 18.127; 20.154, 155, 224, 261; *Vit.*, 40, 336, 339, 345, 359, 362, 367 (2x); *CAP*, 1.1, 5, 7, 13, 18, 26 (2x), 27, 46 (2x), 53, 55, 57, 73, 83, 112 (2x), 116, 144, 163, 213, 214, 220, 221, 228, 288. Cf. *CCFJ*, p. 392-393 [II].

²⁶⁸ Josefo utiliza o verbo ἱστορέω como “ver por si mesmo”, “testemunhar”, “testificar”, e “reportar”, em inúmeros casos: *BJ*, 6.81, 199, 297; 7.96; *AJ*, 1.94, 108, 147, 160, 203, 240 (2x); 3.81; 4.45, 55; 8.46, 125, 172; 10.20, 210, 228, 264; 12.112, 137; 13.250, 271; 14.36; 15.218; 17.114, 305, 310; 18.310; 19.1, 88, 204; *CAP*,

somente por ter pesquisado a respeito da guerra, mas também por a ter vivido, recorrendo a testemunhas oculares para aquilo que não vivenciou²⁶⁹, por meio da *autopsia* (αὐτοψία), o “ver com os próprios olhos”, envolvendo “a criação da relação entre o relato de testemunhas, o ato da visão do próprio historiador e o desenvolvimento de uma narrativa que comportasse tal relação” (STADLER, 2020, p. 94).

Porém, para além disso, Josefo também se diferenciava por (supostamente) ter condições de isenção: não intencionava utilizar sua obra a fim de criticar uma das partes, nem vangloriar outra, “seja por bajulação aos romanos ou por ódio aos judeus” – como ele mesmo disse. Por esta razão, se destacava e se diferenciava dos historiadores gregos, os quais escreviam “buscando favor, elogiando cidades ou reis”, ou ainda “criticavam ações históricas ou os historiadores, pensando que sua reputação brilharia desta forma” (*Cap*, 1.25, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 22).

Por fim, quanto à escrita da história dos judeus nas *AJ*, Josefo tinha autoridade por ser um sacerdote judeu, realizando uma manifestação clássica daquele contexto: a “autohistória”, como denomina John M. G. Barclay (2005, p. 35), que seria a escrita, por parte de alguém, da história de seu povo na língua majoritária (naquele caso o grego), mas com suas próprias ideias e condições (CURRAN, 2011, p. 75), tendo um verdadeiro “conhecimento de causa” por pertencimento.

De fato, este tipo de historiografia “nacional”²⁷⁰ escrita em grego era um padrão próprio do mundo helenístico, de modo que “todas as nações que entraram em contato com os gregos na época helenística (e mesmo antes) produziram livros em grego a respeito de suas respectivas histórias nacionais” (MOMIGLIANO, 2004, p. 46). Sendo assim, Josefo não é

1.17, 68, 128, 130, 142, 163, 168, 176, 184, 195, 230. Cf. *CCFJ*, p. 392 [II].

²⁶⁹ John M. G. Barclay (FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 33, nota 185) destaca que, para Josefo, os dois requisitos fundamentais para historiadores da contemporaneidade são: 1) que, tanto quanto possível, sejam testemunhas oculares dos eventos que relatam; 2) que para as outras informações utilizem as melhores fontes possíveis. Por isso, ao criticar historiadores gregos, Josefo afirma que há aqueles que escreveram “estórias inventadas”, pois “ousaram escrever relatos de eventos que não presenciaram, e sobre os quais não se preocuparam em obter informações daqueles que sabem os fatos” (*Cap*, 1.45, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 33). Afinal, é uma incumbência de quem escreve um relato sobre determinados acontecimentos, que “primeiro ele próprio adquira um conhecimento acurado destes, seja por ter seguido os acontecimentos, ou por ter adquirido informações daqueles que sabem sobre eles” (*Cap*, 1.53, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 39). Uma fundamentação metodológica, porém, que se mantém junto à tradição grega (MARINCOLA, 1997, p. 145), seguindo o “credo historiográfico herodotiano” (cf. STADLER, 2020, p. 93), e, de modo mais próximo, a metodologia de Tucídides, que reconhece as contradições nos relatos, lembradas e destacadas por Josefo em suas críticas à historiografia grega.

²⁷⁰ Apesar de utilizarmos a expressão “nacional”, reconhecemos que não há, na Antiguidade, a ideia de nação nem qualquer forma de nacionalismo tal como ocorreu a partir dos séculos XIX e XX, quando se constituiu aquilo que Patrick J. Geary (2008) identificou como “o mito das nações”. Mesmo assim, utilizamos o termo “nacional” em citações diretas, a fim de manter as palavras de autores como Arnaldo Momigliano, o qual tinha como intenção perceber as raízes clássicas da historiografia moderna (cf. MOMIGLIANO, 2004).

apenas uma referência dentro do judaísmo helenístico, mas também dentro de uma tradição da literatura helenística em geral, que incluía autores de outros povos como Manetão e Berosso, conhecidos pelas citações que Josefo faz destes²⁷¹, e que também eram sacerdotes.

Berosso (acadiano: *Bel-re'ušunu*; grego: *Bērōssos*, Βηρώσος), foi um autor babilônico do século III a.C.²⁷². Ele, que era um sacerdote de Marduk na Babilônia, era conhecedor das tradições literárias mesopotâmicas e, a partir destas, compôs sua *Babyloniaka*²⁷³, a qual teria sido dedicada a Antíoco I, cujo reinado foi entre 281 e 261 a.C. (MOYER, 2013, p. 214)²⁷⁴. Inserindo-se na literatura helenística, Berosso “unificou as tradições históricas babilônicas e a sabedoria grega”, de modo que “transformou as tradições nativas de acordo com formas e conceitos gregos” (DE BREUCKER, 2011, p. 637). Deste modo, Berosso escreve não somente como cronista babilônico, mas também como historiador grego²⁷⁵ (VAN DER SPEK, 2008).

Manetão, historiador e sacerdote egípcio do século III a.C., escreveu uma obra a respeito da história do Egito dedicada a Ptolomeu II Filadelfo, que reinou entre 285 e 246 a.C.²⁷⁶. Seu livro foi escrito como “uma história política e religiosa da sua terra nativa de seu começo até a véspera do período helenístico” (GRUEN, 1998, p. 103), de forma muito parecida com o que Josefo fez para o contexto judaico. Afinal, para além de oferecer um relato da história de seu povo para leitores gregos, escrevendo na língua grega, Manetão

²⁷¹ Outro exemplo de “autohistória” é Filo de Biblos (ou Herennius Philon), autor fenício do século I d.C., o qual escreveu uma *História Fenícia* que, conforme apontado por R. A. Oden (1978), se constitui como uma obra de historiografia helenística. De fato, esta obra, apesar de se valer da mitologia fenícia para reconstrução do passado, é “uma obra altamente eclética e sincrética do período romano” (VAN SETERS, 2008, p. 221), tendo, por isso, semelhanças com a obra de Josefo. O texto de Filo de Biblos foi preservado apenas em fragmentos, sendo na sua maioria citações de Eusébio em sua *Praep. evang.* (cf. BARR, 1974, p. 33-40). Para o texto da *História Fenícia* de Filo de Biblos, cf. BAUMGARTEN, 1981; ATTRIDGE; ODEN, 1981.

²⁷² Há uma tradição que afirma que Berosso foi o pai de uma sibila judia. Cf. nota 642 deste trabalho.

²⁷³ Os fragmentos que chegaram a nós são citações de Josefo (*AJ*, 10.220-228; *CAp*, 1.135-137; 146-153) e Eusébio (*Chron.*). Para o texto, cf. BURSTEIN, 1978.

²⁷⁴ Trata-se de um autor usualmente conectado ao Império Selêucida, o qual, segundo Vitruvius (*De arch.*, 9.6.2), viajou para a ilha de Cos.

²⁷⁵ Enquanto alguns autores parecem exagerar o aspecto grego de Berosso (cf. CLANCIER, 2007), outros se mostram céticos quanto à possibilidade de se indicar de forma clara uma influência da historiografia grega sobre Berosso, de modo que não há como provar nem mesmo uma influência de Heródoto, que seria a mais provável (cf. TUPLIN, 2013). O mais provável, porém, parece ser que Berosso tenha utilizado as crônicas babilônicas (DREWS, 1975) e os registros religiosos mesopotâmicos como fonte de informação histórica (DE BREUCKER, 2003b) a fim de construir uma história da Babilônia como resposta às visões gregas (DE BREUCKER, 2003a), não sendo necessariamente um combate a histórias nativas concorrentes (cf. DILLERY, 2007, p. 229).

²⁷⁶ Manetão é vinculado à formulação do culto de Serapis no Egito (Plutarco, *De Is. et Os.*, 28 [*FGrHist* 609 T 3]). Deste modo, não fica claro se Manetão era do tempo de Ptolomeu II Filadelfo ou de Ptolomeu I Soter, antes, entre 305 e 282 a.C. Afinal, a introdução do culto de Serapis no Egito é apontada para o tempo de Ptolomeu I, cf. Plutarco, *De Is. et Os.*, 28; *De soll. an.*, 36; Tácito, *His.*, 4.83-84; Clemente de Alexandria, *Protr.*, 4.42-43; Cirilo, *Adv. Iul.*, 1.16. Porém, é possível que tal introdução tenha sido feita na corregência de Ptolomeu Soter e Ptolomeu Filadelfo, entre 286 e 285 a.C., conforme apontado por Jerônimo. Cf. MOYER, 2013, p. 214, nota 9.

também trabalha dentro da historiografia grega (cf. DILLERY, 1999, p. 97-102), utilizando fontes egípcias e fontes gregas, como Heródoto, e realizando uma “mistura das tradições históricas egípcia e grega” (KREBSBACH, 2014, p. 107).

A obra de Manetão foi quase completamente perdida, com exceção de três excertos citados por Flávio Josefo²⁷⁷. Afinal, em sua obra *CAp*, Josefo busca responder acusações egípcias contra os judeus, buscando, assim, estabelecer uma crítica da obra de Manetão, cujo relato a respeito de Osarsiph é associado por Josefo a Moisés. Osarsiph, segundo o relato de Manetão, foi um sacerdote de Heliópolis que liderou “um grupo de leprosos e pessoas poluídas que inicialmente ocupam a cidade de Avaris, dedicada ao deus Tifão, associado a Seth²⁷⁸” (RUPPENTHAL NETO, 2016b, p. 123).

Apesar de Manetão falar dos hicsos e Osarsiph em sua história, Josefo lê suas palavras como referências aos judeus e a Moisés, fazendo uma “intrusão dissonante na narrativa” (GRUEN, 1998, p. 105), deturpando as palavras do autor egípcio (GAGER, 1972, p. 117)²⁷⁹. Assim, a despeito da conexão feita por Josefo, o mais provável é que tais citações contem uma história não a partir do Êxodo (GRUEN, 1998, p. 106), mas a partir de uma tradição egípcia sobre um sacerdote egípcio (GMIRKIN, 2006, p. 209), a qual se mesclou ao ritual de expulsão de Seth e seus comparsas²⁸⁰, e à lenda de Nectanebos (GMIRKIN, 2006, p. 215-221). Porém, mesmo que a leitura de Josefo tenha sido equivocada, ao citar Manetão, mostrou sua inserção na literatura helenística, estabelecendo sua obra como uma contraposição a partir da visão judaica, a qual ele nunca abandonou.

Como bem destacou Jonathan J. Price (2011, p. 219), Flávio Josefo se destaca quando consideramos que ele não somente aprendeu duas tradições historiográficas diferentes e independentes – a historiografia grega e a historiografia bíblica –, mas também as combinou em obras literárias unificadas. Em suas obras pode-se ver a mistura de “modelos literários gregos” e “técnicas retóricas gregas” (PRICE, 2011, p. 219), ao mesmo tempo que mantém

²⁷⁷ Primeiro excerto: *CAp*, 1.75-90; Stern, frag. 19 (p. 66-69 [I]); segundo excerto: *CAp*, 1.93-105; Stern, frag. 20 (p. 74-77 [I]); terceiro excerto: *CAp*, 1.230-251; Stern, frag. 21 (p. 78-83 [I]).

²⁷⁸ Sobre a associação entre Tifão, Seth e os judeus, cf. VAN HENTEN; ABUSCH, 1996. Cabe destacar que esta associação pode ter sido uma das causas da acusação de onolatria contra os judeus. Cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2016.

²⁷⁹ Considerando que se trata de um autor do século III a.C., não é impossível de se pensar que outros autores egípcios já tivessem feito esta mudança de compreensão do texto, a fim de utilizarem Manetão como referência para fundamentar suas críticas aos judeus.

²⁸⁰ Este ritual remonta ao mito de Hórus, que quando chega à idade adulta, expulsa Seth, assassino de seu pai, cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 1.21.3; Plutarco, *De Is. et Os.*, 19.358 B-F. Este mesmo padrão mítico também é utilizado no relato do Êxodo por Querémom, outro autor egípcio combatido por Josefo em *CAp*, como lembra Gmirkin (2006, p. 202, nota 51), de modo que Ramsés, filho de Amenófis, expulsa os judeus quando chega à idade adulta.

uma “concepção bíblica da direção e propósito da história” (PRICE, 2011, p. 219).

Portanto, por mais que haja uma considerável influência da literatura helenística, explícita pelo uso e citação de autores clássicos, como Tucídides, Josefo se mantém dentro de uma cosmovisão judaica da história. Afinal, mesmo que tenha traduzido fenômenos e conceitos judaicos em “termos gregos e romanos” (PRICE, 2011, p. 219), em sua “concepção do processo histórico, do significado do passado e sua conexão com o presente, assim como do papel divino na história humana, ele permaneceu profundamente enraizado em suas origens judaicas” (PRICE, 2011, p. 219).

Deste modo, é fundamental que se compreenda que a influência de autores helenísticos sobre Josefo teve seus limites: ele, de fato, escreveu tendo por modelo autores como Tucídides, Nicolau de Damasco e outros, mas “os fundamentos de sua formação deram a orientação para todos os seus livros” (DEGAN, 2014, p. 21). Até porque, mesmo escrevendo em um contexto greco-romano, e redigindo seu texto na língua grega, Josefo permaneceu como historiador do povo judeu (LAMOUR, 2006, p. 128)²⁸¹.

1.3.3 A importância da língua grega

Quanto à língua grega, se faz relevante pensar sua importância naquele contexto. Como bem lembrou Gideon Bohak, “numerosas palavras gregas entraram nos vocabulários de todas as outras línguas” (BOHAK, 2000b, p. 351) do mundo helenístico, não somente afetando o aramaico dos judeus²⁸², mas até o latim dos romanos. Porém, havia também aqueles que recusavam tal influência, rejeitando o uso destas palavras gregas – algo que ocorreu tanto por parte de judeus (como os membros de Qumran²⁸³), quanto por romanos,

²⁸¹ Trata-se de uma dupla influência, cuja importância da tradição judaica não pode ser minimizada. Assim, como bem destacou Alex Degan (2016, p. 42), “de certo, a ligação de Josefo com a cultura helenística foi profunda e complexa, estruturando seus recursos literários e fornecendo modelos estilísticos e historiográficos”, porém, “igualmente rica e sofisticada foi a sua dependência da tradição judaica, fundamental para seu entendimento dos acontecimentos e, de forma geral, de seu mundo”. Deste modo, pode-se dizer que Josefo “esteve, sem dúvida, mais próximo da *Torah* do que de Homero” (DEGAN, 2016, p. 42), uma vez que Josefo “fez uso de uma teoria helenica para animar sua narrativa, mas com um conteúdo completamente judaico” (DEGAN, 2016, p. 41).

²⁸² A entrada de palavras gregas no vocabulário hebraico e aramaico parece ter começado através de elementos novos, envolvendo a cultura, como instrumentos e artes (cf. GARCÍA MARTÍNEZ, 2003, p. 145; RAJAK, 2001b, p. 64). É possível observar nomes gregos de instrumentos musicais no aramaico do livro de Daniel (Dn 3.5,7,10,15), por exemplo, assim como termos arquitetônicos gregos no caso do Manuscrito de Cobre (cf. GARCÍA MARTÍNEZ, 2003). A respeito da influência grega na arquitetura oriental do período helenístico, cf. COLLEDGE, 1987.

²⁸³ Nos documentos encontrados em Qumran há uso de palavras gregas, como no caso do Manuscrito de Cobre (3Q15), cf. GARCÍA MARTÍNEZ, 2003, p. 119-145. Apesar de tal oposição à influência grega, não se pode

falantes do latim, e egípcios, falantes do demótico. E, para além destes, havia também aqueles que incorporavam no próprio grego *koinē* (κοινή) termos de línguas orientais, ou ainda termos gregos criados a partir de mentalidades orientais.

O uso de termos gregos por autores judaicos não era somente uma marca da incorporação da cultura helenística, mas também, de certo modo, um meio de conservação da cultura judaica em um mundo cada vez mais helenizado. O maior exemplo neste sentido certamente é a Septuaginta (ou LXX)²⁸⁴, que é a primeira tradução grega dos livros sagrados judaicos²⁸⁵. Uma tradução que não apenas permitiu a conservação dos documentos em outra língua, mas também o acesso aos principais textos da tradição judaica àqueles de outras culturas que fossem interessados²⁸⁶.

Outro grande exemplo neste sentido é Filo de Alexandria, o qual, apesar de construir sua filosofia não somente fundamentado na filosofia grega como também na língua grega, ressignifica diversos termos gregos em conceitos propriamente judaicos, de modo que muitas palavras gregas consideravelmente comuns – como *nomos* (νόμος), *nomothesia* (νομοθεσία), *paradosis* (παράδοσις), *dogma* (δόγμα), *dikaiosynē* (δικαιοσύνη), *sophia* (σοφία), e *logos* (λόγος) – passaram a ter, na sua obra, um sentido próprio, relacionado à mentalidade e religião judaicas, sendo o que Naomi G. Cohen (2002, p. 32) chamou de “Judeu-Grego”.

Para além destas ressignificações de termos gregos comuns, Filo também utiliza novos termos, os quais ou foram criados por ele ou foram feitos pela comunidade judaica, sendo adotados pelo autor²⁸⁷. Tais termos novos, que não aparecem na literatura grega anterior a ele, possuem importância particular tanto no judaísmo como no posterior cristianismo. Em grande parte, estas novas palavras que aparecem em Filo são composições a partir da adição de prefixos, numa construção de estilo literário. Porém, há também as

negar que a comunidade de Qumran, assim como os Manuscritos do Mar Morto, estavam inseridos em um contexto helenístico (cf. HARTOG; JOKIRANTA, 2017). Cf. também 3.1.2 deste trabalho.

²⁸⁴ O uso da expressão “Septuaginta” para designar não os seus autores, mas o texto, marca presença em Eusébio de Cesaréia, que coloca a palavra “Septuaginta” junto a referências a “Teodócio” e “Símaco”, não se referindo aos tradutores, mas às próprias traduções nos três casos, afirmando que a palavra διάψαλμα, no Salmo 2, “é encontrada aqui no texto da Septuaginta, mas não em Teodócio nem em Símaco” (Eusébio de Cesaréia, *In Ps.*, Salmo 2). Agostinho chega a declarar que a “tradução é costumeiramente chamada Septuaginta” [*quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur jam obtinet consuetudo*] (Agostinho, *De civ. D.*, 18.42). Justino, o mártir, que conhecia a lenda da tradução encomendada por Ptolomeu (cf. *Apol.*, 1.31.1-6), se referiu à Septuaginta como a “versão dos setenta anciãos” (*Dial.*, 71.2; JUSTINO, 1995, p. 223), ou “versão dos Setenta” (*Dial.*, 124.3; JUSTINO, 1995, p. 300), e até mesmo indicou os tradutores apenas como “os setenta” (*Dial.*, 120.4; 131.1; 137.3; JUSTINO, 1995, p. 293, 309, 318).

²⁸⁵ Sobre a LXX, cf. 2.2.1 deste trabalho.

²⁸⁶ Sobre isso, cf. 2.2.1 deste trabalho.

²⁸⁷ Como bem lembra D. T. Runia (1992, p. 313): “É bem mais seguro afirmarmos que Filo é o primeiro autor existente a registrar essas palavras; não podemos ter certeza de que ele as criou”.

palavras que Runia denomina *verba Philonica*, as quais foram usadas ou cunhadas por Filo “não para mero propósito estilístico, mas especialmente para expressar aspectos particulares de sua atividade como expositor e defensor da religião judaica” (RUNIA, 1992, p. 314).

Outro exemplo é o livro de 2 Mac, que é o primeiro caso do termo grego *Ioudaismos* (Ἰουδαϊσμός)²⁸⁸. O termo Ἰουδαϊσμός, portanto, apesar de ocorrer em alguns casos no contexto helenístico, aparece pela primeira vez em 2 Mac, possivelmente tendo sido cunhado pelo autor de 2 Mac (ou por Jasão de Cirene, de quem resume a obra), como defendem Steve Mason (2007, p. 464) e Christian Habicht (2006, p. 92). Tal criação parece ter sido feita a fim de Ἰουδαϊσμός ser contrastado com o termo *Hellēnismos* (Ἑλληνισμός), que é reinterpretado em 2 Mac (RUPPENTHAL NETO, 2020b) como um modo de vida (HIMMELFARB, 1998, p. 24). Afinal, Ἰουδαϊσμός serve no texto justamente para estabelecer valores apoiados sobre a oposição com Ἑλληνισμός, ressignificado em 2 Mac (RUPPENTHAL NETO, 2020b), de modo que ambos são neologismos, sendo “um morfológico e um semântico” (HONIGMAN, 2014, p. 201).

Do mesmo modo, Flávio Josefo também utiliza a língua grega de forma criativa, criando termos como *theokratia* (θεοκρατία), que parece ser criação do próprio Josefo (RODRIGUES, 2000a, p. 195), já que não aparece em nenhum outro caso na literatura grega (BILDE, 1988, p. 116)²⁸⁹. Porém, para além de novos termos, Josefo também toma a liberdade para dar novos sentidos a termos antigos, como *barbaros* (βάρβαρος) e a família de palavras relacionadas, acompanhando uma ressignificação iniciada pela tradução da LXX: na tradução grega do Salmo 114 (ou 113 na LXX), se utiliza a expressão *laou barbarou* (λαοῦ βαρβάρου), “povo bárbaro”, para se referir a um povo não judeu (VAN HENTEN, 2011, p. 92), e não a um povo não grego, como seria o sentido mais comum.

Originalmente, o termo *barbarizō* (βαρβαρίζω) se referia à deturpação da língua grega por influência externa (βαρβαρίζω²⁹⁰), em oposição à forma correta de se falar o grego, *Hellēnizō* (Ἑλληνίζω). O “bárbaro” (βάρβαρος), portanto, era aquele que não era compreendido por sua fala, ou seja, aquele que não sabia falar o grego²⁹¹, estando em

²⁸⁸ Sobre este termo, cf. 2.3 deste trabalho.

²⁸⁹ Sobre este termo, cf. 2.3.3 deste trabalho.

²⁹⁰ Cf. LSJ, p. 306. O termo βαρβαρίζω pode se referir tanto ao falar o grego de modo “quebrado” (Heródoto, *Hist.*, 2.57; Filóstrato, *VA*, 1.21; Arriano, *Anab.*, 7.6.5), quanto violar as normas da linguagem (cometer “barbarismos”): Cf. Aristóteles, *SE*, 165b21; Políbio, *Histor.*, 39.1.7; Estrabão, *Geog.*, 14.2.28; Luciano, *Rh.Pr.*, 17.23. Cf. GILLET, 2013.

²⁹¹ A identidade dos gregos estava tão relacionada à língua grega que “os bárbaros eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem a falavam ou que a falavam incorretamente” (TODOROV, 2010, p. 24-25). Cf. At 28.2,4.

oposição ao *Hellēnes* (“Ελληνες”²⁹²), “grego”, a autodesignação dos gregos, ou seja, dos povos e indivíduos que falavam grego e eram naturais da cultura grega.

Com o passar do tempo, porém, o termo βάρβαρος passou a se tornar cada vez mais específico, relacionando-se primeiramente aos medos e persas²⁹³, e depois²⁹⁴ às características associadas a estes pelos gregos, a partir de seu preconceito: rudeza, brutalidade²⁹⁵ e, principalmente, ignorância. Ao mesmo tempo se mantinha relacionado ao sentido original, relativo à fala: o βάρβαρος não é somente quem não sabe o grego, mas quem não se faz entender²⁹⁶ ou não se comunica²⁹⁷. Porém, mesmo no contexto romano, este termo continuou sendo utilizado para se referir aos “não-gregos”, incluindo, inclusive, os romanos²⁹⁸.

Em 2 Mac, porém, como expliquei em outro trabalho (RUPPENTHAL NETO, 2020b, p. 180ss), o termo βάρβαρος é completamente invertido, passando a caracterizar os gregos, em oposição aos judeus. Por isso 2 Mac se estabelece como a história “[d]as aparições vindas do céu em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo *judaísmo*, a ponto de,

²⁹² Cf. esta oposição esp. em: Platão, *Plt.*, 262d; Tucídides, *Bell. Pelop.*, 1.3; Aristóteles, *Pol.*, 1252b5; Estrabão, *Geog.*, 14.2.28. Para a autoidentificação grega, “helênica” (ελληνικά). Cf. MITCHELL, 2013b, p. 3112-3113; WINDISCH, 1985b.

²⁹³ Cf. p.e.: Ésquilo, *Pers.*, 255; Heródoto, *Hist.*, 1.58.

²⁹⁴ A relação entre o βάρβαρος e os Medos e Persas se deu principalmente durante (e após) as Guerras Médicas, as quais, através da literatura – incluindo historiografia e, principalmente a tragédia –, foram fundamentais para a constituição da identidade grega. Cf. HALL, 1989; MITCHELL, 2013a, p. 2990-2992; MITCHELL, 2006.

²⁹⁵ Cf. LSJ, p. 306; p. e. (βάρβαρικός): Plutarco, *Mor.*, 2.114e (violento); Plutarco, *Vit. Dio*, 35; Plutarco, *Vita Alex.*, 2. E também (βαρβαρισμός): Aristófanes, *Nu.*, 492; Demóstenes, *Oration.*, 21.150; 26.17; Menandro, *Epit.*, 477; Xenofonte de Éfeso, 2.4. Cf. também casos em que variações do termo βάρβαρος possuem sentido semelhante: Aristófanes, *Av.*, 1573; Xenofonte, *An.*, 5.4.34; Tucídides, *Bell. Pelop.*, 8.98. Plutarco defende que “a diferença entre gregos e bárbaros não é uma questão de capa ou escudo, ou de uma cimitarra e vestido medo”, mas antes “o que distingue os gregos é a excelência, enquanto a malvadeza era a marca do bárbaro; roupas, comida, casamento e modo de vida eles podem todos tomar como comuns, estando unidos pelos laços de sangue e a criação de filhos” (Plutarco, *De Alex.*, 1.329D = Austin 22, p. 58).

²⁹⁶ “Existem no mundo não sei quantas espécies de linguagem, e nada carece de linguagem. Ora, se não conheço a força da linguagem, serei como um bárbaro para aquele que fala, e aquele que fala será como um bárbaro para mim” (1 Co 14.10-11).

²⁹⁷ Cartledge (2007) segue a interpretação de Estrabão (*Geog.*, 14.2.28), segundo o qual o termo é uma construção onomatopeica. Pela vinculação implícita do termo βαρβαρόφωνοι (que também é utilizado em relação aos persas em Heródoto, *Hist.*, 8.135.3 e Tucídides, *Bell. Pelop.*, 2.68.5) com a ideia de língua mediante a expressão onomatopeica βαρβαρ[-], faz-se desnecessário o acréscimo [-]φωνος, de modo que o termo se preserva em forma reduzida: βάρβαρος, cf. Ésquilo, *Ag.*, 1051; Platão, *Ptr.*, 341c; Heródoto, *Hist.*, 2.57; Sófocles, *Aj.*, 1263. Tal empecilho de comunicação, porém, era parcialmente superado pelos reis persas através do uso de intérpretes e gregos empregados em várias funções. Cf. MOSLEY, 1971, p. 5.

²⁹⁸ Estrabão (*Geog.*, 6.1.253), não tendo termo melhor para exprimir a realidade que percebeu, fala que toda a região foi “barbarizada completamente” (ἐκβεβαρβαρώσθαι), com exceção das cidades de Tarento, Régio e Neápolis, expressando uma ideia que, segundo G. W. Bowersock, é um termo que descreve o que os historiadores tradicionalmente chamaram de “romanização”. Cf. BOWERSOCK, 1995, p. 3-14 [esp. 4]. Ao mesmo tempo, no contexto de Josefo, era possível ver os romanos como “gregos”, não apenas pela incorporação da cultura helenística por parte do Império (cf. 1.3 deste trabalho), mas também porque os judeus estabeleceram uma visão de oposição entre eles mesmos e os demais povos, denominando-os como “gregos”. Em Rm 1.14, por exemplo, Paulo claramente se refere aos habitantes do mundo helênico, incluindo os falantes do latim, concebendo uma ideia de oposição entre judeus e “não-judeus”, vistos como “gregos” (MEEKS, 2003, p. 50).

embora poucos, devastarem todo o país e colocarem em fuga as hordas *bárbaras*” (2 Mac 2.21²⁹⁹, grifo nosso). Em oração, os judeus também pedem a Deus que não sejam mais entregues às “nações blasfemas e bárbaras [*blasphēmois kai barbarois ethnesin*, βλασφήμοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν]” (2 Mac 10.4).

Os selêucidas, portanto, apesar de serem considerados pelos judeus como “gregos”³⁰⁰, são chamados de *βάρβαρος* em 2 Macabeus, ou seja, são caracterizados como rudes, brutais³⁰¹, ignorantes³⁰², e, acima de tudo, marcados pela sua tirania³⁰³. Afinal, eles impõem sua vontade feroz sobre seus súditos, de modo que possuem “índole bárbara [*barbarōteron ekhonta*, βαρβαρώτερον ἔχοντα]” (2 Mac 5.22), conforme alguém age “feito um bárbaro [*bebarbarōmenos*, βεβαρβαρωμένος] em seus sentimentos” (2 Mac 13.9).

Deste modo, com a relação da cultura grega ao *barbarismos* (βαρβαρισμός) em 2 Macabeus, o termo é transformado, não mais indicando os “não-gregos”, mas justamente os *allophylos* (ἀλλόφυλος)³⁰⁴, “estrangeiros”, em território judaico – resgatando o uso da LXX –, e ampliando o significado ao atribuir o termo para aqueles que são tidos como “algozes” do povo judeu (cf. 2 Mac 4.16), fazendo do próprio Ἑλληνισμός um problema e mesmo um defeito, e não uma qualidade³⁰⁵. É como se o Ἑλληνισμός fosse um βαρβαρισμός.

²⁹⁹ Grego (LXX): “καὶ τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας τοῖς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν ὥστε τὴν ὅλην χώραν ὀλίγους ὄντας λεηλατεῖν καὶ τὰ **βάρβαρα** πλήθῃ διώκειν” (grifo nosso).

³⁰⁰ O livro de 1 Mac (1.10) denomina a Era Selêucida como os sendo os anos “da dominação dos gregos”. Em 1 Mac, de fato, os selêucidas são o “reino dos gregos” (βασιλείας Ἑλλήνων, cf. 1 Mac 1.10) e, de modo semelhante, nos textos talmúdicos e midráshicos os selêucidas são apresentados como *גִּיּוֹרִים*, termo bíblico para os gregos. Cf. Meg 11a; TORREY, 1904, p. 303. Também outros termos como *גִּיּוֹרִים* são utilizados. Cf. p.e. MidEsth. A respeito da associação do Império Selêucida com a designação de “Grécia”, cf. TORREY, 1904.

³⁰¹ Quando os judeus aconselham a Nicanor, pedem a este que não venha a fazer seus irmãos de raça perecerem de modo “selvagem e bárbaro [*ἀγρίως καὶ βαρβάρως*]” (2 Mac 15.2), sendo atacados no “dia do repouso” (2 Mac 15.1), i.e., em um sábado. Cf. 2 Mac 5.25. O ataque aos judeus no dia de sábado virou uma verdadeira estratégia militar (cf. JOHNS, 1963; Flávio Josefo, *AJ*, 12.1.1; *CAp*, 1.205-211), uma vez que os judeus tinham como regra que não poderiam lutar em dia de sábado, por ser o dia de descanso, cf. Êx 20.8-11; 31.14-15; 34.21; Lv 19.3; Dt 5.12-15; Ne 10.31; 13.15-22. Segundo M. Goodman e A. J. Holladay, esta era “a restrição mais potencialmente danosa na questão militar” (GOODMAN; HOLLADAY, 1986, p. 166). Não foi à toa, portanto, que a partir dos Macabeus (segundo 1 Mac 2.39-41) ou dos Asmoneus, houve uma mudança de postura quanto a esta regra, permitindo-se a autodefesa. Cf. BORCHARDT, 2015. Cf. também Flávio Josefo, *BJ*, 1.145-147; 1.157-160; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 37.16; Mt 24.20.

³⁰² Segundo H. Windisch, o principal sentido de *βάρβαρος* nos “apócrifos” (ou deuterocanônicos), é o de “selvagem”, “bruto”, “feroz” e “incivilizado”. Cf. WINDISCH, 1985, p. 546-553 (I).

³⁰³ Como destaca Arther Ferrill, há na obra de Heródoto a ideia (futuramente aristotélica) de que, apesar de um monarca oriental ser um legítimo βασιλεύς, a *ὑβρις* (própria dos reis persas) o faz um τύραννος. Cf. FERRILL, 1978, p. 392. Como dirá Sófocles (*OT*, 873), “a *ὑβρις* produz o tirano” (*ὑβρις φυτεύει τύραννον*). Em 2 Macabeus, como veremos adiante, Antíoco será não somente nomeado τύραννος, mas também apresentado como um, através da sua fúria (θυμός) – aspecto próprio da *ὑβρις* de um soberano.

³⁰⁴ Cf. 2 Mac 4.13; 10.2.5. O termo ἀλλόφυλος é utilizado na LXX, excetuando-se o Hexateuco (Pentateuco e Josué), estritamente como designação dos filisteus. Cf. VAN DER KOOIJ, 2016, p. 401-408. Não está claro, porém, até que ponto carrega, em 2 Macabeus, tal caráter negativo resultante desta associação, uma vez que é utilizado de modo diferente na literatura judaica posterior, como em Filo e Josefo.

³⁰⁵ Cf. AUSTIN, 2012, p. 7ss. Esta inversão é tida como algo evidente no que diz respeito à imagem dos gregos.

Na obra de Flávio Josefo, esta inversão aparece em uma declaração colocada na boca do rei Herodes, que justifica sua guerra contra os árabes afirmando que estes são “bárbaros”³⁰⁶, uma vez que não somente são traiçoeiros, mas também “não têm qualquer noção de Deus” (*AJ*, 15.130). Trata-se, portanto, de um paralelo do uso de βάρβαρος no Salmo 114 (ou 113), uma vez que estabelece uma oposição binária entre os judeus e os outros povos (VAN HENTEN, 2011, p. 95). Neste caso, a explicação dada por Herodes até mesmo permite o recorte entre judeu e “bárbaro”: “o conhecimento de Deus é a principal diferença”, como lembra Van Henten (2011, p. 95).

Portanto, pode-se perceber que as obras de Josefo não são apenas histórias judaicas traduzidas para o grego, mas são também construções helenísticas, utilizando a língua grega para a defesa do modo de vida judaico, dando sequência a outras obras do judaísmo helenístico. Sendo assim, ao escrever em grego, Josefo não deixou de ser judeu, mas justamente utilizou esta língua para o propósito judaico. Josefo, assim, se construiu como um homem de três mundos, tornando-se romano e grego sem, com isso, deixar de ser judeu.

Não era somente o Império Romano, portanto, que era único, duplo e múltiplo, como lhe caracterizou Maurice Sartre (1994). Josefo, que vivia no Império Romano e que incorporava dentro de si os múltiplos elementos que constituíam este amálgama de povos e culturas, também era único, duplo e múltiplo. Foi, de fato, “judeu de nascimento, grego de formação e romano de cidadania” (RODRIGUES, 2002, p. 89), assim como também foi “um político, depois soldado e finalmente um escritor” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 114)³⁰⁷.

Porém, esta multiplicidade não significa que Josefo havia deixado de ser judeu em algum momento para se tornar romano, ou deixado de lado a política romana para escrever em grego, ou mesmo que seria um judeu em Roma somente por estar cativo. Era, ao mesmo tempo, único, duplo e múltiplo. Era, ao mesmo tempo, um judeu, um judeu com cidadania romana, e um judeu que escrevia em grego na corte imperial. Uma multiplicidade que é justamente a razão de Josefo ser um autor tão original, encontrando-se “na dualidade de sua

Afinal, mesmo os judeus que apreciavam a cultura grega acabaram por perceber os defeitos dos mesmos: “Bem por isso uma situação penosa os envolveu, quando tiveram por inimigos e algozes aqueles mesmos cujos costumes eles tanto haviam promovido e a quem tinham querido assemelhar-se em tudo” (2 Mac 4.16).

³⁰⁶ Como bem nota Tessa Rajak (2001a), no *BJ* Josefo utiliza a usual distinção entre “gregos” e “bárbaros”, utilizando a expressão “tanto gregos como bárbaros” para se referir a todos, e “nem gregos nem bárbaros” para indicar o contrário. Sendo assim, ao escrever a *BJ*, ele não viu problema em classificar os judeus como bárbaros (RAJAK, 2001a, p. 259). Porém, em suas obras posteriores, considera a possibilidade de os judeus serem distinguidos dos bárbaros.

³⁰⁷ George W. E. Nickelsburg (2011, p. 537) destaca que ele foi um “sacerdote, ‘político’, soldado, apologista e historiador judaico do primeiro século”. Acerta em expor a variedade de funções de Josefo, mas o limita, nesta definição, à cultura judaica.

formação, pois ele foi judeu e romano, um verdadeiro homem intermediário entre fortes tradições culturais” (DEGAN, 2014, p. 21), estabelecendo pontes entre diferentes mundos.

Percebendo a importância da relação de Josefo com Roma, que se enraíza em sua identidade, fica claro que ele não era apenas um judeu em Roma, mas era também um romano judeu. Assim, apesar de separarmos a origem judaica e o caráter greco-romano de Josefo a fim de analisarmos cada elemento separadamente, ele era apenas um ser humano, que incorporava tais aspectos e os misturava dentro de si, “combinando em sua vida os vários elementos de sua vivência em uma unidade orgânica” (MOEHRING, 1972, p. 869). Ou seja, para além de sua obra, única em sua complexidade, o próprio Josefo “também foi fruto deste universo culturalmente aberto articulado no Mediterrâneo romano” (DEGAN, 2014, p. 26).

Deste modo, apesar de sua multiplicidade cultural e de sua dupla cidadania, Josefo também era “único”, ou seja, tinha unidade, pois “nele, o judeu e o romano se tornaram um só homem” (MOEHRING, 1972, p. 869). E ele, que era “o produto de uma grande fluidez cultural e social” (RAJAK, 2003, p. 37), também produziu, por meio de sua obra, novas percepções não somente do Império Romano, a partir de uma perspectiva judaica, mas também uma nova apresentação do judaísmo, fruto de alguém que, além de judeu, era agora também romano e grego.

2 A OBRA DE JOSEFO

O conhecimento da vida de Flávio Josefo e dos elementos constitutivos de sua identidade – como judeu, romano e grego –, é fundamental para a compreensão da sua obra. Até porque, apesar de sua carreira literária ter se dado inteiramente quando já estava em Roma, Josefo nunca deixou de lado sua identidade judaica, trazendo-a, inclusive, para seus textos.

Em suas obras, Josefo se apresenta como um historiador da corte flaviana, pensando a partir da visão romana (RAJAK, 2003, p. 11), bem como enquanto autor do mundo helenístico, escrevendo em grego (RAJAK, 2003, p. 11). Mas também permanece sempre como judeu, pois “através de sua vida como escritor, se preocupava com o judaísmo” (RAJAK, 2003, p. 11), e sempre que possível enfatizava “sua linhagem e status sacerdotal” (TUVAL, 2013, p. 260).

Foi justamente mediante essa sua autoidentificação como sacerdote judeu que Flávio Josefo manteve sua identidade judaica, mesmo quando já era cidadão romano e vivia na corte flaviana. Mais do que um momento em sua história ou uma vida “prévia” à sua vida em Roma, sua origem judaica sempre lhe acompanhou, não sendo uma parte de sua vida, mas uma parte de si mesmo. Assim, longe de serem sem importância, o status e origem sacerdotais, como lembra Michael Tuval (2013, p. 260), “parecem ter constituído os ingredientes mais importantes da sua própria identidade”, inclusive “durante as décadas que ele gastou na capital do Império”.

Afinal, mesmo que, ao escrever seus livros entre 79 e cerca de 100 d.C., Josefo fosse “um sacerdote de um templo destruído a milhares de milhas distante de seu local” (TUVAL, 2013, p. 260), ele “continuou enfatizando” (TUVAL, 2013, p. 260) em suas obras o seu vínculo com o judaísmo por meio do sacerdócio³⁰⁸. É claro que Josefo deve ter enfatizado o sacerdócio sabendo bem da importância deste no contexto judaico helenístico e mesmo da importância deste para seu público romano³⁰⁹. Porém, mesmo assim, tal ênfase parece indicar

³⁰⁸ “Josefo escreve, de fato, como se o Templo ainda existisse” (RAJAK, 2000, p. 592).

³⁰⁹ Segundo Michael Tuval (2013, p. 260-274), haveria uma tripla combinação de fatores para Josefo ter enfatizado seu caráter sacerdotal apesar do Templo de Jerusalém ter sido destruído e ele já estar em Roma: 1) a permanência do prestígio dos sacerdotes no judaísmo (tanto na Judeia como na Diáspora), equivalendo sacerdócio com nobreza, de modo que Josefo esperava aproveitar tal prestígio dentro de seu povo; 2) o prestígio dos sacerdotes na sociedade romana; 3) a ideia romana de que os sacerdotes orientais seriam, mais do que os leigos, os guardiões das tradições e sabedoria de seus povos (TUVAL, 2013, p. 274). Porém, podemos perceber que a aparente contradição entre valorização do sacerdócio e inexistência do Templo é apagada quando levamos em conta que para ele “a função sagrada dos sacerdotes como mantenedores das escrituras seria invariável” (DEGAN, 2013, p. 234), sendo os responsáveis pela manutenção e interpretação dos textos sagrados (cf. *Cap*,

que Josefo mantinha “um orgulho de sua origem que nem o exílio eliminou” (DEGAN, 2012, p. 123). Um orgulho que o levava não apenas a se entender como judeu, mas também escrever a respeito de seu povo, até mesmo defendendo sua cultura e religião.

2.1 OS LIVROS DE JOSEFO

A identidade de Josefo como judeu aparece de forma acentuada em suas obras, as quais, apesar de serem muito diferentes umas das outras, tendo sido escritas ao longo de cerca de 30 anos, carregam uma temática principal, que é o povo judeu: em sua primeira obra, o *Bellum Judaicum*, Josefo fala da guerra dos judeus contra os romanos, trabalhando historicamente e apresentando a perspectiva judaica dos fatos³¹⁰; em sua segunda obra, *Antiquitates Judaicae*, Josefo demonstra como a história dos judeus é mais antiga que a dos gregos, recontando as narrativas judaicas desde a criação até o cerco de Jerusalém; em sua terceira obra, a *Vita*, Josefo conecta a si mesmo com a história judaica, colocando-se dentro desta história³¹¹; e no *Contra Apionem*, sua última obra, Josefo defende o judaísmo contra diversas acusações egípcias³¹², incluindo até mesmo a acusação de onolatria, ou seja, de adoração a um asno³¹³.

2.1.1 As composições e traduções

A obra mais antiga de Josefo que conhecemos é a *Guerra Judaica*³¹⁴, mais conhecida

1.29). O Templo não existia, mas cada vez mais os textos sagrados eram consolidados como um cânon.

³¹⁰ Como bem colocou Alex Degan (2012, p. 125), “nas obras de Josefo, a História parte da ação dos judeus, sempre procurando o equilíbrio entre os desígnios divinos e a liberdade humana”. Contra: LAQUEUR, 1920, p. 98 e 255. Vicente Dobroruka (2012a, p. 108), se referindo ao *BJ* e *AJ*, destacou que: “Como historiador, Josefo dedicou-se, grosso modo, ao estudo e narrativa da história dos judeus, num primeiro momento relativa aos eventos ligados à guerra de 70, depois estendendo sua análise a toda a história judaica que, em seus próprios termos, retrocede logicamente até a criação do mundo”.

³¹¹ A *Vit.* é uma espécie de apêndice e continuação da *AJ*. Cf. 2.1.1 deste trabalho.

³¹² O Egito foi marcado por um ambiente de crítica egípcia aos judeus e ao judaísmo. Possivelmente tal ambiente crítico foi uma das causas para a destruição do templo judaico de Elefantine em 410 a.C., talvez por oposição por parte dos sacerdotes egípcios (YAVETZ, 1993, p. 21). E aparentemente uma das causas foi a filiação dos judeus aos dominadores gregos no Egito: “como um resultado de quase exclusiva afiliação com os governantes gregos eles não se integraram bem com a cultura egípcia local” (KUGLER, 2005, p. 78).

³¹³ Esta é uma das várias acusações egípcias que Josefo busca responder em sua obra *CAp* (2.81). Menahem Stern indica que esta acusação, cuja primeira fonte é Mnaseas, “nasceu no Egito helenístico, em uma atmosfera hostil aos judeus” (Stern, p. 97-98). Aparentemente ela ultrapassou o contexto judaico, passando a ser proferida contra os cristãos (cf. Plutarco, *Quaest.*, 4.5; Tácito, *His.*, 5.2-13; Tertuliano, *Apo.*, 16; *Ad. nat.*, 1.14; Minucius Félix, *Oct.*, 9), explicando o famoso *Alexamenos graffito*. Sobre esta acusação, cf. BAR-KOCHVA, 1996. Para uma possível explicação da origem desta acusação, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2016.

³¹⁴ Nas versões em língua portuguesa utiliza-se o título *A Guerra dos Judeus* (FLÁVIO JOSEFO, 2021), ou

como *Bellum Judaicum* (abreviada *BJ* neste trabalho), em latim³¹⁵, a qual trata em 7 livros a respeito da história judaica recente, especialmente da primeira guerra romano-judaica. A respeito do título, Thackeray (FLAVIUS JOSEPHUS, 1956, p. vii-viii) lembra que a forma com que o próprio Josefo (*Vit.*, 412; *AJ*, 20.258) parece se referir à obra é *Peri tou Ioudaikou polemou* (Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου), *Sobre a guerra dos judeus*. Porém, se pode pensar em outras possibilidades.

Uma possibilidade é a utilizada por Niese em sua edição do texto grego, a qual traz como título *Ioudaikou polemou pros Rhōmaious* (Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους³¹⁶), *Guerra dos judeus contra os romanos*, seguindo o Ms. P (I)³¹⁷. Outra forma possível é o título empregado na maioria dos manuscritos da obra em grego, os quais trazem *Peri alōseōs* (Περὶ ἀλώσεως)³¹⁸, *Sobre (a) captura*, como referência à captura de Jerusalém pelos romanos, uma vez que o cerco a Jerusalém é o elemento central da obra (BILDE, 1988, p. 71). Tal teoria tem ainda como referência externa Jerônimo (*Comm. in Isaiam*, 64), que afirmou que o próprio Josefo deu à obra o título de Περὶ ἀλώσεως.

Porém, mesmo que a captura de Jerusalém pelos romanos seja o ponto principal do livro, este começa seu relato no século II a.C., apresentando a história dos macabeus e asmoneus, avançando até pelo menos o ano de 75 d.C., pois relata a construção do Templo da Paz³¹⁹ por Vespasiano em Roma (*BJ* 7.5.7), com a qual termina o relato. A finalização do livro, além de ser posterior a 75 d.C., parece ser também anterior a 79 d.C., ano da morte de Vespasiano, uma vez que em sua *Vit.* (361; cf. *Cap*, 1.50-51) Josefo indica que entregou a obra para ele.

Sendo assim, a datação mais provável de finalização da obra é entre 75 e 79 d.C., podendo a obra ter sido redigida, aos poucos, desde anos anteriores, a partir de 71, quando chegou em Roma, a partir de suas anotações pessoais, memórias e testemunhas oculares³²⁰,

Guerra dos Judeus (FLÁVIO JOSEFO, 2002a; 2002b; 2002c; 2002d; 2002e; 2003a; 2003b).

³¹⁵ A obra pode aparecer em latim como *O cativo dos judeus* [*Judaicae captivitatis*] (Jerônimo, *De vir. ill.*, 13).

³¹⁶ Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 1894, p. 3.

³¹⁷ O Ms. P (I), também conhecido como *Codex Parisinus Graecus* 1425, é um manuscrito de parte da obra de Flávio Josefo, datado do século X ou XI, que atualmente está na Bibliothèque Nationale de France, em Paris.

³¹⁸ Segundo Thackeray, há também o caso da adição de Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας, ou seja, Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας περὶ ἀλώσεως. Cf. JOSEPHUS, 1956, p. vii.

³¹⁹ O *Templum Pacis*, “templo da paz”, ou *Opera Pacis*, “obra da paz”, como Plínio, o Velho, o chamou (*NH*, 36.27.58), serviu como meio de demonstrar que “o mundo foi conquistado” (Plínio, o Velho, *NH*, 36.101), abrigando objetos saqueados nas conquistas de diversas nações. Considerando o relato de Plínio, o Velho, que indica a construção do *Templum Pacis* no período em que o complexo de Vespasiano havia sido recém-inaugurado, este é datado em 75 d.C. Cf. TUCCI, 2017, p. 216.

³²⁰ Pere Villalba i Varneda (1986, p. 275), estudando o método historiográfico de Josefo, afirma que “Flávio Josefo dá um valor extraordinário a um tipo particular de fonte: a autópsia”. O termo grego αὐτοψία se refere a

estabelecendo uma narrativa dentro da qual estava inserido³²¹. Afinal, era comum ser feita a leitura de obras, até mesmo de forma pública³²², antes de suas publicações de fato, e isso parece ter sido o caso com o *BJ*. Em sua *Vit.* (365), Josefo chega a registrar duas cartas do rei Agrippa a ele a respeito do *BJ*, nas quais o rei declara ter gostado muito da leitura *tēn byblon* (τὴν βύβλον), “do livro”, e pede pelos “outros volumes” (*tas loipas*, τὰς λοιπὰς) deste, não se referindo às outras obras de Josefo, mas ao restante do próprio *BJ* (LEONI, 2009, p. 158).

Quanto à publicação do *BJ*, a datação parece posterior, entre 79 e 81 d.C., uma vez que Josefo, na *Vit.* (363), indica que foi o *autokratōr* (αὐτοκράτωρ) Tito, ou seja, o imperador ou *imperator*³²³ Tito que “insistiu que o conhecimento dos eventos deveria ser transmitido ao povo somente a partir destes [livros]”, de modo que “depois de ter inscrito os volumes com sua própria mão, ordenou que fossem tornados públicos” (*Vit.*, 363, cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 149). Aparentemente, a publicação da obra se deu quando Tito já era *imperator*³²⁴, sendo, portanto, entre 79 e 81 d.C.³²⁵, anos do seu reinado.

Originalmente, segundo o próprio relato na obra, o *BJ* foi escrito por Josefo em sua “língua vernácula”, ou seja, o aramaico³²⁶, e “enviado aos bárbaros no interior” (*BJ*, 1.3), ou seja, para os “partas e babilônios e as mais remotas tribos da Arábia”, assim como para aqueles “além do Eufrates e habitantes de Adiabene” (*BJ*, 1.6). Porém, Josefo decide “traduzir

ver com os próprios olhos, indicando as testemunhas, as quais serviram como uma importante fonte de Josefo, especialmente para o *BJ*. A este respeito, cf. MOESSNER, 1996.

³²¹ Para as passagens autobiográficas de Josefo no *BJ* e sua caracterização na obra, cf. GLAS, 2020.

³²² Se sabe que diversas obras foram lidas perante Augusto antes de serem publicadas (Suetônio, *Aug.*, 3), assim como se sabe que o imperador Cláudio lia e ordenava a leitura de suas histórias em público (Suetônio, *Claud.*, 5).

³²³ Segundo Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 140, nota 1403), o termo grego αὐτοκράτωρ é o equivalente grego ao termo latino *imperator*, “imperador” (cf. MASON, H. J., 1974, p. 117-120), de modo que em sua tradução da *Vit.*, Mason traz o termo latino “*imperator*”. Apesar do termo *imperator* também designar gerais em reconhecimento de vitórias especiais (Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 52.41.3-4), seu sentido principal, neste contexto mais avançado, é como indicação do senhor soberano no governo romano (Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 52.40.2).

³²⁴ Não há certeza aqui, visto que o termo *imperator* e, portanto, de seu equivalente grego αὐτοκράτωρ, como um general vencedor (ver nota anterior), não somente aparece em outros casos na *Vit.* (359, 361, 363, 416), como também havia sido aplicado, naquele contexto, tanto a Vespasiano quanto a Tito (LEVICK, 1999, p. 66, 118, 155, 186). Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 141, nota 1403), porém, argumenta que as últimas duas ocorrências na *Vit.* (424, 428) se referem aos flavianos como líderes supremos, deixando em aberto a interpretação de *Vit.*, 363. Porém, considerando a importância da publicação se dar pelo próprio imperador, deve-se considerar como tendo sido Tito já com esta função – de outra sorte, Josefo poderia ter recorrido a Vespasiano e não a este.

³²⁵ O fato de Josefo relatar uma traição de Vitellius contra os flavianos (*BJ*, 4.644) dá suporte à ideia de que a obra é posterior a 79 d.C., ano em que ele foi executado por traição (Suetônio, *Tit.*, 6.2; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 66.16.3). Cf. JONES, 2002, p. 113.

³²⁶ Apesar de não estar claro se é o aramaico ou o hebraico (cf. JOSEPHUS, 1956, p. 4, nota a; CHAPMAN, 2009a, p. 322), o mais provável é que seja o aramaico (cf. FELDMAN, 1999, p. 903), visto que era uma língua amplamente falada nas regiões indicadas por Josefo. É possível que a obra fosse em hebraico, sendo direcionada para os judeus naquelas regiões, mas isso é menos provável e não corresponde à ideia apresentada por Josefo de que os bárbaros daquelas regiões teriam acesso à sua obra, a qual agora estaria sendo oferecida a gregos e romanos pela tradução.

para o grego” (*BJ*, 1.3) o relato, por considerar “monstruoso” permitir que tantos bárbaros tivessem acesso ao texto, enquanto os gregos e os romanos que não participaram da guerra ficassem “ignorantes destas questões, com narrativas bajulantes ou fictícias como seus únicos guias” (*BJ*, 1.6).

Na prática, é bem provável que Josefo tenha reescrito o *BJ*, ao invés de somente traduzi-lo (HATA, 1975; McCLISTER, 2008, p. 10, nota 3), contando com a ajuda de “colaboradores” (*Cap*, 1.50) para corrigir seu grego e, talvez, receber sugestões de temáticas literárias gregas a serem incorporadas. Quanto à versão eslava do *BJ* que sobreviveu, apesar das teorias de que seria uma tradução diretamente do aramaico original, provavelmente é uma tradução da versão grega (FELDMAN, 1999, p. 903)³²⁷. E, no que diz respeito à versão grega que temos, os sete livros do *BJ* podem ser divididos em nove temas principais, como se pode ver na tabela a seguir (TABELA 1):

1	1.1-30	Introdução
2	1.31-2.118	As raízes fundamentais da guerra
3	2.119-404	As causas imediatas da guerra
4	2.405-654	A fase preliminar da guerra: as revoltas em Jerusalém, as campanhas de Cestius Gallus e as preparações para a guerra em Jerusalém e Galileia
5	3.1-4.120	A guerra na Galileia
6	4.121-5.38	Interim: a situação em Jerusalém, a batalha na Judeia e a situação no lado romano
7	5.39-572	A batalha de Jerusalém
8	6.1-442	A queda de Jerusalém
9	7.1-445	O fim da guerra e as consequências

TABELA 1 – Esqueleto da obra *BJ*³²⁸

A segunda obra de Josefo que conhecemos é a *Antiguidades Judaicas*³²⁹, mais conhecida como *Antiquitates Judaicae* (abreviada *AJ* neste trabalho), em latim, a qual é

³²⁷ A versão eslava, segundo os estudos de Henry Leeming e Kate Leeming (2003), se apresenta como uma tradução do texto grego realizada por volta do século XI, a qual é conhecida atualmente por meio dos manuscritos que a preservaram os quais são pelo menos 30, segundo a listagem apresentada por estes (LEEMING; LEEMING, 2003, p. 7-11). Dentre tais manuscritos, porém, o mais importante é o Ms. Vilna, que recebeu este nome porque estava na Biblioteca Pública de Vilna, apesar de atualmente estar na biblioteca da Academia de Ciências da Lituânia (Lietuvos mokslų akademija), o qual é um códice do século XVI que contém textos históricos da Bíblia, *BJ*, crônicas bizantinas de autores medievais, e outros livros e excertos de livros históricos. Sobre a versão eslava, cf. LEEMING, 2016; LEEMING; LEEMING, 2003.

³²⁸ Tabela baseada em: BILDE, 1988, p. 71, com modificações.

³²⁹ Esta obra também é conhecida em português como *Antiguidade dos Judeus* (cf. FLÁVIO JOSEFO, 2001). Em inglês, há um debate a respeito da forma mais correta do título, havendo pesquisadores como Steve Mason que defendem o uso da expressão inglesa “Judean” ao invés de “Jewish”, trazendo o título como *Judean Antiquities* (cf. FJTC, da editora Brill: FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b; 1999; 2004; 2005; 2016; 2013), ao invés de *Jewish Antiquities* (cf. LCL: JOSEPHUS, 1961b; 1950; 1958; 1967; 1965a; 1965b). A respeito do debate na escolha dos termos, cf. MASON, 2005a.

nomeada em grego como *arkhaiologia* (ἀρχαιολογία), *Arqueologia*, pelo próprio Josefo (*Vit.*, 430; *Cap.*, 1.1, 54, 127; 2.136, 287; *AJ*, 20.259, 267). Tal obra, composta por 20 livros³³⁰, reconta a história dos judeus, desde a criação até o ano de 66 d.C.³³¹, a partir do estudo e memória de Josefo. Este redigiu a *AJ*, segundo relata ao final da obra, no “décimo terceiro ano do reinado de César Domiciano, e quinquagésimo sexto ano da minha própria vida” (*AJ*, 20.267), ou seja, provavelmente entre 93 e 94 d.C. (SCHWARTZ, 2016, p. 36), se considerarmos o nascimento de Josefo entre 37 e 38 d.C.³³².

Por conta do título e da organização em 20 livros, a *AJ* de Josefo costuma ser comparada à obra *Rhōmaikē arkhaiologia* (Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία), *Antiguidades Romanas*, de Dionísio de Halicarnasso (c. 60 a.C.-7 d.C.). De fato, é bem possível que a organização em 20 livros da *Ioudaikē arkhaiologia* (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία) de Josefo³³³ tenha sido inspirada nos 20 livros da *Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία* de Dionísio de Halicarnasso. Porém, pressupor que, por tais semelhanças, a obra de Dionísio foi o “modelo” de Josefo é um equívoco (RAJAK, 1982, p. 466), apesar de haver relações de influência de Dionísio sobre Josefo³³⁴.

Os livros da *AJ* se organizam em ordem cronológica (GERA, 2011), muitas vezes apresentando uma unidade pela transição de assuntos entre o término de um livro e o início de outro. Por exemplo: o Livro 1 termina com a morte de Isaque, e o Livro 2 inicia com as palavras “após a morte de Isaque” (*AJ*, 2.1); do mesmo modo o Livro 19 termina com a morte de Agrippa I, e o Livro 20 começa com a frase “após a morte de Agrippa” (*AJ*, 20.1). Isso vale também para outras transições, como a morte de Alexandre, o Grande, no final do Livro 11 e a disputa pelo poder por parte de seus sucessores no início do Livro 12. Deste modo, eventos marcantes servem para concluir partes do livro, facilitando a construção de um esqueleto dele (TABELA 2):

³³⁰ O próprio Josefo indica, ao final das *AJ* (20.267), que a obra é composta por “20 livros e 60000 linhas”. Tal número de linhas, que certamente indicava um valor arredondado, diz respeito à obra original, uma vez que cada edição da obra traz um número diferente de linhas. Há quem traduza o termo στίχος como “verso”, porém, segundo o *CCFJ* (p. 46 [IV]), a tradução mais correta parece ser “linha” ou “fileira” (inglês: “row”, “layer”, “line”; alemão: “Reihe”, “Schicht”, “Zeile”).

³³¹ Segundo Flávio Josefo, trata-se de uma história de 5.000 anos (*AJ*, 1.13; *Cap.*, 1.1). Porém, ao longo do relato, ele torna este número ainda mais preciso, indicando que seu relato abrangeria 4.893 anos e 10 dias desde a criação (Cf. *AJ*, 1.81-82; 8.61, 99; 10.147; 20.233-234, 237-246, 250). Neste cálculo, feito por Dov Gera (2011, p. 126, nota 3), leva-se em conta a suposição de Josefo de que o Primeiro Templo teria sido destruído 4.513 anos depois da criação de Adão (*AJ*, 10.148).

³³² Cf. capítulo 1 deste trabalho.

³³³ Forma pela qual é conhecida por autores que citam Josefo, como Orígenes (*Cels.*, 1.47), e que o texto foi conservado.

³³⁴ Cf. VILLALBA I VARNEDA, 1986, p. 64-67, 207-208, 249; LAMOUR, 2006, p. 49-50; ATTRIDGE, 1984, p. 217.

Prólogo

Livro 1.1-26 Prólogo de abertura do livro

História bíblica

Livro 1.27-346 Da criação a Abraão, Isaque e Jacó, terminando com a morte de Isaque
Livro 2 De José ao êxodo do Egito
Livros 3-4 Israelitas no deserto até a morte de Moisés
Livro 5 Josué e Juízes
Livros 6-7 Saul e Davi
Livros 8-10 Reis de Judá e Israel, de Salomão ao exílio babilônico
Livro 11 Do período persa à morte de Alexandre, o Grande

História pós-bíblica

Livro 12 Período helenístico até a morte de Judas Macabeu
Livros 13-14 Período asmoneu até a ascensão de Herodes ao poder
Livros 15-17 Período herodiano até a deposição de Arquelau, filho de Herodes
Livros 18-20.1-223 Domínio romano direto na Judeia

Fechamento do livro

Livro 20.224-251 Apêndice: sumário da história da sucessão sumo sacerdotal
Livro 20.252-268 Observações finais

TABELA 2 – Esqueleto da obra *AJ*³³⁵

O foco na cronologia na *AJ* é especialmente evidente quando contrastada com o *BJ*. Isso pode ser percebido pela diferença de tratamento a respeito dos projetos de construção de Herodes³³⁶: enquanto no *BJ* Josefo apresenta tais projetos em apenas um capítulo (o capítulo 21 = *BJ*, 1.401-430), sem indicar nenhuma data, na *AJ* ele apresenta os projetos em diferentes contextos cronológicos, até mesmo especificando conclusões: “no 28º ano do reinado de Herodes, que caiu na 192ª Olimpíada” (*AJ*, 16.136)³³⁷.

Porém, tal preocupação cronológica não significa uma precisão a ponto de a *AJ* poder ser utilizada sem a devida crítica para reconstruções históricas como, por exemplo, da história do período Asmoneu (ATKINSON, 2011, p. 26). Afinal, apesar da seriedade e dedicação de Josefo em produzir a *AJ* como uma “narrativa linear e cronologicamente orientada” (GERA, 2011, p. 145), como uma obra organizada cronologicamente e unificada, não alcança – e nem seria de se esperar – uma precisão cronológica tal como a da

³³⁵ Tabela baseada em: SCHWARTZ, 2016, p. 37, com modificações.

³³⁶ Tais projetos, que conhecemos principalmente pelas obras de Josefo, iam desde estruturas e monumentos até a remodelação de cidades inteiras (FISCHER; STEIN, 1994, p. 79). Em geral, os relatos de Josefo encontram confirmação arqueológica, a exemplo das descobertas dos complexos de Massada, Cesaréia e Jericó (FISCHER; STEIN, 1994, p. 79). A respeito das construções empreendidas por Herodes, cf. FISCHER; STEIN, 1994; TEASDALE, 1997; e, esp., NETZER, 2006.

³³⁷ Enquanto somente nos livros 12-16 da *AJ* Josefo apresenta 10 datas olímpicas, em todo o *BJ* ele apenas traz um caso (*BJ*, 1.415). Cf. SCHWARTZ, 2016, p. 39.

historiografia atual.

Como “apêndice” da *AJ*, Josefo escreveu sua *Vida*, *Vita* (abreviada *Vit.* neste trabalho) em latim, que não é propriamente uma “autobiografia” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 115), não se enquadrando nos moldes das biografias atuais. Uma biografia normalmente é um relato extenso a respeito de toda a vida de alguém, sendo uma autobiografia quando a história é escrita por esta mesma pessoa. No caso da *Vita*, porém, ao invés de ser um relato a respeito de toda a vida de Josefo por parte dele, é um livro que se ocupa quase que exclusivamente com cerca de seis meses do ano de 66 d.C. (RAJAK, 2003, p. 13)³³⁸. Ou seja, ao invés de contar toda a história da vida de Josefo, a *Vit.* relata um período em um pequeno espaço de tempo.

Por outro lado, a *Vit.* também não pode ser considerada uma *bios* (βίος), uma biografia própria da literatura antiga³³⁹, que era bastante popular no contexto helenístico³⁴⁰. Afinal, a obra de Josefo não estabelece, como era de costume, um relato das qualidades morais daquele sobre o qual se escreve³⁴¹ – algo que marcava presença nas *bioi* (βίοι), fosse uma biografia de outra pessoa ou mesmo uma autobiografia, como foi o caso da obra de Nicolau de Damasco³⁴². Algo que leva inclusive a se supor que as críticas de Justo de

³³⁸ Segundo Georg Misch (2002, p. 315), dos 430 parágrafos que compõem a *Vit.*, mais de 380 (28-413) são a respeito dos seis meses do ano 66, que dá prioridade, sendo do período prévio à guerra até a entrada dos romanos na Palestina.

³³⁹ Aristóxenes de Tarento (c. 360-300 a.C.), pupilo de Aristóteles, parece ter sido o primeiro biógrafo (TSAKMAKIS, 2016, p. 229), dando início a este gênero literário que se tornou bastante popular tanto entre gregos como entre romanos. Apesar de suas obras biográficas terem sido preservadas somente em fragmentos (organizados por Fritz Wehrli, cf. WEHRLI, 1945), podemos ter conhecimento de que tratavam sobre a vida de Sócrates (Σωκράτους βίος, fr. 54 Wehrli), a vida de Platão (Πλάτωνος βίος, fr. 64 Wehrli), a vida de Pitágoras (Πυθαγόρου βίος, fr. 11 Wehrli) e a vida de Arquitas (Ἀρχύτα βίος, fr. 47–50 Wehrli).

³⁴⁰ O gênero da biografia se desenvolveu no período helenístico, tendo grandes exemplos como Hermipo de Esmirna (séc. III a.C.), também conhecido somente por fragmentos (organizados por Wehrli, cf. WEHRLI, 1974), mas importante ao ponto de Jan Bollansée (1999) argumentar que este seria de fato o primeiro biógrafo e o criador do gênero biográfico. Também é do período helenístico que provêm os únicos biógrafos cujas obras chegaram até nós: Cornélio Nepos (c. 100-25 a.C.), Suetônio (69-141 d.C.), assim como Tácito (56-117 d.C.) e Plutarco (46-120 d.C.), contemporâneos de Josefo, para não mencionar obras posteriores, como por exemplo a *Vida de Apolônio de Tiana (VA)* e as *Vidas dos Sofistas (VS)*, de Filóstrato (c. 170-250 d.C.).

³⁴¹ Plutarco, em suas *Vidas Paralelas* (Βίοι Παράλληλοι) – uma série de biografias de homens ilustres –, ele chega a comentar que não estava escrevendo “Histórias [ιστορίας]”, “mas Vidas [βίους]”, justificando o fato de que não contaria os grandes feitos dos homens cujas vidas apresentaria, uma vez que “nem sempre nos feitos mais notórios há uma manifestação de virtude ou vício, e, algo simples como uma frase ou um gesto, muitas vezes faz uma revelação maior do caráter do que batalhas” (Plutarco, *Vit. Alex.* 1). De fato, as “biografias” da Antiguidade tinham, inclusive, certa maleabilidade, trazendo seu material com um arranjo um tanto quanto solto, como lembra Antonis Tsakmakis (2016, p. 229), com exceção da consistência a respeito do caráter, no caso de figuras históricas, da doutrina, no caso de filósofos e heróis da fé religiosa, e da obra, no caso de poetas. Assim, Plutarco, escrevendo sobre as vidas dos estadistas gregos e romanos, procura apresentar em cada caso uma “representação paradigmática da virtude (principalmente) e vício” (TSAKMAKIS, 2016, p. 230). A respeito deste caráter das *Vidas Paralelas* de Plutarco, cf. DUFF, 2002.

³⁴² Segundo Tessa Rajak (2003, p. 12, nota 4), a *Autobiografia* de Nicolau de Damasco também era, em certa medida, um relato de qualidades morais, apesar de seu aspecto político, podendo assim ser contrastada com a

Tiberíades³⁴³, que Josefo procura responder na *Vit.*, tenham sido contra o estilo literário de Josefo (cf. LAQUEUR, 1920), e que possibilita que a *Vit.* seja pensada a partir de outros padrões literários, como os *comentarii*, a exemplo da obra de Júlio César sobre a guerra na Gália – o que explicaria o recorte temporal e a impressão de ter sido escrita às pressas (MASON, 2005a, p. 275).

Mesmo assim, porém, a *Vit.* não deixava de ser uma forma de autobiografia, apesar de ser bastante peculiar, carregando como ponto em comum com outros casos da Antiguidade seu caráter de obra “auto defensiva e propagandística” (STADTER, 2007, p. 530 [II]), assemelhando-se, assim, por exemplo, à autobiografia de Augusto³⁴⁴. Ao mesmo tempo, deve-se cuidar para não se imaginar, erroneamente, que haveria de fato um “gênero” de autobiografia neste contexto (PELLING, 2009)³⁴⁵, especialmente baseando-se em semelhanças tão genéricas quanto este aspecto de autopromoção, tão natural a qualquer autobiografia.

Não se pode negar, porém, que a estrutura da *Vit.* tenha semelhanças notáveis com a forma de outras obras, como o *Agricola* de Tácito (cf. COHEN, 2002, p. 103) que, após um prólogo (*Agr.*, 1-3), trata brevemente da ancestralidade (*Agr.*, 4.1) e da educação (*Agr.*, 4.2-3), antes de abordar a carreira (*Agr.*, 5-42). De modo semelhante, a *Vit.* inicia com a apresentação da ancestralidade (*Vit.*, 1-7) e educação (*Vit.*, 8-12a) de Josefo, depois concentrando-se em sua carreira (TABELA 3):

Vita de Josefo, que parece ser mais “uma estranha mistura de memórias militares e políticas do historiador, apologia moral ou religiosa, e autopromoção” (MISCH, 2002, p. 315). Dentre os fragmentos da *Autobiografia* de Nicolau de Damasco que chegaram até nós, há três (Ex. 3-5) que se destacam como excertos relativos a virtudes e vícios (NICOLAUS OF DAMASCUS, 2017, p. 434-438).

³⁴³ Segundo Jerônimo (*De vir. ill.*, 14): “Justo de Tiberíades, da província da Galileia, também tentou escrever uma *História das questões judaicas* e um breve *Comentário* sobre as escrituras, mas Josefo (em sua *Vita*) o condena por falsidade. É sabido que ele escreveu no tempo do próprio Josefo” [*Justus Tiberiensis, de provincia Galilaea, conatus est et ipse Judaicarum rerum historiam texere, et quosdam Commentariolos de Scripturis componere: sed hunc Josephus (In Just. Vita) arguit mendacii. Constat autem illum eo tempore scripsisse, quo et Josephus*]. Fócio (*Bibl.*, codex 33), indica a “A Crônica de Justo de Tiberíades, na qual há a legenda: *Sobre os reis judeus que estão nas genealogias* [ou, *As grinaldas*], por Justo de Tiberíades. Este homem saudou da cidade de Tiberíades, na Galileia. Ele começa seu relato com Moisés e termina com a morte de Agrippa, o sétimo [rei] da casa de Herodes e o último dos reis judeus” (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 225, Appendix E). Sobre Justo de Tiberíades, cf. RAJAK, 1973; LUTHER, 1910; Holladay, p. 382-387 [I]; *Schürer*, p. 34-37 [I]; p. 546 [III/I]; MILIKOWSKY, 2006.

³⁴⁴ A *Autobiografia* de Augusto se relaciona não somente com a *Vit.* de Josefo em questão de gênero, mas também com a obra biográfica *Vida de Augusto* (Βίος Καίσαρος) de Nicolau de Damasco, que não somente fala das “grandes guerras”, mas também do “poder da excelência e sabedoria deste homem” (Ex. II [J 126=M 99 II]; NICOLAUS OF DAMASCUS, 2017, p. 69) que foi Augusto. Sobre a relação entre estas obras, cf. TOHER, 2009.

³⁴⁵ Até mesmo o gênero biográfico não era plenamente definido, uma vez que apesar das distinções que eram pretendidas entre biografia e história, como a feita por Plutarco (*Vit. Alex.* 1), havia na Antiguidade uma dificuldade para se fazer tal distinção, assim como há ainda hoje (STADTER, 2007, p. 528 [II]).

Parte 1 – Ancestralidade e juventude (1-12a)

1-7	Ancestralidade
8-12a	Educação

Parte 2 – Vida Pública (12b-413)

12b-29	Começo da vida pública 13-16: Qualificação para a vida pública: embaixada a Roma 17-29: Base da missão à Galileia
30-188	Cumprimento básico da missão; oposição pessoal 30-63: Exame da situação na Galileia 64-188: Medidas de resistência ao comando de Josefo
189-335	Delegação enviada para substituir Josefo 189-203: Base e comando da delegação 204-212: Dilema e sonho de Josefo 213-241: Primeiras negociações com os delegados 242-265: Confronto em Gabara 266-270: Embaixada de Josefo a Jerusalém 271-304: Confronto em Tiberíades 305-335: Josefo confunde, captura e expulsa a delegação
336-413	Sequência desastrosa dos inimigos e sucesso de Josefo 336-367: Digressão: Justo de Tiberíades, historiador mentiroso 368-372: João de Giscala neutralizado 373-380: Séforis humilhada 381-389: Tiberíades ameaçada 390-393: Justo de Tiberíades, frustrado, foge 394-397: Séforis escapa por pouco quando os romanos chegam 398-406: Tropas reais mantidas em cheque pelo exército de Josefo 407-409: Filipe, filho de Iacimus, resgatado de punição injusta 410: Justo de Tiberíades condenado por Vespasiano 411-413: Observações resumidas

Parte 3 – Vida doméstica (414-429)

414-422	Em Alexandria e arredores de Jerusalém
423-429	Em Roma

Epílogo (430)**TABELA 3 – Esqueleto da obra *Vit.*³⁴⁶**

Dentro da obra de Josefo, a *Vit.* se encaixa como uma espécie de apêndice à *AJ*, conforme o próprio autor indica ao seu patrono Epafrodito³⁴⁷: tendo apresentado “a você,

³⁴⁶ Tabela baseada em: FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. xxii-xxiii, com modificações. Optamos, por exemplo, por seguir Shaye J. D. Cohen (2002, p. 102-103) ao invés de Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. xxii) ao colocar o parágrafo 7 junto à ancestralidade ao invés da educação.

³⁴⁷ A definição de quem era o Epafrodito a quem Josefo se referia é praticamente impossível. Há quem defenda que se trata de Epafrodito, secretário de Nero para petições (*libellis*), o qual ajudou a expor a conspiração de Pisão e ajudou Nero a tirar sua própria vida (Suetônio, *Ner.*, 49; Tácito, *Ann.*, 15.55; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 63.29), e esteve na corte de Domiciano, onde foi executado (Suetônio, *Domit.*, 49; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 67.14.4). Porém, quando Josefo escreveu a *AJ* e *Vit.*, entre 93-94 d.C., Epafrodito já estaria desfavorecido, tornando-o improvável (CURRAN, 2011, p. 68). Outros (LAQUEUR, 1920, p. 23-30; THACKERAY, 1929, p. 53; RAJAK, 2003, p. 223; SCHWARTZ, S., 1990, p. 16-17; STERLING, 1992, p. 239-240), defendem que se trata de Marcus Mettius Epaphroditus, um *grammaticus* que havia sido tutor do filho de Marcus Mettius

Epafrdito, mais excelente dos homens, o registro completo da *Arqueologia* [i.e.: *AJ*] até o presente, eu concluo aqui” (*Vit.*, 430). Assim, Josefo apresenta a Epafrdito uma continuação para o relato da *AJ*, conforme fica claro pelo final de *AJ*, que conecta o texto à *Vit.*, que ficava na sequência dos manuscritos: “E agora talvez não seja desagradável se eu tratar brevemente de minha própria família e das ações de minha própria vida” (*AJ*, 20.266)³⁴⁸.

Tal elemento de ligação, porém, parece ser posterior à composição original da *AJ*, uma vez que tal obra provavelmente foi escrita entre 93-94 d.C., enquanto a *Vit.* teria sido sua expansão nos anos subsequentes, provavelmente antes da morte do imperador Domiciano, em 18 de setembro de 96 d.C. (MASON, 2016b, p. 60). Afinal, Josefo escreve colocando-o como último imperador em uma lista a respeito das honrarias a Josefo (*Vit.*, 429).

A última obra que conhecemos de Josefo é *Contra Apião*, mais conhecida como *Contra Apionem* (abreviado *CAp* neste trabalho), em latim, apesar de costumar ser denominada *Flaΐου Ιωσήπου περι αρkhaiotētos Ιουδaiōn logos* (Φλαΐου Ίωσήπου περι ἀρχαιότητος Ἰουδαίων λόγος)³⁴⁹, *Sobre a antiga sabedoria judaica de Flávio Josefo*, em grego. Considerando que nesta obra há a indicação da *AJ* (*CAp*, 1.1; 2.287), se entende que se trata de uma obra posterior. Porém, mesmo que usualmente o *CAp* seja considerado a última obra de Josefo, não há nenhuma certeza deste livro ter sido escrito após a *Vit.* (BARCLAY, 2016, p. 76)³⁵⁰. Por conta disto, sua datação fica na conturbada década de 90 d.C., sem poder se precisar o ano, uma vez que o *CAp* não se refere a nenhum evento político de referência nem a uma condição social específica que ajude na datação (BARCLAY, 2016, p. 75).

Modestus, prefeito egípcio, e que se destacava como crítico de Homero, Hesíodo e Calímaco (cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 173, nota 1780) e que teriam mais de 30.000 livros em sua biblioteca em Roma (CURRAN, 2011, p. 68). Porém, há dois problemas para a definição de quem seria o patrono de Josefo: havia, naquele contexto, inúmeros outros homens denominados Epafrdito, que era um nome bastante comum (cf. p.e.: Cícero, *Phil.*, 2.25); e “Epafrdito”, para além de um nome, pode ter sido também usado como adjetivo, “amável”, “adorável”, à semelhança do nome e adjetivo latino *Felix*, seu equivalente (WEAVER, 1994, p. 468; cf. p.e.: Plutarco, *Vit. Sull.* 34; Apiano, *BC* 1.97). Deste modo, pode-se comparar o Epafrdito de Josefo com Teófilo, a quem a obra de Lucas-Atos foi dedicada (Lc 1.3; At 1.1), uma vez que Teófilo também pode ser um adjetivo como “amigo de Deus”, semelhança que se soma ao uso da expressão grega κράτιστε (At 1.1; *CAp*, 1.1; cf. também At 24.3 e At 26.25 para outros usos do termo). Sendo assim, é inadequado utilizar a morte de Epafrdito, secretário de Nero, por exemplo, como informação válida para datação das obras de Josefo, pois não se pode saber quem seria, de fato, o patrono de Josefo.

³⁴⁸ Cf. JOSEPHUS, 1965b, p. 529, nota b; JONES, 2002, p. 118. Todos os Mms. de *AJ* incluem a *Vit.* juntamente aos livros 11-20 da *AJ*, assim como dois Mms., A (*Codex Ambrosianus* [Mediolanensis] F 128 sup. = Gr. 370) e W (*Codex Vaticanus Graecus* 984), indicam que *Vit.*, 430 marca “o fim das *Antiguidades* de Josefo” (MASON, 2016b, 60).

³⁴⁹ Sendo a obra dividida em dois livros, os manuscritos costumam trazer cada parte sob a identificação do título seguido de α ou β: Φλαΐου Ίωσήπου περι ἀρχαιότητος Ἰουδαίων λόγος α e Φλαΐου Ίωσήπου περι ἀρχαιότητος ἀντιρρητικὸς λόγος β. Jerônimo (*De vir. ill.*, 13) denomina esta obra como sendo “as duas *Arqueologias* contra Apião, gramático de Alexandria” [*duos Αρχαιότητος, adversum Appionem grammaticum Alexandrinum*].

³⁵⁰ É possível se cogitar que a *Vit.* foi realizada para integrar o final de uma segunda edição da *AJ*, de modo que a *Vit.* e não *CAp* seria a última obra de Josefo (HADAS-LEBEL, 1991, p. 248).

O título grego parece mais adequado do que o título em latim, uma vez que, apesar de Josefo atacar as acusações de Apião contra os judeus (*CAp*, 2.1-144), a obra também trata das acusações de outros autores, como Manetão (*CAp*, 2.227-287), Querémon³⁵¹ (*CAp*, 2.288-303), Lisímaco (*CAp*, 2.304-320), e Apolônio Molon (*CAp*, 2.145ss), no segundo e último livro. E, para além do confronto com tais acusações, a obra também traz, em seu primeiro livro, a defesa, por parte de Josefo, da antiguidade judaica, afirmando se tratar de um povo mais antigo que os gregos³⁵², trazendo inclusive evidências externas para tal afirmação (*CAp*, 1.73-214). Tal variedade de temáticas pode ser percebida na tabela (TABELA 4) a seguir:

	Introdução
1.1-5	Abertura do livro
1.6-218	Parte 1 - A antiguidade dos judeus
1.6-56	Prolegômenos: historiografia comparativa
1.57-59	Anúncio de assuntos
1.60-68	Razões para a ignorância grega sobre os judeus
1.69-218	Evidências para a antiguidade judaica
	1.73-105: Egípcias
	1.106-127: Fenícias
	1.128-160: Caldeias
	1.161-214: Gregas
1.219-2.286	Parte 2 – Refutações de calúnias
1.219-226	Introdução
1.227-287	Manetão
1.288-303	Querémon
1.304-320	Lisímaco
2.1-144	Apião
	2.8-32: Sobre o Êxodo
	2.33-78: Sobre Alexandria
	2.79-144: Sobre o Templo e ritos
2.145-286	Apolônio Molon e outros
	2.145-150: Introdução
	2.151-189: Moisés e a estrutura da constituição
	2.190-218: Sumário de leis principais
	2.219-235: Resistência judaica pela Lei
	2.236-286: Racionalidade e diferencial da religião judaica
	Fechamento do livro
2.287-296	Conclusão

TABELA 4 – Esqueleto da obra *CAp*³⁵³

³⁵¹ É possível que ele, assim como Apião, tenham participado de uma embaixada egípcia a Roma a fim de competirem com a embaixada judaica de Alexandria a Roma que contou com Filo de Alexandria (cf. NIEHOFF, 2016, p. 136), a fim de defenderem a causa egípcia na querela contra os judeus.

³⁵² Os gregos estavam acostumados com esta pretensão oriental, entendendo que havia culturas mais antigas que a deles. É o caso, por exemplo, da história relatada por Heródoto (*Hist.*, 2.143), segundo o qual após Hecateu de Mileto ter afirmado que descendia de um deus que foi seu 16^a ancestral, os sacerdotes de Tebas responderam refutando tal afirmação ao indicarem que tinham o registro de 345 gerações de ancestrais humanos, tendo cada qual feito uma estátua de madeira, as quais eram guardadas e que, segundo Heródoto, também lhe foram mostradas.

³⁵³ Tabela baseada em: BARCLAY, 2016, p. 78, com modificações. Obs: Barclay indica a “Parte Um”

Quanto ao conteúdo do livro, o próprio Josefo indicou diversas vezes em suas *AJ*³⁵⁴ que planejava escrever mais sobre a Lei mosaica. Em *Cap*, ele faz isso, terminando a obra com um sumário das leis judaicas e comparação às leis gregas³⁵⁵. No final da *AJ*, Josefo havia declarado que tinha “a intenção de escrever três livros a respeito das perspectivas judaicas sobre Deus e sua essência, e sobre as nossas leis³⁵⁶” (*AJ*, 20.268). Tais indicações, que levaram alguns a suporem obras perdidas do historiador³⁵⁷, podem ser pensadas como não tendo sido realizadas³⁵⁸, ou tendo sido efetivadas por Josefo de duas formas: em uma obra posterior às *AJ*, que seria o *Cap*³⁵⁹; ou ainda como reformulações no próprio texto das *AJ*³⁶⁰, supondo que ele teria feito uma nova edição da obra ao longo dos anos subsequentes³⁶¹, uma vez que, apesar de tais afirmações de Josefo, a Lei mosaica é apresentada, explicada e exaltada com detalhes nas *AJ*³⁶², assim como recebe novo destaque em *Cap*.

2.1.2 As intenções e os resultados

As plenas intenções das obras de Josefo são impossíveis de se estabelecer, ficando a cargo de suposições. Claude Cohen-Matlofsky (2016), por exemplo, defendeu que as obras de Josefo trazem consigo uma intenção com perspicácia política. Josefo, indicando que o judaísmo se desenvolvia “melhor sob a *Pax Romana* do que sob uma completa independência

terminando em 1.128 ao invés de 1.218: aparentemente um simples erro de digitação. Para uma tabela mais detalhada da obra *Cap*, cf. LEVISON; WAGNER, 1996, p. 2ss.

³⁵⁴ *AJ*, 1.25, 192, 214; 3.94, 143, 205, 218, 223, 230, 257, 259, 264; 4.198, 302; 20.268. Cf. ALTSHULER, 1979, p. 226, nota 1; FLAVIUS JOSEPHUS, 2000, p. 10, nota 34.

³⁵⁵ Segundo Louis H. Feldman (1999, p. 915), Josefo utiliza Filo de Alexandria (*Hypoth.*) e toma como padrão retórico a obra de Dionísio de Halicarnasso, imitando o elogio daquele aos romanos (Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 1.9-2.29), e aplicando-o aos judeus. Porém, segundo David J. Ladouceur (1983) é necessário cuidar para não se limitar Josefo à linguagem de Dionísio, pois se poderia “distorcer nossa percepção e compreensão da própria individualidade do autor judeu” (LADOUCEUR, 1983, p. 35).

³⁵⁶ A escrita de uma obra a respeito da realidade humana e divina parece corresponder em semelhança a uma obra já existente no tempo de Josefo: a obra *Antiquitatum Rerum Humanarum et Divinarum*, de M. Terentius Varro, autor do século I a.C. que escreveu em latim. Cf. RAJAK, 1982, p. 466.

³⁵⁷ Cf. THACKERAY, 1961b, p. 13, nota b; MOEHRING, 1957, p. 10-12. Houve também aqueles que, independentemente de tais intenções, afirmaram que outras obras eram da autoria de Josefo, como 4 Mac e a obra (provavelmente cristã) *De universo*, que refuta Platão filosoficamente, as quais muito provavelmente não são obras suas (FELDMAN, 1999, p. 915). No caso de 4 Mac, tal obra é denominada como *A supremacia da razão* por Eusébio de Cesaréia (Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, cf. *Hist. Eccl.*, 3.10.6) e Jerônimo (cf. *De vir. ill.*, 13), os quais apontam Josefo como autor.

³⁵⁸ VERMES, 1982, p. 290; Schürer, p. 56 [I]; FLAVIUS JOSEPHUS, 1900, p. 6 [I].

³⁵⁹ Cf. PETERSEN, 1958; ALTSHULER, 1979. Contra: JOSEPHUS, 1965b, p. 531; FELDMAN, 1963, p. 46.

³⁶⁰ Cf. ALTSHULER, 1979; THACKERAY, 1961b, p. 414-415, nota a.

³⁶¹ Cf. RICHARDS, 1939.

³⁶² Para além da importância de Moisés na *AJ*, Josefo também apresenta leis judaicas e, inclusive, destaca o valor da lei, apresentada como aquela que educa como um pai ou uma mãe (*AJ*, 11.174), especialmente mediante a leitura aos sábados (*AJ*, 11.175).

judaica” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 116), estaria se promovendo com um objetivo: “ele planejava se tornar um líder de tipo Asmoneu na Judeia” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 116). Seria uma autopromoção para ser colocado, sob a autoridade romana, como soberano na Judeia.

Nesta perspectiva, ele teria “ambições para a Judeia e para si mesmo” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 99), buscando “a ajuda dos romanos, da mesma forma que seus ancestrais” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 117), a fim de “eventualmente estabelecer um tipo de governo Asmoneu³⁶³ do qual seria líder” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 117), resgatando aquela “era de ouro” do passado judaico (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 99). Se este foi o caso, Josefo possivelmente tinha a esperança dos judeus passarem da dominação romana a uma representação judaica dentro do Império (KOCHIN, 2018)³⁶⁴, não governada por um “rei”³⁶⁵, visto a imagem negativa desta função em Josefo, mas resgatando a “teocracia”³⁶⁶ de outrora – mesmo que submetida a Roma –, pela liderança sacerdotal, para a qual Josefo estaria qualificado.

Ao mesmo tempo se deve admitir que, pelo que Josefo apresenta, seu intuito seria o de instruir os desejosos de conhecerem a cultura, a religião e a história dos judeus. Dentre estes, se destaca Epafrodito, a quem Josefo dedica e destina as suas três últimas obras³⁶⁷: *AJ*

³⁶³ Os asmoneus foram reis que tinham, conjuntamente, a função de sumo sacerdote. No relato de Josefo, porém, é Aristóbulo que altera a forma de governo asmoneu para a função real (*AJ*, 13.301). Da mesma forma, considerando que ele e seus sucessores dependiam de uma fortaleza para assegurar seu poder, são tomados mais como tiranos do que como reis (KOCHIN, 2018, p. 21). Já o domínio romano, por mais opressor que fosse, trazia os judeus de volta ao governo aristocrático (*AJ*, 14.91; *BJ*, 1.170). Assim sendo, a crítica de Josefo aparece não tanto contra o poder romano, mas o modo de ingerência, por meio de um rei. Afinal, como o povo judeu declarou a Pompeu: “Não gostamos de ser governados por um rei” (*AJ*, 14.41), de modo que a submissão a Herodes é chamada de escravidão (*AJ*, 14.429-430; *BJ*, 1.311-313).

³⁶⁴ Isto explicaria a aparente contradição na ideia de “liberdade” (ἐλευθερία) de Josefo, que afirma que “perdemos nossa liberdade [ἐλευθερίαν] e nos tornamos sujeitos aos romanos” (*AJ*, 14.77), indicando incompatibilidade entre liberdade e poder romano, e depois afirmando que os judeus “desejaram liberdade [ἐλευθερία] e ser colocados sob um governador romano” (*AJ*, 17.227). A respeito desta aparente contradição, Daniel R. Schwartz (2002) defende que no livro 17 da *AJ*, Josefo se vale do termo ἐλευθερία com o sentido de “autonomia”, uma vez que seu ponto de vista teria se tornado, ao longo das décadas em Roma, aquilo que interessava a esta: que qualquer um poderia ser “livre” no mundo romano, desde que consentisse que tal liberdade fosse apenas uma “autonomia” (SCHWARTZ, 2002, p. 76).

³⁶⁵ Josefo estabelece uma crítica da função real relacionando-a à idolatria. Como bem indicado por von Ehrenkrook (2011), Josefo suprime histórias de ídolos em seus relatos. O que ele não percebe, porém, é que tais omissões são em histórias relacionadas à liderança aristocrática judaica, uma vez que a idolatria dos reis é mencionada e até enfatizada. Assim, Josefo estabelece uma relação direta entre os reis e a idolatria, assim como entre a aristocracia e a leal observância da lei judaica. A este respeito, cf. KOCHIN, 2018. Sobre a função de “rei” em Josefo, cf. também FEELEY, 2017.

³⁶⁶ A este respeito, cf. 2.3.3 deste trabalho.

³⁶⁷ Como bem indica Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 173, nota 1780), a teoria de Richard Laqueur (1920, p. 258-259) de que a primeira obra de Josefo, *BJ*, teria sido patrocinada pela corte flaviana, enquanto as demais obras teriam dependido apenas de Epafrodito, não se sustenta. Afinal, apesar de Josefo não indicar um patrocínio direto por parte dos flavianos em relação a suas obras, na *Vit.* (428-429) ele indica que na

(1.8-9), *Vit.* (430) e *CAp* (1.1; 2.278). Segundo Josefo, Epafrodito seria “um homem devotado a toda forma de aprendizado, mas especialmente interessado nas experiências da história” (*AJ*, 1.8, cf. JOSEPHUS, 1961b, p. 5).

Tal interesse pelo judaísmo parece ter sido, em certa medida, decorrente do contexto filosófico e religioso de Roma no primeiro século: o Império se via permeado de filosofias com características religiosas e visões religiosas cada vez mais filosóficas, levando muitos a entenderem a crítica da visão religiosa fundamentada nos mitos e o crescimento de religiosidades de mistérios como uma crise da religião tradicional romana³⁶⁸. Levando isto em conta, pode-se cogitar que Josefo tenha aproveitado a situação cultural para apresentar o judaísmo como uma filosofia e uma religião transcendentais (KOCHIN, 2018, p. 19), talvez sendo este um dos propósitos do *CAp* (cf. MASON, 1996).

Apesar de Josefo não mencionar nominalmente nenhum outro patrono de suas obras, isto não significa que Epafrodito tenha sido seu único patrocinador. Afinal, do mesmo modo que era normal no contexto flaviano um autor ter vários patronos (WHITE, 1975, p. 265), também era costume uma obra ser dedicada a apenas um destes, como o fez Marcial, também do século I d.C., dedicando seus *Epigramas* a Julius, “cujo nome é tão constante em meus lábios” (Marcial, *Epig.*, 3.5). E Josefo, bem inserido na dinâmica política romana, poderia ter tido um bom número de patrocinadores também. Assim, não é impossível que Josefo tenha recebido amplo apoio, nem que tenha sido feito, como disse Eusébio (*Hist. eccl.*, 3.9.2; cf. Jerônimo, *De vir. ill.*, 13), um busto dele em Roma, podendo inclusive ser, segundo John Strugnell e Christopher T. Begg (2003, p. 1048), o busto associado a ele no Ny Carlsberg Glyptotek, em Copenhage, na Dinamarca (FIGURA 7).

sucessão dos imperadores, entre Vespasiano e Tito, teria permanecido sob favor da corte imperial, e, com a subida de Domiciano, teria recebido ainda mais honras, incluindo a punição de seus acusadores e a isenção do imposto sobre seu território na Judeia (cf. 1.2.3 deste trabalho). Na verdade, é possível de se pensar inclusive o inverso: que os flavianos teriam mantido seu apoio e Epafrodito, apesar de não aparecer no *BJ*, teria apoiado Josefo desde o começo, apenas não sendo mencionado, conforme lembra Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 173, nota 1780). Ao mesmo tempo, deve-se ainda considerar as dificuldades existentes em se admitir um patrocínio imperial de uma obra. Cf. MARINCOLA, 1997, p. 143-144, 166.

³⁶⁸ Segundo Walter Burkert (1991, p. 69), haveria uma crise da religião romana no século I, fazendo com que a religião desse lugar “à explicação filosofante e, ainda a religiões particulares e estranhas”. Paul Veyne (2011, p. 77) concorda, afirmando que “incerto quanto a si mesmo, o paganismo já não existia mais, a não ser num modo interrogativo”. É evidente que tal “crise” não deve ser exagerada, uma vez que teríamos que supor, como lembra Claudia Beltrão da Rosa (2003), que a elite romana não somente seria cética, mas também estaria unida para iludir o povo com a religião, já que a religião romana continuava importante e atuante, especialmente no vínculo com a política. Porém, a “crise” também não pode ser negada, uma vez que o contexto de Josefo foi marcado pelo crescimento da importância de religiosidades estrangeiras assim como propostas filosóficas, a exemplo do estoicismo (cf. RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 145ss), que defendia a ideia de que haveria apenas “uma divindade que é, a princípio, unitária e sem qualquer tipo de aparência ou vontade semelhante à humana” (COSTA JÚNIOR; FRIGHETTO, 2016, p. 54).



FIGURA 7 – Suposto busto de Josefo

Suposto busto de Josefo, atualmente no Ny Carlsberg Glyptotek (IN 0770), em Copenhage, na Dinamarca. Estátua de mármore do séc. I d.C. 44 cm. Adquirido de Roma através de Wolfgang Helbig. Foi atribuído a Josefo por Robert Eisler em 1930, mas se trata de uma atribuição meramente especulativa. Imagem em domínio público e com diversas variações de arquivos em Wikisource.

Isto, porém, é apenas uma hipótese, com frágeis fundamentos. Afinal, apesar de haver autores modernos que afirmam que tal busto é de Flávio Josefo, esta afirmação não pode ser provada com base nas evidências disponíveis (BILDE, 1988, p. 60). E, por mais que o busto seja uma obra romana do primeiro século, a atribuição deste a Josefo se deu, por parte de Robert Eisler, em 1930, fundamentada principalmente no fato da imagem ter um nariz grande e curvo – uma caracterização da fisionomia judaica que, como bem lembra Steven Fine (2013, p. 19), “não está em voga”, pois tem sido questionada como generalização preconceituosa no contexto posterior ao nazismo.

Assim, não só é questionável que o busto seja aquele mencionado por Eusébio, mas também que seja uma imagem de Josefo ou mesmo a representação de um “judeu não identificado” – como a obra foi listada pela Ny Carlsberg Glyptotek em 1925 (FINE, 2013, p.

19) –, visto que a única evidência disto seria a suposta “aparência judaica” dele, em virtude do nariz, já que o cabelo e a barba estão no estilo romano.

Deste modo, a atribuição do busto da Ny Carlsberg Glyptotek a Josefo, não havendo uma inscrição neste, pode ter sido fruto de uma atribuição por estereótipo (ROTH, 2005, p. 54). Porém, ao mesmo tempo, é bem provável que a aparência de Josefo, de modo geral, tenha sido mais parecida com esta imagem do que com a gravura romantizada que acompanhou as edições da tradução de William Whiston a partir de 1737, a qual apresenta o historiador a partir de outros estereótipos orientais, utilizando uma longa barba e um turbante.

Afinal, diferente dos filósofos, que normalmente podiam ser identificados pela fisionomia, os judeus nem sempre eram percebidos. É por isso que na introdução de sua obra *Dialogus cum Tryphone*, Justino é identificado por Trifão como filósofo, pelas suas vestes e barba (ROTH, 2005, p. 54), enquanto Trifão não é imediatamente percebido por Justino como um judeu, somente sendo reconhecido quando, após Justino perguntar quem ele era, “falou o seu nome e sua raça” (JUSTINO, 1995, p. 109).

Apesar de não podermos confirmar a sujeição de Josefo ao estilo e à moda romanos, podemos perceber sua inserção nos círculos políticos, tanto de Roma quanto de judeus importantes no Império, como se pode perceber pelos leitores de suas obras, os quais ele menciona: na *Vit.* (361-367) e no *CAp* (1.50-52), ele fala daqueles que leram o *BJ*, como o imperador Tito, que teria “ordenado que fosse tornada pública” (*Vit.*, 363) a obra, tendo vendido cópias para “muitos romanos que lutaram [...] na guerra”³⁶⁹, assim como judeus versados na sabedoria grega, como Júlio Arquelau, Herodes, e o rei Agrippa (*CAp*, 1.51). Nomes, como o de Tito, que apontam para uma aprovação romana, indicando que a obra de Josefo se encaixava na perspectiva romana dos acontecimentos (NODET, 2007, p. 103).

Porém, para além destes, pode-se também pensar naqueles que ouviram leituras de suas obras, durante o processo de composição. Afinal, apesar de podermos considerar que Josefo tinha intenção de comunicar a gregos, romanos e, talvez, a judeus da Diáspora³⁷⁰,

³⁶⁹ Segundo Hannah M. Cotton e Werner Eck (2005, p. 41ss), se pode pensar especialmente nos nomes dos cinco romanos que estiveram no concílio de Tito para decidir o destino do Templo de Jerusalém em agosto de 70 (*BJ*, 6.236-237): Ti. Iulius Alexander, o “prefeito de todas as forças”; Sex. Vettulenus Cerialis, delegado da *Legio V Macedonia*; Larcius Lepidus, delegado da *Legio X Fretensis*; M. Titius Frugi, delegado da *Legio XV Apollinaris*; e Aeternius Fronto, *praefectus castrorum* das duas legiões egípcias.

³⁷⁰ É importante lembrar, junto a John Curran (2011), que Josefo afirma que sua *Vit.* é necessária para responder a acusações de compatriotas judeus (CURRAN, 2011, p. 72). Bem poderia ser que o propósito de Josefo fosse convencer os romanos de que as acusações eram falsas, voltando-se, assim, apenas para estes. Porém, se pode perceber que há uma grande possibilidade de Josefo ter escrito levando em conta leitores judeus, para além de romanos e gregos (STERLING, 1992, p. 297-308). Contra: Steve Mason (1998, p. 68), para quem todas as obras de Josefo “são destinadas aos gentios”, focando uma “audiência romana sofisticada” (MASON, 2005b, p. 99).

precisamos primeiro pensar, como lembra Steve Mason (2005b)³⁷¹, na audiência por parte daqueles que estavam próximos a ele, em Roma³⁷², e que compartilhavam com ele uma educação de elite e um mundo discursivo (MASON, 2005b, p. 73). Precisamos lembrar, portanto, que Josefo pertencia a uma “elite urbana helenizada” (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 114), que incluía, em parte, a comunidade judaica em Roma, especialmente a nobreza judaica cretense³⁷³ (COHEN-MATLOFSKY, 2016, p. 101).

Quanto ao rei Agrippa, este teria escrito 62 cartas “atestando a transmissão da verdade” (*Vit.*, 364), das quais duas, dirigidas a Josefo, foram transcritas por ele no texto (*Vit.*, 365-366). No caso de Tito, juntamente a Vespasiano, teriam sido não somente leitores de Josefo, mas também testemunhas para a preparação do *BJ* (cf. *CAp*, 1.50), de modo que, por esta razão, Josefo teria apresentado a obra pronta a eles antes de qualquer outra pessoa (cf. *CAp*, 1.51).

No que diz respeito ao *BJ*, autores clássicos defenderam que a obra teria tido um propósito propagandístico, sendo encomendada pela corte flaviana, para além de tê-la tornado pública. Richard Laqueur (1920, p. 125-128) defendeu que o *BJ* teria sido escrito originalmente em aramaico, quando Josefo estava em Roma, como uma propaganda comissionada para dissuadir o Império Parta (ou Império Arsácida)³⁷⁴ de interferir no domínio romano.

Seguindo esta perspectiva, Thackeray (1929, p. 27) chegou a afirmar que “Josefo foi comissionado pelos conquistadores para escrever a história oficial da guerra para propósitos propagandísticos”, sendo o *BJ* um “manifesto, destinado a servir como aviso ao Oriente da futilidade de uma oposição, e acalmar a sede de vingança pós-guerra”. Afinal, o *BJ* original, provavelmente escrito em aramaico, parece ter sido destinado a “partas e babilônios e às mais

³⁷¹ Luuk Huitink e Jan Willem van Henten (2009) trazem à tona a importância de se considerar a recitação oral das obras na reflexão sobre suas primeiras audiências, mas exageram, segundo Steve Mason (2011), ao afirmarem que Mason se contradiz ao falar em produção literária, uma vez que teria em mente livros que, primeiramente ou principalmente, eram publicados em forma oral, por recitações públicas. Para o debate, cf. a primeira obra de Mason (2005a), o artigo de Luuk Huitink e Jan Willem van Henten (2009), e a resposta de Mason (2011).

³⁷² A respeito da elite estrangeira em Roma, cf. NOY, 2000. Sobre as elites estrangeiras em Roma como contexto literário de Josefo, cf. BOWERSOCK, 2005.

³⁷³ Josefo chega a casar com uma mulher da nobreza judaica cretense (*Vit.*, 426-427). Cf. 1, deste trabalho.

³⁷⁴ O contexto político de Josefo incluía a guerra entre romanos e partas, que durou de 54 a 217 d.C. Sobre o Império Parta, cf. OVERTOON, 2020. Os partas eram a maior ameaça às fronteiras orientais do Império Romano, e a Judeia era uma localização geográfica fundamental na defesa destas fronteiras, tornando-se ainda mais importante por causa da ameaça dos partas (cf. RHOADS, 1976, p. 27). Sobre a imagem dos partas no relato de Josefo, cf. GRUEN, 2017; OVERTOON, 2022 [no prelo]. Steve Mason (2016a) destaca que os partas eram os únicos aliados em potencial dos judeus revoltosos contra Roma (MASON, 2016a, p. 156). Sobre os partas como possibilidade de auxílio militar, cf. MASON, 2016a, p. 138-196 (esp. 156ss).

remotas tribos da Arábia”, assim como aqueles “além do Eufrates e habitantes de Adiabene” (*BJ*, 1.6).

Porém, apesar do apoio que Josefo recebeu da corte flaviana, a obra não parece ser pura propaganda flaviana³⁷⁵, pois o relacionamento de Josefo com Roma deve ser visto como “mais complexo, não suportando entusiasticamente o domínio imperial, mas aceitando a dura realidade de Roma” (ALMAGOR, 2016a, p. 113)³⁷⁶. E, apesar do encorajamento imperial (cf. RAJAK, 2003, p. 200-201; FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 149³⁷⁷), a obra parece ter tido uma intenção própria de Josefo, visando promoção política (SWOBODA, 2017), ou buscando absolver o povo judeu ou, pelo menos, a classe dominante e ele mesmo, pela culpa em relação à guerra (cf. MASON, 2016c, p. 17).

Por conta disto, Josefo constrói seu relato da *BJ* colocando a culpa em alguns causadores de confusão³⁷⁸, de στάσις, os quais ele designa como *lēstēs* [ληστής], “bandidos”, e *tyrannos* [τύραννος]³⁷⁹, “tiranos”. Ou seja, é como se, de certa forma, Jerusalém tivesse caído “pela *stasis* ou conflito civil, e não pelos romanos” (KOCHIN, 2018, p. 17). Uma interpretação política que Josefo aplica ao passado seguindo Tucídides³⁸⁰, marcando presença também na *AJ*, onde a στάσις é aplicada como um conceito importante para explicar questões históricas envolvendo o passado mais distante de Israel³⁸¹.

No caso da versão grega do *BJ*, a qual temos hoje, fica claro que tanto Josefo quanto os leitores que ele intencionava eram familiares com certos autores e textos populares da

³⁷⁵ Contra: LAQUEUR, 1920; THACKERAY, 1929, p. 27, 42; COHEN, 1979; BEARD, 2003; BARCLAY, 2005; PRICE, 1992, p. 174.

³⁷⁶ Cf. RAJAK, 2003, p. 174-184; 1998; 2001, p. 147-158; BILDE, 1988; CHAPMAN, 1998, p. 122-193; MASON, 2001; SCHWARTZ, 2002; MCLAREN, 2005.

³⁷⁷ Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 149, nota 1498) argumenta que a aprovação de Tito, da qual Josefo fala na *Vit.* (363) se deu após a finalização da obra, e não antes. Cf. YAVETZ, 1975, p. 430-431. Tessa Rajak (2003, p. 200-201) chega a lembrar que o caso do *BJ* pode ser comparado à solicitação de Plínio, o Velho, para que o imperador Tito fizesse um endossamento em seu livro (Plínio, *NH, praefatio* 6, 8), mesmo que a obra não tenha servido de propaganda flaviana.

³⁷⁸ Cf. MASON, 2016d, p. 17; LUTHER, 1910, p. 15; RHOADS, 1976, p. 12, 56; RAJAK, 2003, p. 78-83; GOODMAN, 1987, p. 20-21; MASON, 1991, p. 64-67; PRICE, 1992, p. 33, 186; MCLAREN, 1998, p. 55-56; MADER, 2000, p. 10-17.

³⁷⁹ A respeito de ληστής e τύραννος em Josefo, cf. BEN-YISHAI, 2021. Cabe destacar que Josefo se contrapõe, neste quesito, a Tácito, que “oferece uma imagem completamente diferente da guerra, retratando esta como uma revolta nacional ao invés de ser a obra de alguns bandidos” (FELDMAN, 1999, p. 904).

³⁸⁰ A ideia de Josefo do poder destrutivo da στάσις parece ter recebido influência de Tucídides, cf. DOBRORUKA, 2001; 2007, p. 122ss; RAJAK, 2000, p. 585; GOODMAN, 1994a, p. 202.

³⁸¹ A στάσις é fundamental não somente na *BJ*, para indicar as causas da guerra, mas também em *AJ*, sendo um elemento pelo qual Josefo adapta o relato do passado judaico à lógica helenística. Assim, fala da στάσις em vários casos: relaciona στάσις a limites entre terrenos de vizinhos (*AJ*, 4.225; Dt 19.14); indica que a cobiça de Sara pelo Faraó poderia causar στάσις (*AJ*, 1.164); afirma que Abraão fugiu de Ur pelas suas opiniões divergentes terem causado στάσις (*AJ*, 1.281); aponta a revolta de Corá contra Moisés como uma στάσις (*AJ*, 4.13, 32); e até coloca Moisés orando a Deus pedindo que não permita a στάσις (*AJ*, 4.294-295). A respeito de στάσις em Josefo, cf. DOBRORUKA, 2001; 2007, p. 122-125.

retórica grega. Um exemplo é o uso que Josefo faz de Ésquines, orador ateniense do século IV a.C., o qual era bastante popular neste contexto³⁸², mesmo que não mencione seu nome: em termos de estilo, frases e exemplos, Josefo escreve o chamado de Agrippa para a submissão a Roma com influência de Ésquines, na sua defesa da submissão dos gregos à Macedônia³⁸³.

Assim, Josefo deixa claro, através do uso de Ésquines, que seu público inclui aqueles familiarizados com a retórica grega, assim como sua intenção, uma vez que utilizou Ésquines como “modelo para um conjunto de peças defendendo conformidade com o poder estrangeiro dominante – não os macedônios desta vez, mas os romanos” (ALMAGOR, 2016a, p. 112). Por isso, já em seu *BJ*, declara: “Se me detive um tanto quanto neste tópico, minha intenção não foi tanto elogiar os romanos quanto consolar aqueles que eles conquistaram e deter outros que sejam tentados a se revoltar” (*BJ*, 3.108-109).

2.1.3 A recepção e a transmissão

Por conta de sua adesão aos romanos, questionando as revoltas contra estes (que permaneciam um desejo latente entre os judeus), houve uma profunda rejeição judaica das obras de Flávio Josefo³⁸⁴. Tal rejeição, porém, parece ter inclusive favorecido a aceitação de Josefo por parte dos cristãos, que o incorporaram como obra fundamental para conhecimento histórico do contexto de surgimento do cristianismo, como uma espécie de “quinto evangelista” (cf. VAN HENTEN, 2015)³⁸⁵, utilizando-o como fonte pelo menos desde o

³⁸² Cf. Aelius Aristides, *Rom. Or.*, 17; Menander Rhetor, *Epideictic*, 2.389; Luciano, *Rh.Pr.*, 10; ALMAGOR, 2016a, p. 112; RUSSELL, 1983, p. 11, 12, 35, 44, 118, 120.

³⁸³ Cf. *BJ*, 2.358 (Ésquines, *In Ctes.*, 134); *BJ*, 2.380 (Ésquines, *In Ctes.*, 132). O conhecimento do livro *contra Ctesiphontem* de Ésquines por parte de Josefo parece se tornar ainda mais evidente quando se observa a alusão a um detalhe que é indicado: que os gregos cortam a mão direita dos suicidas, cf. Ésquines, *In Ctes.*, 244; Josefo, *BJ*, 3.378.

³⁸⁴ A recepção judaica das obras de Flávio Josefo tem sido revista, especialmente através do Reception of Josephus Project (<https://josephus.orinst.ox.ac.uk/>), vinculado à Faculty of Oriental Studies e ao Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies da Universidade de Oxford, contando com importantes eventos de apresentações de pesquisa, como o Workshop on the Reception of Josephus by Jews and Christians from Late Antiquity to c.1750, que ocorreu entre 7 e 8 de janeiro de 2013, o Workshop on the Jewish Reception of Josephus in the 18th and 19th Centuries in Western Europe, que ocorreu entre 17 e 18 de junho de 2013, o Workshop on the Jewish Reception of Josephus in the 19th and early 20th Centuries in Eastern Europe, que ocorreu entre 6 e 7 de janeiro de 2014, e o Workshop on the Reception of Josephus in the 20th and 21st Centuries, que ocorreu entre 16 e 17 de junho de 2014. Um dos resultados do grupo foi a publicação da obra *Josephus in Modern Jewish Culture*, organizado por Andrea Schatz (2019).

³⁸⁵ Claude Cohen-Matlofsky (2016, p. 101) segue na mesma linha ao indicar que a Igreja “quase fez de sua obra um quinto Evangelho”. De modo mais moderado, mas também enfático, Heinz Schreckenberg (1987, p. 319) afirma que, para os leitores medievais de Josefo, ele “muitas vezes alcança a autoridade de um pai da Igreja”. E Franz Blatt (1958, p. 22) aponta para o fato de que a versão latina de Josefo era o “livro de história favorito da Idade Média”.

século II d.C.³⁸⁶. Aceitação esta que transformou Josefo em um dos autores considerados “clássicos” pelo cristianismo³⁸⁷, e que permitiu que a obra de Josefo chegasse até os dias de hoje (cf. INOWLOCKI, 2016, p. 356).

Por conta de tal propósito, a obra mais lida de Josefo, por parte dos cristãos, foi *BJ*, o qual foi traduzido para o latim dois séculos antes de *AJ* e *Cap* (e a *Vit.* não recebeu tal tradução), assegurando seu acesso por parte do Ocidente cristão (MASON, 2016c, p. 13). Já no século IV havia duas traduções da obra para o latim (LEONI, 2016, p. 309): uma tradução mais literal, que costuma ser aferida a Rufinus de Aquileia (c. 345-410 d.C.)³⁸⁸, e uma tradução mais livre, também do século IV, que pode ser entendida como uma paráfrase, realizada pelo tradutor que é conhecido como Pseudo-Hegesippus³⁸⁹, a qual se denominou *De excidio Hierosolymitano*.

Porém, em virtude de conter o famoso *Testimonium Flavianum* (*AJ*, 18.63-64)³⁹⁰, a

³⁸⁶ Uma homilia denominada *Peri Pascha*, do século II d.C., abordando o mistério pascal em uma perspectiva própria da Segunda Sofística, vale-se de Josefo como fonte: cf. *Peri Pascha* 52; *BJ*, 6. Tal homilia é tradicionalmente atribuída a Melito de Sardis, bispo do século II. Sobre a *Peri Pascha*, Cf. COHICK, 2000.

³⁸⁷ A transmissão da obra de Josefo, sendo considerado um clássico, não se deu somente pela sua importância histórica. Afinal, durante a Idade Média, Josefo, que já era tido como uma autoridade importante da Antiguidade, era consultado não somente para questões relativas à cronologia e história política, mas também história natural e até mesmo astronomia (HALL, 2016, p. 522), como era o costume, valorizando-se os autores preservados da Antiguidade.

³⁸⁸ Cassiodoro parece indicar a tradução de Rufino ao afirmar que já havia uma tradução de *BJ* para o latim em seu tempo. Trata-se, provavelmente, da tradução de Rufino, como indica Richard Matthew Pollard (2015), uma vez que, além de se referir a este (indicando poder ter sido este, ou Jerônimo, ou Ambrósio), fala de *septem libros*, “sete livros” (como a versão de Rufino), e não cinco (como é a adaptação de Pseudo-Hegesippus): “*Qui etiam et alios septem libros Captivitatis Iudaicae mirabili nitore conscripsit, quam translationem alii Hieronymo, alii Ambrosio, alii deputant Rufino; quae dum talibus viris ascribitur, omnino dictionis eximia merita declarantur*” (CASSIODORUS, 2004, p. 149-150). Jerônimo negou ter feito uma tradução da obra (*Epist.*, 71.5) e Genádio não incluiu tal tradução na sua complementação da apresentação de Jerônimo em *De viris illustribus* (*De vir. ill.*, 17). Atualmente, há uma edição crítica da tradução de Rufino do livro 1 do *BJ*, organizada por Bernd Bader (2019).

³⁸⁹ A obra *De excidio urbis Hierosolymitanae* de Pseudo-Hegesippus é uma adaptação cristã do *BJ* (BELL, 1980), a qual data do século IV (BELL, 1987, p. 350), mas que circulou com o nome de Josefo nos manuscritos. O autor é conhecido como Pseudo-Hegesippus a fim de não ser confundido com Hegesippus, o nazareno, um cronista cristão do século II, a quem a obra foi erroneamente atribuída, mas há quem defenda que se trata de uma obra de Ambrósio (cf. nota anterior) ou de Evágrio de Antioquia (BELL, 1987, p. 351; BELL, 1977, p. 31-34; BAY, 2019). Seus manuscritos marcam presença na Idade Média, a exemplo de Ms. Aug. perg. 82, do séc. IX, atualmente na Badische Landesbibliothek, em Karlsruhe, e disponível virtualmente (<https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/titleinfo/3424725>), assim como Cod. Sang. 626, também do séc. IX, da Stiftsbibliothek St. Gallen (Biblioteca da Abadia de São Gonçalo), em St. Gallen, Suíça, também disponível (<https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0626>). Como bem destacou Richard Matthew Pollard (2015), esta obra, que é uma cristianização de Josefo, contribuiu muito para sua reputação na Idade Média, uma vez que era atribuída a Josefo. Para a principal edição da obra, cf. USSANI, 1932. Quanto ao título, há uma variedade nos manuscritos, de modo que Ussani escolhe o título *Historiae* para sua edição seguindo os manuscritos que indicam a obra como sendo *historia Iosippi*. Cf. POLLARD, 2015. Albert A. Bell (1977, p. 350) defende que o título correto seria *De excidio Hierosolymitano*, apontando para Milian BA Ambros. C 105 inf., datado do século VI, semelhante ao encontrado em LB Aug. 82, do séc. IX: “*incipit eiusdem historiographi [ioseppi] liber V de clade et excidio urbis Hierosolymae*”.

³⁹⁰ Cf. WHEALEY, 2016.

AJ também recebeu atenção dos cristãos, provavelmente demorando mais tempo para ser traduzida ao latim pela extensão da obra. Até mesmo Jerônimo chegou a afirmar a Lucinus Betticus que não traduziu a *AJ* por ser muito extensa (Jerônimo, *Epist.*, 71.5). Mesmo assim, *AJ* marca presença em latim pela tradução de Rufinus da *Historia Ecclesiae* de Eusébio de Cesaréia, a qual cita algumas passagens da *AJ*³⁹¹, a exemplo do *Testimonium Flavianum* (*AJ*, 18.63-64 = Eusébio de Cesaréia, *Hist. Eccl.*, 1.11.8; *Dem. Ev.*, 3.5.106; *Theop.*, 5.44)³⁹².

E, conforme Cassiodoro registrou, o *Vivarium*³⁹³, a sua escola monástica, foi responsável pela tradução da obra no século VI d.C.: “Mas eu a tenho [*AJ*] traduzida para o latim em vinte e dois livros [*AJ* e *CAp*, cf. LEVENSON; MARTIN, 2016, p. 323] por meus amigos, uma tarefa envolvendo muito trabalho de sua parte, já que ele é um autor sutil e complexo” (Cassiodoro, *Inst.*, 17.187-188; CASSIODORUS, 2003, p. 149). Uma tradução importantíssima, uma vez que uma boa parte do texto original grego do *CAp* se perdeu (*CAp*, 2.52-113), sendo preservada, porém, sua tradução para o latim³⁹⁴ a partir do trabalho da escola de Cassiodoro (BARCLAY, 2016, p. 83)³⁹⁵.

É difícil também de calcularmos os efeitos do fato da obra de Flávio Josefo ter sido

³⁹¹ Outras passagens, além do *Testimonium Flavianum*: *AJ*, 18.116-119 (*Hist. Eccl.*, 1.11.4-6); *AJ*, 17.168-170 (*Hist. Eccl.*, 1.8.6-8); *AJ*, 18.34-35 (*Hist. Eccl.*, 1.10.5). Citações estas que, conforme bem indica Gohei Hata (2007), envolvem usos e abusos das obras de Josefo.

³⁹² Há pequenas diferenças entre o texto grego de Josefo e os textos gregos de citações deste em Eusébio, como em *AJ*, 18.63 e paralelos: Ἰουδαίου (Josefo) = τῶν Ἰουδαίων (Eusébio, *Hist. Eccl.*) = τοῦ Ἰουδαϊκοῦ (Eusébio, *Dem. Ev.*). Cf. LEVENSON; MARTIN, 2014, p. 21, nota 121.

³⁹³ Sobre a atuação do *Vivarium* nas traduções, cf. POLLARD, 2013.

³⁹⁴ As edições gregas do *CAp* costumam trazer este trecho em latim, seguindo os manuscritos latinos e as edições do *CAp* em latim, como a de Karl Boysen (FLAVII IOSEPHI, 1898), fazendo algumas correções. É o caso das edições de Niese (FLAVII IOSEPHI, 1898), Reinach (FLAVIUS JOSÈPHE, 1902), Thackeray (JOSEPHUS, 1926) e Folker Siegert (FLAVIUS JOSEPHUS, 2008c; 2008d). R. James H. Shutt (1987), porém, decidiu apresentar uma “retroversão” grega a partir do latim, assim como uma tradução inglesa desta. A respeito desta emenda latina no texto grego do *CAp*, cf. GIANGRANDE, 1962. Para uma concordância deste trecho latino do *CAp*, cf. SCHRECKENBERG, 1996.

³⁹⁵ Cabe notar que o uso das versões latinas das outras obras de Flávio Josefo também se faz interessante, especialmente quando utilizado em comparação ao grego. Neste sentido, o The Latin Josephus Project se destaca, publicando em um site (<https://sites.google.com/site/latinjosephus/>) a transcrição das versões latinas de *AJ* e *BJ*, a fim de serem acompanhadas pela tradução inglesa de William Whiston, de 1737, e pelo texto grego editado por Benedikt Niese. O primeiro passo do projeto foi dado em 2013, quando se iniciou a transcrição da versão latina de *AJ* a partir do manuscrito Bamberg Msc.Class.78 (BLATT, 1958, n° 113), o qual foi colocado virtualmente ao lado da edição grega de Benedikt Niese (FLAVII IOSEPHI, 1887; 1885; 1892; 1890), e da tradução inglesa de Whiston. Entre 2014 e 2015 William Glaeser transcreveu virtualmente o Livro 1 do *BJ* a partir da edição de Johann Froben (FLAVII IOSEPHI, 1524). Entre 2016 e 2019, Maxime Laprade, Jonathan di Gregorio e Jean-Félix Aubé-Pronce, vinculados à Université du Québec à Montréal (UQAM), terminaram de transcrever o texto das *AJ* que faltava (9-20). Assim, considerando que a versão do “Josefo latino” de Franz Blatt (1958) contém apenas *AJ*, 1-5, o The Latin Josephus Project pode ser considerado a primeira edição completa da versão latina de *AJ* desde 1524. Além disso, em 2017 Richard Pollard transcreveu todo o texto latino de *BJ*, valendo-se da edição de Edward Cardwell, de 1837 (FLAVII JOSEPHI, 1837), fazendo com que o projeto tivesse ambas as obras pretendidas oferecidas virtualmente.

preservada pelos cristãos³⁹⁶. Afinal, tal interesse, que preservou a obra de Josefo ao invés de outras obras, tais como a de Nicolau de Damasco (ARMSTRONG, 2016, p. 31), indicando preferência, pode também ter sido acompanhada por transformações no texto. Algo bem possível quando consideramos que as palavras de Josefo eram utilizadas pelos cristãos como “confirmação de suas próprias alegações históricas e teológicas” (PRICE, 2011, p. 220). Um exemplo é o famoso *Testimonium Flavianum* (AJ, 18.63-64), o texto no qual Josefo dá testemunho de Jesus, e que levanta suspeitas pela sua conveniência para os cristãos.

Afinal, quando vemos Josefo falando positivamente a respeito de Jesus a ponto de chamá-lo de *Khristos* (Χριστός)³⁹⁷, “Messias”, “podemos facilmente imaginar”, como lembra Richard H. Armstrong (2016, p. 27), que na transmissão do texto os escribas cristãos decidiram “converter” as palavras de Josefo³⁹⁸. Porém, se assim o for, estamos presos ao texto grego que chegou até nós (ARMSTRONG, 2016, p. 27), de modo que tentar reconstruir o que Josefo realmente teria escrito, como o faz Robert Eisler (1931, p. 61; cf. JOSEPHUS, 1965a, p. 48, nota a), não passaria de especulação sem um fundamento consideravelmente sólido para ser de fato considerado como texto de Josefo.

³⁹⁶ Em 2019 a Universidade de Bern, contando com o patrocínio do Swiss National Science Foundation (SNF), deu início ao Projeto “Lege Iosephum!” Reading Josephus in the Latin Middle Ages, que tem previsão de durar pelo menos até 2023, oferecendo conteúdo virtual (<https://www.legejosephum.unibe.ch>). Tal projeto, que conta com oito acadêmicos de várias áreas, tem como intenção o estudo aprofundado dos textos medievais latinos e hebraicos de Josefo, assim como de Pseudo-Hegesippus e Yosippon. Além de oferecer análise dos mais de 300 manuscritos latinos medievais de Josefo (www.legejosephum.ch) através de um subprojeto (Subproject 1: The Manuscripts of Josephus Latinus), o Projeto “Lege Iosephum!” também tem outros dois subprojetos: um busca analisar a relação entre as obras de Josefo e Yosippon (Subproject 2: Latinitas Iudaica), e o outro busca analisar como o uso de Josefo na literatura e exegese das Cruzadas (Subproject 3: Josephus Christianus?).

³⁹⁷ AJ, 18.63: “ele era [o] Cristo” [ὁ χριστὸς οὗτος ἦν, cf. FLAVII IOSEPHI, 1890, p. 151-152]. É possível pensar que a ideia de Josefo era indicar que muitos acreditavam que ele era o Χριστός, de modo que Jerônimo traduziu aqui como: “e se acreditou ser o Cristo [*et credebatur esse Christus*]” (Jerônimo, *De vir. Ill.*, 13). Não é impossível que a tradução de Jerônimo tenha sido de uma versão original de Josefo, modificada com a remoção de “se acreditou” (PAGET, 2010, p. 247-248). Afinal, Josefo, que chega a evitar o uso do substantivo Χριστός ao recontar a BH, preferindo o verbo χρίω (GOLDBERG, 2022, p. 16), parece não ter tomado aqui o devido cuidado para indicar que não se trata de sua perspectiva, mesmo sabendo se tratar de um termo “com seu próprio significado para seus leitores que não podia ser ignorado” (GOLDBERG, 2022, p. 16). Áquila, tal como ele, também evitou o termo Χριστός, substituindo-o por ἡλειμμένος, tal como se percebe nos textos de 1 Sm 2.35, 2 Sm 1.21, Sl 2.2 e 38.8, Is 45.1 e Dn 9.26 (FERNÁNDEZ MARCOS, 2000, p. 109, nota 2). Alguns autores (BARDET, 2002, p. 105-107; BERMEJO-RUBIO, 2014, p. 334, n. 32) defendem que Χριστός aqui seria um nome, a fim de identificar a causa dos seguidores de Jesus serem chamados de “cristãos”, conforme Josefo apresenta na continuação do texto: “E aqueles chamados de cristãos, nomeados após ele, são um grupo que não se extinguiu” [εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον, cf. FLAVII IOSEPHI, 1890, p. 152]. Sendo assim, a tradução mais correta seria “ele era *Christós*”. O que causa estranhamento, porém, é Jesus não aparecer de forma negativa, mesmo que se considerem pequenas alterações no texto, levando muitos a considerarem todo o *Testimonium Flavianum* como uma inserção cristã. Gary J. Goldberg (1995), porém, apresentou uma teoria ousada: propôs a possibilidade de Josefo ter obtido textos cristãos (que lhe serviram de fonte) com a igreja de Jerusalém, quando esta estava sob a liderança de Simão. Josefo, assim, teria feito uma paráfrase de uma fonte cristã (GOLDBERG, 2022), a qual teria sido utilizada também para a escrita da narrativa de Emaús no Evangelho de Lucas (24.18-24).

³⁹⁸ Cf. CARLETON PAGET, 2001; MEIER, 1990; MEIER, 1991, p. 56-88 [I].

O que chegou até nós, porém, veio através da transmissão e reprodução de manuscritos ao longo do tempo, a partir da Antiguidade e através da Idade Média (cf. KLETTER, 2016), especialmente por meio de manuscritos em latim³⁹⁹ e grego. Dentre os vários manuscritos da obra de Flávio Josefo em grego, que são cerca de 133 (SANTOS, 2016, p. 49)⁴⁰⁰, há inúmeros registros em pergaminho e papel, e apenas um testemunho em papiro. Este único papiro, o Papyrus Graecus Vindobonensis 29810, atualmente no Österreichische Nationalbibliothek, em Viena (Áustria), é um registro que, apesar de ser bastante antigo, datando do século III d.C., está em estado fragmentário, contendo apenas alguns trechos de *BJ* (2.576-579, 582-584), não passando de 112 palavras dentre as quais nem todas estão inteiras (LEONI, 2009, p. 152).

Ao longo do extenso período que nos separa de Flávio Josefo, a popularidade incontestável deste autor não lhe rendeu uma “proteção” em relação ao texto de suas obras. Pelo contrário, acabou inclusive resultando em muitas modificações decorrentes justamente de tal valor conferido a Josefo, no que foi um recorrente “uso e abuso” (LEONI, 2007, p. 488) de sua obra por autores e tradutores ao longo do tempo. Algo que pode ser percebido nas variantes nos diferentes manuscritos.

Já na Antiguidade a tradução do texto para o latim se viu tomada de diferentes formas, resultando em algumas traduções mais fiéis ao texto grego original, e algumas mais “livres”, que se conferiam o direito de se afastar do texto do autor, seja nas palavras ou ainda naquilo que é apresentado, por meio de mudanças, omissões e até mesmo adições àquilo que Josefo escreveu. Na Idade Média, a obra de Josefo foi revisitada não apenas por autores

³⁹⁹ Existem mais de 300 manuscritos medievais das obras de Josefo em latim, completos e incompletos. Dentre estes, se destacam Bamberg Msc. Class.78, utilizado pelo The Latin Josephus Project para reconstrução da versão latina das *AJ* (<https://sites.google.com/site/latinjosephus/antiquities>), estando o manuscrito também disponível para visualização na internet (<https://zendsbb.digitale-sammlungen.de/db/0000/sbb00000114/images/>). Da mesma forma também estão disponíveis manuscritos importantes como: Bodmer Ms. 98 (<https://www.e-codices.unifr.ch/en/fmb/cb-0098>) e o Bodmer Ms. 99 (https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/fmb/cb-0099#tab_details), manuscritos do século IX atualmente em Colônia, Alemanha, que trazem *AJ*, 1-6 (sem o prefácio) e *BJ* (BLATT, 1958, nº 48); Lat. 5052 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9067689z>), manuscrito do século IX com *AJ*, 4.247-11.310 (BLATT, 1958, nº 42), atualmente na Bibliothèque Nationale, em Paris; Pal. lat. 814 (https://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_814), também do século. IX, com *AJ*, 1-12, e sem o prefácio (BLATT, 1958, nº 46), atualmente na Biblioteca Vaticana, Roma; o manuscrito Lat. 8959, também da Bibliothèque Nationale (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8510034c>), datado entre os séculos XII e XIII, contendo *AJ* e *BJ*; Lat. 14361 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10036672q/f10.item>), também da Bibliothèque Nationale, do século XII, com *AJ*, 1-12, 18-20, e *BJ*; Mp. Theol. fol. 5 (<http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/pageflip2.html?book=41667146&page=2>), do séc. IX, que inclui *AJ*, 7-12.399 (BLATT, 1958, nº 45); e o Cod. Guelf. 22 Weiss. (<http://dbs.hab.de/mss/?list=ms&id=22-weiss>), séc. IX, que inclui *AJ*, 1-12 e *BJ*, do Herzog August Bibliothek, em Wolfenbüttel, Alemanha; Clm 11302, da Bayerische Staatsbibliothek, Munique (<https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0008/bsb00080533/images/index.html?seite=00001&l=en>), o qual contém *AJ*, 1-12 e 18, e *BJ*, e data entre os séculos XI e XII.

⁴⁰⁰ Sobre os manuscritos de Josefo, cf. LEONI, 2007; 2009; 2016.

cristãos, mas também judaicos, que reproduziam e traduziam sua obra não somente para aproximá-la de seu público, mas também para fundamentar e afirmar determinadas perspectivas, utilizando o que Josefo escreveu como argumento em seu favor⁴⁰¹. É o caso, por exemplo, do *Sefer Yosippon*, ou *Sefer Joseph ben Gorion*, também conhecido como Josippon⁴⁰²: uma paráfrase da obra de Josefo em língua hebraica, provavelmente feita no Sul da Itália (DÖNITZ, 2016, p. 383), que utilizou uma versão latina de *AJ*⁴⁰³ e a paráfrase latina do *BJ* de Hegesippus (FLUSSER, 1987), do século IV, *De excidio Hierosolymitano* (cf. KLETTER, 2016), assim como várias outras obras⁴⁰⁴.

Ao mesmo tempo, não se pode deixar de considerar que houve também estudiosos que buscaram valorizar a obra de Josefo e oferecer, dentro do possível, aquilo que seria a forma mais aproximada do texto original do autor do primeiro século. Neste sentido, as impressões tiveram papel fundamental, estabelecendo textos fixos. Apesar de ter havido impressões da obra de Josefo em latim já no século XV, a primeira impressão do texto grego se deu pela *editio princeps* de Arnoldus Peraxylus Arlenius, publicada na Basileia no ano de 1544⁴⁰⁵ (cf. NIESE, 1914).

A *editio princeps* de Arlenius se destaca pelo seu pioneirismo, mas foi no século XIX que, mediante estudos filológicos, a crítica textual da obra de Josefo conseguiu, de fato, se consolidar. Assim, no século XIX alguns autores apresentaram, em sequência, o que viria a

⁴⁰¹ O The Latin Josephus Project (<https://www.legejosephum.unibe.ch/>) é importante na busca da reconstituição de tais usos, especialmente através do seu terceiro subprojeto: “Subproject 3: Josephus Christianus?”. Neste, a intenção é analisar como Josefo influenciou a historiografia cristã medieval, incluindo as crônicas das Cruzadas, assim como a concepção cristã medieval de história e os usos de Josefo. Algo ainda difícil de se mensurar, mas que o projeto buscará trabalhar, estabelecendo as bases para uma visão mais clara do efeito de Josefo no cristianismo medieval e vice-versa. Para além deste projeto, os envolvidos no The Latin Josephus Project também têm sido importantes no estudo da influência de Josefo no contexto medieval cristão. Neste mesmo sentido, dois projetos se destacam: o “Flavius Josephus dans le haut Moyen Âge: un père de l’Église juif?” financiado pelo Quebec’s Fonds de recherche Société et culture (FRQSC), e o projeto *Étude de la réception de La Guerre des Juifs et de La Destruction de la ville de Jérusalem au temps des Carolingiens*, que Jean-Félix Aubé-Pronce desenvolve em seu doutorado, desde 2021. Cf. POLLARD; AUBÉ-PRONCE, 2021. Projetos que buscam demonstrar como Josefo foi, de fato, “o mais influente historiador clássico da Alta Idade Média” (cf. POLLARD, 2018), e como foi a recepção e transmissão de sua obra no contexto medieval.

⁴⁰² Sobre Josippon, cf. FLUSSER, 1987; DÖNITZ, 2016; CASSUTO, 1932; FLUSSER, 1971; STRUGNELL, 2003. Uma edição do texto está sendo preparada: cf. YOSIPPON, 2022 [no prelo]. É digno de nota que a versão etíope de Josippon é reconhecida como canônica pela Igreja Ortodoxa Tewahedo da Etiópia, assim como a Igreja Ortodoxa Tewahedo da Eritreia.

⁴⁰³ Usada em *Sefer Yosippon*, 10-50.

⁴⁰⁴ O *Sefer Yosippon* utilizou a Vulgata (*Sefer Yosippon* 3-9), Virgílio (*Aen.*, 1-2), Lívio (*Urb.*, 2), e Orósio (*Hist. Ad. Pag.*, livro 8). Cf. DÖNITZ, 2016, p. 384. Cabe destacar que a obra de Josippon foi depois expandida por Judah Leon ben Moses Mosconi no século XIV.

⁴⁰⁵ A edição de Arlenius, que contou com a colaboração de Sigismund Gelenius foi publicada na Basileia em 1544 por Hieronymus Froben (ΦΛΑΒΙΟΥ ΙΩΣΗΠΠΟΥ, 1544), filho de Johann Froben, com a colaboração de Nicolaus Episcopius, sendo considerada a *editio princeps* de Josefo, servindo de base para as demais edições em grego.

ser posteriormente tomado como a base crítica para o estudo dos manuscritos da obra de Josefo: Karl Wilhelm Dindorf (1802-1883), August Immanuel Bekker (1785-1871), Samuel Adrianus Naber (1828-1913) e Benedikt Niese (1849-1910).

Dindorf, em 1845, publicou em Paris a sua edição da obra de Josefo, depois republicada em dois volumes (FLAVII IOSEPHI, 1865a; 1865b), que estabelecia conjecturas a respeito de correções do texto grego. Outra edição se iniciou com Bekker (FLAVII IOSEPHI, 1855a; 1855b; 1856a; 1856b; 1856c; 1856d), cuja edição das obras de Flávio Josefo (latim: *Flavii Iosephi Opera Omnia*) foi depois continuada por Naber (FLAVII IOSEPHI, 1888; 1889; 1892; 1893; 1895a; 1896), sendo publicada em Leipzig, na Alemanha, aprofundando ainda mais a reflexão a respeito do texto grego.

Porém, foi a edição apresentada por Niese (FLAVII IOSEPHI, 1885; 1887; 1889; 1890; 1892; 1894; 1895b), publicada em Berlim, também na Alemanha, que de fato inovou e se apresentou como uma obra à parte da edição de Arlenius, servindo como novo modelo de edição e sendo base inclusive para os trabalhos paralelos de Naber. Segundo o próprio Niese (1914), foi a primeira vez que um trabalho fundamental para definição do texto grego de Josefo foi empreendido. Tal edição de Niese, que teve a ajuda de Justus von Destinon no sexto dos sete volumes, foi atualizada e reeditada em 1955, sendo ainda hoje considerada, tendo a seu lado a obra de Naber, a edição padrão do texto grego de Josefo (FELDMAN, 1984, p. 20)⁴⁰⁶.

O próprio Niese (1914), no entanto, já indicava que o estudo crítico do texto de Josefo estava “longe de estar completo”, de modo que com seu trabalho “agora, de fato, ele pode realmente começar”. A ideia era fornecer a base para futuros estudos críticos e não uma edição imutável e inabalável. E, conforme previsto, importantes edições surgiram depois de Niese, apesar de sua edição permanecer como a mais utilizada, a exemplo da edição de Théodore Reinach, cujo texto grego é acompanhado por uma tradução em francês (FLAVIUS JOSEPHI, 1900; 1902; 1904; 1926; 1929; 1982).

Atualmente, há fácil acesso não somente ao texto grego de Josefo, mas também a traduções em línguas vernáculas. O *BJ*, por exemplo, se encontra disponível em diversas

⁴⁰⁶ As edições do texto grego (e latino em *CAp*, 2.52-113) feitas por Niese da *AJ*, *Vit.*, *CAp* e *BJ*, 7 encontram-se disponíveis para acesso virtual no site Perseus (<http://www.perseus.tufts.edu>), assim como no site PACE, Project on Ancient Cultural Engagement (<http://pace.hypervisions.it>). O site PACE, dirigido por Steve Mason, oferece ainda estudos acadêmicos a respeito de Josefo, incluindo livros, artigos e dissertações, se constituindo como uma importante ferramenta para estudo. De modo semelhante o site The Flavius Josephus Homepage (www.josephus.org) traz links de edições das obras de Josefo, assim como trabalhos acadêmicos e outras ferramentas para pesquisa.

edições: além da tradução de H. St. J. Tackeray para o inglês, a edição da *Loeb Classical Library* (JOSEPHUS, 1956; 1961) também disponibiliza o texto grego, essencial para uma pesquisa aprofundada na obra. Soma-se a esta tradução ainda outras, sejam em inglês⁴⁰⁷, português (mesmo que não do original)⁴⁰⁸, espanhol⁴⁰⁹ ou francês⁴¹⁰, que são de grande valia para quem busca estudar Flávio Josefo.

Hoje, há também três traduções das *AJ* que se destacam. Em primeiro lugar, a famosa edição da *Loeb Classical Library* (abreviada LCL neste trabalho)⁴¹¹, que apresenta uma edição que se divide em 9 volumes, que se iniciam com a tradução de H. St. J. Thackeray,

⁴⁰⁷ Uma tradução essencial é a de Steve Mason, publicada na série *Flavius Josephus: Translation and Commentary* [FJTC] da editora Brill, organizada pelo próprio Steve Mason. Por enquanto, porém, da *BJ* somente o livro 2 (FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b) e o livro 4 (FLAVIUS JOSEPHUS, 2022) foram publicados. Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b. A previsão da editora é a de que os demais volumes da *BJ* sejam publicados até 2023 (cf. nota 412 deste trabalho), contando com traduções de Chris Seeman, Steve Mason, Honora Chapman, Thomas R. Martin, David Levenson, e James McLaren. Estas traduções (sem as notas explicativas que são volumosas, ocupando a maior parte do trabalho), estão disponíveis virtualmente no site PACE, Project on Ancient Cultural Engagement (<http://pace.hypervisions.it/york/york/index.htm>), organizado pelo próprio Steve Mason. Outra tradução é a de William Whiston (FLAVIUS JOSEPHUS, 2008a), originalmente de 1737, disponível virtualmente, no site PACE (<http://pace.hypervisions.it/york/york/texts.htm>), no site CCEL, Christian Classic Ethereal Library (<https://www.ccel.org/ccel/josephus/complete.toc.html>), no site da Universidade de Chicago (<http://penelope.uchicago.edu/josephus>), no Perseus (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>), e no Project Gutenberg (<https://www.gutenberg.org>).

⁴⁰⁸ Aparentemente, todas as edições em língua portuguesa são traduções de línguas modernas, como a de Miguel Mata (FLÁVIO JOSEFO, 2007), traduzida do inglês, e a de A. C. Godoy, publicada em sete volumes pela editora Juruá, de Curitiba (FLÁVIO JOSEFO, 2012), que é traduzida do espanhol. Há também uma versão das obras completas de Josefo denominada *História dos Hebreus* (FLÁVIO JOSEFO, 2018), traduzida por Vicente Pedroso e publicada pela editora CPAD, que é seguida por 4 Mac (atribuído nesta edição a Josefo), e a *Legatio ad Gaium* de Filo de Alexandria (denominado “Relato de Filon”), além de seguir uma divisão diferente dos capítulos e versos das obras de Josefo. A inclusão de 4 Mac na edição da obra de Josefo foi primeiramente feita na edição da tradução latina de Rufino feita por Jakob Sobijs (FLAVIUS JOSEPHUS, 1524), que incluiu a edição de 4 Mac que Erasmo de Roterdã havia feito na *Opera* de Josefo pela tradição cristã erroneamente atribuir a obra ao autor judeu. Tal atribuição segue não apenas a indicação feita por autores antigos (cf. nota 357 deste trabalho), mas também os manuscritos BnF Ms 11 (ff. 329v e 337r) e Ms. Egerton 704 (f. 351v).

⁴⁰⁹ Cf. p.e. as traduções de L. Farré (JOSEFO, 1961b), J. Martín Cordero (JOSEFO, 1961a), e a de Jesús Maria Nieto Ibañez, publicada em dois volumes pela editora Gredos (FLAVIO JOSEFO, 1997; 1999). A respeito das edições de Josefo em espanhol, recomendamos a leitura de um artigo de Felipe Sen (1999).

⁴¹⁰ As traduções mais conhecidas para o francês são as de André Pelletier, publicada pela Les Belles Lettres (FLAVIUS JOSÈPHE, 1975; 1980; 1982), e a de Pierre Savinel, publicada pela Éditions de Minuit (FLAVIUS JOSÈPHE, 1977). Uma tradução mais antiga, mas também importante é a de René Harmand, publicada na coleção das obras completas de Josefo organizada por Théodore Reinach.

⁴¹¹ A *Loeb Classical Library* (LCL) é uma coleção de livros clássicos publicados em edições bilíngues, com uma tradução para o inglês para além do texto original em grego (indicados com capa verde) ou latim (indicados com capa vermelha), passando a contar, ainda, desde 2016, com indicações textuais utilizando fontes tipográficas do siríaco, árabe, hebraico e armênio. Esta coleção foi idealizada pelo banqueiro James Loeb, sendo originalmente organizada por Thomas Ethelbert Page, W. H. D. Rouse e Edward Capps em 1912. Originalmente, os livros eram publicados pela editora William Heinemann, Ltd., de Londres (Inglaterra), contando com impressões nos EUA pela editora Macmillan e depois G. P. Putnam. Atualmente, a LCL está sob os cuidados da Harvard University Press, que passou a realizar coedição em 1934 e assumiu completamente em 1989, publicando as obras em Cambridge, Massachusetts (EUA), e distribuindo na Europa a partir de seu escritório em Londres, contando ainda com a digital Loeb Classical Library (loebclassics.com), que oferece a LCL virtualmente (mas não gratuitamente). Desde 1º de outubro de 1999, Jeffrey Henderson, professor da Boston University, é o Editor Geral (General Editor) da LCL.

passando a contar com Ralph Marcus, Allen Wilkgren e, por fim, Louis H. Feldman, sendo determinados volumes com tradução realizada por um ou mais tradutores.

Em segundo lugar, pode-se considerar de fundamental importância a edição francesa das *AJ* realizada por Étienne Nodet, publicada pelas Les Éditions du Cerf, que é resultado de uma pesquisa de Nodet cujo propósito não foi apenas proporcionar uma nova tradução francesa mas também uma nova edição do texto grego das *AJ*, estabelecido a partir de uma releitura dos manuscritos por meio de um novo método pelo qual Nodet, que o desenvolve em um artigo (NODET, 1987) e o aplica nesta série, se distancia de Benedikt Niese. Tal publicação, que faz parte da coleção *Œuvres de Flavius Josèphe et Études* da editora Les Éditions du Cerf ainda não foi finalizada, contando com sete dos nove volumes planejados (FLAVIUS JOSÈPHE, 1992; 1995; 2002; 2005; 2010; 2021; 2022).

Em terceiro lugar, se destaca também a edição mais recente apresentada pela coleção Flavius Josephus: Translation and Commentary [FJTC] da editora holandesa Brill que, infelizmente, ainda não foi concluída (com previsão de conclusão das *AJ* em 2023 e de toda a coleção em 2024⁴¹²). Trata-se de um trabalho primoroso, que traz um importante renovo para a pesquisa da obra de Flávio Josefo, contando com a participação de importantes nomes no estudo de Josefo na atualidade como Steve Mason, Jan Willem van Henten, John M. G. Barclay, e outros⁴¹³.

⁴¹² Segundo informações da própria editora Brill, os volumes 1b, 2a, 3, 4, 5, 6a, 7b, 9 e 10 da coleção FJTC já foram publicados, e há a seguinte projeção de publicação dos volumes que ainda faltam (tradutores, texto [ano de publicação]), completando o projeto:

1a Sievers/Seeman/Forte/Mason, *BJ*, 1 [2022]

1b Mason, *BJ*, 2 [Publicado em 2008 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2008b]

1c Seeman, *BJ*, 3 [2023]

2a Mason, *BJ*, 4 [Publicado em 2022 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2022]

2b Chapman, *BJ*, 5 [2023]

2c Martin/Levenson, *BJ*, 6 [2022]

2d McLaren, *BJ*, 7 [2022]

3 Feldman/Mason, *AJ*, 1-4 [Publicado em 1999 = FLAVIUS JOSEPHUS, 1999]

4 Begg, *AJ*, 5-7 [Publicado em 2004 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2004]

5 Begg/ Spilsbury, *AJ*, 8-10 [Publicado em 2005 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2005]

6a Spilsbury, *AJ*, 11 [Publicado em 2016 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2016]

6b Lembi, *AJ*, 12-13 [2022]

7a Lembi/ van Henten, *AJ*, 14 [2022]

7b van Henten, *AJ*, 15 [Publicado em 2013 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2013]

7c Van Henten, *AJ*, 16-17 [2023]

8 Schwartz, *AJ*, 18-20 [2022]

9 Mason, *Vit.* [Publicado em 2000 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2016]

10 Barclay, *Cap* [Publicado em 2007 = FLAVIUS JOSEPHUS, 2007]

A ideia é que estas edições sejam disponíveis também online através do projeto Flavius Josephus Online, da editora Brill (<https://scholarlyeditions.brill.com/fjo/>), organizado por Steve Mason.

⁴¹³ Entre os contribuintes da coleção estão, para além de Louis H. Feldman, já falecido: John Barclay (University of Durham), Christopher Begg (Catholic University of America), Honora Chapman (California State University,

No que diz respeito a edições modernas do *CAP*, existem boas traduções em línguas vernáculas como a tradução italiana de Francesca Calabi (FLAVIO GIUSEPPE, 2007), e a tradução em espanhol de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, publicada juntamente à *Vit.* (FLAVIO JOSEFO, 2008). E, apesar da importância histórica da edição do *CAP* da coleção LCL, publicada conjuntamente à *Vit.*, com uma tradução de ambas as obras feita por H. St. J. Thackeray (JOSEPHUS, 1926), há outras duas edições que se destacam não somente por serem mais recentes, mas também por serem fruto de um profundo trabalho, apresentando um aparato crítico importante.

O primeiro caso é o da nova edição alemã da obra, que conta especialmente com os resultados do *Josephus-Projekt* do Institutum Judaicum Delitzschianum da Universidade de Münster⁴¹⁴, na Alemanha (FLAVIUS JOSEPHUS, 2008c; 2008d), que inova no que diz respeito à crítica textual e ao texto grego a ser considerado. E o segundo caso é a tradução inglesa proposta por John M. G. Barclay para o FJTC (FLAVIUS JOSEPHUS, 2007), justamente tendo como base a pesquisa do *Josephus-Projekt* de Münster.

Este mesmo projeto, o *Josephus-Projekt* de Münster, também possibilitou que Heinz Schreckenberg oferecesse uma nova edição alemã da *Vit.* (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001a). Tal edição marcou renovo semelhante àquele realizado pelo mesmo projeto no estudo do *CAP*, servindo como uma das principais bases para a edição inglesa de Steve Mason da *Vit.*, realizada para a coleção FJTC da editora Brill (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b)⁴¹⁵, organizada pelo próprio Steve Mason.

2.2 JOSEFO COMO AUTOR

A partir do texto grego de Josefo que chegou até nós, podemos conjecturar a respeito de Flávio Josefo como autor, seja verificando seu método, a partir de suas fontes, ou ainda analisando seu estilo e linguagem, por meio da sua escolha de palavras. Deste modo, pode-se não somente conhecer o que Josefo lia e tinha acesso, mas também as suas escolhas quando

Fresno), Anthony J. Forte (Pontifical Biblical University), Jan Willem van Henten (University of Amsterdam), Gaia Lembi (University of Pisa), David Levenson (Florida State University), James McLaren (Australian Catholic University), Thomas R. Martin (College of the Holy Cross), Daniel Schwartz (Hebrew University of Jerusalem), Joseph Sievers (Pontifical Biblical Institute), e Paul Spilsbury (Canadian Theological Seminary).

⁴¹⁴ O *Josephus-Projekt*, do Institutum Judaicum Delitzschianum da Universidade de Münster, é comandado pelo Prof. Dr. Folker Siegert, e disponibiliza virtualmente uma tradução alemã da *AJ* (alemão: *Altertumskunde*), 1.1-2.200 (https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/evtheol/ijd/antiq_i-ii.pdf).

⁴¹⁵ Apesar de ambas as obras terem sido publicadas no mesmo ano (2001), Mason teve acesso à tradução quando as obras ainda estavam sendo realizadas, por meio do contato que possuía com Folker Siegert, diretor do Institutum Judaicum Delitzschianum (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. I).

diante de diferentes relatos em suas fontes, ou ainda quando diante de diferentes possibilidades de escrita para transmitir suas ideias.

2.2.1 Método e fontes

Conforme indicado por Benedikt Niese (FLAVII IOSEPHI, 1895b p. 87 [VII]), Flávio Josefo cita, nominalmente, 55 autores diferentes como fontes em suas obras⁴¹⁶. Apesar de tal indicação apontar de forma direta às influências sobre Josefo e àqueles nos quais se baseou para relatar fatos⁴¹⁷, boa parte das obras utilizadas por Josefo “estão perdidas exceto por fragmentos”, sendo a própria obra de Josefo a principal fonte para “reconstruir estes autores perdidos” (FELDMAN, 1984, p. 397).

Dentre os autores citados por Josefo, “é dos historiadores que Josefo depende mais”, como lembra Nuno Simões Rodrigues (2003, p. 244), e, entre estes, é necessário um destaque para Heródoto e Tucídides, os quais são bem conhecidos para além das obras de Josefo. No caso de Heródoto, o “pai da História” (Cícero, *Leg.*, 1.1.5), Josefo o utiliza como fonte até mesmo para corrigir informações oferecidas pelos registros bíblicos: ao recontar o relato a respeito de Esdras e Neemias, Josefo traz as informações bíblicas e as aplica a reis cujos nomes não segue a BH, mas a obra de Heródoto.

Assim, Josefo substitui “Artaxerxes” por “Cambisses” (*AJ*, 11.21-30), e depois “Artaxerxes” por “Xerxes” (*AJ*, 11.120-183), mudando a sequência temática (e não cronológica) do relato bíblico pela lista de soberanos oferecida por Heródoto (ALMAGOR, 2016b, p. 92; TULAND, 1966, p. 178). Porém, o uso de Heródoto⁴¹⁸ vai para além de

⁴¹⁶ Agatárquides (Αγαθαρχίδης), Acusilau (Ἀκουσίλαος), Alexandre (Ἀλέξανδρος), Apíão (Ἀπίων), Apolodoro (Ἀπολλόδωρος), Aristeu (Ἀρισταῖος), Aristófanes (Ἀριστοφάνης), Asínio (Ἀσίνιος), Berosso (Βηρωσός), Demétrio (Δημήτριος), Diocles (Διοκλῆς), Dião (Δῖος), Hecateu (Ἑκαταῖος, 1), Hecateu (Ἑκαταῖος, 2), Helânico (Ἑλλάνικος), Hermíro (Ἑρμῖππος), Hermógenes (Ἑρμογένης), Hestaios (Ἑστιαῖος), Evêmero (Εὐήμερος), Eupolemo (Εὐνόλεμος), Esopo (Ἑφορος), Zopyrion (Ζωπυρίων), Heródoto (Ἡρόδοτος), Herodes (Ἡρώδης), Hesíodo (Ἡσίοδος), Teodoto (Θεόδοτος), Teófilo (Θεόφιλος), Teofrasto (Θεόφραστος), Tucídides (Θουκυδίδης), Jerônimo (Ἰερωνῆμος, 1), Jerônimo (Ἰερώννυμος, 2), Castor (Κάστωρ), Cleargo (Κλέαργος), Cleodemos (Κλεόδημος ou Malchos, Μάλχος), Conão (Κόνων ou Comão, Κόμων), Tito Lívio (Τίτος Λίβιος), Lisímaco (Λυσίμαχος), Manetão (Μάνεως), Megástenes (Μεγασθένης), Menandro (Μένανδρος), Mnéseas (Μνασέας), Mochos (Μῶχος), Nicolau (Νικόλαος), Homero (Ὅμηρος), Vespasiano (Οὐεσπασιανός), Políbio (Πολύβιος), Posidônio (Ποσειδώνιος), Sibila (Σίβυλλα), Estrabão (Στράβων), Timágenes (Τιμαγένης), Hypsicrates (Ὑψικράτης), Filóstrato (Φιλόστρατος), Filo (Φίλων), Querémon (Χαιρήμων), Querilo (Χοιρίλος). Cf. FLAVII IOSEPHI, 1895b, p. 87 [VII].

⁴¹⁷ Para além destes autores citados, há ainda aqueles autores que, ao que parecem, foram utilizados, mesmo que Josefo não tenha evidenciado tal uso. Porém, tais autores ficam no campo das hipóteses, não podendo ser listados de modo conclusivo.

⁴¹⁸ Apesar de servir para correções históricas, Heródoto é utilizado por Josefo de forma crítica. Isso, somado ao estilo de *CAP*, parece indicar uma possível influência da obra *De Herodoti Malignitate* de Plutarco. Em ambas as

correções cronológicas, marcando presença através de “temática, estilo, linguagem e alusão” (ALMAGOR, 2016b, p. 100) nas obras de Josefo.

Quanto a Tucídides, trata-se do autor a quem Josefo mais recorreu (RODRIGUES, 2003, p. 245), não apenas utilizando-o como fonte, mas também valendo-se de sua linguagem, reproduzindo expressões⁴¹⁹ e conceitos, e seguindo sua proposta historiográfica⁴²⁰. Para H. St. J. Thackeray, tal uso de Tucídides teria se dado por um dos colaboradores de Josefo⁴²¹, especialista no autor da *Guerra do Peloponeso*. Porém, considerando a importância e influência de Tucídides nos autores do contexto de Josefo, é bem possível supor que o historiador judeu teria lido este, assim como autores influenciados por ele (RODRIGUES, 2003, p. 250)⁴²². Deste modo, ao invés de se imaginar com Thackeray que *AJ*, 17-19 teria sido obra de um colaborador, pode-se pensar que Josefo estaria estudando Tucídides quando escreveu tal parte de sua obra (RICHARDS, 1939, p. 39).

Porém, para além de autores gregos, Josefo também parece estar familiarizado com obras em língua grega, como a Septuaginta (LXX), que também é uma fonte importante para Flávio Josefo. Esta, tal como as *AJ* de Josefo, tornou os textos sagrados judaicos “acessíveis àqueles que eram interessados no judaísmo” (MOMIGLIANO, 1975, p. 91). Uma acessibilidade, porém, que não teve a atenção que se poderia esperar. Afinal, são raros os

obras, os autores não criticam seus oponentes recorrendo a historiadores, mas demonstrando as inconsistências internas ao texto daqueles. Para a relação entre as duas obras, cf. COHEN, 1988, p. 3ss. Porém, cabe lembrarmos que a crítica a Heródoto, que Josefo realiza (CAp, 1.16), era um elemento comum no contexto helenístico (cf. p.e.: Hecateu de Abdera citado por Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 1.69.7; Aristóteles, *GA*, 3.5.756^b6), indicando que sua obra era amplamente lida e cuidadosamente estudada (MURRAY, 1972, p. 205).

⁴¹⁹ Como bem lembra Nuno Simões Rodrigues (2003, p. 245), ao indicar o heroísmo dos judeus no deserto, Josefo usa a expressão “e tiveram muito mérito por sua virtude [καὶ πολλὰ μεταποιήσεις ἢν ἀρετῆς]” (*AJ*, 3.58), que se assemelha à expressão de Tucídides ao descrever aqueles que tentavam vencer a peste em Atenas, afirmando “e principalmente aqueles que aspiraram ao heroísmo [καὶ μάλιστα οἱ ἀρετῆς τι μεταποιούμενοι]” (Tucídides, *Bell. Pelop.*, 2.51). Outro exemplo é a expressão de Josefo (*AJ*, 3.289), “οὐδενὶ τε ἄλλῳ ἢ πόλει”, que claramente remete a Tucídides (*Bell. Pelop.*, 7.75), “οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἢ πόλει”. Para outros casos, cf. RODRIGUES, 2003. Somente nos livros 17-19 da *AJ* puderam ser detectados, segundo H. St. J. Thackeray (1929, p. 114), mais de cem marcas de Tucídides. Exemplos de possíveis influências são: *AJ*, 1.6 (*Bell. Pelop.*, 7.49); 4.91 (*Bell. Pelop.*, 3.22); 4.154 (2.51); 4.154 (2.40); 4.200 (4.4); 4.89-95 (6.83); 4.327 (1.138); 5.162 (7.84); 6.345 (2.43); 7.41 e 8.284 (2.47); 8.350 (1.131); 9.212 (2.52); 10.56 (7.15); 11.75 (1.99; 8.22); 12.248 (2.2); 12.344 (3.81; 7.29); 13.41 (1.131); 13.152, 179 (8.39); 14.103 e 15.318 (1.69); 16.124 (2.45); 16.265 (8.87); 17.5 (4.34); 17.264 (7.85); 18.4-8 (1.122; 3.82-84); 19.217 (1.138); *BJ*, 1.144 (*Bell. Pelop.*, 5.76); 1.178 (1.128); 1.245 (1.93); 4.130, 364 (3.82-84); 4.298-299 (3.22); 7.7-8 (3.82; 4.23), cf. RODRIGUES, 2003, p. 248, nota 28.

⁴²⁰ Como bem destacou Mireille Hadas-Lebel, “o modelo de Josefo, sem dúvida alguma, é Tucídides. Mesma técnica de exposição, com um primeiro livro analisando as causas da guerra, mesma construção da obra como uma tragédia, mesma utilização dos discursos, influência evidente da célebre descrição da peste de Atenas sobre a da fome em Jerusalém” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 241).

⁴²¹ Cf. nota 240 deste trabalho.

⁴²² Dentre os vários autores influenciados por Tucídides pode-se mencionar, por exemplo, Cícero (cf. *Orat.*, 9.30) e Luciano (cf. *Hist. Conscr.*, 15.21-23).

autores gregos interessados na religião judaica⁴²³, e menos ainda aqueles que demonstram utilizar a LXX⁴²⁴.

Mesmo assim, Josefo, em suas *AJ*, indica a LXX como uma espécie de predecessora de sua obra, que se pretende uma tradução fidedigna dos textos sagrados judaicos, justificando que, tal como a LXX foi encomendada pelo interesse do rei do Egito pelas leis judaicas, agora estaria realizando sua obra “assumindo que ainda há, hoje, muitos amantes do conhecimento [*philomatheis*, φιλομαθεῖς] como o rei” (*AJ*, 1.12).

Josefo, portanto, assume como verídico o relato da *Carta de Aristeas* (CArist) a respeito da origem da LXX, como uma encomenda feita por Ptolomeu II, rei do Egito, ao sacerdote Eleazar, o qual teria realizado a tarefa com anciãos judeus em Alexandria, acompanhando outros como Filo⁴²⁵ e Aristóbulo⁴²⁶ no uso da LXX. De fato, mesmo que vários aspectos da CArist possam ser questionados⁴²⁷, a tradição pode indicar um fato histórico, uma vez que esta não teria sido a única tradução da Antiguidade realizada como um empreendimento público⁴²⁸. No caso da LXX, porém, ela se destacaria como “o maior *corpus*

⁴²³ Para uma lista completa das menções gregas e latinas sobre os judeus e o judaísmo, cf. Stern.

⁴²⁴ Como Arnaldo Momigliano destacou, “nenhum poeta ou filósofo helenístico [grego] citou-a [LXX] (...) A primeira citação da Bíblia por um filósofo grego é encontrada no tratado *Sobre o sublime* [*Subl.*] atribuído a Longinus, que é normalmente datado no primeiro século d.C.” (MOMIGLIANO, 1975, p. 91). Cf. 65 Stern, frag. 148 (p. 361-365 [I]). Mesmo assim H. B. Swete indica a influência da LXX em certos autores do período helenístico, como Demétrio (cf. Clemente, *Strom.*, 1.141; Eusébio, *Praep. evang.*, 9.19,21,29), Eupolemo (cf. Clemente, *Strom.*, 1.141; Eusébio, *Praep. evang.*, 9.17), Artapanus (cf. Eusébio, *Praep. evang.*, 9.18,23,27), Teodoto (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.22), Ezequiel (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.28) e Cleodemus Malchos (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.20). Cf. SWETE, 1900, p. 369-380.

⁴²⁵ Cf. Filo, *Mos.*, 2.37-41. Apesar de Filo utilizar a LXX em suas análises bíblicas, a modifica, mediante seu modo de interpretação, cf. DELL’AQUA, 2003, p. 25-52 [46].

⁴²⁶ Aristóbulo, de quem sobraram apenas cinco fragmentos, foi um judeu do séc. II a.C., que viveu na corte de Ptolomeu II, rei do Egito. Seus fragmentos (se considerados verídicos) indicam que ele buscou explicar a religião judaica para um público grego (o próprio Ptolomeu), possivelmente em decorrência da disponibilidade dos textos judaicos em língua grega. O estudo de seus fragmentos, porém, indica algumas diferenças entre suas citações da BH em grego e a tradução da LXX (cf. ADAMS, 2014), apesar de tais diferenças poderem ser em decorrência de serem citações de memória (ADAMS, 2014, p. 189). Os fragmentos de Aristóbulo foram preservados nos seguintes textos: Eusébio, *Hist. Eccl.*, 7.32.16-18; *Praep. evang.*, 7.14; 8.10; Clemente, *Strom.*, 1.5.6. Cf. Holladay (III); YARBRO COLLINS, 1983, p. 831-842 (II). Não é impossível que seja o Aristóbulo a quem a segunda carta de 2 Mac (1.10) é endereçada: “Aristóbulo, preceptor do rei Ptolomeu e pertencente à linhagem dos sacerdotes ungidos” (Ἀριστοβούλω διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως ὄντι δὲ ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους). Cf. RAJAK, 2009, p. 78.

⁴²⁷ Elias Bickerman, por exemplo, nega a autenticidade da CArist (cf. BICKERMAN, 2007, p. 108-133 [I]), mas defende a tradição de origem da LXX em Alexandria. Segundo ele, a *Carta* seria obra de um “Pseudo-Aristeas”, datando entre 145 e 125 a.C. (BICKERMAN, 2007, p. 133 [I]). Natalio Fernandez Marcos (2000, p. 41) é ainda mais preciso ao indicar que a década entre 127 e 118 a.C. é o período mais provável de composição da obra. Para o texto da CArist, cf. SHUTT, 1985, p. 7-34 [II]; THACKERAY, 1903; ANDREWS, 1913, p. 83-122 [II].

⁴²⁸ Arnaldo Momigliano admite que havia traduções como empreendimento público – a exemplo de traduções para o latim, incentivadas por Roma (cf. Plínio, *NH*, 18.22) –, mas evita aplicar o mesmo aos gregos, negando tal caso à LXX. Para ele, a LXX não teria surgido no palácio de Alexandria, mas antes “nasceu dentro dos recintos da sinagoga” (MOMIGLIANO, 1975, p. 91-92). Na sua visão, a LXX teria sido resultante da iniciativa privada judaica, como fruto da perda da importância do hebraico, criando uma necessidade de uma tradução dos textos

de tradução de toda a Antiguidade”, de modo que “em toda a literatura grega não conhecemos outro exemplo de tradução de proporções tão extensas como a Bíblia grega” (FERNANDÉZ MARCOS, 2007, p. 271).

Apesar da LXX ser uma obra imensa, com livros que ultrapassam o atual cânon judaico⁴²⁹, Josefo indica que Eleazar teria falhado na tradução dos textos sagrados judaicos, uma vez que apenas a “porção da Lei” (*AJ*, 1.12) teria lhe sido entregue, de modo que falhou em obter todos os registros da história sagrada judaica⁴³⁰. Josefo, assim, coloca-se como alguém que não apenas dá continuidade à obra liderada por Eleazar, mas também lhe ultrapassa, trazendo à língua grega os “detalhes precisos da nossa Escritura”, como uma tradução, “sem adicionar nem omitir nada” (*AJ*, 1.17).

Na prática, porém, como bem lembra H. St. J. Thackeray (JOSEPHUS, 1961, p. 9, nota b), Josefo “adiciona”⁴³¹ algumas lendas curiosas, especialmente a respeito de Moisés, assim como faz omissões ao conteúdo das narrativas bíblicas. Trata-se de um método de tradução que não apenas envolve uma forma de “mediação cultural”, mas que também “abrange exegese, adaptação, elaboração e compreensão” (KNEEBONE, 2013, p. 165).

No caso de Josefo, pode-se atestar o uso da LXX não tanto pela referência que ele faz a esta (*AJ*, 1.10-13), indicando conhecimento da mesma, mas principalmente pelas

religiosos para o grego tanto para o culto religioso como para a leitura privada (MOMIGLIANO, 1975, p. 90). Em sua teoria, Momigliano segue outros como P. Kahle e A. Sperber, que haviam indicado a origem da Septuaginta como diferentes traduções por necessidade litúrgica (cf. FERNANDEZ MARCOS, 2000, p. 54), assim como H. St. J. Thackeray (2006). Se Momigliano estiver correto, pode-se inclusive supor que haveria uma ou mais traduções gregas anteriores à LXX, pelo menos de alguns trechos da *Tôrāh*, cujo uso apareceria na citação de Dt 29.1 realizada por Hecateu de Abdera. Cf. Hecateu de Abdera, *Aegyptiaka* apud Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3 = Fócio, *Bibl.*, Cod. 244 = F9R = *FGrH* III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern. Sobre o texto, cf. MOMIGLIANO, 1975, p. 84; BREMMER, 2010, p. 48-49. Cf. também outro texto: Eusébio, *Praep. evang.*, 13.12.1.

⁴²⁹ O cânon da LXX se difere do cânon do TM em diversos aspectos, como os livros incluídos, os títulos dos livros, a sequência destes, e mesmo a organização interna da coleção. Cf. JOOSTEN, 2016, p. 698.

⁴³⁰ Josefo parte do pressuposto que a LXX não compreende a tradução de toda a BH, mas apenas do Pentateuco, ou seja, a “porção da Lei”, cf. *AJ*, 1.12. Isso faz com que Etienne Nodet (FLAVIUS JOSÉPHE, 1992, p. xxiii) estabeleça, inclusive, a suposição de que Josefo conhece a existência da LXX por parte da CArist, limitada ao Pentateuco, e nunca viu o texto. Como se explicaria, então, a semelhança entre Josefo e a LXX em casos nos quais tal autor se afasta do texto hebraico? Segundo Nodet (FLAVIUS JOSÉPHE, 1992, p. xxiii) pode-se pensar que a BH de Josefo, que veio de Jerusalém, é semelhante à *Vorlage* da LXX que temos hoje.

⁴³¹ As adições de Josefo às narrativas bíblicas em *AJ* são, segundo Villalba i Vanerda (1986, p. 268), as seguintes: *AJ*, 1.17, 50, 52, 54, 166-168, 176, 311, 319; 2.199; 3.26, 162, 193, 203; 4.53, 78, 202, 252, 305; 5.11, 44, 64, 66, 117, 124, 240, 247, 248; 6.48, 63, 79, 80, 97, 98, 116, 124, 204, 209, 215, 247, 268, 271, 278, 280, 293, 323, 327, 332, 340, 352; 7.12, 27, 29, 30, 31, 34, 43, 54-55, 74, 77, 86, 87, 104, 106, 107, 130, 147, 154, 158, 166, 171, 191, 233, 235, 247, 298, 312, 319, 342, 352, 358, 371; 8.37, 95, 102, 105, 141, 187, 196, 218, 228, 235, 237, 241, 243, 288, 294, 302, 327, 340, 365, 368, 374, 395, 409; 9.2, 6, 7, 30-31, 38, 41, 64, 72, 93, 94, 112-114, 132, 209, 218, 219, 249, 253, 264; 10.2, 24, 25, 29, 32, 37, 60, 98, 110, 116, 124, 128, 139, 145, 158, 194, 202, 208, 229, 230, 240, 247, 261, 272-274; 11.3, 32, 80, 86, 87, 102, 104, 108, 133, 141, 149, 168, 173, 174, 189, 200, 201, 203, 205, 214, 232, 247, 253, 257, 278, 280; 12.91, 117, 68, 250, 251, 270, 309, 318, 319, 329, 339, 398, 411, 413, 419, 434; 13.21, 25, 88, 94, 129, 145-147, 152, 155-157, 169, 175, 180-181, 189, 197, 206, 208, 211.

evidências de seu texto, citando nomes conforme a LXX (LINCOLN, 2009)⁴³², e a seguindo em alguns detalhes⁴³³. Porém, como bem lembra André Pelletier, no que diz respeito a certas partes de sua obra, como a primeira parte das *AJ* (1-5), Josefo parece ter utilizado principalmente o texto bíblico no seu original hebraico, “ocasionalmente utilizando a Septuaginta e certas tradições judaicas encontradas na literatura rabínica⁴³⁴” (PELLETIER, 1987, p. 99)⁴³⁵, assim como é possível que tenha utilizado o *Livro das Antiguidades Bíblicas* (*Liber Antiquitatum Biblicarum*) de Pseudo-Filo (NICKELSBURG, 2011, p. 545)⁴³⁶.

Apesar de Josefo evidentemente utilizar a LXX como fonte, ele também a imita em sua metodologia, buscando escrever uma obra que, a seu modo, pretendia ser uma tradução das narrativas judaicas à língua grega. Por isso o próprio Josefo indica que

⁴³² Ao mesmo tempo há, também, nomes que Josefo transcreve a partir do hebraico, diferenciando-se da LXX (cf. NODET, 2011, p. 261ss).

⁴³³ Um dos casos mais evidentes é *AJ*, 1.34, no qual Josefo praticamente segue a tradução da LXX de Gênesis 2.7 palavra por palavra (cf. NODET, 2011, p. 261, nota 1):

AJ, 1.34: ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών;

Gn 2.7: ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. (LXX)

Porém, pode-se notar também a influência da tradução grega nos anos de vida de personagens como Adão, Sete, Enos, Cainã, Maalalel, Enoque e Lameque, no que diz respeito à idade que teriam quando tiveram cada qual seu primogênito, assim como o tempo de vida posterior:

	Texto Hebraico (Gn 5.3-31)		Texto grego (LXX e Josefo)		Ambos
	Primogênito	Vida posterior	Primogênito	Vida posterior	Total
Adão	130	800	230	700	930
Sete	105	807	205	707	912
Enos	90	815	190	715	905
Cainã	70	840	170	740	910
Maalalel	65	830	165	730	895
Jarede	162	800	162	800	962
Enoque	65	300	165	200	365
Matusalém	187	782	187	782	969
Lameque	182	595	188	565 (LXX)	Hebraico: 777
				519 (Josefo, implícito)	LXX: 753 Josefo: 707

Tabela baseada em: Cf. JOSEPHUS, 1961b, p. 39, com modificações.

⁴³⁴ Em um caso específico não se pode definir a origem da diferença entre Josefo e o texto hebraico: no texto hebraico de Êxodo (21.29), é dito que o dono de um boi perigoso deve o prender. Josefo, porém, indica que o dono deve matá-lo. Ele pode ter seguido a LXX que indica o mesmo, com outras palavras, mas também pode ter seguido uma tradição judaica que dizia que “a única forma adequada de o prender é com uma faca” (m. BK 4.9), sugerindo a morte do boi. Cf. NODET, 2011, p. 261.

⁴³⁵ Mesmo em outras partes da *AJ*, Josefo opta pelo texto hebraico, buscando, como indica quando escreve a respeito de Jonas, contar os milagres conforme escritos “nos livros hebraicos” (*AJ*, 9.208).

⁴³⁶ Trata-se de uma obra judaica do primeiro ou segundo século, hoje vinculada a “Pseudo-Filo”, por conta de a obra ter sido erroneamente atribuída a Filo de Alexandria. Há paralelos entre *AJ* e a obra de Pseudo-Filo, apontados por Attridge (1984, p. 211-212), Louis Feldman (1998, p. 51-56), e estudados com mais profundidade por Christopher T. Begg (1997). Aparentemente, trata-se de uma obra que chegou a nós (com uma lacuna entre os capítulos 37 e 38) em latim, o qual parece ter sido traduzido do grego, que por sua vez deve ser uma tradução do original hebraico (ROST, 2004, p. 202-203). Para o texto de Pseudo-Filo, cf. JAMES, 1971; HARRINGTON, 1983, p. 297-377; JACOBSON, 1996a; 1996b (tradução inglesa, texto em latim e comentário crítico); PSEUDO-PHILON, 1976a; 1976b (introdução, tradução francesa com texto em latim, comentário e bibliografia). Para o método de interpretação bíblica de Pseudo-Filo, cf. FISK, 2001; MURPHY, 1993.

methērmēneumenēn (μεθερμηνευμένην), “traduziu”, as narrativas das Escrituras hebraicas (*AJ*, 1.5). E, por mais que seja notório que Josefo acrescentou elementos ao conteúdo original dos textos hebraicos (influenciado por adições gregas e, inclusive, tradições rabínicas⁴³⁷), ele reafirma, nas *AJ*, que, tal como ele havia indicado “no começo desta história”, sua intenção é “apenas traduzir [*metaphrazein*, μεταφράζειν]⁴³⁸ os livros hebraicos para a língua grega [...] sem adicionar ou remover nada” (*AJ*, 10.218)⁴³⁹. Isso é repetido, posteriormente, no *CAp*, no qual declara: “Eu traduzi [*methermēneuka*, μεθερμήνευκα]⁴⁴⁰ a minha *Arqueologia* [*arkhaiologian*, ἀρχαιολογίαν, i.e.: *AJ*] a partir dos livros sagrados” (*CAp*, 1.54).

De fato, quando se atenta para o texto de Josefo, se pode notar que ele utilizou o texto hebraico, para além da LXX, mesmo na segunda parte da *AJ*. Um exemplo pode ser dado pelo número de membros da família de Jacó que foram para o Egito com ele: segundo o texto hebraico de Gênesis (46.27), assim como para Jubileus (Jub 44.33ss) e a *AJ* (2.176), o número é 70; enquanto para a LXX e Atos (7.14), que a segue, são 75 (NODET, 2011, p. 259-260). Outro exemplo é a leitura de 1 Rs 4.19, onde aparece uma lista de nomes de governadores que termina com a indicação de que “havia um governador [נָצִיךְ] na terra de Judá”. Aqui, a LXX interpretou *nētsīn* [נָצִיךְ] como um nome próprio, transliterando como *nasiph* (νασιφ). Na *AJ* (8.37), porém, Josefo traduziu o termo hebraico para o grego, indicando a palavra *arkhōn* (ἄρχων), “governador”, no seu lugar (NODET, 2011, p. 261), demonstrando conhecimento da língua hebraica e não seguindo a LXX⁴⁴¹.

Porém, fica claro que Josefo vai para além dos textos hebraicos quando ele ultrapassa aquilo que a BH apresenta, avançando em períodos posteriores. Assim, para tratar da história

⁴³⁷ Vários relatos de Josefo se aproximam da literatura rabínica, indicando que ele provavelmente teria tido contato com tais histórias pela tradição oral, a exemplo de: t. Sot 13.5 (*AJ*, 13.282); b. BB 4a (*AJ*, 15.367); b. Taan 22b-23a (*AJ*, 15.425). Cf. SCHWARTZ, 2016, p. 40; COHEN, 1986; KALMIN, 2005.

⁴³⁸ O termo μεταφράζειν também pode ser traduzido como “parafrasear” (cf. NODET, 2011, p. 259), mas costuma ser traduzido como “traduzir” (“*translate*”, cf. JOSEPHUS, 1958, p. 279; “*traduire*”, cf. FLAVIUS JOSÈPHE, 1926, p. 343). O mesmo verbo (μεταφράζω) é utilizado por Josefo para indicar que Menandro “traduziu os arquivos de Tiro da língua fenícia para a língua grega [ὁ μεταφράσας ἀπὸ τῆς Φοινίκων διαλέκτου τὰ Τυρίων ἀρχεῖα εἰς τὴν Ἑλληνικὴν φωνήν]” (*AJ*, 8.144, cf. JOSEPHUS, 19, p. 649). O verbo μεταφράζω também aparece em *AJ*, 9.283 e *CAp*, 1.73, sendo traduzido, segundo o CCFJ (p. 97 [III]), por “*to translate*” (inglês) ou “*übersetzen*” (alemão).

⁴³⁹ Texto grego: “μόνον τε μεταφράζειν τὰς Ἑβραίων βίβλους εἰπὼν εἰς τὴν Ἑλλάδα γλωτταν καὶ ταῦτα δηλώσειν μήτε προστιθεὶς τοῖς πράγμασιν αὐτὸς ἰδίᾳ μήτ’ ἀφαιρῶν ὑπεισχημένος” (FLAVIUS IOSEPHI, 1885, p. 377 [II]).

⁴⁴⁰ O verbo μεθερμηνεύω usualmente tinha o sentido de “traduzir”, tal como aparece na LXX no Prólogo do Sirácida, ou Eclesiástico (Eccl), assim como na CArist (38) e no Evangelho de Mateus (Mt 1.23). Tal uso também ocorre em Estrabão (*Geog.*, 17.1.29), Políbio (*Histor.*, 6.26.6), Diodoro Sículo (*Bib. Hist.*, 1.11), e Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, 4.76). John M. G. Barclay (FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 40, nota 219), porém, comenta que, junto a “traduzir”, tal termo também pode ter o sentido de “interpretar” (cf. *AJ*, 1.5; 12.20).

⁴⁴¹ Para outros exemplos, cf. NODET, 2011.

posterior à Bíblia, Josefo conta não apenas com a *CArist*⁴⁴² e supostos documentos⁴⁴³, mas também com textos presentes na *LXX*, como as adições a Ester⁴⁴⁴, e 1 Mac (LIEMAN, 1989, p. 52).

Josefo segue de perto 1 Mac ao tratar do período macabeu nas *AJ* (12.240-13.212)⁴⁴⁵, mas vai para além deste livro em seu *BJ* (1.1-2), seguindo até mesmo Nicolau de Damasco, o historiador da corte de Herodes, o Grande, o qual utilizou tanto 1 Mac como Políbio como fontes (BARTLETT, 1973, p. 11)⁴⁴⁶. Também é importante um destaque para o modo com que usa 1 Mac: ao invés de usá-lo de modo automático, seguindo a ordem deste outro livro, Josefo vale-se dele de forma refletida, até mesmo reordenando elementos da narrativa. Um exemplo neste sentido são as cartas entre judeus e espartanos⁴⁴⁷, que 1 Mac traz de forma conjunta (1 Mac 12), mas que Josefo reorganiza em sua narrativa.

Assim, em 1 Mac vemos, no relato a respeito do período de Jônatas, uma carta deste aos espartanos (1 Mac 12.6-18), a qual é seguida por um apêndice com uma carta muito anterior, dos espartanos para os judeus (1 Mac 12.20-23). Porém, no caso de Josefo, a carta de

⁴⁴² Josefo vale-se da *CArist* como fonte principal em uma parte das *AJ* (12.12-118).

⁴⁴³ Nos livros 12, 13, 14 e 16 das *AJ*, Josefo cita muitos documentos (RHODES, 2007, p. 65 [I]) que, apesar de terem sido questionados, parecem pelo menos se basear em conteúdo essencialmente autêntico (RAJAK, 1984, p. 109).

⁴⁴⁴ Sobre as adições a Ester, cf. BICKERMAN, 2007, p. 238-265 [I]; CHALUPA, 2016; FOX, 1990; FOX, 1991; JOBES, 2007; KNEEBONE, 2016; FELDMAN, 1970.

⁴⁴⁵ Sobre o uso de 1 Mac por Josefo, cf. GAFNI, 1987, p. 116-131; FELDMAN, 1994, p. 41-68; NODET, 2020. Cabe destacar que, caso Josefo tenha feito uso de 1 Mac, tal uso não fica evidente no caso de 1 Mac 13-16. Étienne Nodet (2020) destaca que, apesar das semelhanças entre 1 Mac e o relato paralelo de Josefo, há diferenças não somente na extensão (uma vez que o relato de Josefo é muito mais longo), mas também em detalhes como a história da reconsagração do Templo por Judas Macabeu, que Josefo ignora ao tratar do nome do festival de Hanukkah, ou *hanukâ* (חֲנֻכָּה), “reconsagração”, como sendo [Festa das] “luzes” (cf. NODET, 2020, p. 1-2), à semelhança do atual nome *Hag Ha-Urim* (הַג הָאֲוִירִים), “Festival das Luzes” (cf. STEINBERG, 2011), a qual ainda hoje é comemorada por oito dias, com início em 25 de Kislev e fim em 2 (ou 3) de Tevet, tendo como símbolo as luzes do candelabro, presentes pela iluminação das casas durante a festividade. Segundo Josefo (*AJ*, 12.7.7), o nome de Festa das “Luzes” (φῶτα) teria sido pela “aparição para nós” (ἡμῖν φανῆναι) do direito à adoração, o que era inesperado naquele contexto de resistência contra as práticas judaicas. A respeito da festa de Hanukkah, cf. b. Shab 21b; m. Bikk 1.6; m. Taan 2.10; m. MoKat 3.9; m. RoHas 1.3; m. BK 6.6; m. Meg 3.4. Que não havia uniformidade em relação à festa de Hanukkah parece ser claro não apenas pelo fato de 2 Mac ter sido escrito a fim de incentivar que os judeus no Egito comemorassem a festa (cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 47ss; 2 Mac 1.6-10a), mas também pela contradição entre fariseus e saduceus a respeito da data da festa (FINKELSTEIN, 1931, p. 169, nota 1). Cf. HERR, 2007, p. 331-333 (VIII); m. Menah 10.3; t. Menah 10.23; b. Menah 65a; Jub 1.1; 6.17. Também não está claro se a relação da festa com as luzes não teria também relação com uma “festa do fogo”, uma vez que em 2 Mac 1,18 fala-se na ἄγῃτε [...] τοῦ πυρός (“festa [...] do fogo”). Segundo van Henten, este nome pode ter sido adicionado para antecipar a história da restituição do culto por Neemias (2 Mac 1.18b-36), onde o fogo do altar é um elemento importante. Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 74, nota 30. Segundo m. Suk 5.2-4, haveria um festival do fogo realizado no equinócio de outono.

⁴⁴⁶ A respeito de Nicolau de Damasco, cf. Stern, p. 227-232. Para os fragmentos de sua obra que se referem aos judeus, cf. Stern 41, frags. 83-97 (p. 233-260).

⁴⁴⁷ A respeito das cartas entre espartanos e judeus, cf. RUPPENTHAL NETO, 2019e; AMITAY, 2013; BREMMER, 2010; CURTY, 1992; GINSBURG, 1934; GRUEN, 1996; KATZOFF, 1985; ORRIEUX, 1988; RODRIGUES, 2013; SCHÜLLER, 1956.

Jônatas é colocada no relato deste (*AJ*, 13.166-170), enquanto a carta que é indicada como anterior aparece muito antes (*AJ*, 12.226-227), no momento que Josefo pensa ser apropriado cronologicamente (SCHWARTZ, 2016, p. 38).

E, para além disto, Josefo também muda elementos da carta, acrescentando um final ausente em 1 Mac: “Demoteles, o portador desta carta, irá transmiti-la. O escrito é quadrado, e o selo é uma águia agarrando uma serpente” (*AJ*, 12.227)⁴⁴⁸; adapta o texto à fraseologia própria das cartas de seu tempo (cf. NISULA, 2005, p. 212-215); e até mesmo substitui a expressão de que os espartanos são do *genos* (γένος)⁴⁴⁹ de Abraão, utilizando o termo *oikeiotētos* (οἰκειότητος)⁴⁵⁰, *AJ*, 12.225) no lugar – um termo cuja recepção, na ideia de uma relação entre judeus e espartanos, seria mais fácil (cf. BREMMER, 2010).

No caso das adições de Ester, estas estão presentes nas versões gregas do livro, seja na LXX ou no chamado “Texto Alfa”⁴⁵¹. Tais versões gregas, segundo Elias Bickerman (2007, p. 238 [I]), não são o livro hebraico de Ester “redigido em linguagem e letras gregas, mas sua adaptação designada para a Diáspora”. O mesmo ocorre com a versão de Josefo a respeito da história de Ester, que para além de seguir ora o texto hebraico, ora a LXX, e ora o Texto Alfa, também acrescenta elementos, estabelecendo uma verdadeira “helenização” da narrativa, como designou Louis H. Feldman (1970).

Afinal, Josefo acrescenta um aspecto erótico, enfatiza a ironia e, assim, incorpora métodos e temas novelísticos (FELDMAN, 1970, p. 170), fazendo uma narrativa que pode ser “compreendida como aculturação, como adaptação ao mundo exterior sem abandonar a

⁴⁴⁸ Estes detalhes apresentados por Josefo no final da carta, segundo Jan N. Bremmer (2010, p. 52), não indicam “prova de autenticidade, mas de falsificação”. Ou seja, o mais provável é supor que Josefo adicionou, por si mesmo, tais elementos: é possível que ele tenha tirado o nome espartano do portador da carta, Demoteles, de Xenofonte (*HG*, 7.1.32, 39), assim como pode ter pensado na temática da águia segurando uma serpente a partir da experiência com os gregos, apesar de tal símbolo ter sido encontrado em uma sinagoga em Golan (BREMMER, 2010, p. 52; TURNHEIM, 2000). Cf. RUPPENTHAL NETO, 2019e, p. 525.

⁴⁴⁹ A palavra grega γένος possuía o sentido principal de “parentesco” ou “raça”. Sendo assim, a ideia da consanguinidade é evidente, tal como pode ser percebida em vários exemplos: Demóstenes (*Cont. Leoc.*, 44.2), por exemplo, usa o termo para indicar que há a distinção entre o filho “de sangue” e o filho adotivo. Porém, de modo mais abrangente, a palavra γένος também é utilizada no sentido de “clã” ou “família”, como se pode ver em Heródoto e Plutarco. Cf. Heródoto, *Hist.*, 1.125; Plutarco, *Vit. Rom.*, 21; *Vit. Alc.*, 1.120e; *Vit. Num.*, 1. De modo semelhante, na *Odisséia* de Homero, Telêmaco afirma ser de Ítaca por “nascimento” (γένος), sendo filho de Odisseu. Cf. Homero, *Od.*, 15.267. É a filiação a Odisseu que lhe dá a conexão por γένος a Ítaca, de modo que permanece, mesmo nestes sentidos, a questão da consanguinidade (LSJ, p. 344).

⁴⁵⁰ Diferente de γένος, a palavra grega οἰκειότης possuía uma dupla significação: poderia ter o sentido de parentesco ou, de forma mais geral, relacionamento, como aparece em Heródoto (*Hist.*, 6.54) e Tucídides (*Bell. Pelop.*, 3.86), ou ainda o sentido de intimidade e amizade, cf. Tucídides, *Bell. Pelop.*, 4.19; Platão, *Smp.*, 197d; Andocides, *De Mys.*, 1.118; Demóstenes, *Cor.*, 18.35 (LSJ, p. 1202).

⁴⁵¹ Apesar do Texto Alfa ter sido preservado em apenas quatro manuscritos (Mss. 19, 93, 108 e 319, cf. FOX, 1991, p. 207), já é bem conhecido academicamente, de modo que algumas traduções como a NETS, trazem o Texto Alfa ao lado da LXX (ou, como é o caso de outras traduções, abaixo desta). Cf. JOBES, 2007, p. 424-440. A respeito do Texto Alfa de Ester, cf. também FOX, 1990.

própria identidade” (CHALUPA, 2016, p. 149). Deste modo, apesar de sua promessa na própria obra *AJ* (1.17), Josefo adiciona muitas coisas ao que a Bíblia traz, de modo que “adapta, forma e colore o material” (SPILSBURY, 2005, p. 211), não apenas a interpretando, mas também a transformando para ser apresentada “de um modo significativo” (ATTRIDGE, 1976, p. 23).

2.2.2 Estilo e linguagem

Josefo, ao formular seu relato da história judaica não somente na língua grega, mas também aos moldes da cultura grega – seja em *BJ*, *AJ*, *Vit.* ou *Cap* –, realizou uma *interpretatio graeca*, própria de autores helenísticos. Neste sentido, não foi o primeiro a adaptar a história judaica àquilo que os gregos estão acostumados, mas seguiu um caminho já trilhado por outros, como Filo de Alexandria, e que remonta até Hecateu de Abdera, o primeiro grego a escrever de forma extensa a respeito dos judeus⁴⁵².

Hecateu de Abdera, que supostamente foi uma das fontes de Josefo (cf. *AJ*, 1.159; *Cap*, 2.43; 1.183-205), foi um autor que, ao relatar a respeito dos judeus dentro de uma obra sobre o Egito, apresentou Moisés com uma verdadeira caracterização grega: ao invés de destacar qualidades morais, como a *eusebeia* (εὐσεβεία), relacionada ao aspecto religioso, Hecateu traz o relato de Moisés pintando-o como um líder notável, marcado pela *phronēsis* (φρόνησις), “prudência”, e *andreia* (ἀνδρεία), “bravura”, tal como as usuais representações do *topos* literário grego do fundador-líder-legislador (BAR-KOCHVA, 2010, p. 124)⁴⁵³.

Para além disso, Hecateu também apresentou Moisés como sendo aquele que fundou

⁴⁵² Há possíveis referências gregas aos judeus as quais são mais antigas que Hecateu, sendo de Heródoto (484-425 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), e Alceu (c. 630-580 a.C.). É possível que Aristóteles estivesse falando dos judeus ao se referir a Παλαιστίνη Συρία (1.105; 2.106) e Συρία ή Παλαιστίνη (3.91; 4.39), assim como Heródoto (*Hist.*, 3.91; 4.39), e autores posteriores, como Ovídio (*Ars am.*, 1.75-76). Cf. WHITTAKER, 1984, p. 64. Parece ser a interpretação de Josefo ao interpretar os “sírios da Palestina” como sendo os judeus (cf. *AJ*, 8.262; *Cap*, 1.168), apesar de ser possível que ele tenha interpretado incorretamente. Para além destas, há também a possibilidade de uma descrição dos judeus e suas práticas sacrificiais, feita por Teofrasto (372-288/287 a.C.) em sua obra *Sobre a piedade* (Περὶ Εὐσεβείας), a qual foi parcialmente preservada em citações de Porfírio (*Abst.*, 2.26; Stern, p. 10-12; Reinach, p. 7-8), ser mais antiga que o texto de Hecateu. Apesar da datação mais antiga ser aferida por alguns a Teofrasto (p.e.: W. Jaeger, M. Hengel, O. Regenbogen, F. Jacoby, A. D. Nock e E. J. Bickermann) e por outros a Hecateu (p.e.: M. Stern), segundo Oswyn Murray (1973), o mais provável é que tenham sido contemporâneos, muito provavelmente tendo sido escritos pelo menos na mesma década. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2018b, 168-171.

⁴⁵³ Cf. Hecateu de Abdera, *Aegyptiaka* apud Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.6 = Fócio, *Bibl.*, Cod. 244 = F9R = FGrH III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern. Como destaquei em outro artigo, Hecateu de Abdera apresenta Moisés “como um legislador ao estilo grego, não somente instituindo a constituição dos judeus, como ainda empreendendo campanhas militares e organizando a vida social e política desse povo” (RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2018, p. 175). Para uma tradução do relato de Hecateu de Abdera em português com comentários, cf. RUPPENTHAL NETO, 2018b.

a cidade de Jerusalém⁴⁵⁴, que construiu o Templo, que dividiu o povo em tribos, que organizou o exército de Israel, e até mesmo que realizou campanhas militares, conquistando o território de Canaã⁴⁵⁵. Elementos que fogem do relato da BH e que ele pode ter adicionado aos relatos judaicos, mas que também podem ter sido apresentados por judeus helenísticos que já haviam reelaborado a imagem de Moisés a partir da cultura e dos valores gregos⁴⁵⁶. Afinal, a imagem de Moisés já estava em processo de transformação e adaptação dentro do próprio judaísmo helenístico, que pode ter influenciado Hecateu, e não apenas o contrário.

Sendo assim, não é de se estranhar que Josefo apresente sua obra em um estilo marcado pela adaptação dos relatos às ideias e valores greco-romanos. Assim, à semelhança de Hecateu, ao apresentar Moisés em seu relato, o descreve como um líder com qualidades tipicamente gregas, como sabedoria, coragem, temperança, justiça e piedade⁴⁵⁷. Para além disto, também acrescenta elementos provavelmente oriundos da tradição judaica helenística, mostrando-o como “um general, um herói, um filósofo, e um mágico⁴⁵⁸, a fim de mostrar o avanço da cultura hebraica ao longo do tempo” (FRULLA, 2011, p. 122).

Porém, ao mesmo tempo, Josefo se aproxima da imagem grega e, inclusive, judaica do contexto helenístico⁴⁵⁹, de Moisés como um verdadeiro legislador ao estilo grego, mesmo que tenha procurado apontar para a origem divina das leis. Moisés, assim, é o intermediário entre Deus e os homens, uma vez que escreveu as leis judaicas diretamente inspirado por Deus (*AJ*, 3.213, cf. FRULLA, 2011, p. 115). E Josefo, pintando Moisés com cores gregas,

⁴⁵⁴ Sobre esta temática, cf. MORO, 2009.

⁴⁵⁵ A respeito da imagem de Moisés no relato de Hecateu de Abdera, cf. RUPPENTHAL NETO, 2016b, p. 117-122; RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2018, p. 166ss; RUPPENTHAL NETO, 2016c, p. 33-34.

⁴⁵⁶ “O retrato de Moisés (...), a seleção da classe governante por seu destacado mérito e habilidade, e o Êxodo como o estabelecimento de um centro religioso e político assim como o Templo podem ter sido adaptações da narrativa bíblica pelos próprios judeus helenísticos” (GRUEN, 1998, p. 102).

⁴⁵⁷ Como bem indicado por Louis H. Feldman, Moisés é apresentado com especial destaque às suas virtudes, tais como sua: Sabedoria (FELDMAN, 1992b, p. 7-13); Coragem (FELDMAN, 1992b, p. 13-28); Temperança (FELDMAN, 1992b, p. 28-32); Justiça (FELDMAN, 1992b, p. 32-43); e Piedade (FELDMAN, 1992b, p. 43-48). Sobre a imagem de Moisés em Josefo, cf. FELDMAN, 1992a; FELDMAN, 1992b; FELDMAN, 1993.

⁴⁵⁸ Feldman (1993, p. 307) lembra que o mundo antigo estava aparentemente pronto para aceitar Moisés como um mágico, uma vez que é assim descrito por algumas fontes: Pompeius Trogus (cf. Marcus Junianus Justinus, *Hist. Phil.*, 36; *Epit.*, 2.7), no século I d.C., teria indicado que José conhecia a arte da magia e a teria passado a Moisés, seu filho; também no século I d.C., Plínio, o Velho (*NH*, 30.2, 11), menciona um ramo da magia derivado de Moisés e dos judeus; e, no século II d.C., Apuleio (*Apolog.*, 90) teria enumerado mágicos famosos, incluindo Moisés.

⁴⁵⁹ Como eu indiquei em um artigo, “Moisés no mundo helenístico foi, entre autores gregos, romanos e egípcios, um ponto de confronto entre diferentes versões e de afluência de determinados padrões culturais” (RUPPENTHAL NETO, 2016b, p. 117). Por esta razão, sua imagem é pensada e reformulada não apenas pelos judeus helenísticos (cf. RUPPENTHAL NETO, 2016a), mas também por autores não judeus do mundo helenístico (cf. RUPPENTHAL NETO, 2016b), especialmente em decorrência das reformulações do relato do Êxodo judaico do Egito (cf. RUPPENTHAL NETO, 2016c; GRUEN, 1998). Para a imagem de Moisés no contexto helenístico, cf. GAGER, 1972.

faz uma “fusão criativa de uma literatura de cultura não grega com ideias gregas” (RAJAK, 2000, p. 587).

Porém, Moisés é também um legislador, colocado junto a legisladores gregos, como Licurgo (cf. *Cap*, 2.154, 225), e comparado a este e outros como Sólon e Zaleuco de Locri (*AJ*, 11.161). Assim, Moisés é apresentado por Josefo com profundas semelhanças com a imagem de Licurgo feita por Plutarco (cf. FELDMAN, 2005), seguindo um padrão de temáticas em comum: genealogia, crescimento, virtudes cardeais, disposição para aprender, relação com o divino, organização de um governo, liderança militar, políticas educacionais, atitude para com os estrangeiros, provisões econômicas, leis sobre casamento, status das mulheres, sacerdotes, escravos, dietas, magia, o modo da morte do legislador, e leis proibindo a modificação das leis (FELDMAN, 2005, p. 241). Deste modo, Moisés não é apenas o legislador dos hebreus, mas é também “o único arquiteto humano do modo de vida judaico” e o “educador da nação” (RAJAK, 2000, p. 590).

Moisés, assim, não é apresentado somente como um *nomothetēs* (νομοθέτης)⁴⁶⁰, um legislador ao estilo grego⁴⁶¹ – seguindo a imagem apresentada tanto por judeus helenísticos, como Filo de Alexandria⁴⁶², quanto por gregos que falaram a respeito dos judeus, como Hecateu de Abdera –, mas também aparece como o fundador da própria religião judaica, ganhando destaque especial em Josefo. Afinal, *hoi nomoi tou Mōuseos* (οἱ νόμοι τοῦ Μουσεός), “as leis de Moisés”, não são apenas mandamentos de caráter social, mas envolvem também *eusebeia* (εὐσέβεια), “piedade”, *timē* (τιμή), “honra”, e *thrēskeia* (θρησκεία)⁴⁶³,

⁴⁶⁰ Moisés é indicado como νομοθέτης, é relacionado a νομοθεσία, “constituição”, “legislação”, e aparece como sujeito de νομοθετέω (RODRIGUES, 2014, p. 91, nota 18). Os termos aparecem nos seguintes casos: *BJ*, 2.145, 152; 3.376; 5.401; *AJ*, 1.6, 15, 18, 20, 22, 23, 24, 95, 240; 3.180, 187, 4.6, 13, 150, 156, 263, 319, 322; 8.192; 11.77; 12.110; 18.264; *Cap*, 1.316; 2.153, 154, 156, 161, 165, 169, 172, 173, 175, 186, 209, 218, 225, 237, 239, 250, 257, 276, 279, 286, 290 (*CCFJ*, p. 150-151 [III]). Como bem lembrado por Paul Spilsbury (2005, p. 221), tais termos devem ser vistos como “uma medida do grau no qual Josefo acomodou sua narrativa à sua audiência romanizada”, até porque, como lembra Wayne Meeks (1967, p. 132), chamar Moisés de νομοθέτης “já é adaptar para compreensão gentílica” a principal função de Moisés na história judaica. Sobre as lendas a respeito dos legisladores gregos, cf. SZEGEDY-MASZAK, 1978.

⁴⁶¹ Em tal apresentação de Moisés, é possível se perceber até mesmo um possível eco de Platão. Como bem indicado por Tessa Rajak (1998, p. 235; 2000, p. 590, nota 16), a apresentação de Moisés por Josefo em *Cap*, 2.154, comparando-o a Licurgo, Sólon e Zaleuco de Locri (além da comparação com Minos em *Cap*, 2.161), pode ser pensada como uma espécie de eco da abertura das *Leges* de Platão, de modo que, aparentemente, “deve mais às *Leis* de Platão do que ao livro de Deuteronômio” (DROGE, 1996, p. 126). Sobre o Moisés de Josefo e Licurgo, cf. p.e.: FELDMAN, 2005; SILVA, D. L., 2008.

⁴⁶² Em Filo de Alexandria, como lembra Ália Rodrigues (2014, p. 92), Moisés é apresentado como o legislador por excelência, de modo que é como se “os legisladores gregos tivessem copiado (“μεταγράφω”, *Spec.* 4.61; *Leg.* 1.108) o legado de Moisés”. Em Josefo também vemos a superioridade de Moisés sendo destacada: *AJ*, 1.18-19; 2.145, 151-154, 168-171. E em outros textos judaicos helenísticos, Moisés também aparece como legislador: *CArist*, 131, 139, 148, 153; Aristóbulo apud Eusébio de Cesaréia, *Praep. Ev.* 8.10.4; Eupolemo apud Eusébio de Cesaréia, *Praep. Ev.* 8.9.26. Cf. MEEKS, 1967, p. 132, nota 2.

⁴⁶³ Segundo Daniel Boyarin (2019, p. 190), Josefo nunca usa θρησκεία como a ideia moderna de “religião”,

“adoração” a Deus (FEELEY, 2017, p. 94), ao mesmo tempo que possuem relação com a “virtude” (*aretē*, ἀρετή, cf. *AJ*, 4.196), elemento tão caro a gregos e romanos, e que é destacado em Moisés (*AJ*, 4.331).

A imagem de Moisés pode ser pensada, inclusive, na sua relação com o próprio Josefo (cf. DAMGAARD, 2008), o qual não se afasta de seu texto, nem dos seus objetos de estudo. Afinal, ele não tem pretensões de completa isenção e objetividade, tal como os historiadores modernos, mas coloca-se como um narrador com uma missão específica, que é a de contar a história dos judeus, não somente mantendo-se na perspectiva de judeu, mas até mesmo lamentando as calamidades que caíram sobre sua nação (VAN HENTEN, 2018, p. 121).

Deste modo, Josefo não somente admite como também incorpora, dentro da narrativa, seu envolvimento e emoção. Como ele mesmo disse: “Não discutirei com os críticos severos a respeito da emoção. Que atribuam os fatos à História e as lágrimas ao historiador” (*BJ*, 1.12, cf. DEGAN, 2010a, p. 22). Uma emoção que se evidencia em determinadas passagens, como quando fala do “profundo sofrimento” por conta da destruição do templo de Jerusalém, o qual é apontado com exagero como o “mais maravilhoso edifício que já vimos ou ouvimos falar” (*AJ*, 2.267), e que perpassa toda a sua obra, especialmente *BJ*. Assim, as lágrimas do historiador, derramadas pela destruição do Templo e suas consequências, não prejudicam o relato, cujos fatos são apresentados com emoção, mas também tal qual ocorreram.

2.2.3 Unidade e desenvolvimento

Alguns autores, como Tessa Rajak (2000), defendem a visão da obra de Josefo “como um *corpus* unificado” (RAJAK, 2000, p. 586), afirmando que “nos assuntos relevantes” as “visões de Josefo não manifestam mudanças” (RAJAK, 2000, p. 586). Porém, há também autores que buscaram, através da análise da obra de Josefo, indicar diferenças não

enquanto uma “esfera separada da vida humana”, buscando questionar a ideia de “judaísmo” para autores como Josefo (BOYARIN, 2016, p. 151). Cf. BOYARIN; BARTON, 2016, p. 135-151. Jan Willem van Henten (2019), no entanto, defendeu que, se de fato tivermos em mente “religião” como um sistema de crença (holandês: *een geloofssysteem dat zin geeft*), não é θρησκεία. Porém, se pensarmos “religião” como prática religiosa (holandês: *religieuze praktijk*), “religião vivida” (“*lived religion*”), no contexto do templo ou da vida diária, θρησκεία poderá ser pensada dentro da ideia de religião. Talvez, deste modo, Karl Ludwig Schmidt (1985) esteja correto em indicar “religião” para *AJ*, 1.13.1. Cabe indicar que, como dito pelo próprio Boyarin (2019, p. 190), em seu livro *Imagine No Religion*, em conjunto com Carlin A. Barton (BOYARIN; BARTON, 2016), se buscou apresentar uma base filológica para negar o significado “religião” a qualquer item léxico clássico.

somente nos fatos apontados por Josefo (as “contradições”⁴⁶⁴), mas também, e principalmente, nas ideias do autor, entendendo que haveria um desenvolvimento em seu pensamento, expresso em seus escritos.

Um exemplo neste sentido é Michael Tuval, que em seu livro *From Jerusalem Priest to Roman Jew* defende que há uma mudança importante no pensamento de Josefo entre suas duas maiores obras, *BJ* e *AJ*. Segundo ele, Josefo teria inicialmente pensado o judaísmo a partir do Templo e se centralizado neste, destacando-o em suas narrativas no *BJ*. Depois, porém, teria mudado sua ênfase para a *Tôrāh*, nas *AJ*, passando “do Templo à Torá”⁴⁶⁵ (TUVAL, 2013, p. 210). Assim, Josefo teria transformado sua ideia a respeito do judaísmo e, consequentemente, sua apresentação do mesmo⁴⁶⁶, realizando a “elevação da Torá às expensas do Templo” (TUVAL, 2013, p. 262), seguindo o que seria uma “tendência familiar” (TUVAL, 2013, p. 262) do judaísmo de Diáspora do Segundo Templo.

Seguindo tal ideia, haveria o “Josefo inicial” (inglês: *early Josephus*), que seria propriamente um “autor palestino”, em contraste com o “Josefo tardio” (inglês: *late Josephus*),

⁴⁶⁴ Pere Villalba i Varneda (1986, p. 270), indica as seguintes contradições no uso de Josefo do texto bíblico em *AJ*: 2.189; 10.120; 13.148, 217, 249. Segundo Seth Schwartz (1990), porém, haveria numerosas contradições nas obras de Josefo, o qual, segundo ele, seria ignorante a respeito dos textos bíblicos, assim como desconheceria com profundidade os textos clássicos. Assim, sua obra seria recheada de erros em termos de citações bíblicas e uso de fontes, tendo os acertos sido decorrentes ou da popularidade de determinado texto bíblico, ou por participação dos colaboradores de Josefo. A visão de Schwartz, porém, além de aparentar uma crítica ácida decorrente de um conceito negativo pré-estabelecido, também é contraditória, uma vez que não se vale de *Cap* por considerar esta obra como a cópia de um ou mais panfletos apologéticos judaicos de Alexandria, ao mesmo tempo que nega o conhecimento deste tipo de literatura por Josefo. Para uma crítica da leitura de Josefo por Seth Schwartz, cf. DEGAN, 2016, p. 36.

⁴⁶⁵ Segundo Michael Tuval (2013, p. 152), é entre estas duas obras que Josefo se concentrou realmente no estudo da BH: “em claro contraste com *BJ*, não há dúvida que pelo tempo que Josefo escreveu *AJ* ele se tornou intimamente familiar com a Bíblia Hebraica, assim como com algumas obras exegéticas e parabíblicas”. Tal perspectiva está em oposição à visão de Tessa Rajak, que defende justamente o oposto: uma vez que Josefo não fala a respeito de ter estudado após os dezenove anos, a autora entende que “o conhecimento e concepção do judaísmo demonstrados em suas obras devem proceder do que ele adquiriu antes deste tempo, mesmo que tenha sido renovado na sinagoga e no Templo” (RAJAK, 2003, p. 32). Tuval (2013, p. 152) está correto em questionar a ideia de que Josefo não teria estudado após determinada idade fundamentada em um *argumentum ex silentio*. Porém, ao mesmo tempo, como ele mesmo admite (TUVAL, 2013, p. 152), não há qualquer evidência arqueológica ou literária que fundamente sua teoria. Sendo assim, como bem destaca Steve Mason (2014, p. 386), mesmo que se cogitasse que Josefo estudou por si mesmo em Roma, seria necessário se perguntar: “Josefo só se tornou inteligente e diligente em Roma, aos 45 anos?”. É difícil de se pensar desta forma, e por isso parece mais provável uma formação continuada: Josefo teria continuado lendo as Escrituras e os comentários, os quais teve acesso a partir de sua juventude na Judeia. Afinal, diferente do que argumenta Tuval, Josefo conhecia a BH quando escreveu o *BJ*. Cf. MASON, 2017a. Seja como for, Tuval não está sozinho na ideia de que uma das atividades principais de Josefo em Roma foi ler a Bíblia. Cf. SPILSBURY, 2005, p. 211.

⁴⁶⁶ Paul Spilsbury (1998b, p. 13) indica que no *BJ* Josefo apresenta os judeus como sendo uma raça com uma importante “história nacional” e com uma “cidade mãe”, Jerusalém, a qual é o centro de uma “religião nacional” liderada por um sacerdócio organizado. Nas demais obras, Josefo não deixa de trazer elementos presentes nesta apresentação dos judeus, mas “esta descrição dos judeus” teria sido “elaborada e modificada” (SPILSBURY, 1998b, p. 13) no processo. A respeito dos pontos em comum entre as *AJ* e o *Cap*, por exemplo, cf. SPILSBURY, 1996.

de “duas décadas” (TUVAL, 2013, p. 275) depois⁴⁶⁷, que deve “ser tomado seriamente como um pleno judeu da Diáspora” (TUVAL, 2013, p. 275). Dois “Josefos” deveriam ser pensados para ser enfatizada a “mudança de entendimento de Josefo sobre o judaísmo” (TUVAL, 2013, p. 275), o qual parece ser um tema não somente relevante, mas também central dentro de sua obra.

Por mais que a teoria de Tuval tenha seu valor, a ideia de que haveria uma tendência de desvalorização do Templo em relação à *Tôrāh* no judaísmo de Diáspora do Segundo Templo não se fundamenta: a maioria dos judeus da Diáspora no contexto do Segundo Templo não apenas valorizava o Templo de Jerusalém, mas também o apoiava com contribuições financeiras (TROTTER, 2019b, p. 13) e participava de peregrinações até ele⁴⁶⁸, evidenciando “os laços estreitos mantidos entre as comunidades da Diáspora e o Templo de Jerusalém durante o período do Segundo Templo” (TROTTER, 2019b, p. 76)⁴⁶⁹.

Certamente havia, entre os judeus da Diáspora, aqueles que vieram a reconsiderar o culto sacrificial centralizado em Jerusalém (LIGHSTONE, 2006, p. 7ss) – algo que ocorreu inclusive no judaísmo palestino, como se pode ver em João Batista⁴⁷⁰, assim como entre os judeus que se tornaram cristãos⁴⁷¹. Também se deve considerar que o judaísmo da Diáspora

⁴⁶⁷ Tuval (2013) defende uma datação do *BJ* em cerca de 79 d.C. (TUVAL, 2013, p. 23), ou seja, na década de 70, e das *AJ* entre 93 e 94 d.C. (TUVAL, 2013, p. 23), ou seja, na década de 90, valendo-se da expressão “duas décadas” (TUVAL, 2013, p. 275) para expressar a distância temporal entre uma obra e outra e, portanto, entre o “Josefo inicial” e o “Josefo tardio”.

⁴⁶⁸ Não se deve ignorar que há uma relação íntima entre o envio de contribuições e a participação em peregrinações, as quais contavam com representantes da comunidade judaica. Estes, denominados por Filo de *ιεροπομποί* (cf. Filo, *Leg.*, 216; 271-272; 312), eram líderes eleitos os quais representando suas comunidades permitiam que mesmo aqueles que não podiam participar das peregrinações pudessem, de certo modo, estar presentes nas festas e sacrifícios pela sua representação. Cf. TROTTER, 2019a; TROTTER, 2019b, p. 50.

⁴⁶⁹ Em sua pesquisa a respeito da relação dos judeus da Diáspora com o Templo de Jerusalém no contexto do Segundo Templo, Jonathan R. Trotter (2019b, p. 204) chegou à conclusão de que não se pode afirmar uma “relativa importância do Templo de Jerusalém em comparação a outros elementos da prática e crença judaica de Diáspora, tais como a participação na sinagoga ou a interpretação da Lei”. Assim, se contrapõe a Tuval, do mesmo modo que a outros autores os quais, apesar da presença do Templo nas obras de judeus da Diáspora no contexto do Segundo Templo, afirmam uma falta de interesse pelo Templo por parte destes (cf. SCHWARTZ, 1996, p. 119). É o caso, por exemplo, daqueles que defendem que as contribuições e peregrinações ao Templo de Jerusalém não seriam tão importantes, não afetando tão diretamente a vida diária dos judeus da Diáspora (cf. COLLINS, 2000, p. 130; KERKESLAGER, 1998, p. 106-109).

⁴⁷⁰ Apesar de Flávio Josefo afirmar que João Batista não batizava visando o perdão de pecados, mas a santificação do corpo (*AJ*, 18.5.2, 116-119), Rivka Nir (2012, p. 43) defende que sua representação em Josefo se assemelha à prática cristã do batismo por também trazer o batismo como substituto do culto sacrificial no Templo. Seja como for, será no cristianismo, porém, que o batismo se estabelecerá como substituto pleno dos sacrifícios, como meio de expiação de pecados (NIR, 2012, p. 44). Será no cristianismo que o batismo será visto como aquilo que “corta dos pecados”, como definiu Epifânio de Salamina (*Pan.*, 8.6.7; EPIPHANIUS, 2009, p. 29). Sobre João Batista em Josefo, cf. também *AJ*, 18.5.1, 109-115; 18.5.3, 136; *Vit.*, 2.

⁴⁷¹ No cristianismo, o Templo, o sacerdócio e os sacrifícios servem como símbolos ressignificados. Sobre os cristãos, é dito em 1 Pedro 2.5: “E vocês também são pedras vivas, com as quais um templo espiritual é edificado. Além disso, são sacerdotes santos. Por meio de Jesus Cristo, oferecem sacrifícios espirituais que agradam a Deus” (NVT). Afinal, na religião cristã, para além dos cristãos serem considerados habitação divina, a própria

favoreceu a adequação do judaísmo à situação de ausência do Templo, uma vez que valorizou instituições e práticas suplementares, como as sinagogas⁴⁷².

Porém, nenhuma destas realidades implicou necessariamente na negação do valor do Templo de Jerusalém, seja por parte dos judeus da Diáspora, de um modo geral⁴⁷³, ou mesmo de Josefo, de modo específico. Afinal, quando se considera que mesmo a obra *AJ* se delinea a partir do Templo – sendo sua primeira parte finalizada pela queda do Primeiro Templo e sua segunda parte terminando com a iminência da destruição do Segundo Templo (MASON, 2003b, p. 99) –, fica claro que o “Josefo tardio” não o desvaloriza em prol da *Tôrāh*, de modo que se pode questionar, inclusive, a ideia de Tuval de que haveria um “Josefo tardio”.

Por mais que Josefo, com a queda do Templo, possa ter sido influenciado pelo “judaísmo comum”, o judaísmo pautado na Lei e na orientação monoteísta (SANDERS, 2000, p. 55), “a presença do Santuário hierosolimitano e de uma ordem de especialistas em seus ofícios moldou profundamente seu entendimento do que era ser judeu” (DEGAN, 2013, p. 64). Influências estas que marcam presença, inclusive, nas *AJ*, uma vez que para além da centralidade do Templo na narrativa, a função sacerdotal permanece em destaque, questionando a teoria de Tuval⁴⁷⁴.

vida cristã é lida a partir da ideia de “sacrifícios espirituais”. A vida cristã, portanto, substitui a oferta de animais, de modo que Paulo fala em um “sacrifício vivo” (Rm 12.1). Sobre a rejeição do sacrifício animal no cristianismo a partir do judaísmo, cf. JOSEPH, 2016, p. 168-209. Mesmo seitas cristãs de origem judaica como o ebionismo abandonaram os sacrifícios, colocando o batismo no seu lugar. No Evangelho dos ebionitas, segundo Epifânio de Salamina (*Pan.*, 30.16.4-5; EPIPHANIUS, 2009, p. 144), estava escrito: “Eu vim para abolir os sacrifícios, e se não pararem com os sacrifícios, a ira sobre você não cessará”.

⁴⁷² A sinagoga, no contexto do Segundo Templo, não foi intencionada como um substituto do Templo de Jerusalém, mas como um elemento suplementar, que fazia referência ao Templo (XERAVITS, 2017, p. 341), como um templo em miniatura (cf. b. Meg 29a). Assim, a escolha das portas das sinagogas abrirem para o Leste, pelo fato de as portas do Templo abrirem na mesma direção (t. Meg 3.22), por exemplo, não visava a criação de um novo Templo, mas de um local que remetia àquele espaço sagrado. Isto pode ser percebido, por exemplo, na importância das representações do templo dentro de sinagogas (cf. XERAVITS, 2017, p. 352ss). Ao mesmo tempo, as sinagogas permitiram que se desenvolvesse uma religiosidade judaica cada vez menos presa ao Templo. E, inversamente, a destruição do Templo de Jerusalém também pode ser pensada como algo que deu impulso ao desenvolvimento da sinagoga como uma fonte de autosuficiência local das comunidades da Diáspora (RAJAK, 2006, p. 59), tornando a sinagoga na instituição mais importante na vida judaica (FINE, 1996, p. 24). Sobre a relação entre as sinagogas e o Templo, cf. BINDER, 1999.

⁴⁷³ Michael Tuval exagera ao afirmar que “não seria ousado demais supor que para a vida religiosa do judeu da Diáspora comum, nada mudou muito na manhã do décimo dia de Ab no ano de 70” (TUVAl, 2012, p. 239). Afinal, se mesmo hoje, 2000 anos depois, a destruição do Templo ainda marca o imaginário judaico (MARX, 2013, p. 61), quanto mais naquele contexto, quando o Templo, que existia, deixou de existir. Mesmo que o culto sacrificial já não fosse mais tão importante, fazendo com que seu fim não fosse tão devastador (COHEN, 1999, p. 314), mesmo para judeus da Diáspora, como Filo de Alexandria, Jerusalém era tida como a “cidade-mãe”, e seu Templo como o centro do Cosmos (COHEN, 1999, p. 299-300). Sendo assim, a queda do Templo com certeza impactou a comunidade judaica, mesmo fora da Judeia, estabelecendo a necessidade de uma reconfiguração do judaísmo ao qual Josefo parece ter respondido.

⁴⁷⁴ Tuval (2013, p. 262) defende que enquanto algumas visões de Josefo mudaram completamente, outras permaneceram, a exemplo da importância dada por Josefo ao sacerdócio ainda nas *AJ*, a qual estaria em claro contraste com o que foi produzido por outros judeus da Diáspora.

2.3 O JUDAÍSMO DE JOSEFO

Independentemente da teoria de Michael Tuval estar correta⁴⁷⁵, o judaísmo pode ser pensado dentro da obra de Josefo, e pode, inclusive, ser tomado como o tema principal desta⁴⁷⁶, mesmo que Josefo não utilize o termo grego equivalente a “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός⁴⁷⁷) em seus escritos. Afinal, quando observamos a obra de Josefo em conjunto, percebemos que seus livros procuraram rerepresentar os judeus e o judaísmo ao público greco-romano, tratando da guerra dos judeus com os romanos no *BJ*, da história dos judeus e suas leis na *AJ*, e das acusações contra os judeus no *Cap*⁴⁷⁸. Mesmo a *Vit.* pode ser pensada dentro deste tema, uma vez que Josefo busca muito mais defender sua relação com os judeus e o judaísmo, apresentando informações de sua participação no comando dos judeus, do que exaltar suas virtudes morais⁴⁷⁹, como era o costume nas βίοι da literatura greco-romana.

2.3.1 Ser judeu e o judaísmo

A questão de Josefo não empregar o termo Ἰουδαϊσμός em suas obras, na verdade, deve ser visto à luz do fato de que tal termo era bastante raro⁴⁸⁰, mesmo no contexto do

⁴⁷⁵ Para uma crítica da teoria de Michael Tuval (2013), cf. MASON, 2014.

⁴⁷⁶ O judaísmo e a identidade judaica em Flávio Josefo são temas essenciais, de modo que importantes acadêmicos já realizaram pesquisas a respeito deles. Um exemplo brasileiro é Alex Degan, que estudou o judaísmo apresentado por Flávio Josefo, indicando se tratar de um “judaísmo em suspensão” (DEGAN, 2013), fruto de uma reformulação do passado judaico para atender à nova situação do tempo presente de Josefo a partir da destruição do Templo e a consequente reconfiguração do judaísmo. Quanto à identidade judaica, Alex Degan (2009) nota a complexidade desta, definindo-a como uma “identidade incômoda” (cf. DEGAN, 2009; DEGAN, 2006), uma vez que “a sociedade judaica palestina se desestabilizou a tal ponto que ela deixou de existir dentro da lógica política imperial romana” (DEGAN, 2009, p. 235).

⁴⁷⁷ Cf. nota 523 deste trabalho.

⁴⁷⁸ Alex Degan chega a defender que haveria ainda um desenvolvimento e aumento do comprometimento de Josefo com o judaísmo: “Josefo tornou-se, com o passar dos anos e com a evolução de suas obras, cada vez mais comprometido com o Judaísmo, militando em torno de uma tradição e religiosidade judaica que deveria existir dentro da governança romana, aproximando-se do que provavelmente já era experimentado nas comunidades da Diáspora” (DEGAN, 2016, p. 38).

⁴⁷⁹ Neste sentido, podemos pensar a *Vit.* como uma autobiografia peculiar, diferente das βίοι, uma vez que não visa uma apresentação moral geral do autor, mas a explicação a respeito de um contexto decisivo em sua vida (BILDE, 1988, p. 108), que precisava receber atenção especial por suas implicações polêmicas. Assim, destaca-se por não ser uma obra de laudação moral, mas um aprofundamento do relato de determinado contexto histórico, que serviria como resposta a acusações, especialmente as de Justo de Tiberíades, que o acusava de tirania e de ter buscado obter privilégios (cf. BILDE, 1988, p. 108).

⁴⁸⁰ Segundo Steve Mason (2007, p. 465), é possível de se pensar que o raro uso do termo seja decorrente do risco de interpretação equivocada, e mesmo de conotação negativa, uma vez que outros substantivos gregos com estrutura morfológica semelhante tinham sentido negativo, como Ἀττικισμός, Λακωνισμός, βαρβαρισμός, Μηδισμός. Talvez por isso, como bem lembra Mason, o termo Ἰουδαϊσμός e seu correspondente latino, *Judaismus*, aparecem, “retratados com hostilidade”, especialmente por autores cristãos, em inúmeros casos a partir do séc. III d.C., em Tertuliano (24x), Orígenes (30x), Eusébio (19x), Epifânio (36x), João Crisóstomo (36x), Victorino (cerca de 40x), Ambrosiastro (21x) e Agostinho (27x). Cf. MASON, 2007, p. 471.

judaísmo helenístico⁴⁸¹. E, mesmo que Josefo não tenha utilizado outro termo grego equivalente a “judaísmo”, isto não implica necessariamente em uma ausência completa da ideia de judaísmo por sua parte⁴⁸². Ao mesmo tempo, porém, tal ausência nos lembra da importância de uma especificação: o emprego de “judaísmo” em relação a Josefo, não equivalendo a nenhum termo de seu vocabulário, requer uma explicação a fim de que a atual ideia de judaísmo não seja aplicada a Josefo irrestritamente e anacronicamente.

Há, inclusive, um importante debate acadêmico que nasceu da busca de se evitar tais equívocos. Este debate, empreendido especialmente em língua inglesa, gira em torno da tradução do termo *ioudaios* (ἰουδαῖος) pelas palavras inglesas “*Jew*”, que indica aquele que pratica o judaísmo, e “*Judaeen*”, termo para se referir àquele que provém da Judeia. Alguns autores, afirmando a existência de um aspecto religioso no termo ἰουδαῖος já no contexto helenístico, utilizam a tradução “*Jew*”⁴⁸³. Outros pesquisadores, porém, defendem o uso do termo “*Judaeen*”, entendendo que o termo ἰουδαῖος, no contexto helenístico, ainda estaria restrito à etnicidade. Deste modo, afirmando que o aspecto religioso teria sido incorporado ao termo somente muito tempo depois⁴⁸⁴, defendem que a tradução por “*Jew*” seria um anacronismo.

Acontece, porém, que ao longo do período helenístico, se podem ver casos nos quais ἰουδαῖος⁴⁸⁵ é utilizado explicitamente para cada um destes dois sentidos, indicando, inclusive, uma transição de um para o outro. Em uma inscrição no Amphiareion de Oropos⁴⁸⁶, provavelmente do século III a.C., um ex-escravo chamado Moschos se intitula como “judeu” (ἰουδαῖος) no registro que faz de sua alforria, apesar de ter feito tal registro a partir do que entendeu como uma ordem do deus Amphiaros e da deusa Saúde, os quais teriam lhe falado

⁴⁸¹ O termo Ἰουδαϊσμός e suas variações aparecem apenas 4 vezes em 2 Mac, apesar de ser um elemento fundamental na proposta do livro (cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a): 2 Mac 2.21 (Ἰουδαϊσμοῦ), 8.1 (Ἰουδαϊσμῷ), 14.38 (Ἰουδαϊσμοῦ, 2 vezes). Na Septuaginta (LXX), o termo aparece também em 4 Mac 4.26 (Ἰουδαϊσμόν), para além dos casos de 2 Mac (HATCH; REDPATH, 1983, p. 687 [I]). No NT, aparece no livro de Gálatas (LSJ, p. 832), 1.13-14 (Ἰουδαϊσμῷ, 2 vezes). E, para além destes casos, o termo aparece ainda em duas fontes epigráficas: em uma inscrição na Sinagoga de Stobi (CIJ, 694 [I]; VULIĆ, 1932, p. 293), datada entre os séculos II e III d.C., e no Cemitério do Porto (CIJ, 537 [I]; LEON, 1952, p. 170). A respeito destes casos, cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 149; AMIR, 1982, p. 35-36.

⁴⁸² Como lembra David M. Miller (2014, p. 218), “algo como aquilo que chamamos de religião estava emergindo como uma categoria antiga antes de haver linguagem para descrever isto”. Isso também vale para a ideia de uma religião específica que, neste caso, é o judaísmo.

⁴⁸³ Exemplos neste sentido são: Shaye J. D. Cohen (1999), Morton Smith (1971), P. J. Tomson (1986) e Ross S. Kraemer (1989).

⁴⁸⁴ Exemplos neste sentido são A. T. Kraabel (1982), F. W. Danker (2000, p. 478), P. F. Esler (2003; 2007; 2009), Bruce J. Malina e R. L. Rohrbaugh (1992, p. 32), e Steve Mason (2007).

⁴⁸⁵ Para uma tabela com 10 casos de ἰουδαῖος no contexto helenístico, cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 165-167. Para uma tabela mais completa, com 43 casos, cf. WILLIAMS, 1997, p. 258-261 (Appendix 1).

⁴⁸⁶ O Amphiareion de Oropos (Ἀμφιαρείον Ὠρωποῦ) era um santuário dedicado ao herói Amphiaraos, localizado na cidade portuária de Oropos, na Ática.

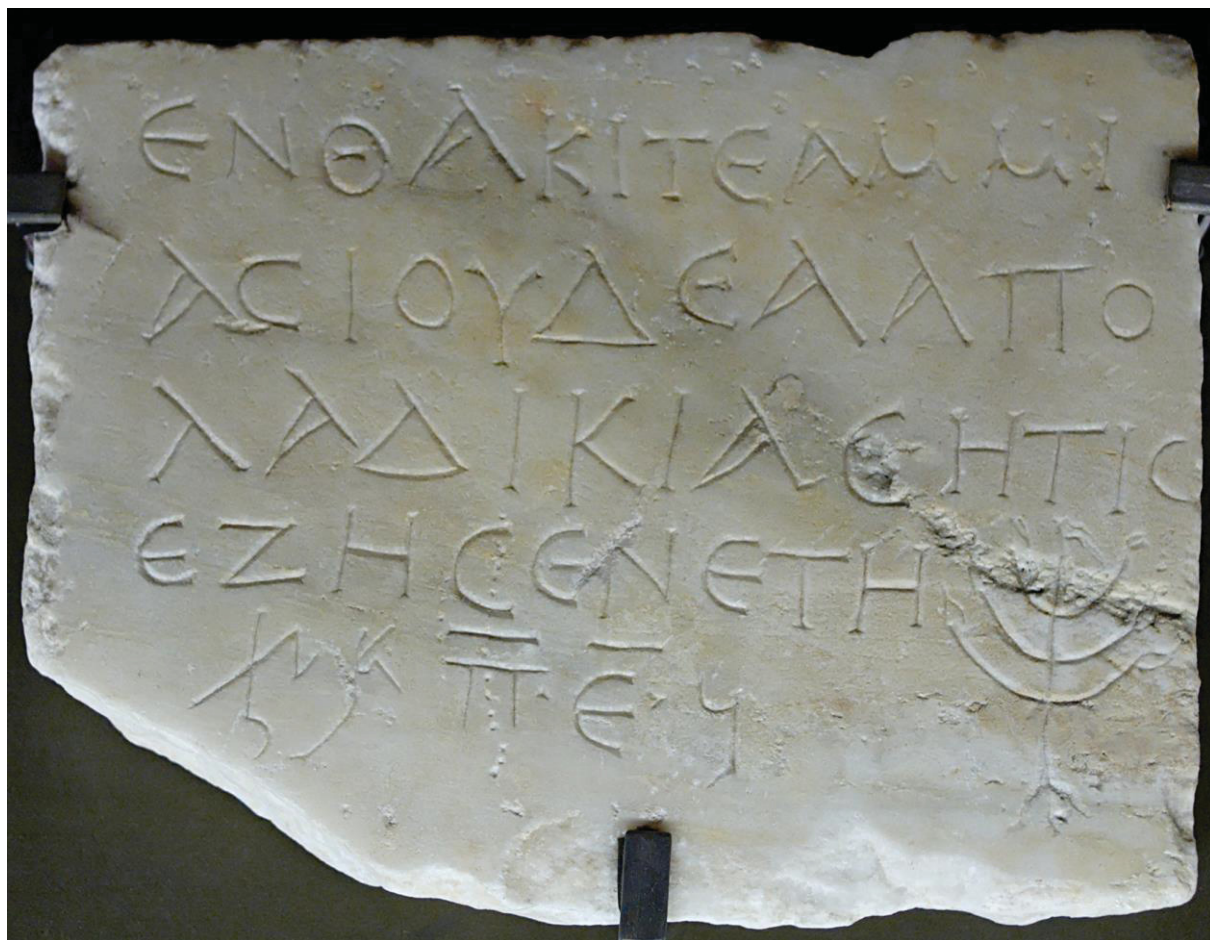


FIGURA 8 – Epitáfio de Ammias

Atualmente na Galleria Congiunzione, Musei Capitolini, Roma, No. 6830 / NCE 2771, tendo sido lançada no Museo Vaticano, lapidario hebraico ex-Lateranense, No. 30879. Fonte da imagem: Wikimedia Commons. Crédito da foto: Marie-Lan Nguyen, 2006.

Considerando que não há nenhum registro de uma cidade denominada Laodiceia na Judeia (WILLIAMS, 1997, p. 251), fica evidente que a palavra Ἰουδέα aqui não se refere à origem geográfica de Ammias, mas a outro aspecto, que podemos entender como sendo sua origem étnica ou sua crença. Porém, por mais que a religião e a etnia tivessem profundas relações, pode-se pensar na possibilidade de ser uma indicação religiosa consideravelmente alheia ao aspecto étnico. Afinal, neste contexto de Ammias, o aspecto religioso de ἰουδαῖος se torna tão evidente que se pode falar em uma “bela vida dentro do judaísmo”⁴⁹³, chamar uma mulher de “boa judia”⁴⁹⁴ ou uma “judia piedosa”⁴⁹⁵, ou ainda indicar um “prosélito”⁴⁹⁶ como

⁴⁹³ “Cattia Ammias, filha de Menophilus, pai da sinagoga dos carcaresianos. Ela viveu com seu esposo trinta anos uma bela vida dentro do judaísmo. De seus filhos ela viu netos. Aqui jaz Cattia Ammias [Καττία Ἀμμιάς θυγάτηρ Μηνοφί | λου πατήρ συναγωγῆς τῶν | Καρκαρησίων καλῶς βίωσα | σα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἔτη ζήσασα | τριάκοντα καὶ τέσσαρα μετὰ τοῦ | συμβίου. εἶδεν ἐκ τῶν τέκνων | αὐτῆς ἔγγονα. ὧδε κεῖται Καττία Ἀμμιάς]” (CIJ, 537 [I]; LEON, 1952, p. 170). Inscrição encontrada no Cemitério do Porto, Portus Traiani, na Itália.

⁴⁹⁴ “Márcia, uma boa judia. Seu sono entre os bons” [Marcia bona Iudea. dormi<tio> tua {ua} i(n) bonis] (CIJ

um “judeu prosélito”⁴⁹⁷, tornando-se absurdo pensar, neste caso, se tratar de um uso étnico do termo “judeu”, já que, para ser prosélito, teria que ser etnicamente um gentio.

O problema, portanto, está em se determinar em que momento o termo ἰουδαῖος deixou de designar somente um elemento étnico ou geográfico e passou a indicar também uma religiosidade⁴⁹⁸, e se em Josefo já podemos ver tal mudança. Uma solução possível é evitar os extremismos decorrentes do debate e utilizar uma ideia intermediária, como a proposta por Seth Schwartz (2011): entender que apesar do aspecto religioso de ἰουδαῖος não estar ainda plenamente incorporado no termo ἰουδαῖος no contexto de Josefo, tal mudança já havia iniciado e estava em curso, contra o que propôs Steve Mason (2007).

Pode haver casos, portanto, nos quais o termo ἰουδαῖος pode ser traduzido por “*Jew*”, apesar de ainda haver o uso do termo como “*Judaeen*”, em sentido étnico. Ambos os termos seriam traduções possíveis de ἰουδαῖος, que deveria ser pensado, portanto, a partir de uma flexibilidade na tradução (SATLOW, 2013), analisando-se caso a caso, uma vez que “ἰουδαῖος pode ser um termo ‘etno-geográfico’ ou um termo ‘religioso’” (COHEN, 1994, p. 25), podendo cada tradução ser a mais adequada em diferentes situações. Afinal, nesta perspectiva, a qual defendemos, ambos os termos não são suficientes nem devem ser generalizados na tradução de ἰουδαῖος, como podemos perceber com mais clareza em casos complexos, tais como no Evangelho de João⁴⁹⁹.

250). Trata-se de uma inscrição em latim de Beth She’arim, datada entre os séculos III e IV d.C., a qual claramente está relacionada ao judaísmo, uma vez que é decorada com uma menorá e outros objetos rituais, os quais parecem ser um apagador de velas e uma ânfora. Cf. WILLIAMS, 1997, p. 258 (No. 7).

⁴⁹⁵ “Aqui jaz Sara, uma judia piedosa [ὧδε κτε Σάρα Ἰουδαία ὁστία]” (BS II 158).

⁴⁹⁶ O termo προσήλυτος significa “estrangeiro” tanto em seu uso entre os gregos (LSJ, p. 1513) como na LXX (p.e.: Êx 12.49). Porém, nas inscrições do primeiro século, temos como principal significado o convertido ao judaísmo (BIRD, 2010, p. 40), assim como no NT (p.e.: Mt 23.15; At 2.10).

⁴⁹⁷ “Cresce(n)s Sinicerius, um judeu prosélito, que viveu por 35 anos, caiu no sono [i.e., morreu]. Sua mãe fez por seu doce filho o que ele deveria ter feito por mim. 8 dias antes das calendas de janeiro”. [*Cresce(n)s Sinicerius Iudeus proselitus vixit ann(is) XXXV dormitione(m) accepit. mat(er) dul(cissimo) f(i)l<io> suo fec(it) qu(o)d ips(e) mihi deb(uit) facere. VIII K(a)l(endas) Ian(uarias)*] (CIJ 68; WILLIAMS, 1997, p. 258 [No. 3]). Inscrição funerária encontrada em Roma e que data entre o séc. III e IV d.C.

⁴⁹⁸ A ideia de P. J. Tomson (1986, p. 124s) de que a mudança de um significado étnico de ἰουδαῖος para um “forte componente religioso” se deu entre o fim do período persa e o início do período helenístico parece um tanto quanto recuada. Afinal, apesar da importância da conversão e surgimento dos prosélitos, destacados por ele, para tal transformação, uma data posterior é mais provável para se afirmar tal mudança estar em curso. Sendo assim, as datações de Cohen (1990; 1999), no segundo século a.C., e de Morton Smith (1971, p. 55s), para depois da Revolta dos Macabeus, são mais confiáveis, ainda mais quando se observa que, juntamente à transformação na linguagem, há neste contexto uma transformação na própria autocompreensão dos judeus, como destacou D. R. Schwartz (1992). Assim, podemos ver a inserção do aspecto religioso no uso do termo Ἰουδαϊσμός em 2 Mac, assim como pelo modo que 1 Mac usa o termo Ἰσραήλ (cf. KUHN, 1985). Sobre ἰουδαῖος em 1 Mac e 2 Mac, cf. COHEN, 1996.

⁴⁹⁹ Cornelius Bennema (2009, p. 262) lembra que o uso do termo ἰουδαῖος no Evangelho de João deixa claro que este “adquiriu em algum momento durante o período do Segundo Templo (mas bem antes do primeiro século AD [d.C.]) um significado religioso, referindo-se aos que aderem à religião judaica (vivendo ou não na Judeia)”.

Tal aspecto ambíguo deixa claro que, como bem percebeu David M. Miller (2014, p. 218), “nossas categorias convencionais estáticas não fazem justiça” ao significado de ἰουδαῖος, assim como “à dinâmica identidade do povo que este designa”. Ou seja, ambas as traduções, “*Jew*” e “*Judaeen*”, não são suficientes para expressar a identidade dinâmica dos judeus do Segundo Templo. Mesmo o termo “judaísmo”, portanto, deve ser usado com cautela. Afinal, apesar de haver uma certa ideia de um “judaísmo” neste contexto, sua compreensão não se limitava à ideia atual de “religião”, incorporando elementos culturais, políticos e, inclusive, étnicos⁵⁰⁰.

2.3.2 Ἰουδαῖος e o judaísmo em Josefo

Quanto ao uso do termo “judaísmo” em relação a Josefo, como o faz Michael Tuval (2013), não deve ser pensado como uma referência a uma ideia somente religiosa⁵⁰¹, uma vez que o termo ἰουδαῖος não perdeu os seus aspectos político e étnico de uma hora para a outra⁵⁰².

Porém, como lembro em minha dissertação: “esta aquisição de sentido religioso não implica, porém, em perda do sentido étnico originário, até porque a ideia de ‘religião’, na Antiguidade, se dava especialmente inter-relacionada com etnicidade e raça” (RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 168, nota 700). Cf. BUELL, 2000; 2005, p. 21, 49; MILLER, 2014. Quanto aos casos de Ἰουδαῖοι no Evangelho de João, são 71 (cf. CLARK-SOLES, 2015, p. xi): Jo 1.19; 2.6, 13, 18, 20; 3.1, 22, 25; 4.9 (2x), 22; 5.1, 10, 15, 16, 18; 6.4, 41, 52; 7.1, 2, 11, 13, 15, 35; 8.22, 31, 48, 52, 57; 9. 18, 22 (2x); 10.19, 24, 31, 33; 11.8, 19, 31, 33, 36, 45, 54, 55; 12.9, 11; 13.33; 18.12, 14, 20, 31, 33, 35, 36, 38, 39; 19.3, 7, 12, 14, 19, 20, 21 (3x), 31, 38, 40, 42; 20.19. Há um debate importante (cf. CLARK-SOLES, 2015, p. xi-xiv) a respeito do uso de João deste termo: segundo Urban C. von Wahlde (1982; 2000, p. 52-54), é uma referência às autoridades religiosas judaicas; para Daniel Boyarin (2002), diz respeito a um grupo específico dentro da religião judaica; Malcolm Lowe (1976) pensa que se refere tanto às autoridades religiosas como ao povo comum; outros, porém, como Francis J. Moloney (2002), Graham Harvey (2001) e Raimo Hakola (2005, p. 231), defendem que trata-se de uma referência aos “judeus” em geral. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 166. Seja como for, é bem firmado nos estudos joaninos que o aspecto religioso se faz presente e pode estar acompanhado de outros.

⁵⁰⁰ Como indico em minha dissertação: “se no começo do período helenístico o termo Ἰουδαῖος tem sentido geográfico e étnico, sua alteração para um sentido religioso pode e deve ter preservado elementos de seu sentido original” (RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 168-169). Nos permitimos usar o termo “judaísmo”, portanto, seguindo John J. Collins, que lembra que “dizer que ‘judaísmo’ não existia como uma religião separada” do aspecto étnico não é o mesmo que “dizer que o judaísmo, como o modo de vida distintivo do povo judeu, não existia de modo algum” (COLLINS, 2017, p. 8). Havia, portanto, uma “variedade de conotações”, como destacou Ross S. Kraemer (1989, p. 35). No que diz respeito ao aspecto político de Ἰουδαῖσμός, este aparece em 2 Mac como uma verdadeira Πολιτεία. A este respeito, cf. RUPPENTHAL NETO, 2019a.

⁵⁰¹ A visão de Wilfred Cantwell Smith (1964, p. 68), o qual afirma que possivelmente se pode perceber no uso do termo Ἰουδαῖσμός em 2 Mac “a primeira vez na história da humanidade em que uma religião ganha um nome”, é exagerada. Afinal, apesar de Ἰουδαῖσμός se estabelecer como um conceito que envolve o aspecto religioso, lhe ultrapassa, não sendo, portanto, uma designação de uma religião somente, trazendo também elementos políticos e étnicos. Cf. NONGBRI, 2013, p. 50. Por isso, Brent Nongbri (2013, p. 2) defendeu que o termo grego Ἰουδαῖσμός não significava a “religião do judaísmo”, mas antes “seguir as práticas associadas à etnicidade judaica”. Tal cuidado não somente busca evitar um anacronismo a respeito do significado do termo, mas também do próprio conceito de “religião”, diferenciando a ideia atual das concepções próprias da Antiguidade.

⁵⁰² Dião Cássio (*Hist. Rom.*, 37.15.2-17.4 = Stern 406 [II]), por exemplo, fala tanto no termo Ἰουδαῖοι em relação

Afinal, como Shaye J. D. Cohen (1994) admite, há casos na obra de Josefo nos quais *ιουδαῖος* deve ser traduzido por “*Judaeen*”, até porque *ιουδαῖος* somente se torna um termo exclusivamente religioso no século VI d.C. (COHEN, 1994, p. 37). Assim, o “judaísmo” em Josefo deve ser pensado como algo não somente religioso, mas também étnico, político e cultural, pois “não pode ser limitado a questões ‘religiosas’, mas também deve incluir questões políticas e sociais” (HENGEL, 1974, p. 2 [I]).

De modo semelhante, o termo *ιουδαῖος* pode ter vários sentidos em Josefo (SCHWARTZ, 2007), incluindo, por exemplo, um sentido geográfico, relativo às pessoas provenientes da Judeia, especialmente quando fala dos *ioudaios to genos* (*ιουδαῖος τὸ γένος*), “judeus por nascimento” (COHEN, 1994). Esta expressão, que ocorre 13 vezes em Josefo⁵⁰³, encontra-se também em outros casos no contexto helenístico, como se pode ver, por exemplo, em duas inscrições em Delfos, que se referem a uma escrava chamada Antígona, “judia por nascimento [*to genos Ioudaion, τὸ γένος Ἰουδαίαν*]”⁵⁰⁴, e um escravo chamado Judas [*Ἰουδαῖος*]⁵⁰⁵, “judeu por nascimento [*to genos Ioudaion, τὸ γένος Ἰουδαῖον*]”⁵⁰⁶, e que também trazem o sentido geográfico como principal⁵⁰⁷.

Ao mesmo tempo, há casos em Josefo nos quais o aspecto geográfico é secundário em relação ao aspecto étnico, como quando se refere a judeus da Galileia⁵⁰⁸, da Mesopotâmia

à Judeia quanto indica seu uso mais amplo: “Eu não sei como este título veio a lhes ser dado, mas também se aplica a todo o resto da humanidade, mesmo de raça estrangeira, que aderem a seus costumes” (Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 37.17.1; Stern, p. 350-351 (II); WILLIAMS, 1997, p. 252-253; DIO CASSIUS, 1914, p. 127). Texto grego: ἡ δὲ ἐπὶ κλησὶς αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ’ ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἄλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι. καὶ ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλείστον, ὥστε καὶ ἐς παρρησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι).

⁵⁰³ *BJ*, 2.101, 119, 308; *AJ*, 11.207, 17.141, 324, 18.103, 196, 20.173; *Vit.*, 16, 382, 427; *CAp*, 1.178-179. Cf. COHEN, 1994, p. 24-25.

⁵⁰⁴ Esta inscrição, que data entre 170 e 156 a.C., fala a respeito da alforria, pela dedicação ao deus Apolo, de “três escravas mulheres, cujos nomes eram Antígona, por nascimento uma judia, e [de] suas filhas Teodora e Doroteia” [σώματα γυναικεῖα τρία αἷς ὀνόματα Ἀντιγόνα τὸ γένος Ἰουδαίαν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν Θεοδώραν καὶ Δωροθέαν], pelo preço de sete minas de prata (*CIJ* 709; Schürer, p. 65 [III]).

⁵⁰⁵ O termo *ιουδαῖος*, que aparece aqui como um nome próprio, é uma variante do nome Judas [*Ἰούδας*] (WILLIAMS, 1997, p. 250). Sendo assim, “o nome *Ἰουδαῖος* deve ser = *Ἰούδας*” (Schürer, p. 65 [III]). Outro caso Semelhante (*CIJ* 711) também provém de Delfos, na referência a um Judas [*Ἰο[υδ]α[ῖος]*], filho de Píndaro (Πινδάρου), cf. WILLIAMS, 1997, p. 258. É interessante de se notar que esta variação parece ser, inclusive, a causa das variantes nos manuscritos do texto de 2 Mac 1.10, que além do nome “Judas” (mais comum), trazem também “de Judá” (tradução siríaca) e “dos judeus” (versão aramaica de C. C. Torrey).

⁵⁰⁶ Esta inscrição, datada de 162 a.C., fala a respeito da alforria de um escravo “homem, cujo nome era Judas, por nascimento um judeu” [ἀνδρεῖον ᾧ ὄνομα Ἰουδαῖος, τὸ γένος Ἰουδαῖον], pelo preço de quatro minas de prata (*CIJ* 710; WILLIAMS, 1997, p. 258; Schürer, p. 65 [III]).

⁵⁰⁷ Shaye J. D. Cohen (1999, p. 98) também indica estes casos como usos do termo *ιουδαῖος* que não tem nada a ver com religião.

⁵⁰⁸ Cabe notar que, do mesmo modo que Josefo não limita os judeus à Judeia, também não faz a limitação, em alguns casos, da Judeia à região sul de Israel, incluindo a Galileia como parte desta (*AJ*, 12.421; 13.336-337; 14.120; *BJ*, 1.309), mesmo que em outros casos venha a distinguir a Galileia da Judeia (*AJ*, 13.50, 125; 17.318-319; *BJ*, 1.22; 2.95-96, 247; 3.48). A este respeito, cf. MILLER, 2010, p. 120. Porém, mesmo assim é possível

e do Mediterrâneo (WILLIAMS, 1997, p. 252). Assim, o aspecto geográfico não deve ser exagerado em Josefo, pois para além do elemento geográfico, o termo *ιουδαῖος* também pode ter um aspecto de etnicidade⁵⁰⁹, entendendo *ιουδαῖος* como alguém que faz parte do *ethnos* (*ἔθνος*)⁵¹⁰, *laos* (*λαός*)⁵¹¹, ou *γένος*⁵¹² dos judeus (COHEN, 1994, p. 25).

Os *ἔθνος*, *λαός* ou *γένος* dos judeus, porém, não devem ser pensados como restritos à ideia atual de etnicidade, ou seja, como uma questão racial. Afinal, como lembra Erich Gruen (2013, p. 17), “os termos normalmente entendidos como tendo significado étnico carregam múltiplos significados nos escritos judaicos, e apenas raramente designam características raciais”. A etnicidade, portanto, deve ser pensada como uma “combinação de ancestralidade e costume” (BARCLAY, 1996, p. 404). Por isso, em seu uso do termo *ἔθνος*, Josefo se refere

pensarmos tal indicação de *ιουδαῖοι* da Galileia como sendo um indicativo do uso do termo em sentido religioso ou étnico. Quanto à possibilidade do sentido religioso, o termo estaria relacionando judeus e galileus pelos costumes relativos à adoração no templo (cf. FREYNE, 1999, p. 54), possibilitando a existência tanto de “judeus da Galileia” quanto de “galileus judeus”, vinculados a Jerusalém, a “cidade-mãe”, seu templo e seus costumes (cf. FREYNE, 2004, p. 82). Porém, na perspectiva étnica (CROMHOUT, 2008), o termo designaria um conteúdo em comum entre judeus e galileus que, em certo sentido, eram israelitas e podiam ser incorporados nesta identidade mais abrangente.

⁵⁰⁹ Segundo Shaye J. D. Cohen (1994, p. 25-26) o sentido geográfico do termo *ιουδαῖος* é inseparável de seu sentido étnico, ao ponto de denominar um sentido “étnico-geográfico”. Para ele, em certos contextos o elemento étnico tem primazia, enquanto em outros é o elemento geográfico, “mas ambos significados estão sempre presentes” (COHEN, 1994, p. 26). Concordamos que é possível se pensar desta forma no caso da referência aos judeus da Galileia, se por “Judeia” se pensar toda a terra de Israel, incluindo não somente a Galileia, mas também Pereia, Samaria etc. (COHEN, 1994, p. 26), porém, não explica a referência a judeus da Mesopotâmia e do Mediterrâneo, nos quais claramente o sentido étnico se separou do geográfico.

⁵¹⁰ Em Josefo, são inúmeros os significados de *ἔθνος*, incluindo “povo”, “nação”, “tribo”, e servindo para se referir tanto à toda a nação judaica quanto ao “povo” em oposição aos sumo-sacerdotes e reis (*AJ*, 13.196, 200; 19.328), assim como para indicar tanto judeus como não-judeus (*CCFJ*, p. 15 [II]). Na LXX *ἔθνος* diz respeito a um grupo de pessoas que compartilham elementos culturais, religiosos e linguísticos (*GELS*, p. 190), sendo especialmente usado para indicar os povos gentios em contraste com o povo judeu, expresso por *λαός* (cf. BERTRAM, 1964).

⁵¹¹ Em Josefo, *λαός* significa “povo”, “multidão”, “aglomeração”, podendo indicar o povo judeu, a população judaica, e o “povo”, em oposição a Moisés, os reis e outras autoridades (*CCFJ*, p. 13 [III]). Hermann Strathmann (1967) indica uma diferença de uso entre o *BJ* e as *AJ*: no *BJ* Josefo utiliza *ἔθνος* para Israel e *λαός* para “povo”, de modo geral, enquanto nas *AJ* ele usa várias vezes *λαός* para Israel, possivelmente por influência da LXX. Afinal, na LXX, a qual Josefo utiliza na sua reconstrução do passado judaico, *λαός* designa (dentre outros significados possíveis, cf. *GELS*, p. 425-426) ao povo judaico em oposição aos povos gentios (CHAPA, 1987, p. 201), possivelmente influenciando que no NT o termo designe não somente os judeus em oposição aos gentios (cf. Mt 2.6; Lc 2.10), mas também os cristãos em oposição aos demais (RODRÍGUEZ HERRERA, 1991, p. 130-131), apesar de Lucas utilizar o termo mais como “povo” de modo geral, distanciando-se do seu sentido da LXX (cf. KODELL, 1969).

⁵¹² A palavra grega *γένος* poderia indicar consanguinidade (Demóstenes, *Cont. Leoc.*, 44.2), filiação (*Odisséia* 15.267), ou ainda como “clã” ou “família” (Heródoto, *Hist.*, 1.125; Plutarco, *Vit. Rom.*, 21). Cf. LSJ, p. 344. Como bem indica Shaye J. D. Cohen (1994, p. 25), podemos ver em uma mesma coleção da obra de Josefo, a *LOEB Classical Library* (LCL), da Harvard University Press, a tradução de *γένος* por diversos termos, a exemplo de “birth” (p.e.: *BJ*, 2.101 = JOSEPHUS, 1956, p. 361), “race” (p.e.: *AJ*, 11.207 = JOSEPHUS, 1958, p. 415), “origin” (p.e.: *Vit.*, 16 = JOSEPHUS, 1926, p. 9) e “extraction” (p.e.: *Vit.*, 427 = JOSEPHUS, 1926, p. 157). Uma variedade de sentidos possíveis que parece acompanhar a LXX, na qual *γένος* pode ser tanto uma divisão na qual as entidades são classificadas (“tipo”, “espécie” etc.), uma sociedade com ancestralidade comum, e descendência (cf. *GELS*, p. 128).

principalmente “a costumes, práticas, e modo de vida” (GRUEN, 2013, p. 16)⁵¹³. Porém, ao mesmo tempo, tais elementos carregam consigo o aspecto da ancestralidade, como podemos ver no caso em que Josefo utiliza o termo *syngeneia* (συγγένεια), que provém de γένος, para se referir à relação entre judeus e idumeus (descendentes de Abraão, segundo Gn 36.1)⁵¹⁴, como “parentes” (*syngenesi*, συγγενέσι)⁵¹⁵.

De fato, tal liberdade de ἰουδαῖος em relação ao aspecto geográfico já é o resultado de um desenvolvimento do termo. Afinal, um equivalente da palavra grega ἰουδαῖος é o termo hebraico *y^ehūdī* (יְהוּדִי), “judeu”, do qual provém. Este era originalmente uma designação geográfica, permanecendo restrito a tal sentido até o século III a.C. (RUPPENTHAL NETO, 2018, p. 164). Até sua alteração, no século III a.C., o termo designava apenas aquele que fosse natural da Judeia, ou seja, do Reino do Sul⁵¹⁶, tendo como única exceção o fato de também indicar aquele que nasce em Yehud⁵¹⁷, província persa – uma ampliação do significado do termo que data do séc. VI a.C. e que não altera seu sentido geográfico. Sendo assim, ao falar de judeus da Galileia, Mesopotâmia e Mediterrâneo, Josefo deixa claro que já carrega consigo mais sentidos para o termo.

Por fim, cabe verificar que em Josefo já podemos perceber elementos do aspecto

⁵¹³ Josefo afirma que o ἔθνος judaico obedece às leis de Moisés (*AJ*, 4.308), assim como apresenta o rei selêucida Antíoco Epifânio arrependido, antes de sua morte, por ter prejudicado o ἔθνος judaico, profanando seu templo e desprezando seu Deus (*AJ*, 11.3; 12.357) – elementos claramente culturais e religiosos.

⁵¹⁴ Os idumeus, a exemplo dos herodianos, não eram considerados plenamente judeus, uma vez que, apesar da ancestralidade em comum, eram uma população convertida recentemente no tempo de Josefo (DEGAN, 2012, p. 127). Assim, apesar de serem colocados junto com os judeus (*BJ*, 6.148), Josefo chama a Herodes, por ser idumeu, de “meio-judeu [ἡμιουδαίω]” (*AJ*, 14.403), cf. ECKHARDT, 2012.

⁵¹⁵ *BJ*, 4.4.4 (274): “homens que, recusando a confiarem em seus parentes a proteção da cidade materna, os teriam feito árbitros em sua disputa e, enquanto acusando certos indivíduos de terem matado outros sem julgamento, teriam condenado a si mesmos com toda a nação à desonra” (JOSEPHUS, 1961a, p. 82-83). Texto grego: μη πιστεύοντες δὲ τοῖς συγγενέσι τὴν τῆς μητροπόλεως φυλακὴν τοὺς αὐτοὺς δικαστὰς ποιοῦνται τῶν διαφόρων, καὶ κατηγοροῦντές τινων ὡς ἀποκτείνειαν ἀκρίτους, αὐτοὶ καταδικάζοιεν ὅλου τοῦ ἔθνους ἀτιμίαν. Apesar de 2 Mac 5.9 utilizar este termo para se referir à relação entre judeus e espartanos (cf. RUPPENTHAL NETO, 2019e), Josefo, ao fazer relato paralelo, utiliza o termo οἰκειότης, que também poderia ter o sentido de parentesco ou relacionamento (Heródoto, *Hist.*, 6.54; Tucídides, *Bell. Pelop.*, 3.86), assim como poderia indicar intimidade e amizade (cf. Tucídides, *Bell. Pelop.*, 4.19; Platão, *Smp.*, 197d; Andocides, *Myst.*, 1.118; Demóstenes *Cor.*, 18.35; LSJ, p. 1202), mas que teria diferenças em relação a συγγένεια (WILL, 1995). Segundo Jan N. Bremmer (2010, p. 53), Josefo faz esta opção por ser menos comum, em seu tempo, as aferições de ancestralidades míticas, apesar de Josefo carregar a tradição (cf. *AJ*, 1.239-241; Alexandre Polyhistor, FGrH, 273, F 102; Kleodemos Malchos; Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.20) segundo a qual Hércules (do qual os espartanos seriam descendentes) teria desposado uma descendente de Abraão. Uma tradição que pode até mesmo explicar o nome “Ben-Lakonia” da família do Rabbi Shim’on ben Yossi ben Lakonia. Para as teorias a respeito da origem deste nome, cf. AMITAY, 2008.

⁵¹⁶ Considerando tal aspecto, naquele contexto, indicar um israelita do Reino do Norte como um “judeu” (יהודי), seria algo “fundamentalmente anacrônico e geograficamente incorreto” (BRETTTLER, 1999, p. 430), mesmo que este tivesse uma cultura e uma religião semelhantes àquelas dos habitantes da Judeia.

⁵¹⁷ Tanto o termo hebraico יהודי, quanto seu plural יהודים, e até mesmo seu correspondente aramaico (יהודיא) eram utilizados em referências a pessoas de Yehud. Cf. BRETTTLER, 1999, p. 430.

religioso que ἰουδαῖος ganha com o tempo⁵¹⁸. Segundo Shaye J. D. Cohen (1994, p. 27), “os exemplos mais claros” nas obras de Josefo nos quais ἰουδαῖος tem “um significado religioso” ocorrem nas *AJ*, quando Josefo relata a conversão da casa real de Adiabene à religião judaica (*AJ*, 20.38-39)⁵¹⁹. Afinal, a apresentação da conversão de um gentio à religião judaica como “tornar-se judeu” é uma das principais formas de se envidenciar o aspecto religioso no uso do termo ἰουδαῖος e seus derivados.

Neste sentido, apesar do termo Ἰουδαϊσμός não ser utilizado por Josefo, o autor utiliza duas vezes o verbo *ioudaizō* (ἰουδαῖζω)⁵²⁰, também relacionado a ἰουδαῖος⁵²¹. A despeito de Steve Mason (2007) defender que o substantivo Ἰουδαϊσμός provém do verbo ἰουδαῖζω e esteja relacionado com este⁵²², nos parece mais provável que Ἰουδαϊσμός seja uma construção pela oposição a Ἑλληνισμός (cf. RUPPENTHAL NETO, 2018, p. 148), carregando um caráter aglutinador muito maior que o verbo ἰουδαῖζω⁵²³.

Afinal, ἰουδαῖζω, “judaizar”, estava restrito à conversão (por convencimento ou imposição) de gentios, ou seja, era de modo genérico “se aliar com ou imitar os judeus” (LSJ, p. 832), mas principalmente e mais especificamente, o próprio ato de se tornar judeu, pela circuncisão⁵²⁴. Isto implicava em uma transformação de situação muito mais do que uma

⁵¹⁸ Segundo Walter Gutbrod (1985), tal aspecto religioso, cabe notar, aparece não somente em autores judaicos, como Flávio Josefo – como veremos – e Filo de Alexandria, mas também em autores greco-romanos, como Megástenes e Plutarco. A respeito da imagem dos judeus em Plutarco, cf. FELDMAN, 1996, p. 529-552.

⁵¹⁹ Segundo Martin Goodman (2005, p. 175), Josefo foi corajoso em escrever sobre convertidos ao judaísmo em Adiabene justamente em um contexto de “grande hostilidade à esta ideia em Roma”, de modo que “acusar alguém de judaizar-se era acusá-los de deslealdade ao regime”. Cf. GOODMAN, 1994a, p. 337-338. Na descrição de Suetônio sobre a investigação a respeito do pagamento do *fiscus judaicus*, se comenta que esta se deu não somente contra aqueles com “origens judaicas”, mas também quem “vivía como judeu, mesmo sem professar o judaísmo”, chegando ao ponto de inspecionar um homem de noventa anos em uma corte lotada para detectar se ele foi circuncidado (Suetônio, *Domit.*, 12.2). Cf. CURRAN, 2011, p. 69.

⁵²⁰ *BJ*, 2.454, no qual tem o sentido de “abraçar a fé judaica, viver como judeu” (*CCFJ*, p. 383 [II]), e *BJ*, 2.463, no qual aparece como “ser alguém que adere (partidário) aos judeus” (*CCFJ*, p. 383 [II]).

⁵²¹ Tal origem teria seguido a lógica natural do grupo de verbos que Albert Debrunner denominou como “*Imitativa*”, em decorrência do acréscimo -ίζω indicar “ser como”, ou seja, “imitar”, os quais normalmente se referiam a povos, como: Ἑλληνίζω, Ἀττικίζω, Λακωνίζω, Ἰωνίζω, Βοιωτίζω, Θεσσαλίζω e Λυδίζω. Cf. GRAF, 1984, p. 15, nota 2.

⁵²² Ἰουδαϊσμός teria como origem o verbo ἰουδαῖζω, da mesma forma que Ἑλληνισμός teria surgido do verbo Ἑλληνίζω (cf. AUSTIN, 2012, p. 5; RUPPENTHAL NETO, 2020b), o que é uma possibilidade de resultado dos verbos “*Imitativa*”, mas que não defendemos no caso de Ἰουδαϊσμός.

⁵²³ Defendi em minha dissertação que o termo Ἰουδαϊσμός não provém do verbo ἰουδαῖζω, como defende Mason (2007), mas é cunhado pelo autor de 2 Mac como uma ferramenta literária de oposição a Ἑλληνισμός (cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 147ss), somando sobre si aspectos culturais, políticos e religiosos. Assim, recobrei em certa medida a teoria de Solomon Zeitlin (1954, p. 21), o qual defendia que Ἰουδαϊσμός indica um pano de fundo particular tanto no aspecto político quanto social pelo qual se apresenta o livro de 2 Mac. De fato, como lembra Yehoshua Amir (1982, p. 36) – que aliás, defende uma origem mais espontânea do termo, desvinculando-o de 2 Mac –, “em todo o ambiente cultural Helenístico-Romano”, “nenhuma nação, etnia, ou grupo que tenha visto a necessidade de criar um termo geral para as consequências práticas e ideológicas implicadas em pertencer àquele grupo, com exceção do povo judeu” (AMIR, 1982, p. 38).

⁵²⁴ A importância da circuncisão na conversão era tal no primeiro século que, segundo Michael F. Bird (2010, p.

crença⁵²⁵ ou modo de vida⁵²⁶. Afinal, em alguns casos a circuncisão era até mesmo uma imposição, como a circuncisão imposta pelos Asmoneus aos povos vizinhos quando estes eram conquistados⁵²⁷, incluindo os galileus⁵²⁸.

Tal associação direta entre *ιουδαϊζω* e a conversão é o que vemos em Ester (8.17), no qual o texto de que muitos “se tornaram judeus [*ioudaizon*, *ιουδαίζον*]”, na LXX, traz ainda a explicação do tradutor: *perietemonto* (*περιετέμνοντο*), “foram circuncidados”. É também o que vemos em Gálatas (2.14), no qual Paulo faz sua crítica a Pedro, indicando que lhe questionou do porquê de ter forçado os gentios a se “judaizarem” [*ta ethnē anankazeis ioudaizein*, *τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ιουδαΐζειν*], ao defender que deveriam ser circuncidados⁵²⁹. E é também o

40), “se os gentios quisessem entrar na comunidade judaica e fazer parte do judaísmo, então teriam que passar pela circuncisão”. De fato, a partir da importância que esta teve na Revolta dos Macabeus e o destaque dado nos relatos de 1 Mac e 2 Mac, se tornou “a marca essencial da identidade israelita” (COHEN, 2006, p. 43-44) e, inclusive, “um símbolo da resistência nacional ao helenismo” (BIRD, 2010, p. 25). Sobre tal transformação no significado da circuncisão dentro da cultura judaica, constituindo-se como um “símbolo” da diferença, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2017; COLLINS, 1997, p. 211-235.

⁵²⁵ Aparentemente, alguns elementos são incorporados na cerimônia judaica de conversão a fim de se atestar uma crença no judaísmo. A cerimônia de conversão rabínica, conforme b. Yeb. 47a-b, envolvia circuncisão (para os homens) e batismo (para todos), mas era precedida por uma apresentação daquele que pretendia se converter, um exame a respeito de seu conhecimento da lei judaica, e uma instrução a respeito desta. Mesmo na descrição posterior da cerimônia de conversão, de b. Ger. 1.1, que não fala da circuncisão (talvez por corrupção no texto ou outra razão, cf. COHEN, 1990, p. 191), indica que não se aceita o candidato “imediatamente” (a2), uma vez que é necessário lhe questionar “por que você quer se converter?” (a4). Cf. COHEN, 1990. Ao mesmo tempo, cabe notarmos que o texto que precede a cerimônia descrita no b. Yeb. fala do convertido que “foi circuncidado, mas não batizado” (b. Yeb. 46a), indicando a importância da cerimônia como uma forma de conscientização a respeito das crenças e tradições judaicas a prosélitos que se circuncidaram sem a devida compreensão, e expressando, inclusive, a própria evolução do procedimento relativo à conversão (cf. LAVEE, 2011), passando a incluir a participação de uma corte no processo de conversão (cf. KULP, 2004).

⁵²⁶ Se difere, por esta razão, do *Ἰουδαϊσμός*, construído em 2 Mac em oposição ao *Ἑλληνισμός*, na lógica de que “o modo de vida grego é o inimigo” (HIMMELFARB, 1998, p. 29) a ser combatido pelos heróis do judaísmo (cf. RUPPENTHAL NETO, 2021). Tal caráter religioso de *Ἰουδαϊσμός* pode se tornar ainda mais evidente se defendermos a perspectiva de que a Revolta dos Macabeus narrada em 2 Mac teria sido “uma luta religiosa entre reformistas e ortodoxos” (BICKERMAN, 2007, p. 1125 [II]), ou seja, o combate contra uma “reforma” (SCURLOCK, 2000) da religião judaica, em prol de um “tipo limpo” (JORDAAN, 2016, p. 99) de judaísmo. Contra: BAUMGARTEN, 2007.

⁵²⁷ A respeito disto, cf. DABROWA, 2010. Segundo Steven Weitzman (1999, p. 58), os Asmoneus obrigaram os povos conquistados a se circuncidarem a fim de resolverem o impasse entre a necessidade de capital humano e o caráter antigentílico herdado da Revolta dos Macabeus. Afinal, os Asmoneus se apresentavam como “herdeiros” da Revolta dos Macabeus (WEITZMAN, 1999, p. 58), apesar do caráter profundamente helenístico de sua política (cf. RAPPAPORT, 1992; REJEV, 2017; COLLINS, 1980). Seja como for, tal imposição da circuncisão parece ter se dado principalmente sobre a Idumeia, no tempo de João Hircano II (*AJ*, 13.9.1), e na Itureia, sob Aristóbulo I (*AJ*, 13.11.3). Cf. JEREMIAS, 1983, p. 424.

⁵²⁸ Como bem indicado por Richard A. Horsley (2000, p. 32), tal imposição aos galileus indica que estes não eram propriamente judeus, não compartilhando os mesmos costumes que aqueles. Afinal, “se imaginarmos que os galileus eram judeus, então a exigência asmoneia imposta aos habitantes” da Galileia, de circuncisão e submissão às leis judaicas “era sem sentido” (HORSLEY, 2000, p. 32). Cf. RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 54.

⁵²⁹ É interessante de se notar que Paulo opõe a circuncisão ao próprio Jesus Cristo, indicando que seria este o meio de entrada dos gentios no Israel de Deus. É possível de se pensar que sua crítica não fosse somente a cristãos de origem judaica que pregaram a circuncisão, tal como Pedro, mas também a prosélitos, judeus conversos e circuncidados, que pensavam ser judeus por conta de tal ato, uma vez que também o tinham como primeiro ato da observação da *Tôrāh* (cf. BORGAN, 1983, p. 18). Tal é a teoria de Runar M. Thorsteinsson

que vemos em Josefo (*BJ*, 2.454), quando este relata o massacre da guarnição romana em Jerusalém, uma vez que afirma que somente Metilius sobreviveu prometendo “se tornar judeu pela circuncisão [*mekhri peritomēs ioudaisein*, μέχρι περιτομῆς ἰουδαΐσειν]” (MASON, 2007, p. 464).

Há, no entanto, uma narrativa de Josefo que parece estabelecer um corte entre um gentio se tornar judeu e a circuncisão: um relato sobre Izates, rei de Adiabene (*AJ*, 20.38-46)⁵³⁰, que se torna um prosélito. Neste relato, Izates, que estava disposto a se circuncidar, não o faz a pedido de sua mãe, Helena, que lhe alerta a respeito do preconceito do povo em relação aos costumes judaicos⁵³¹. E, em seguida, Ananias – um mercador judeu que ensinou as práticas judaicas a eles –, concordando com a mãe do rei, explicou a este que adorar a Deus é mais importante do que a circuncisão⁵³², e que Deus o perdoaria por não realizar a cirurgia. Porém, o que vemos em seguida, reafirma a importância da circuncisão como marca distintiva para ser judeu⁵³³: Eleazar, um judeu da Galileia, persuadiu o rei a fazer a operação⁵³⁴, para

(2003) a respeito de Gl 2.17-29, seguida por Matthew Thiessen (2014). Assim, em sua crítica, Paulo estaria não somente explicando sua visão a respeito do cristianismo, mas também sua compreensão do que é ser judeu e da identidade judaica, a qual não era transposta simplesmente pela circuncisão. Sobre a identidade judaica na perspectiva de Paulo, cf. GARROWAY, 2012; RODRÍGUEZ, 2014; FREDRIKSEN, 1991 [= 1998]; BOYARIN, 1994; YEE, 2005; SANDERS, 2008.

⁵³⁰ Sobre a conversão da família real de Adiabene, cf. MARCIAK, 2014; 2018; THOMAS, 2020; SCHIFFMAN, 1987; NEUSNER, 1964. Esta marcará presença no imaginário judaico e mesmo cristão. Cf. p.e.: Eusébio, *Hist. Eccl.*, 2.12.1, 3.

⁵³¹ Em sua excelente explicação, Michał Marciak (2018, p. 613) indica que, para o povo de Adiabene, os costumes (ἔθη) judaicos seriam estrangeiros (ἀλλότρια, cf. *AJ*, 20.39) e estranhos (ξένα, cf. *AJ*, 41.81), sendo tanto “de má reputação (ἀπρεπής, cf. *AJ*, 20.41)”, quanto “simplesmente diferentes (ἐτέρα: *AJ*, 20.47)”, fazendo com que, após sua conversão, Izates seja acusado como alguém que odiou os costumes de seu povo (μισήσαντος τὰ παρ’ αὐτοῖς ἔθη, cf. *AJ*, 20.77) e “destruiu os costumes paternos (e se tornando um amante de costumes estrangeiros – καταλύσαντες μὲν τὰ πάτρια ξένων δ’ ἐραστὴν ἔθων γενόμενος, cf. *AJ*, 20.81)” (MARCIAK, 2018, p. 613). Cabe lembrarmos que tal visão negativa a respeito da incorporação dos costumes judaicos, no caso greco-romano, se dava de forma especial contra a circuncisão, que era ridicularizada (Fílon, *Leg.* 1.1.2), uma vez que o prepúcio era considerado uma provisão da natureza (Galeno, *UP*, 11.13), e sua remoção era considerada uma prática supersticiosa (Estrabão, *Geog.*, 16.4.5). Cf. nota 211 deste trabalho.

⁵³² Não fica claro, como lembra John J. Collins (1997, p. 227), se tal afirmação de Ananias teria como propósito afirmar que se poderia ser um prosélito sem ser circuncidado, ou se ele se referia à possibilidade de alguém adorar a Deus sem se converter ao judaísmo.

⁵³³ Um texto que costuma (WOLFSON, 1948, p. 2.369; MCELENEY, 1974, p. 328-330; BORGES, 1987, p. 61-71, 217-224; NA, 2005) ser identificado como um questionamento da relação direta entre ser prosélito e ser circuncidado é uma passagem da obra de Filo de Alexandria (*Quaest. Ex.* 2.2), que nesta lógica é associada a um paralelo tanaítico (t. B, 2a-2b), já indicado na nota anterior, a respeito de R. Judah bar Shalom defender que os gentios se tornam prosélitos ao deixarem a idolatria. Nesta passagem, Filo traz à tona o texto de Êxodo 22.21: “Não afligirás o estrangeiro nem o oprimido, pois vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito” (*BJ*). Ele, seguindo a LXX, lê o termo grego προσήλυτοι, “prosélitos” (não circuncidados), no lugar do termo hebraico *gērîm* (גֵּרִים), “estrangeiros”, que no judaísmo rabínico veio a ser utilizado como sinônimo dos “convertidos” (COHEN, 1983, p. 31). Assim, ao invés de pensar nos judeus como estrangeiros no Egito (tal como era, de certa forma, o próprio Filo), imaginou que seria uma referência a judeus não circuncidados antes da saída do Egito, acompanhando esta usual tradução da LXX (WEVERS, 1990, p. 23). Seguindo esta lógica, defendeu que mesmo assim, tais judeus seguiam o que realmente importa: a circuncisão não da incircuncisão, mas “dos desejos e prazeres sensuais e outras paixões da alma” (PHILO, 1987, p. 36). Encontra sua resposta, portanto, em outro

que, deste modo, se tornasse um verdadeiro judeu, e ele se submeteu a esta.

Tal “conversão”, por meio da circuncisão, pode ser pensada não somente como algo de caráter religioso, mas também político e cultural (cf. MARCIAK, 2017)⁵³⁵. É religioso e cultural quando se pensa na escolha pela circuncisão, quando é uma decisão a fim de se seguir os *ethē* (ἔθνη) judaicos. É político quando se pensa que a conversão envolvia a aceitação da “fé de Abraão e a lei de Moisés”, de modo que o convertido se tornava “parte do povo e da história de Isarel” (COHEN, 1983, p. 32), ou mesmo quando se pensa na circuncisão imposta, a qual, no entanto, parece ser uma política rejeitada por Josefo.

Afinal, apesar de Josefo admitir que tal imposição ocorreu sob alguns dos Asmoneus, como João Hircano II (*AJ*, 13.9.1), chega a esconder o fato quando reconta, à sua maneira, o episódio bíblico do estupro de Diná⁵³⁶. Ao que parece, “para Josefo, o futuro da Judeia no

texto, Êxodo 23.9, do qual toma a ideia da “alma do prosélito” (ψυχή τοῦ προσηλύτου), a partir do qual entende que a “mente” (muda de ψυχή para διάνοια) do προσήλυτος diz respeito ao “afastamento da crença em vários deuses e a familiarização da honra ao único Deus e Pai de todos” (PHILO, 1987, p. 36-37). Apesar da usual interpretação, segundo John M. G. Barclay (1998, nota 9), “esta explicação” feita por Filo a respeito dos israelitas e da circuncisão “é necessária apenas por causa que Filo sabe que prosélitos são circuncidados e, portanto, *prima facie* não são comparáveis aos israelitas no Egito”. Cf. também: NOLLAND, 1981. A perspectiva de Barclay (1998) parece fazer mais sentido, uma vez que em outro texto (*De Specialibus Legibus*, 1.2-11), Filo apresenta seis razões para se fazer a circuncisão, começando com a prevenção ao ἄνθραξ, termo grego para a úlcera (CHAPMAN, 2006, p. 135), e avançando em outras cinco razões, fazendo uma verdadeira defesa desta.

⁵³⁴ Kang-Yup Na (2005) relaciona a diferença entre as perspectivas de Ananias e Eleazar no relato de Josefo com o que a literatura tanaítica fala a respeito da diferença entre as escolas farisaicas de Shammai e Hillel. A diferença, como destaca Everett Ferguson (1987, p. 433-434) é notória: “Hillel era mais receptivo aos prosélitos e os recebia apesar de seu conhecimento e prática da lei fosse imperfeito, enquanto Shammai requeria completa concordância com a lei escrita e oral antes de aceitá-los”. Hillel defendia a visão da regra de ouro como resumo da *Tôrāh* (b. Shab 31a), e que os gentios deveriam ser considerados prosélitos antes mesmo da circuncisão (b. Shab 31a). Seguindo na mesma linha, R. Joshua defendeu que se deve considerar o prosélito que é batizado e não circuncidado, uma vez que as mães dos judeus também o eram (b. Yeb 46a), e o R. Judah bar Shalom defendeu que os gentios se tornam prosélitos ao deixarem a idolatria (t. B, 2a-2b). Cf. NA, 2005. É possível se pensar a polêmica entre Pedro e Paulo a respeito da circuncisão dentro desta mesma lógica, como o faz Na (2005). Porém, não se deve deixar de lado o aspecto apocalíptico de Paulo, presente mesmo neste elemento (cf. FREDRIKSEN, 1991 [= 1998] e a resposta ao artigo: BORGES, 1998a).

⁵³⁵ Tais múltiplos aspectos na compreensão de “conversão” por parte de Josefo também podem ser pensados em relação a Filo de Alexandria. Peder Borgen (1998b, p. 63ss) chega a indicar três tipos de conversão presentes na obra *De virtutibus* de Filo de Alexandria: 1) *conversão religiosa*: Filo (*Virt.* 102) fala que os prosélitos abandonaram “os templos e as imagens de seus deuses e os presentes e honras ofertadas a eles” (PHILO OF ALEXANDRIA, 2011, p. 64), passando da adoração de “fabricações míticas à certeza da verdade e à veneração do Único e verdadeiro Deus que existe” (PHILO OF ALEXANDRIA, 2011, p. 64); 2) *conversão ética*: Filo (*Virt.* 182) se refere aos prosélitos que se tornam “moderados, controlados, modestos, mansos, gentis, humanos, reverentes, justos, sábios, e amantes da verdade, que é superior ao amor pelos bens e prazeres” (PHILO OF ALEXANDRIA, 2011, p. 80); 3) *conversão social*: Filo (*Virt.* 102-104) indica que os prosélitos “deixam sua família sanguínea, sua terra natal, seus costumes [γενεάν μὲν τὴν ἀπ’ αἱμάτων καὶ πατρίδα καὶ ἔθνη]” (PHILO OF ALEXANDRIA, 2011, p. 64; PHILO, 1999, p. [grego]), e devem ser integrados pelos judeus de corpo e alma como companheiros. Algo que é apresentado de forma dramática no texto *José e Asenet* (13.11-12), como bem lembra Walter T. Wilson (2011, p. 257-258).

⁵³⁶ No texto bíblico (Gn 34), após Siquém, o heveu, estuprar Diná, filha de Jacó, os filhos de Jacó enganam os heveus, propondo que, caso fossem circuncidados, consentiriam na união das famílias. No entanto, os filhos de Jacó aproveitaram a dor dos heveus por conta da circuncisão, os traíram, e os mataram. Já no relato de Josefo (*AJ*,

mundo romano requer muito mais fineza que a aproximação política exibida em certos relatos das Escrituras do passado judaico” (CHAPMAN, 2006, p. 154), assim como do passado Asmoneu e, possivelmente, do tempo de Josefo⁵³⁷. E, tendo em vista este futuro dos judeus pretendido por Josefo, era necessário repensar não apenas o passado dos judeus, mas o próprio judaísmo.

O judaísmo deveria se reapresentar, não mais enfatizando nem praticando a imposição da circuncisão, até porque a imposição de costumes estrangeiros, além de ser a grande acusação contra o antigo sumo-sacerdote Jasão e a justificativa da Revolta dos Macabeus⁵³⁸, não era bem recebida pelos romanos: estes chegaram a justificar a expulsão dos judeus de Roma em c. 139 a.C. afirmando que os judeus “tentaram transmitir seus ritos sagrados aos romanos”⁵³⁹. Tal expulsão também foi justificada, em 19 a.C., por questões

1.338), a questão é apresentada como se fosse um problema de “casamento misto” (FLAVIUS JOSEPHUS, 2000, p. 123, nota 957), de modo que Jacó pede para “realizar uma reunião” (*hold a council*, cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2000, p. 123) familiar. Sobre a apresentação de Jacó por parte de Josefo, cf. FELDMAN, 1988-1989.

⁵³⁷ Apesar dos rabbis defenderem que a circuncisão não deveria ser feita tendo em vista um casamento ou outro ganho (COHEN, 1989, p. 25), tal tipo de circuncisão forçada não era rara. Escravos comprados por judeus podiam acabar sendo circuncidados, ou, conforme vemos em inscrições em sinagogas no reino do Bósforo, poderiam ter a opção de, tornando-se prosélitos, se comprometendo ao Deus dos judeus e frequentando a sinagoga, serem alforriados (cf. GOODENOUGH, 1957; GIBSON, 1999). Tais alforrias se davam à semelhança das alforrias greco-romanas relacionadas à consagração do escravo a alguma divindade, mas acabaram sendo proibidas em legislações romanas séculos depois (cf. LINDER, 1987, No. 6, 10, 11, 17), indicando que a prática havia se mantido ao longo do tempo. Josefo também fala de Metilius, que teria prometido que iria se judaizar até na circuncisão (BJ, 2.454) a fim de manter sua vida. Honora Howell Chapman (2006) defendeu que a política de circuncisão forçada dos Asmoneus deve ser levada em conta na reavaliação da circuncisão feita tanto por Josefo como por Paulo, cujas escolhas parecem ter sido respostas à lembrança histórica desta forma de circuncisão, “apesar da diferença de suas agendas” (CHAPMAN, 2006, p. 155). Cabe lembrar que nem todos os judeus tinham a fineza de Josefo para defender seus costumes, de modo que é bem possível que a Revolta de Bar Kokhba tenha sido iniciada em virtude de uma proibição imperial da circuncisão por parte de Adriano. Tal suposição é construída principalmente seguindo uma interpretação de um texto da Tosefta (t. Shab 15[16].9) e outro de Pseudo-Espartiano: “A este tempo também os judeus começaram guerra por serem proibidos de mutilarem seus órgãos genitais” [*Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia*] (Vit. Had., 14.2-3 = SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE [HOHL], 1965, p. 15 = SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE [MAGIE], 1991, p. 44). Cf. SMALLWOOD, 1959; SMALLWOOD, 1961; RABELLO, 1995. Porém, é importante notarmos que o texto de Pseudo-Espartiano fala em “mutilação genital” [*mutilare genitalia*] e não “circuncisão” ([MAGIE], 1991, p. 45), o que pode servir, em certa medida, aos críticos da teoria (ex: SCHÄFER, 1999; SCHÄFER, 1990).

⁵³⁸ Em 2 Mac 4.11 é dito que Jasão, sumo sacerdote no tempo de Antíoco Epifânio, “abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à Lei [νομίμους καταλύων πολιτείας παρανόμους ἔθισμούς ἐκαίνιζεν]” (BJ). Tais “costumes” (ἔθισμούς) seriam decorrentes da “reforma” de Jasão, a qual incluiria a construção de um Ginásio (sobre este, cf. nota 38 deste trabalho), resultando no “helenismo [Ἑλληνισμοῦ]” e na ampla difusão de “costumes estrangeiros [πρόσβασις ἄλλοφυλισμοῦ]” (2 Mac 4.13). Assim, teria sido culpado por “passar os seus irmãos de raça para o estilo de vida dos gregos [τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτήρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησε]” (2 Mac 4.10). Daniel R. Schwartz (2008, p. 220), defensor da ênfase no aspecto religioso, entende ὁμοφύλους aqui não tanto como “irmãos de raça”, mas como “co-religiosos”. Afinal, segundo ele, trata-se de religião, não de etnia, uma vez que no v. 13 o termo ἄλλοφυλισμοῦ indica algo que implica em escolha. Sobre a relação do modo de vida grego e a Revolta dos Macabeus, cf. SANTANA, 2013; HIMMELFARB, 1998.

⁵³⁹ Cf. BORGES, 1998b, p. 66. Cornelius Scipio Hispanus teria feito tal justificativa, cf. Stern, No. 147a e 147b.

relacionadas aos prosélitos⁵⁴⁰, uma vez que os romanos viam o proselitismo judaico com maus olhos⁵⁴¹.

2.3.3 O judaísmo e seu aspecto político

Porém, a circuncisão não tinha seu valor restrito à conversão: ela tinha valor principalmente por ser o primeiro passo no cumprimento da lei judaica, tanto por judeus de nascimento quanto por prosélitos (BORGEM, 1983, p. 18). E, se a circuncisão funcionava como marca identitária (cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2017; NIEHOFF, 2003), é porque de alguma forma a própria lei judaica era uma espécie de “marcador de identidade” ou “fronteira” (DUNN, 2011, p. 238)⁵⁴². Por isso os judeus podem designar todo gentio não somente como *aperitmētos* (ἀπερίτμητος), “incircunciso”⁵⁴³, mas também como *anomos* (ἄνομος), “sem lei”, por não estar sob a lei judaica e, portanto, estar em *anomia* (ἀνομία) (DUNN, 2011, p. 239)⁵⁴⁴.

Assim, do mesmo modo que o termo ἰουδαῖος, em Josefo, não se restringe ao elemento religioso, a “lei” dos judeus, no seu contexto, era pensada também para além deste aspecto. Afinal, mesmo que ἰουδαῖος tenha em Josefo um aspecto religioso, isso não significa que aquilo que Josefo compreendia como “judaísmo” não envolvia, também, um caráter político. Até porque a relação entre a política e a religião judaicas era tão forte, que até mesmo o termo Ἰουδαϊσμός traz consigo o aspecto político desde seus primeiros usos⁵⁴⁵, e o

⁵⁴⁰ Cf. *AJ*, 18.81-84; Tácito, *Ann.* 2.85.4; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 57.18.5a.

⁵⁴¹ Como bem lembra Walter T. Wilson (2011, p. 258), autores romanos reclamaram que aqueles que se relacionavam ao judaísmo “deixavam as leis dos romanos” (Juvenal, *Sat.* 14.96-106) e renunciavam às suas “religiões ancestrais” (Tácito, *Hist.* 5.5). Uma quebra que não pode ser negada, uma vez que era um dos elementos principais em compreensões a respeito do que envolve ser um prosélito, como apresentado por Filo: *Virt.* 102-104; *Spec.* 1.52, 309; 4.178; *Paen.* 179-180; *Nob.* 214. Cf. também nota 111. Trata-se de uma demanda ritual que Paulo parece ter herdado dos judeus, cf. FREDRIKSEN, 2010.

⁵⁴² Cf. NEUSNER, 1981, p. 72-75; DUNN, 2011, p. 189-193; MEEKS, 2003, p. 97.

⁵⁴³ Após o período macabeu, mesmo os não-judeus (gentios) circuncidados são chamados de “incircuncisos” (STERN, 1994, p. 60). Já na BH se pode perceber a incircuncisão ampliando sua significação ao ser utilizada como símbolo: fala-se no “coração incircunciso” (Jr 9.25-26; Lv 26, cf. BERNAT, 2009, p. 97-114), há as imagens das “árvores frutíferas incircuncisas” em Levítico 19 (BERNAT, 2009, p. 91-96), e dos “lábios incircuncisos” de Moisés em Êxodo 6 (BERNAT, 2009, p. 83-89).

⁵⁴⁴ Como lembra James D. G. Dunn (2011, p. 239), isto pode ser percebido pela linguagem da LXX na tradução dos Salmos (28.3; 37.28; 55.3; 73.3; 92.7; 104.35; 125.3) e no livro de 1 Mac (3.5-6; 7.5; 9.23,58,69; 11.25; 14.14). Também, segundo ele, se poder ver uma associação direta entre “gentio” e “pecador” em vários textos, tais como: 1 Mac 2.44,48; Tb 13.6; Jub 23.23-24; SlSal 1.1; 2.1-2; 17.22-25; Mt 5.47; Lc 6.33; Cl 2.15.

⁵⁴⁵ Mesmo em 2 Mac, primeira ocorrência de Ἰουδαϊσμός, o termo designa, em certa medida, “permanecer leal aos caminhos dos judeus e a causa política de Jerusalém” (BOYARIN, 2007, p. 68). O que justifica, pelo menos em parte, o questionamento de Boyarin da tradução do termo como “religião judaica” (GOLDSTEIN, 1983, p. 300), assim como a proposta de Shaye J. D. Cohen (1996, p. 219) de tradução por “*Jewishness*” (inglês) ao invés do usual “*Judaism*”.

leva, mesmo que em parte, até pelo menos o século IV d.C.⁵⁴⁶.

Porém, Josefo, que não utiliza Ἰουδαϊσμός, tem outro termo para se referir ao judaísmo, relacionando-o à lei judaica: *politeia* (πολιτεία). O termo grego πολιτεία, entre os gregos, tinha tanto o sentido de “cidadania”⁵⁴⁷ quanto de “forma de governo”⁵⁴⁸ ou mesmo “constituição”⁵⁴⁹. E os judeus, no tempo de Josefo, já tinham adotado este termo para se referir às suas leis e à sua forma de governo (KASHER, 1985, p. 360), assim como utilizavam o termo para se referir a um conjunto de cidadãos⁵⁵⁰, o qual também parece ser indicado pelo termo *politeuma* (πολίτευμα)⁵⁵¹, utilizado para se referir às comunidades judaicas na Diáspora⁵⁵².

Neste sentido, Josefo faz uso da interpretação judaica helenística do judaísmo como uma πολιτεία, sendo comparável a outros casos, como 2 Mac⁵⁵³ e Filo de Alexandria. Afinal,

⁵⁴⁶ Apesar do termo ἰουδαῖος se tornar cada vez mais um designativo de religião, assim como Ἰουδαϊσμός, quando Eusébio de Cesaréia define Χριστιανισμός, “Cristianismo”, o faz indicando que “não é Ἑλληνισμός nem Ἰουδαϊσμός” (*Praep. evang.*, 1.5.12), “mas a πολιτεύμα de piedade mais antiga, [que está] entre estes dois [ἀλλὰ τὸ μεταξύ τούτων παλαιότατον εὐσεβείας πολιτεύμα]” (JOHNSON, 2006, p. 224). Sendo assim, defendemos que Boyarin (2004, p. 205) está equivocado ao pensar este caso em termos religiosos, uma vez que Eusébio não separa religião de etnicidade (NONGBRI, 2013, p. 54), vendo o cristianismo como um ἔθνος, em sentido étnico e político, por pensá-lo a partir do judaísmo (Ἰουδαϊσμός), entendido como uma Πολιτεία estabelecida pela lei de Moisés (Eusébio, *Dem. Ev.*, 1.2.2), pela influência de Josefo na visão de Eusébio sobre o judaísmo. Cf. Eusébio, *Dem. Ev.*, 1.2.5.

⁵⁴⁷ Cf. Heródoto, *Hist.*, 9.34; Tucídides, *Bell. Pelop.*, 6.104; LSJ, p. 1434. Este parece ser o uso principal do termo por Plutarco na obra *An seni respublica gerenda si*, que utiliza o plural para se referir a “atividades públicas” (Plutarco, 787C) e o singular para falar na participação e engajamento de um cidadão na vida pública (783C), apesar de também trazer casos em que aparece para designer uma forma de governo (784F, 790D). Cf. LEÃO, 2017, p. 128.

⁵⁴⁸ Cf. Platão, *R.*, 544b; 562a; Ésquines, *Cont. Tim.*, 1.4; Aristóteles, *Pol.*, 1293a37; 1274b26; 1289b27; 1292a32; 1288b31; LSJ, p. 1434.

⁵⁴⁹ Cf. Tucídides 2.37; D. 18.65; LSJ, p. 1434.

⁵⁵⁰ Aryeh Kasher (1985, p. 360) indica vários sentidos do uso de Filo de Alexandria do termo πολιτεία, incluindo o sentido de “corpo de cidadãos”, “comunidade”, sendo alguns casos junto com o termo ἐγγράφω, no sentido de “registrados no corpo de cidadãos” (*De Spec. Leg.* 1.63; *De Gigantibus* 61; *De Vita Mosis* 2.211) e vários casos do termo isolado: Filo de Alexandria, *De Josepho* 69; *De Spec. Leg.* 1.51, 105; 2.45, 123; 3.170, 181; 4.10, 100, 120; *De Conf. Ling.* 109; 196; *De Agricultura* 81; *De Opif. Mundi* 143; *De Vita Mosis* 1.241; 2.51; *De Gigantibus* 89; *De Ebrietate* 36, 109; *De Virtutibus* 87, 127, 219.

⁵⁵¹ Apesar de Erich S. Gruen (2004, p. 74) afirmar que o termo πολιτεύμα não aparece nem em Filo nem em Josefo, Aryeh Kasher (1985, p. 360ss) indica casos em que ele aparece na obra destes. São 10 casos: *AJ*, 1.5, 13, 11.157, 12.108; *CAp*, 2.145, 164, 165, 184, 250, 257 (cf. *CCFJ*, p. 475 [III]). Em geral, porém, o termo πολιτεύμα parece ser, em Josefo, utilizado no sentido amplo de πολιτεία (RAJAK, 2000, p. 587, nota 9), como regime, tendo como possível exceção *AJ*, 12.108 (cf. KASHER, 1985, p. 364), no qual o termo parece ter o sentido de “comunidade” (JOSEPHUS, 1957, p. 55), como referência à comunidade judaica de Alexandria. Ao que parece, porém, trata-se de uma reprodução das expressões da CArist (310), a qual Josefo segue em sua explicação sobre a tradução da LXX. Assim, apesar desta referência, a πολιτεύμα de Alexandria não é atestada historicamente tal como outros casos, comprovados por documentação, a exemplo da πολιτεύμα judaica de Herakleopolis e da de Berenike. Cf. LEÃO, 2016, p. 9, nota 5. A respeito desta, cf. LEÃO, 2013. Para vários casos de πολιτεύμα na literatura grega e judaica, cf. SERGIENKO, 2013, p. 193ss (Appendix 3).

⁵⁵² Gert Lüderitz (1993) defende que a πολιτεύμα seria um corpo civil, enquanto Constantine Zuckerman (1985-1988) pensa se tratar de uma associação privada. Já François Kayser (2013) se refere a uma “associação pseudo-cívica”, a qual deve ser pensada envolvendo aspectos étnicos, como lembra Sylvie Honigman (2003).

⁵⁵³ A este respeito, cf. RUPPENTHAL NETO, 2019a.

já que os judeus são um γένος disperso pelo mundo, a definição apropriada para eles é aquela que resgata “o papel central da Torá na vida judaica” (RAJAK, 2000, p. 587), apresentando-a como um código legal ou uma constituição pela qual se pode viver. O poder romano, assim, não é razão para que os judeus não sejam apresentados a partir da ideia de uma πολιτεία, com seu próprio νομός. Afinal, os romanos, como poder constituído, zelam pelos direitos e leis de seus subjugados, ao ponto de que em Filo de Alexandria, por exemplo, o poder estrangeiro não somente pode causar a destruição da πολιτεία dos judeus⁵⁵⁴, mas também pode ser, em certa medida, responsável por mantê-la e zelar por ela⁵⁵⁵.

É nesta visão ampla de πολιτεία que Josefo trabalha, percebendo-a nos vários sentidos possíveis já apresentados⁵⁵⁶, e usando-a como uma forma de indicar o código de vida judaico. Para se compreender a πολιτεία em Josefo, portanto, é importante pensá-la a partir da lei (νομός), compreendida, no caso judaico, em conjunto com a πολιτεία: Moisés, o grande legislador e fundador da πολιτεία dos judeus, teria entregado a estes, da parte de Deus, “um código de lei [*bibliō tous nomous*, βιβλίῳ τοὺς νόμους]” e uma “constituição registrada em um livro [*tēs politeias anagegrammenēn*, τῆς πολιτείας ἀναγεγραμμένην]” (AJ, 4.198, cf. JOSEPHUS, 1961b, p. 569).

O que Josefo entende como o νομός dos judeus, portanto, é a *Tôrāh*. Porém, o que ele quer dizer quando se refere a uma “constituição registrada em um livro [*tēs politeias anagegrammenēn*, τῆς πολιτείας ἀναγεγραμμένην]” (AJ, 4.194, cf. JOSEPHUS, 1961b, p. 569), é mais complexo: “é impossível discernirmos se Josefo tem em mente”, lembra Tessa Rajak (2000, p. 590), “os dez mandamentos, os códigos legais do Pentateuco, todo o Pentateuco, ou até o Pentateuco junto com tudo que já existia pela lei oral, que era

⁵⁵⁴ Filo (*In Flacc.* 53) afirma que Aulus Avilius Flaccus, o *praefectus* do Egito romano de seu tempo, fez um ataque contra as “leis [νόμων]” dos judeus e depois buscou a “destruição de nossa cidadania [τῆς ημετέρας πολιτείας ἀναίρεσιν]”, tornando problemática a realização das “práticas ancestrais [ἐθῶν τε πατρίων]” e a “participação em direitos políticos [μετουσίας πολιτικῶν δικαίων]” (PHILO, 1985, p. 332-333). Cf. GRUEN, 2004, p. 58-59.

⁵⁵⁵ Tal ideia aparece na obra de Filo de Alexandria, uma vez que o imperador Calígula pergunta à embaixada de judeus a respeito de sua condição legal (Filo de Alexandria, *Legat.*, 364): “βουλόμεθα μαθεῖν, ἔφη, ‘τίσι χρησθε περὶ τῆς πολιτείας δικαίοις’” (PHILO, 1962, p. 180). Em inglês, tal pergunta foi traduzida de várias formas, tais como: “*We want to hear what claims you make about your citizenship*” (PHILO, 1962, p. 181 [tradução de F. H. Colson]); “*We should like to know what political rights you recognize?*” (SMALLWOOD, 1970); “*What lawful rights/claims do you have regarding ἡ πολιτεία?*” (RITTER, 2003, p. 153). Diferente dos demais casos, E. R. Goodenough defendeu um sentido mais filosófico ao afirmar que a pergunta teria como intuito requerer que se falasse das “ideias judaicas de justiça” (GOODENOUGH, 1938, p. 18). Cf. LYONS, 2011, p. 59, nota 188.

⁵⁵⁶ Cabe lembrar que é natural que conceitos políticos tenham vários significados. Como bem lembra Reinhart Koselleck (2006, p. 108), “todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos”.

compreendida como integrada à Torá escrita”. O fato, porém, é que o judaísmo que Josefo apresenta, o judaísmo centralizado em “um código de lei” e em uma “constituição registrada em um livro”, não é tanto um judaísmo focado nos sacrifícios ou talvez mesmo na terra da Judeia⁵⁵⁷, mas é “uma religião de lei, ou virtude, de obediência aos estatutos de Deus” (AMARU, 1980-1981, p. 229).

Assim, fica evidente, como lembra Lucio Troiani (1994, p. 12), que no contexto do judaísmo helenístico, no qual Flávio Josefo estava inserido, “a constituição política é parte de um sistema religioso”, seguindo o fato de que, na Antiguidade, a religiosidade estava presente em praticamente todas as áreas da vida, especialmente no que diz respeito à vida pública⁵⁵⁸, sendo impossível “separar funções ‘políticas’ de ‘religiosas’ e atribuir estas a diferentes organismos” (RAJAK, 2003, p. 41-42).

E, se tal relação íntima entre religião e política era particularmente presente entre os romanos pelo fato de o imperador ser também o sumo sacerdote (*Pontifex Maximus*)⁵⁵⁹, isso também vale para os judeus, que tinham experimentado a união dos poderes no reinado dos Asmoneus, os quais eram reis e sumo sacerdotes⁵⁶⁰. Reinado este que foi um momento fundamental para os judeus no estabelecimento de sua identidade política e mesmo

⁵⁵⁷ Segundo Betsy Halpern-Amaru (1981), Josefo elimina o aspecto da “terra” em sua teologia a respeito da aliança judaica com Deus. Tal perspectiva, porém, foi recentemente combatida por Michael Avioz (2014). Cabe lembrar, no entanto, que na sua reescrita da Bíblia nas *AJ*, Josefo nem mesmo faz referências à aliança entre Deus e o povo judeu (SPILSBURY, 2005, p. 216). Isto não significa, porém, que Josefo não tem qualquer teologia da aliança, ou mesmo uma perspectiva teológica a respeito do valor teológico da terra de Israel para o povo judeu, mas que Josefo apresenta a relação com Deus como uma relação de clientela (cf. SPILSBURY, 1998a; 2001, p. 249-252), como parece ser o caso em *BJ*, 3.375 (POPOVIĆ, 2014, p. 190). Cf. nota 894 deste trabalho.

⁵⁵⁸ A este respeito, cf. nota 98 deste trabalho.

⁵⁵⁹ O poder religioso que cabia aos sacerdotes no período republicano é absorvido pelo imperador, que une em si os poderes político e religioso (MUSIÁL, 2014). Augusto, o primeiro imperador, colecionou vários títulos religiosos (ROSA, 2015, p. 15): *pontifex maximus*, *augur*, *XV uirum sacris faciundis*, *VII uirum epulonum*, *frater arualis*, *sodalis Titius*, *fetialis fui* (Augusto, *Res Gestae* 7.3). Dentre estes, se destaca o de *pontifex maximus*, herdado por todos os imperadores romanos, desde Augusto, consagrado em 12 a.C., e Graciano, em 382 a.C. (CAMERON, 2016, p. 139-140). Como *pontifex maximus*, o imperador era considerado uma autoridade em termos políticos, mas também legislativos e religiosos, sendo o responsável pela manutenção e promoção da paz com os deuses (*pax deorum*), cf. RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 139. Plínio, o jovem (*Ep.* 10.49 e 10.50; 10.68 e 10.69), por conta disto, consultou ao imperador Trajano duas vezes a respeito de questões de legislação religiosa. Porém, a resposta do imperador parece indicar uma auto-restrição de sua função religiosa aos romanos, ou pelo menos uma distinção entre as questões religiosas de Roma e as questões religiosas provinciais, afirmando que os cuidados religiosos romanos não precisariam ser observados no contexto estrangeiro no qual Plínio estava (ANDO, 2008, p. 512).

⁵⁶⁰ Apesar de algumas inscrições de moedas dos Asmoneus trazerem somente “rei X”, como nos casos de Alexandre Janneu (ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, cf. Hendin 1150) e Matatias Antígono (ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ, cf. Hendin 1162), e uma cunhagem de João Hircano II, segundo Lykke (2012, p. 103) trazer apenas “conselho dos judeus” (em hebraico), a ideia da função de sumo sacerdote do rei se mostra presente e recorrente em inscrições que trazem: “X, o sumo sacerdote, e o Conselho dos judeus”, padrão utilizado por João Hircano I (Hendin 1134, 1136), Alexandre Janneu (Hendin 1144), Judas Aristóbulo II (Hendin 1142), João Hircano II (Hendin 1159) e Matatias Antígono (Hendin 1162), cf. LYKKE, 2012, p. 103 (Text Table III).

religiosa⁵⁶¹, mas que pode ter sido antecedido por uma mudança prévia nas funções dos sumos-sacerdotes, incorporando o aspecto político⁵⁶².

Até mesmo outras funções⁵⁶³ e outras instituições judaicas também carregavam este duplo aspecto, político e religioso: o Sinédrio, por exemplo, tal como os demais conselhos locais do Império Romano, servia para administrar as leis locais (RAJAK, 2003, p. 42), vinculando-se politicamente às autoridades imperiais⁵⁶⁴. E até mesmo as sinagogas, particularmente importantes na preservação da identidade judaica na Diáspora⁵⁶⁵, não eram necessariamente afastadas da sociedade greco-romana, buscando em alguns casos serem reconhecidas como autoridades políticas nas cidades nas quais estavam inseridas⁵⁶⁶.

Tendo tudo isto em mente, mas também adicionando o fato de a lei judaica ter sido

⁵⁶¹ Seguimos aqui a ideia de que o judaísmo é uma “invenção helenística”, não no sentido de que o judaísmo tenha sido criado a partir da cultura grega, como parece sugerir Shaye Cohen (1999), ou que os judeus aprenderam a serem judeus com os gregos, como critica Steven Weitzman (2017, p. 207 e ss). Pelo contrário, o judaísmo é a expressão de uma identidade política e religiosa consolidada, a qual expressa-se no termo Ἰουδαϊσμός em 2 Mac. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2019d. Seguimos, assim, John J. Collins (2017), que defendeu a ideia de que se pode falar na “invenção” do judaísmo quando temos uma “visão construtivista de identidade étnica” (COLLINS, 2017, p. viii).

⁵⁶² É bem possível que tal duplo aspecto dos sumos sacerdotes judaicos anteceda a dinastia dos Asmoneus. Afinal, bem pode ser que, como indicou VanderKam (2004, p. 195), a exaltação de Onias III em 2 Mac 4.1-2, indique que o sumo sacerdote já era, previamente, “o líder político da nação assim como seu líder de culto”. Outro elemento importante para fundamentar esta ideia é a existência das cartas entre judeus e espartanos em 1 Mac (cf. nota 99 deste trabalho), a qual tinham os sumos sacerdotes como autores por parte dos judeus, questionando assim “a afirmação de que o sumo sacerdócio pré-asmoneano não possuía autoridade política” (BRUTTI, 2006, p. 94). A respeito do desenvolvimento do sumo sacerdócio judaico, cf. VANDERKAM, 2004; BRUTTI, 2006; BABOTA, 2013.

⁵⁶³ Cabe lembrar que alguns rabbis, como Rabbi Gamaliel II e Rabbi Akiva, como já dito anteriormente, participaram de embaixadas a Roma. Participavam da política romana a fim de garantirem os direitos dos judeus em relação às práticas religiosas, uma vez que “não eram agentes do estado romano mais do que eram líderes comunitários da sociedade galileia ou judaico-palestina” (HORSLEY, 2000, p. 165). Ao mesmo tempo, por parte dos romanos, os sacerdotes *fetiales* (Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 2.72; Tito Lívio, *Urb.*, 1.24, 35; Aulus Gellius, *NA* 16.4, 1; Plut. *Vit. Num.* 12) também tinham um duplo aspecto, não somente como devotos e mediadores de Júpiter, mas também como os sacerdotes responsáveis por cerimônias relativas a declarações de guerra e até mesmo realização de tratados (RICH, 2011). Cf. AGER, 2008; WIEDEMANN, 1986; RICH, 2011.

⁵⁶⁴ Segundo os relatos do NT, Jesus teria sido levado pela liderança judaica do Sinédrio a Pôncio Pilatos, governador da Judeia. A respeito da possibilidade histórica desta relação entre o Sinédrio e as autoridades romanas, cf. SCHNABEL, 2015, p. 15ss.

⁵⁶⁵ Apesar da vida dos judeus da Diáspora não ter estado confinada às sinagogas, estas permitiam e facilitavam a realização de “atividades que declaravam a distinção do povo judeu dentro da estrutura de uma sociedade greco-romana mais ampla” (GRUEN, 2002, p. 9).

⁵⁶⁶ Aryeh Kasher (1985, p. 106-107) defendeu que as sinagogas seriam a base legal para que os judeus vivessem a partir de suas próprias leis ancestrais nas cidades da Diáspora, de modo que “uma congregação judaica que tivesse uma sinagoga era organizada como uma comunidade e era uma entidade legal reconhecida e definida por lei” (KASHER, 1985, p. 107). Contra: ZUCKERMAN, 1985-1988, p. 173ss. Anders Runesson (2001) trabalha em sentido semelhante ao afirmar que os judeus tinham seus privilégios garantidos pelas autoridades romanas por tomarem as sinagogas como *collegia*, apesar da diferença da extensão entre os privilégios dos judeus e aqueles garantidos aos membros de outras associações (RUNESSON, 2001, p. 468-469). De fato, é bem possível que os judeus tenham constituído sua posição perante os romanos na construção identitária a partir da lógica dos *collegia* (RICHARDSON, 2004), apresentando seus próprios grupos como uma dentre várias associações dentro do Império (HARLAND, 2003), mesmo que não fosse esta a visão que os judeus tinham sobre suas próprias sinagogas (RUNESSON; BINDER; OLSSON, 2008, p. 12).

um presente do próprio Deus (cf. *AJ*, 3.223; 4.316, 318), interpretada e construída pelo conhecimento de Moisés a respeito dele (cf. *AJ*, 4.180), Josefo pôde afirmar que os judeus possuíram a melhor dentre as formas de governo: seguindo a tradição grega de contraste entre as diferentes possibilidades de governo⁵⁶⁷, Josefo afirma que os judeus tiveram um governo aristocrático que foi definido por ele como uma *theokratia* (θεοκρατία, *CAp*, 2.165).

Quanto ao termo θεοκρατία, este parece ser criação do próprio Josefo (RODRIGUES, 2000a, p. 195), uma vez que não aparece em nenhum outro caso na literatura grega (BILDE, 1988, p. 116). Tal termo o permite indicar a qualidade diferencial do governo judaico pela *aristokratia* (ἀριστοκρατία), “aristocracia”. Afinal, como bem apontado por Steve Mason (1998, p. 83), aquilo que Josefo chama de θεοκρατία em *CAp* (2.165), ele se contenta em denominar ἀριστοκρατία nas *AJ* e na *Vit.*, ao ponto de o próprio Moisés indicar a ἀριστοκρατία como a forma “mais nobre” de governo, recomendando ao povo que não deseje outra (*AJ*, 4.223), como se estivesse antecipando o que viria a ser a solicitação do povo judeu por um rei a Samuel. Por conta disto, os “juízes”, mesmo sendo representantes de Deus, são entendidos como uma ἀριστοκρατία (*AJ*, 6.36, 84-85, 268, cf. SCHWARTZ, 1983, p. 32), assim como também se entende como ἀριστοκρατία o regime dos sumo-sacerdotes (*AJ*, 11.111)⁵⁶⁸. Em ambos os casos, há uma relação destes governantes com Deus, entendendo-se que os líderes não passam de seus representantes.

Porém, no *CAp*, Josefo decide dar um passo além: tendo tal obra o intuito de indicar as marcas distintivas do judaísmo em termos de superioridade, Josefo ousa criar um novo termo para indicar o modelo de ἀριστοκρατία dos judeus, defendendo ser a forma política ideal: “Poderia haver alguma [forma de governo] mais nobre ou justa do que esta que faz de Deus o governante do Universo, que designa a administração dos principais assuntos aos

⁵⁶⁷ A reflexão política sobre as formas de governo, que ganha vigor a partir de Platão (*R.*, 8-9; *Lg.*, 3) e Aristóteles (*Pol.*, 4), apresenta-se também na historiografia grega, uma vez que nas *Histórias* de Heródoto (*Hist.*, 3.80-82) se pode ver o famoso “debate constitucional” ou “debate persa”, no qual Otanes, Dario e Megabizo teriam defendido, cada qual, um sistema político, a saber, a democracia, a oligarquia e a monarquia. Um debate do qual mesmo os gregos desconfiavam (PELLING, 2002, p. 123). Porém, mais importante parece ser a apresentação de Políbio da comparação entre a constituição romana e aquelas de Esparta, Creta e Cartago (Políbio, *Histor.*, 6.43-56), que faz parte da tarefa empreendida por Políbio de não somente estudar o Estado romano (WALBANK, 1964), mas também de formar sua teoria da ἀνακύκλωση das constituições, que seria um processo que envolve o nascimento, crescimento e declínio das constituições (cf. HERMANS, 1991).

⁵⁶⁸ Como bem lembra Daniel R. Schwartz (1983, p. 34), os juízes também parecem ser indicados como tendo governado por “monarquia” (*AJ*, 20.229). E os Asmoneus são indicados como tendo governado por “democracia” em um caso (*AJ*, 20.234). Uma possibilidade (SCHWARTZ, 1983, p. 35) seria pensar que *AJ*, 20.224-251, e, portanto, a apresentação dos juízes como uma “monarquia” e dos Asmoneus como uma “democracia”, é uma interpolação de autoria alheia, incluído na obra de Josefo sem a devida atenção, conhecido na historiografia como “crônica do sumo-sacerdócio” (inglês: *high-priestly chronicle*). Contra: SCHWARTZ, 1983, p. 35ss.

sacerdotes em serviço, e que confia a liderança dos outros sacerdotes ao sumo-sacerdote?” (*Cap*, 2.185)⁵⁶⁹. Afinal, para Josefo, os sumo-sacerdotes, como *aristoi* (ἄριστοι), devem governar “por delegação divina” (RODRIGUES, 2000a, p. 209), entendendo que, dentre os governantes, “o melhor de todos é Deus [*theos de pantōn aristos*, θεὸς δὲ πάντων ἄριστος]” (*AJ*, 6.61, cf. JOSEPHUS, 1950, p. 197).

Por isso, a respeito deste trecho, John M. G. Barclay (2007, p. 273, nota 731) comenta que a frase referente a Deus como “governante” do universo reflete o conteúdo da declaração de “teocracia” em *Cap*, 2.165, apesar da teocracia não dizer respeito ao governo de sacerdotes, mas ao governo do próprio Deus. Pois, sendo Deus “o melhor” (ἄριστος), a teocracia não deixa de ser uma forma de aristocracia, até porque são os sacerdotes, como ἄριστοι, que lideram a teocracia, representando a Deus.

Por meio desta criação, Josefo pode pensar que os judeus, mesmo não tendo mais autonomia política, tenham seu próprio governo, da parte de Deus. Assim, o termo θεοκρατία não serve como negação da concepção política greco-romana, mas é, na verdade, uma forma criativa da política judaica ser afirmada e valorizada dentro de uma compreensão greco-romana das formas de governo (cf. AMIR, 1985-1988, p. 105; RODRIGUES, 2000a, p. 212). Assim, apesar de os judeus não terem mais uma autonomia política, podem, por meio de suas leis, entender que são governados por Deus, conforme o primeiro mandamento (cf. *AJ*, 2.167, 190).

Tal apresentação política do judaísmo, indicando-o como uma “constituição política”⁵⁷⁰ (SPILSBURY, 2005, p. 222) fundamentada em uma θεοκρατία, indica a extensão da pretensão de Josefo de “continuar a insistir na centralidade da lei mosaica como constituinte da existência judaica, mesmo em Roma” (SPILSBURY, 2005, p. 222). Afinal, ele, ao invés de deixar o judaísmo de lado, busca reapresentá-lo como uma “nobre constituição”, uma forma de “judaísmo romano” que, como bem lembra Paul Spilsbury (2005, p. 224), “ainda é judaísmo”⁵⁷¹. Assim, além do judaísmo ser readequado por meio da centralidade na

⁵⁶⁹ Grego: καὶ τίς ἂν καλλίων ἢ δικαιότερα γένοιτο τῆς θεὸν μὲν ἡγεμόνα τῶν ὅλων πεποιημένης, τοῖς ἱερεῦσι δὲ κοινῇ μὲν τὰ μέγιστα διοικεῖν ἐπιτρεπούσης, τῷ δὲ πάντων ἀρχιερεῖ πάλιν αὐτῷ πεπιστευκυίας.

⁵⁷⁰ John M. G. Barclay (2007, p. lxi) trabalha nesta perspectiva quando indica que Josefo usa um modelo “constitucional” da identidade judaica, lembrando que, ao mesmo tempo, não se deve pensar neste novo modelo meramente como “religião”, uma vez que Josefo mantém os sentidos prévios desta identidade. Afinal, “enquanto o uso de Josefo de um modelo ‘constitucional’ permite uma expansão da definição de etnicidade, e sua definição teológica (‘teocracia’) mascara a falta de qualquer expressão política contemporânea (de um Estado liderado por aristocratas, sacerdotes ou reis), os componentes tradicionais da etnicidade judaica não são perdidos nem marginalizados” (BARCLAY, 2007, p. lxi).

⁵⁷¹ Segundo Zuleika Rodgers (2008), pode-se pensar em uma profunda relação entre a θεοκρατία em *Cap* e a apresentação da Lei Mosaica em *AJ*, estando “dentro da mesma estrutura conceitual” (RODGERS, 2008, p. 147).

Tôrāh, é também reapresentado, por meio de “categorias e sensibilidades”⁵⁷² utilizadas “para o benefício dos judeus e do judaísmo” (SPILSBURY, 2005, p. 226).

Deste modo, fica claro que, mesmo tendo cidadania romana, Josefo “não tentou se tornar um romano”, ou então “um grego, de tal modo que excluísse suas preocupações prévias” (RAJAK, 2003, p. 12). Ao contrário: sua tentativa de reapresentar o judaísmo – falando de suas guerras (*BJ*), de suas origens (*AJ*) e defendendo-o dos ataques de outros autores (*CAp*) –, indica que ele buscou justamente utilizar sua cidadania romana e seu vínculo com a corte flaviana, assim como seu conhecimento do grego e da retórica e literatura gregas, em favor do judaísmo. Não buscou, portanto, deixar de ser judeu, mas ampliar seus horizontes justamente para favorecer a imagem de seu povo e de sua tradição religiosa.

Neste sentido, se Josefo de fato mudou, em certa medida, sua visão a respeito do judaísmo ao longo de suas obras, tal “evolução religiosa de Josefo” (TUVAL, 2013, p. 19) pode ter visado não somente seu próprio bem-estar, mas talvez, inclusive, o bem do próprio judaísmo⁵⁷³, entendendo que este deveria se adaptar às novas condições históricas. E, atrelado a isso, pode ser que sua suposta recepção de uma “revelação divina, a qual clarificou o plano de Deus para a história e sua própria missão profética” (TUVAL, 2013, p. 21) também não tenha sido tanto uma justificativa para suas ações – como se poderia pensar –, mas uma apresentação da necessidade de atenção e ação, por parte dos judeus, em função da nova situação histórica que estes entravam, a partir de 70 d.C.

A releitura e adaptação realizadas por Josefo, segundo Rodgers (2008), devem ser percebidas como uma atualização da revelação, de modo que Josefo, como sacerdote, não somente interpreta as Escrituras judaicas, mas também faz parte de sua transmissão, estabelecendo assim, através de seu relato, um link entre seu público e uma revelação ainda viva dentro do judaísmo que teria nascido no Sinai.

⁵⁷² Steve Mason (2019b, p. 232) destaca que tanto Filo quanto Josefo “eram fluentes no discurso cultural comum de seu mundo”, de modo que “explicaram as leis e costumes da Judeia de uma maneira que ressoou com os mais altos valores greco-romanos”. Sendo sensíveis em relação ao seu público gentio, tais autores fazem com que as leis judaicas “respirem justiça, humanidade e virtude” (MASON, 2019b, p. 232) para aqueles.

⁵⁷³ Michael Tuval (2020, p. 302), por exemplo, afirma que, apesar de Josefo ter se rendido aos romanos, “dedicou o resto de sua vida e suas energias à defesa dos judeus e judaísmo, e para a apresentação de uma amável imagem da história e religião da Judeia”.

3 A PROFECIA EM JOSEFO

A vida e a obra de Josefo deixam claro que, apesar de sua inserção no mundo greco-romano, ele nunca deixou de ser um judeu, empregando seu esforço intelectual em reconstruir o passado judaico, a fim de propor caminhos futuros ao seu povo. Ao mesmo tempo, quando sua vida e obra são comparadas aos profetas bíblicos, podemos ver profundas diferenças, de modo que “é difícil de se ver como a linguagem e temas empregados por Josefo para apresentar sua própria rendição aos romanos e fazer previsões sobre os flavianos o caracterizam como um profeta bíblico” (GLAS, 2021, p. 550).

Porém, tenha sido ou não um profeta, Josefo com certeza não foi um profeta bíblico, uma vez que não era um judeu bíblico, mas um judeu helenístico, um judeu que não somente experimentou, mas também imergiu no mundo greco-romano, estabelecendo uma nova identidade de Diáspora. Ou seja, para se compreender a relação de Josefo com a profecia, não devemos fixar os olhos na profecia bíblica, mas ampliar a visão (não ignorando a profecia bíblica, evidentemente), enxergando não somente a profecia no mundo greco-romano, mas também, inclusive, a nova situação dos judeus em virtude da Diáspora.

De fato, toda pesquisa a respeito do judaísmo do século I d.C., mesmo que não seja centrada na Diáspora, deve levá-la em consideração. Afinal, a grande maioria dos judeus do primeiro século não moravam na Judeia⁵⁷⁴: antes, encontravam-se espalhados pelo Mundo Mediterrânico no que ficou conhecido como “Diáspora”⁵⁷⁵, convivendo não somente com outros judeus, mas também com pessoas de diversas culturas, fazendo suas vidas em locais como a Síria, o Egito, a Mesopotâmia, a Ásia Menor, o Mar Egeu, e mesmo a Grécia e a Itália. E, por conta disso, pode-se indicar como fundamentos da constituição da identidade judaica tanto a relação com outras culturas (COHEN, 1999) quanto a própria situação de Diáspora

⁵⁷⁴ Segundo Geza Vermes (2013, p. 69-70), estima-se que a população judaica na Palestina do século I d.C. girava entre 500 mil e 1 milhão de pessoas, sendo mais provável os valores entre 500 mil e 600 mil habitantes. Os “grandes” grupos judaicos não eram, portanto, tão numerosos: segundo Josefo, haviam cerca de 20 mil sacerdotes (*CAp*, 21.108) e 4 mil essênios (*AJ*, 18.20), por exemplo. Apesar de Josefo não ser a fonte mais confiável para valores numéricos, estes números podem ser contrastados com outros dados indicados pelo mesmo autor: somente em Alexandria, 50 mil judeus teriam morrido em um massacre (*BJ*, 2.497), e em Damasco, 10.500 (*BJ*, 2.561). Também fala de 8 mil judeus em Roma contrários ao sucessor de Herodes (*BJ*, 2.80), 4 mil jovens judeus que foram deportados para Sardenha (*AJ*, 18.83-84; cf. Tácito, *Ann.*, 2.85; Suetônio, *Tib.*, 36), e uma população de 3 mil judeus somente em Cirene (*BJ*, 7.445). Também, se Josefo indica que haveriam 120 mil judeus no Egito no séc. III a.C., Filo de Alexandria (*In Flacc.*, 43) fala de mais de 1 milhão para o séc. I d.C.

⁵⁷⁵ Este termo, que provém do grego (διασπορά), significa originalmente “divisão”, “dispersão”, e tem sido utilizado historicamente para se referir à mobilidade forçada empreendida sobre os judeus, expulsando-os da Judeia, assim como às comunidades judaicas que se formaram pelo mundo, fora da Judeia, tanto no passado como hoje. A respeito dos judeus na diáspora no período helenístico, cf. GRUEN, 2004; BARCLAY, 1996.

(BOYARIN; BOYARIN, 1993).

Esta realidade histórica é tão marcante que permitiu Erich S. Gruen (2004, p. vii) afirmar que a experiência judaica na Antiguidade “foi majoritariamente uma experiência de Diáspora”. Uma declaração que, apesar de parecer exagerada, na verdade segue de perto a realidade histórica, deixando clara a importância deste aspecto para as pesquisas históricas àqueles que se aventuram pelo passado judaico. E que, ao mesmo tempo, se faz completamente atual pela sua relação com os contemporâneos processos de globalização e transnacionalização, bem como com as migrações em massa⁵⁷⁶ e, inclusive, com a centralidade do Estado de Israel em tantos debates de política internacional. Relações que deixam clara a relevância do estudo da Diáspora judaica para o contexto atual⁵⁷⁷.

Tão importantes historicamente quanto a Diáspora, porém, são as leituras feitas sobre ela, ou seja, a significação que esta recebeu por aqueles que a viveram. Tais leituras, no entanto, variavam não apenas de acordo com o observador, mas também com a situação pela qual se estabeleceu: afinal, se em muitos casos a Diáspora se apresentava como uma escolha, intencional e desejada⁵⁷⁸, em certas situações se deu como um verdadeiro exílio, por meio de mobilidades forçadas, resultando em uma expatriação⁵⁷⁹, a exemplo da destruição de Jerusalém em 70 d.C.

Porém, mesmo tais situações de mobilidade forçada são interpretadas de diferentes formas, de modo que, para além daqueles que permaneceram voltados para o passado, se

⁵⁷⁶ Como bem lembrado pelo professor Renan Frighetto, “as análises e as interpretações relativas ao tema das mobilidades vêm ganhando significativos espaços no debate historiográfico nos primórdios do século XXI” (FRIGHETTO, 2017, p. 255), especialmente em virtude de situações de guerra e carestia, que levam “milhões de indivíduos a buscarem melhores condições de sobrevivência fora de seus ambientes sociopolíticos e culturais originais” (FRIGHETTO, 2017, p. 255).

⁵⁷⁷ Sobre este assunto, cf. esp.: TOPEL, 2015.

⁵⁷⁸ Para além das mobilidades forçadas em decorrência de escravidão, desastres naturais e perseguição, por exemplo, havia também razões variadas para migrações no Império Romano, como o trânsito das legiões romanas, projetos de colonização imperial, razões comerciais, busca de terras ou oportunidades de trabalho, e até jornadas de aventuras. Cf. BRUUN, 2016, p. 180-187. E, apesar de ser importante diferenciar tais razões – forçadas ou fruto de liberdade – deve-se pensar nestas tendo relações profundas, como se pode perceber no caso de soldados que vão para determinado lugar por obrigação, mas que decidem ficar lá mesmo após cumprirem seu tempo de serviço, ou mesmo mobilidades forçadas que causam migração por reorganizar as oportunidades de trabalho em certa cidade. Cf. DE LIGT; TACOMA, 2016, p. 4-5.

⁵⁷⁹ Como bem indicado por Renan Frighetto (2017), o qual aplica ao contexto da Antiguidade Tardia, “a ação de mobilidade, fosse individual ou coletiva, poderia gerar, de forma temporária ou definitiva, a expatriação”, ou seja, “a retirada de alguém de seu lugar de origem” (FRIGHETTO, 2017, p. 256). A ideia de pátria, no contexto romano, dizia respeito tanto ao local de nascimento, quanto também, e principalmente à “origem própria do indivíduo conectado diretamente à sua comunidade ancestral” (FRIGHETTO, 2017, p. 256-257). Uma comunidade que, como lembra Patrick Le Roux (2011, p. 8), era o berço do patrimônio familiar e moral do indivíduo. Neste sentido, a perda de Jerusalém e a expatriação de judeus para outros lugares do Império Romano, fora da Judeia, representava não somente um “desterro”, ou seja, a perda de sua terra, mas também a perda do espaço territorial e social onde os judeus viviam as suas leis ancestrais, as *πάτριαι νόμοι*, como eram conhecidas no contexto helenístico.

lamentando – por conta de sua dor e sua perda –, havia também aqueles que buscavam ressignificar o passado a fim de olhar para o futuro (cf. NAJMAN, 2014). Interpretações estas que não somente são importantes para o conhecimento do passado, mas que também foram fundamentais em seu tempo, servindo como meio de reorientação cultural, teológica e, inclusive, identitária⁵⁸⁰.

Sendo assim, como bem indicou Bernard Dov Hercenberg (1996, p. 149), “a leitura que se tem do exílio não importa menos que o próprio exílio”, pois “essa leitura orienta seu futuro”. Afinal, a leitura do passado pode dar sentido aos acontecimentos, não apenas passados, mas também do tempo presente, voltando alguém para o futuro. É por isso que Josefo, mesmo que tenha optado pela Diáspora, quando se depara com o novo exílio judaico⁵⁸¹ em virtude da destruição do templo e Jerusalém, em 70 d.C., “sente a necessidade de encontrar um sentido para a História”, assim como “de extrair o significado da catástrofe que atingiu seu povo” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 242), a fim de orientar não somente a si mesmo, mas também os demais judeus, para o futuro.

Josefo, portanto, interpreta aquela nova situação para trazer luz a si e aos outros, e por isso tem particular importância histórica, se destacando entre seus pares⁵⁸². O modo pelo qual a interpreta, porém, é relevante tanto para a compreensão da Diáspora, quanto também

⁵⁸⁰ Tratando sobre identidade religiosa na Antiguidade, Kimberly B. Stratton (2013, p. 226) lembra que “a experiência dos judeus de conquista, subjugação, e exílio definiram sua autocompreensão como um povo separado, escolhido por Deus, e punido por apostasia”, dando como exemplo a leitura de Flávio Josefo a respeito da destruição do templo pelos romanos, a qual é vista como sendo algo da parte de Deus, explícito pelo fato de coincidir com o mesmo dia, separado por séculos, da destruição do primeiro templo pelos babilônicos. Segundo Stratton (2013, p. 226), “esta concepção da história se tornou central para sua identidade coletiva e emoldurou a compreensão de todas as catástrofes subsequentes da nação [judaica] assim como moldou sua expressão religiosa”. Como veremos neste trabalho (cf. 2.3 deste trabalho), a íntima relação entre religião, política e etnia na Antiguidade faz com que a identidade judaica seja reconfigurada por Josefo a partir de uma ideia de judaísmo que envolve uma reorientação não apenas teológica, mas também cultural e política.

⁵⁸¹ O primeiro exílio dos judeus se deu no séc. VI a.C. pela conquista babilônica da Judeia, quando milhares de judeus teriam sido levados cativos, segundo o relato bíblico. Este primeiro exílio, portanto, ficou conhecido como “Exílio (ou ainda Cativo) Babilônico” e “Primeira Diáspora”. O segundo exílio, aqui mencionado, foi em decorrência da destruição de Jerusalém pelas tropas romanas, lideradas pelo general Tito, em 70 d.C. Este segundo exílio também é chamado de “Segunda Diáspora”. Sendo assim, como bem destacou C. J. den Heyer (2009, p. 17), “no século I de nossa era, a Diáspora judaica já era um fenômeno antigo e muito amplo”, uma vez que “famílias muito influentes haviam se instalado na região da Mesopotâmia desde os tempos do exílio babilônico”, para além daqueles que ficaram na Pérsia e, inclusive, aqueles que decidiram montar comunidades judaicas como a maior daquele contexto, no Egito, sendo Alexandria “um centro importante do judaísmo da Diáspora”.

⁵⁸² Erich S. Gruen (2004, p. 135) lembra que há uma “falta de reflexões expressas, e ainda de lamentos” a respeito da Diáspora por parte dos judeus, de modo que se pode pensar que esta não era um “problema”. A Diáspora não somente não era vista como um problema a ser interpretado, mas também “nada compelia os judeus a desenvolverem uma teoria da Diáspora, seja como consolação ou justificação” (GRUEN, 2004, p. 135). Do mesmo modo, também Josefo poderia “não escrever nada”, como lembra Martin Goodman (1994b, p. 338), ignorando a questão. Porém, mesmo se tratando de uma questão incômoda, decidiu escrever sobre a guerra dos judeus contra os romanos que culminou no exílio de 70 d.C.

do judaísmo, e, inclusive, do próprio Josefo. E o estudo da leitura de Josefo sobre a destruição de 70, de forma semelhante, pode ser esclarecedora a respeito da relação dos judeus do Segundo Templo com o evento, assim como com a identidade judaica, especialmente caso a pesquisa traga à tona uma influência bastante ignorada no estudo de Josefo: a apocalíptica.

Em um importante artigo de 2002, Vicente Dobroruka (2002, p. 373) destacou que, apesar de existirem “citações ligeiras” e “frequentes referências ligeiras” sobre a relação entre a revolta judaica contra os romanos e a apocalíptica, este tema “tem sido objeto de pouca discussão” e “ainda não foi tratado de modo independente”. De lá para cá, entre 2002 e 2022, poucas pesquisas se somaram⁵⁸³, e a situação permaneceu praticamente a mesma, apesar do estudo da apocalíptica judaica ter se ampliado⁵⁸⁴, assim como o estudo sobre Josefo, paralelamente.

De fato, são poucas as pesquisas que trabalharam a relação da apocalíptica com Flávio Josefo⁵⁸⁵, até porque a opinião geral é que Josefo deve ser visto simplesmente em oposição à apocalíptica⁵⁸⁶, partindo-se do pressuposto que uma análise desta relação não ofereceria grandes resultados. Neste sentido, Vicente Dobroruka se destacou por indicar uma lacuna historiográfica, assim como por buscar destacar a relevância desta, enfatizando que “Flávio Josefo tinha seus próprios episódios visionários em alta conta, a ponto de não apenas basear sua conduta pessoal nelas, como também de construir toda uma teologia da história tendo-os por base” (DOBRORUKA, 2005, p. 57).

Mesmo assim, Dobroruka não aprofundou o aspecto apocalíptico de Flávio Josefo, nem a influência deste elemento na interpretação da revolta e suas consequências, apesar destas questões serem propostas e iniciadas em seu artigo de 2002. E, deste modo, se faz

⁵⁸³ Considerando-se que a “apocalíptica judaica é estritamente relacionada à profecia judaica” (BILDE, 1998, p. 45), algumas novas pesquisas se fazem úteis, apesar de não darem destaque à apocalíptica. Cf. JASSEN, 2008a; KELLEY, 2004.

⁵⁸⁴ A cosmovisão apocalíptica tem sido resgatada para a reavaliação do estudo de diversos temas e períodos da história judaica, a exemplo dos períodos de domínio selêucida e asmoneu (GRABBE; BOCCACCINI; ZURAWSKI, 2016), e ainda de textos que vão da BH ao NT (ASHTON, 2014). Um trabalho importante é o livro *Second Temple Pseudepigraphy* de Vicente Dobroruka (2014a), que apesar de dar pouca importância para Josefo (DOBRORUKA, 2014a, p. 121ss), traz novos caminhos para o estudo da apocalíptica, relacionando-a até mesmo ao kerdicismo brasileiro.

⁵⁸⁵ Dobroruka indica somente um artigo de Per Bilde (1998), mas outras referências importantes são os artigos de Steve Mason (1994), André Paul (1975) e F. F. Bruce (1965) que destacam o uso do livro de Daniel (obra apocalíptica) por Flávio Josefo. Sobre a leitura de Daniel por Josefo, cf. Josefo, *AJ*, 10.186-281. Per Bilde (1998, p. 36-37) destaca que pouco se encontra de apocalíptica nos estudos sobre Josefo e pouco se encontra sobre Josefo nos estudos de apocalíptica. Tal como Dobroruka, percebe a distância das pesquisas e a necessidade de aproximação.

⁵⁸⁶ Segundo Per Bilde (1998) esta perspectiva foi especialmente representada por Arnaldo Momigliano, mas foi reproduzida por diversos autores. As concessões geralmente se resumem ao livro de Daniel: “exceto por Daniel, Josefo não afirmou nada da literatura apocalíptica que florescia em seu tempo” (SMITH, 1987, p. 245).

necessário que o furo historiográfico indicado por ele, não somente seja respondido, mas também esclarecido. Para isso é fundamental um estudo aprofundado da relação entre Josefo e a profecia que leve em conta a apocalíptica, verificando relações e contraposições por parte do historiador judeu. Porém, para isso, é preciso compreender a profecia dentro da obra de Josefo e o que ela envolve.

3.1 PROFECIA E APOCALÍPTICA EM JOSEFO

Muitos trabalhos estudaram a profecia na obra de Flávio Josefo a partir de um pressuposto: que a profecia judaica havia cessado antes dele. Afinal, a crença no fim da profecia judaica no período pós-exílico (após o exílio na Babilônia) tem um profundo valor para o judaísmo, até mesmo porque serve como fundamento principal para a deslegitimação da profecia cristã⁵⁸⁷ como continuadora e herdeira da profecia bíblica. E, ironicamente, esta ideia também foi incorporada pela teologia cristã, a qual defende que teria havido um “hiato”, um “silêncio profético” entre o que os cristãos entendem como sendo o AT e o NT.

Por conta disto, em seu artigo “Prophets and Prophecy in Josephus”, Louis H. Feldman (1990), partindo deste pressuposto, e acreditando que, no tempo de Josefo, não havia profecia de fato, coloca como pré-estabelecido que seria impossível que o próprio Josefo se visse como profeta. Assim, mesmo reconhecendo que Josefo conecta de modo especial “seu status sacerdotal e seu dom para profecia” (FELDMAN, 1990, p. 421), que a citação da profecia bíblica na obra de Josefo é “autobiográfica, já que Josefo via a si mesmo, de certo modo, como sendo um Jeremias tardio” (FELDMAN, 1990, p. 421), e até que ele reivindicou para si “aquele aspecto da profecia pertencente à predição do futuro” (FELDMAN, 1990, p. 422), Feldman se mantém firme negando que Josefo fosse um profeta ou assim se considerasse. Ele, ao invés de um profeta, deveria ser visto como “o sacerdote que atribuiu a si mesmo o dom de predição” (FELDMAN, 1990, p. 422)⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ Louis H. Feldman (1990, p. 418) indica que a oposição ao cristianismo pode ter influenciado até mesmo para uma crescente desvalorização dos profetas dentro do judaísmo rabínico. De fato, a afirmação em b. Sot 48b de que quando “Ageu, Zacarias e Malaquias morreram, o espírito divino saiu do povo judeu, de modo que estes três são considerados os últimos profetas” (KOREN TALMUD BAVLI, 2015a, p. 307), é fundamental para deslegitimar o cristianismo, que afirma sua validade sobre o fundamento de interpretar a realidade profeticamente, a partir do espírito divino, ou seja, o Espírito Santo. Porém, defendendo que o Espírito Santo não apareceu após a morte dos últimos profetas, “o judaísmo fixou os limites que vigoraram e vigoram ainda no seio da comunidade judaica” (ROST, 2004, p. 17).

⁵⁸⁸ Por conta do uso de Josefo na defesa da ideia do fim da profecia, muitos parecem ter pressuposto também que esta seria a visão de Josefo, a exemplo de Horsley e Hanson (2013, p. 134), que fazem uma crítica da ideia de fim da profecia, mas que, ao falarem de Josefo, afirmam que ele, como “fariseu e também historiador,

A negação da autopercepção de Josefo como profeta é fundamental para a doutrina judaica do fim da profecia, uma vez que ele é uma das principais fontes para tal afirmação. Em *CAp* 1.41, Josefo afirma que: “De Artaxerxes ao nosso próprio tempo, todos os eventos foram registrados, mas não são consideráveis dignos da mesma confiança, já que a linha *exata* [*akribē*, ἀκριβῆ] de *sucessão* [*diadokhēn*, διαδοχὴν] dos profetas não continuou” (*CAp* 1.41, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 30, grifo nosso). Uma afirmação que foi interpretada como uma clara indicação do fim da profecia e, portanto, da impossibilidade de haver profetas no tempo de Josefo. Afinal, Josefo é lido à luz do judaísmo rabínico posterior⁵⁸⁹, assim como de 1 Mac, que fala da “época em que tinham desaparecido os profetas” (1 Mac 9.27).

3.1.1 Josefo e a profecia judaica pós-bíblica

Muitos autores têm defendido, porém, uma revisão desta perspectiva. No caso de 1 Mac, cabe lembrar que havia a expectativa profética (cf. 1 Mac 4.46), fazendo com que a elevação de Simão ao sumo sacerdócio e reinado tivesse como condição ser somente “até a vinda de um profeta fiel” (1 Mac 14.41). E, no caso de Josefo, ao invés de indicar um fim definitivo da profecia, ele estaria marcando “uma distinção no status profético” (JASSEN, 2011, p. 585)⁵⁹⁰, além de estar destacando o quão exato [*akribēs*, ἀκριβής] era o registro dos profetas até ali, tal como o registro sacerdotal, que lhe ultrapassa: “A maior prova de *precisão* [*akribeias*, ἀκριβείας] é esta: nossos sumo-sacerdotes, nos últimos 2000 anos são listados nos registros por nome, em linha de descendência, de pai para filho” (*CAp*, 1.36, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 27).

compartilhava esta ideia”.

⁵⁸⁹ Cf. t. Sot 13.4; b. Sot 48b; b. Sanh 11a; b. Yom 9b. É importante apresentar a ideia rabínica de b. Sot 48b de forma mais detalhada: quando os “profetas antigos”, ou seja, “Davi, Samuel e Salomão” (KOREN TALMUD BAVLI, 2015a, p. 306) morreram, ou ainda, de forma mais precisa, na destruição do primeiro templo, o *Urim VeTummim* (אֲרוֹרִים וְתַמִּימִים) cessou, deixando de funcionar, coincidindo com o fim da monarquia davídica. De forma semelhante, quando os “profetas posteriores”, “Ageu, Zacarias e Malaquias morreram, o espírito divino saiu do povo judeu, de modo que estes três são considerados os últimos profetas” (KOREN TALMUD BAVLI, 2015a, p. 307). Estes “profetas posteriores” não usavam o *Urim VeTummim*, mas ouviam a voz de Deus. E, após a morte deles, os sábios ouviram a voz de Deus, dizendo: “Há um entre vocês que é apto para que a *presença divina repouse sobre ele como profeta*, mas a sua geração não lhe é digna” (KOREN TALMUD BAVLI, 2015a, p. 307, grifo nosso). Imediatamente todos olharam para Hillel, entendendo ser ele aquele sobre quem a voz falou. E, depois, após a morte de Hillel, novamente a voz falou e todos olharam para Shmuel HaKatan. Em seguida, o texto do Talmude fala que ele, Shmuel HaKatan disse uma “*declaração de predição com inspiração divina*” (KOREN TALMUD BAVLI, 2015a, p. 307, grifo nosso). O texto, portanto, apesar de defender o fim da profecia, aponta Hillel sendo escolhido “como profeta”, e Shmuel HaKatan, fazendo uma “declaração de predição com inspiração divina”, demonstrando também ter o espírito de Deus, como profeta. São exceções, evidentemente, mas demonstram que a ideia do fim da profecia, mesmo nos fundamentos da perspectiva rabínica que a concebeu, não deve ser pensado de forma simplista.

⁵⁹⁰ L. Stephen Cook (2011, p. 133) fala de uma “mudança fundamental na tradição profética”.

A “principal preocupação de Josefo aqui”, como bem apontou L. Stephen Cook (2011, p. 132-133), “é exaltar o status supremo dos escritos judaicos, não estando preocupado aqui em relatar ou argumentar a respeito da cessação profética”. A questão que deseja apontar é que a profecia posterior a Artaxerxes, pela ausência de uma precisa sucessão profética, torna-se “imprópria para inclusão na história sagrada” (JASSEN, 2011, p. 585), o que não significa que ela deixa de existir – pelo contrário! Afinal, “novos modelos proféticos emergiram”, como destacou Alex Jassen (2011, p. 585), “os quais performaram funções de mediação similares” à profecia bíblica, mas que estabeleceram novas formas a partir dos novos tempos.

De fato, Louis H. Feldman (1990, p. 400) percebe isso, indicando que Josefo “não fala do fim da profecia em si, mas antes da falha na exata sucessão dos profetas”, de modo que “aqueles que afirmaram ser profetas daqui pra frente não mais tiveram a mesma autoridade”. Josefo, porém, não teria feito tal afirmação sobre si mesmo, nem teria se considerado um profeta, visto que não se chamou de *prophētēs* (προφήτης), “profeta”, mas apenas indicou para si mesmo o dom da profecia. Uma afirmação que não foi feita pois nem mesmo seria possível, visto que os rabbis “deixaram claro que a profecia cessou com a morte do último dos profetas bíblicos – Ageu, Zacarias ou Malaquias⁵⁹¹” (FELDMAN, 1990, p. 406). Tal como estes, Josefo teria entendido que a profecia cessou no sentido de não ser mais parte das Sagradas Escrituras, não havendo mais profetas, apesar da permanência da habilidade de predição (FELDMAN, 1990, p. 406). E Josefo, ao afirmar que fez predições, deve ser pensado “de acordo com essa visão” (FELDMAN, 1990, p. 407).

Apesar de ser bastante difícil de se datar o material rabínico referente ao fim da profecia, presente na Mishná e na Toseftá, é bem possível que ele tenha sido composto antes do tempo de Josefo, e bem provável que em seu tempo já se acreditasse no fim da profecia. Porém, como bem lembra Alex Jassen (2011, p. 577), “o que um grupo pensa que deva ser não é evidência para a verdadeira realidade social em outros seguimentos da sociedade”. E, apesar de Josefo ter não somente indicado uma formação farisaica em sua *Vit.*⁵⁹², mas também demonstrar conhecimento rabínico em suas obras⁵⁹³, não se deve esquecer que ele recebeu influências de outras formas de judaísmo, incluindo sua adesão (mesmo que temporária) aos

⁵⁹¹ Ageu e Zacarias teriam ajudado na construção do Segundo Templo, e Malaquias teria sido contemporâneo destes. Com estes e com Esdras (que às vezes é identificado com Malaquias), segundo D. S. Russell, a profecia teria terminado em Israel. Cf. RUSSELL, 1997, p. 89.

⁵⁹² Cf. 1.1.2 deste trabalho.

⁵⁹³ Cf. nota 437 deste trabalho.

essênios⁵⁹⁴.

Hoje, a análise apurada dos manuscritos de Qumran tem apontado para uma visão muito diferente a respeito da profecia, pelo menos dentro daquela comunidade essênica⁵⁹⁵. De fato, a documentação sugere uma consciência a respeito de uma diferença entre a profecia antiga e a atividade profética contemporânea dos essênios, porém, “a comunidade via a si mesma e a sua atividade como comensurada com a antiga prática profética” (JASSEN, 2011, p. 580). Havia, portanto, “formas alternativas de mediar a palavra e vontade divinas”, as quais, no *corpus* de Qumran, aparecem como “modelos realmente tidos como profecia” (JASSEN, 2011, p. 580). Uma perspectiva que, como bem lembrou Alex Jassen (2011, p. 584), “é especialmente útil para se considerar a importância da profecia em outro corpo de escritos central do período do Segundo Templo – Josefo”.

O grande medo de Feldman parece ser o de que Josefo, ao se considerar um profeta, estivesse intencionando que sua obra fosse uma nova parte das Escrituras Sagradas, as quais já estariam fechadas – algo que claramente vai contra a distinção das Escrituras pelo próprio Josefo⁵⁹⁶. Porém, apesar de Josefo não indicar que sua obra é uma nova revelação, um “Novo Testamento” (NT), como vai ser o caso da leitura dos cristãos a respeito de seus próprios escritos principais⁵⁹⁷, isso não quer dizer que ele não via uma profunda relação entre sua atividade como historiador e a sua identidade profética, aproximando-se dos antigos profetas bíblicos, apesar de ele mesmo não ser, portanto, um profeta “bíblico”.

Louis H. Feldman (1990, p. 398) afirma que, segundo Josefo e o Talmude, os sábios seriam “os verdadeiros sucessores dos profetas”, mas havia duas funções que os sábios não

⁵⁹⁴ Cf. 1.1.2 deste trabalho.

⁵⁹⁵ Joachim Jeremias (1984) defendeu que, apesar de Qumran apresentar uma ideia de profecia no contexto do Segundo Templo, seria uma exceção, já que a visão dominante seria a do fim da profecia. Hoje, porém, muitos autores têm revisto o pressuposto da ideia de um “fim” da profecia, a partir da leitura dos manuscritos do Mar Morto, de modo que estes têm “ajudado a substanciar um judaísmo muito mais rico e complexo, ou ‘judaísmos’, cheio de possibilidade profética” (MASON, 2019a, p. 532).

⁵⁹⁶ Josefo, falando das Escrituras judaicas, afirma que, “apesar de muito tempo ter passado, ninguém ousou adicionar, tirar ou alterar nada; e é inato a todo judeu, direto do nascimento, considerá-las como decretos de Deus, permanecer fiel a elas e, se necessário, morrer alegremente em prol destas” (*CAp*, 1.42, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 31-32).

⁵⁹⁷ Tendo tido origens judaicas, o cristianismo serve como exemplo de como havia judeus no Segundo Templo que acreditavam na existência de profetas em seu tempo. Assim, para além de reconhecer João Batista e Jesus como profetas contemporâneos, os cristãos também se viram como profetas na construção de uma nova revelação da parte de Deus. Neste sentido pode-se mencionar o Apocalipse de João, o qual não somente se apresenta como uma “revelação” (Ἀποκάλυψις, Ap 1.1) de Jesus Cristo, mas também “profecia” (προφητείας, Ap 1.3). A construção da identidade profética de João é feita dentro do texto pela aproximação dele em relação ao profeta Ezequiel, de modo que, tal como em Ezequiel (Ez 1-3) o ato de comer um livro é uma metáfora para a palavra profética que recebe, em Apocalipse o ato de João comer um livro tem significado semelhante, “pois após comer o livro João é comissionado para profetizar contra muitas nações e reinos” (ADRIANO FILHO, 2005, p. 216). Sobre o uso da linguagem profética de Ezequiel em Apocalipse, cf. RUIZ, 1989.

exerceram – “a inspiração para escrever livros das Escrituras e a autoridade para registrar a história”. Ora, apesar de Josefo não escrever novas Escrituras, ele se identifica como aquele que tem autoridade para escrever a história de seu povo, de modo que poderia ser pensado como sendo, desta forma, uma espécie de sucessor.

Assim, ao mudar as palavras de 1 Mac, “desde a época em que tinham desaparecido os profetas” (1 Mac 9.27, BAM), para “desde seu retorno da Babilônia” (*AJ*, 13.5, JOSEPHUS, 1967, p. 231)⁵⁹⁸, ao invés de “igualar o retorno da Babilônia com o fim da profecia”, como defendeu Feldman (1990, p. 398), Josefo poderia estar se distanciando da ideia de que a profecia teria acabado, uma vez que ele mesmo seria um novo profeta e tal afirmação seria contraditória com sua autoapresentação profética.

Feldman, porém, faz bem em buscar uma origem helenística para a relação entre profecia e história, afirmando, por exemplo, que Josefo poderia ter visto um paralelo entre “o papel do profeta, formulando e traduzindo os enunciados divinos”, presente no contexto helenístico, com a “função do historiador na formulação e interpretação dos eventos dentro de um padrão racional” (FELDMAN, 1990, p. 399). Teria sido isso que o levou a se referir ao historiador Cleodemos Malchos como *ho prophētēs* (ὁ προφήτης, *AJ*, 1.240), “o profeta” (FELDMAN, 1990, p. 399; AUNE, 1982, p. 419ss), possivelmente citando Alexandre Poliistor, e conectando-o a Moisés, como uma espécie de historiador. Porém, mesmo vendo tal atribuição, e sabendo da profunda relação entre os profetas bíblicos e o registro da história, Feldman busca evitar a relação direta entre Josefo e estes.

Acontece, porém, que, apesar do judaísmo rabínico defender que foi “emudecida a voz da profecia” (RUSSELL, 1997, p. 89) após o retorno da Babilônia, não é isso o que vemos quando analisamos os textos judaicos do Segundo Templo: ao invés do “silêncio profético”⁵⁹⁹, defendido pela teologia judaica e cristã, pode-se ouvir o som de muitas vozes proféticas, mesmo que tais vozes não sejam válidas para judeus e cristãos hoje⁶⁰⁰. Sendo assim, termos como “fim”, “cessação”, “declínio”⁶⁰¹ (JASSEN, 2007, p. 17) e “silêncio”

⁵⁹⁸ Grego: “μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον” (JOSEPHUS, 1967, p. 230).

⁵⁹⁹ Essa ideia é amplamente difundida no contexto teológico cristão, visto que se pensa ter havido um “silêncio profético” entre o último profeta do AT e João Batista, anunciando a Jesus no NT. Por isso o subtítulo do livro de Enéas Tognini (2009), *O Período Interbíblico: 400 anos de silêncio profético*.

⁶⁰⁰ Vozes que foram esquecidas, mas que pelo estudo de obras rejeitadas como “apócrifas” ou “pseudepígrafas”, podem ser ouvidas de novo. É o caso dos 4 mil essênios que existiam na Palestina do primeiro século, os quais, pelo estudo da literatura enóquica, segundo Boccaccini (2010, p. 250), “podem falar novamente”. Deste modo, pelo estudo de tais obras, “o que uma vez foi visto meramente como o pano de fundo do cristianismo, um período ‘tardio’ e decadente de estagnação religiosa ‘entre o Antigo e o Novo Testamentos’, revelou-se ser uma época vívida e dinâmica de criatividade espiritual” (BOCCACCINI, 2010, p. 252).

⁶⁰¹ Como, p.e.: WILSON, 2006, p. 355ss. Wilson defende que já antes do cristianismo a profecia judaica estava

parecem decorrer de uma construção teológica⁶⁰², e não são apropriados à luz da realidade histórica⁶⁰³, ao mesmo tempo que seria “incorreto considerar a herança profética bíblica de Israel no mesmo contexto da profecia do período do Segundo Templo” (JASSEN, 2007, p. 17).

Sendo assim, para a profecia em Josefo ser compreendida dentro de seus vários contextos, se faz necessário entender: 1) o profetismo helenístico, dentro do qual Josefo se insere, e que fazia “parte integrante da vida social e religiosa do mundo greco-romano” (BONNEAU, 2003, p. 29)⁶⁰⁴; 2) a profecia judaica do Segundo Templo⁶⁰⁵, construída sobre novas propostas e apresentada por novas obras, incluindo a apocalíptica, mas também outros textos, como os manuscritos de Qumran; 3) e a tradição judaica bíblica, a qual, apesar de não ser o contexto histórico de Josefo, nem ele se pretender ser, efetivamente, um autor bíblico, fornece as bases para o entendimento judaico a respeito da profecia, assim como os fundamentos da linguagem profética e, inclusive, da função dos profetas em Josefo.

Apesar de a Bíblia Hebraica (BH) costumar ser separada pelos cristãos como Antigo Testamento (AT) entre “Pentateuco” (a *Tôrāh*), “Livros Históricos”, “Livros Poéticos e Sapienciais”, e “Livros Proféticos”, a *Tanakh* judaica se divide em três partes, as quais lhe

claramente em declínio, dando espaço à escatologia (WILSON, 2006, p. 356), enquanto Sommer, que pensa de forma semelhante, aponta a exegese como sucessora da profecia (SOMMER, 1996, p. 47). Ao invés de se pensar em um “declínio” ou mesmo em uma substituição, deve-se perceber que, historicamente, há uma profunda relação entre profecia e apocalíptica, não havendo a distinção que se costuma pressupor, de modo que “longe de se excluírem mutuamente num sentido histórico-social, o apocalipticismo e o profetismo andavam de mãos dadas” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 138).

⁶⁰² Atualmente, muitos autores apontaram a ideia do “fim” da profecia como uma construção rabínica. Cf. BILDE, 1998, p. 46; 1996, p. 95-96; HIMMELFARB, 1993, p. 96; HALL, 1991, p. 24; GRAY, 1993, p. 9-34; AUNE, 1982, p. 240; 1983, p. 103-106; JASSEN, 2011; 2007, p. 10-19; GREENSPAHN, 1989. Contra: SOMMER, 1995; FELDMAN, 1990; RUSSELL, 1997, p. 89. Sommer (1996) defende que, independentemente do surgimento de figuras proféticas e escatológicas no contexto do judaísmo do Segundo Templo, é evidente que os judeus estavam bastante inclinados a não aceitarem mais que Deus falasse da mesma forma como no “tempo dos profetas”.

⁶⁰³ Como bem destacaram Horsley e Hanson (2013, p. 134), as “generalizações tradicionais” relacionadas à atividade profética do judaísmo do Segundo Templo – como a ideia de um silêncio profético ou a ideia de um fechamento do cânon –, “podem ter uma validade teológica, mas são historicamente equivocadas”. Afinal, mesmo que estas ideias possam marcar presença na teologia judaica ou na teologia cristã, não condizem com a realidade histórica de personagens atuando como profetas, assim como não condiz com o que se pode observar no que diz respeito à construção do cânon, que envolveu adaptações do texto ainda neste contexto. Infelizmente, porém, eles aplicam esta visão generalizadora a Josefo (cf. nota 49 deste trabalho).

⁶⁰⁴ A influência helenística na profecia foi objetivo de reflexão no 6th meeting of the Aberdeen Prophecy Network, um simpósio interdisciplinar que ocorreu nos dias 18 e 19 de junho de 2018 na Friedrich-Schiller-Universität Jena, cujas apresentações foram parcialmente publicadas em um livro de 2021, intitulado *Prophecy and Hellenism*, organizado por Hannes Bezzel e Stefan Pfeiffer (BEZZEL; PFEIFFER, 2021). Cf. nota 661 deste trabalho.

⁶⁰⁵ Como bem destacado por Horsley e Hanson (2013, p. 137), “está claro que o profetismo e os profetas, pelo menos os do tipo oracular não tinham desaparecido, mas continuaram a atuar pelo período do segundo templo adentro”. Neste sentido, é particularmente importante o livro *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, organizado por Michael Floyd e Robert D. Haak (FLOYD; HAAK, 2006).

dão o nome: *Tôrāh* (תּוֹרָה), “a Lei”, *Névi’im* (נְבִיאִים), “os Profetas”, e *Khé’túvîm* (כְּתוּבִים), ou seja, os “Escritos”⁶⁰⁶. Nesta divisão, porém, os livros proféticos incluem obras que, para os cristãos, são tidas como “Livros Históricos”, como os livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis. São livros, portanto, que apesar de serem vistos pelos judeus como obras “proféticas”, têm um conteúdo claramente histórico⁶⁰⁷. Uma divisão que parece já existir no contexto do Segundo Templo, visto que o prólogo do Sirácida indica “a Lei, os profetas, e os outros escritos”, e Filo (*Contempl.*, 25) fala em “Leis, oráculos entregues pela boca dos profetas, e salmos e as outras coisas que alimentam e aperfeiçoam o conhecimento e a piedade” (PHILO, 1985, p. 127)⁶⁰⁸.

Porém, não são apenas os *Névi’im* que possuem conteúdo histórico. Afinal, como bem lembra Filo de Alexandria a seus leitores gentios, a obra de Moisés (*Tôrāh*) inclui duas partes, sendo “uma histórica, e a outra preocupada com mandamentos e proibições” (Filo de Alexandria, *Mos.*, 2.46; PHILO, 1984, p. 471). Ou seja, Moisés, que para Filo de Alexandria foi um rei, profeta e sacerdote⁶⁰⁹, era também uma espécie de “historiador”, uma vez que poderia ser comparado a “qualquer historiador” (Filo de Alexandria, *Mos.*, 2.48) por escrever uma história com foco em admoestação moral (NIEHOFF, 2016, p. 137). Algo que, na perspectiva judaica, era associado à profecia, levando Josefo a afirmar que Moisés “profetizou” a cada tribo as coisas passadas (*AJ*, 4.320, cf. FELDMAN, 1990, p. 399).

Para além do registro da história, os profetas também se relacionam com a Lei de Moisés, uma vez que atuam como guardiões zelosos pelo seu cumprimento. Neste sentido, as comunidades sectárias judaicas do Segundo Templo, como era o caso dos essênios de Qumran⁶¹⁰, ao se colocarem como protetoras da Lei, entendiam-se como parte da revelação

⁶⁰⁶ A BH, ou *Tanakh* (תנ"ך), é o conjunto de escritos sagrados judaicos, cujo nome provém da união das consoantes, *T[a]+N[a]+Kh* (תנ"ך), que iniciam os nomes de suas partes: *Tôrāh* (תּוֹרָה), “a Lei”, *Névi’im* (נְבִיאִים), “os Profetas”, e *Khé’túvîm* (כְּתוּבִים), “os Escritos”. Sobre a BH, cf. GREENSPAHN, 2011, p. 62-63.

⁶⁰⁷ É interessante notar que segundo o *Baba Batra* (BB), foi o profeta Samuel que escreveu os livros de Juízes e Samuel, e o profeta Jeremias que escreveu Reis (BB, 14b-15a; cf. FELDMAN, 1990, p. 421). Quanto ao aspecto histórico das obras, cabe lembrar que não havia uma clara ideia de história, uma vez que, como bem apontou Mark S. Smith (2006, p. 190-191), pode-se pensar que “a Bíblia não só registra fato ou ficção, história ou literatura (geralmente distinções modernas de considerável valor e dificuldade)”, mas, ao invés disso, “muitos textos bíblicos poderiam ser caracterizados melhor como constituindo o registro da memória cultural de Israel” (SMITH, 2006, p. 191). Uma memória que dizia respeito também aos profetas, inclusive como autores.

⁶⁰⁸ Filo de Alexandria fala a respeito destes textos quando indique que em cada casa judaica há “um quarto consagrado”, dentro do qual, fechados, “são iniciados aos mistérios da vida santificada”, não levando nada senão comida e os textos indicados (PHILO, 1985, p. 127). Isso parece se assemelhar à ideia do “quarto” presente em Mt 6.6: “Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto, fechada a porta, orarás a teu Pai, que está em secreto; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará”. Cf. PHILO, 1985, p. 520 (Appendix to *De Vita Contemplativa*).

⁶⁰⁹ Cf. 1.3.1 deste trabalho.

⁶¹⁰ Nem todos os essênios eram necessariamente sectários, se entendermos o essenismo como incluindo, mas não se restringindo à comunidade de Qumran. No estudo dos manuscritos de Qumran, Philip R. Davies, Florentino

progressiva da Lei (JASSEN, 2008b, p. 307)⁶¹¹, e, portanto, se viam como realizadoras da atividade profética. Uma perspectiva presente na apocalíptica judaica, uma vez que os seus autores parecem crer “que eram inspirados por Deus para interpretar para sua geração a mensagem dos profetas, estando assim em certo sentido na verdadeira linha de sua sucessão” (RUSSELL, 1997, p. 38).

Deste modo, os apocalípticos se conectavam aos antigos profetas, uma vez que “a profecia antiga, acredita o escritor, vai realizar-se em sua própria geração” (RUSSELL, 1997, p. 113). Porém, ao mesmo tempo, “eles, com efeito, estavam convencidos de que Deus tinha providenciado nova revelação para os dias em que viviam e eram eles próprios os recipientes e os agentes de seu desvelar” (RUSSELL, 1997, p. 91). Uma revelação, portanto, progressiva, na qual o passado, presente e futuro se conectavam, uma vez que “a predição do profeta de ontem é a visão prospectiva do apocalíptico hoje” (RUSSELL, 1997, p. 113).

Nesta perspectiva da revelação progressiva, a própria ideia de um cânon acaba sendo relativizada. Por conta disto, apesar de haver defensores da ideia de que o processo de canonização dos textos hebraicos data da reforma de Josias, no século VII a.C.⁶¹², muitos autores procuraram apontar para a fluidez dos textos bíblicos⁶¹³, especialmente em virtude da análise dos livros da BH entre os Manuscritos de Qumran⁶¹⁴.

Como bem destacou Hindy Najman (2010, p. 73), é evidente que, de fato, um *corpus* literário atribuído a Moisés existia desde pelo menos o século V a.C., sendo a base da *Tôrāh*. Porém, é difícil estabelecer como se deu o processo de formação e fixação do texto no tempo de Esdras (NAJMAN, 2010, p. 73, nota 1)⁶¹⁵, assim como a definição do cânon de forma mais

García Martínez e Johann Maier desenvolveram a “hipótese de Groningen”, segundo a qual a comunidade de Qumran seria “apenas uma parte de um movimento essênio mais extenso e complexo” (BOCCACCINI, 2010, p. 31). Gabriele Boccaccini (2010), partindo desta hipótese, construiu a sua própria teoria, a “hipótese enóquica/essênia” (BOCCACCINI, 2010, p. 37), sugerindo que o essenismo deva ser pensado como um resultado do judaísmo enóquico, contrastado ao judaísmo sadoquita – que se estabeleceu como dominante, e cujo cânon o judaísmo atual herdou –, incluindo a comunidade dos Manuscritos do Mar Morto, a qual “era um grupo radical e minoritário dentro do judaísmo enóquico” (BOCCACCINI, 2010, p. 210).

⁶¹¹ “o realinhamento do programa legislativo da comunidade com a atividade similar dos profetas antigos intenciona identificar o sistema legal sectário como uma realização contemporânea dos modelos dos profetas clássicos” (JASSEN, 2008b, p. 310).

⁶¹² Cf. p.e.: LEIMAN, 1976.

⁶¹³ Cf. p.e.: COLLINS, 1997, p. 17-20.

⁶¹⁴ Cf. p.e.: CROSS; TALMON, 1975; TREVOLLE, 1994; ULRICH, 1994; CROSS, 1994, p. 121-142; VANDERKAM, 1998. Como Ken M. Penner (2011, p. 177) indicou, além dos mais de 200 manuscritos (211-218) de livros “bíblicos” encontrados em Qumran, também há textos que também podem ser denominados “bíblicos”, por apresentarem um texto que “pode ter uma reivindicação de originalidade igual àquela do texto massorético”: 4Q123 (sobre Josué), 4Q127 (sobre Êxodo, em grego), e 4Q158, 4Q364, 4Q365, 4Q366, 4Q367 (sobre o Pentateuco).

⁶¹⁵ Muitos estudiosos defendem que, para além dos acréscimos evidentes nas versões gregas dos livros hebraicos na Septuaginta, e as mudanças estruturais, como em Jeremias (cuja estrutura da versão da LXX é diferente

ampla, incluindo os profetas e o livro de Daniel, uma obra apocalíptica, no período subsequente.

O Sirácida, por exemplo, indica no seu prólogo a existência da “Lei, os profetas, e os outros escritos” (como já indicado), porém, o avô de Sirac, que se dedicou ao estudo destes, parece buscar se colocar em pé de igualdade com estes, através de seus provérbios (ROST, 2004, p. 15). Uma obra que, de fato, experimentou grande valorização, circulando intensamente e sendo traduzida dentro da Septuaginta, mas a qual não foi incluída na BH.

A própria Septuaginta, portanto, é um exemplo claro da fluidez do cânon judaico: incluiu obras que, apesar de terem sido aceitas, geravam debates ainda no contexto de composição da Mishná – a exemplo do Cântico dos Cânticos e do *Qohelet* (ROST, 2004, p. 13-14); assim como incluiu obras como 2 Macabeus que, sendo uma obra escrita originalmente em grego⁶¹⁶ e datando claramente depois de Alexandre, o Grande⁶¹⁷, dificilmente seria aceita pelos rabbis dos primeiros séculos da era cristã, mesmo que pretendessem uma abertura do farisaísmo aos demais segmentos do judaísmo, tornando Jâmnia, a cidade que Yohanan ben Zakkai teria pedido a Vespasiano⁶¹⁸, em uma sociedade judaica mais aberta⁶¹⁹.

daquela do TM, cf. GONZALEZ, 2021, p. 295), foram feitas readequações no texto hebraico, de modo que a versão canônica conteria material do contexto helenístico. Cf. GONZALEZ, 2021, p. 298ss. Neste sentido, pode-se pensar em textos do período ptolomaico, os quais poderiam incluir a adição posterior ao Jeremias hebraico, a qual é Jr 33.14-26, que aparentemente não existia no momento da tradução da LXX, visto que não consta na mesma, provavelmente sendo uma inserção posterior no texto hebraico. Esta teoria ganha força quando se percebe que Jr 33.14-26 é, em certa medida, uma repetição de Jr 23.5-6, que providencia uma explicação para a demora no cumprimento da profecia de Jr 23, indicando que a promessa para o ramo de Davi permanece, mas é necessário antes o retorno à terra. Cf. SCHMID, 2021, p. 283ss.

⁶¹⁶ Daniel Schwartz afirma que “os rabis que definiram o cânon no primeiro e segundo século nunca teriam considerado incluir qualquer coisa obviamente composta em grego” (SCHWARTZ, 2008, p. 57). Segundo Arnaldo Momigliano, porém, a rejeição de 2 Macabeus teria se dado por outra razão: “o repúdio da história e historiografia pelos judeus depois da destruição do Segundo Templo” (MOMIGLIANO, 1975, p. 88). Até porque 1 Mac, “apesar de escrita originalmente em hebraico” também “compartilhou do destino de 2 Macabeus” (MOMIGLIANO, 1975, p. 88), sendo rejeitado.

⁶¹⁷ Segundo o texto do SedOR (30), até Alexandre, o Grande, “profetas profetizavam pelo espírito santo, mas de agora em diante: emprestem os seus ouvidos e ouçam os Sábios”. Trata-se de uma linha um pouco diferente daquela do Talmude (cf. nota 589 deste trabalho) É bem possível que esta perspectiva, crescente nos primeiros séculos depois de Cristo, tenha sido fortalecida pela necessidade de reação à perspectiva cristã da continuidade da profecia, na tentativa de vincular a BH aos Escritos Cristãos enquanto “Antigo Testamento” (SCHWARTZ, 2008, p. 57, nota 133). Como lembra Frederick E. Greenspahn, rejeitando a presença do espírito santo em seu tempo, os rabbis se protegiam daqueles que afirmavam terem uma conexão mais direta com Deus do que eles (GREENSPAHN, 1989, p. 49). Sobre o desaparecimento do espírito santo, cf. t. Sot 13.2; y. Sot 24b; b. Sot 48b; b. Sanh 11a; b. Yom 9b; CantR 8.9. Sobre a relação da inspiração pelo espírito santo e a canonicidade, cf. t. Yad 2.14; b. Meg 7a. Greenspahn (1989, p. 37) lembra ainda a intercambialidade entre as expressões “espírito santo” e “espírito de profecia” nos targumim. Assim, o TgNeof de Êxodo 2.12 apresenta “espírito santo” na margem esquerda e “espírito de profecia” na margem direita (GREENSPAHN, 1989, p. 38, nota 5).

⁶¹⁸ Cf. 3.3.2 deste trabalho.

⁶¹⁹ O que é conhecido como “Concílio de Jâmnia”, ou ainda “Concílio de Javné”, diferente da imagem construída por H. Graetz, F. Buhl, H. E. Ryle e outros teólogos, não foi propriamente um “concílio”, nem teve a

E o próprio fato de Josefo (*CAp*, 1.8) ter indicado que apenas 22 livros são válidos, quando pensado ao lado de 4 Esdras (14.19-48), que fala em 94 livros, envolvendo 24 livros que provavelmente são o cânon e outros 70 igualmente inspirados, mas separados para apenas os iniciados lê-los, aponta para uma problemática: leva a se pensar que a afirmação do fim da profecia e fechamento do cânon demandava uma defesa contra aqueles que incluíam mais livros na lista dos escritos inspirados (cf. WIDOW, 2018). Uma necessidade que indica a provável divergência em termos canônicos dos vários grupos judaicos existentes no Segundo Templo, envolvendo não apenas os saduceus, fariseus e essênios, que Josefo conheceu e, segundo ele mesmo, pertenceu⁶²⁰, mas também outros grupos e tradições⁶²¹.

Do mesmo modo também se pode pensar em textos presentes entre os manuscritos de Qumran que podem ter sido considerados “normativos” por parte daquela comunidade essênia, para além das obras apocalípticas que, utilizando pseudônimos, afirmando se tratar de autores dos tempos bíblicos – como Jeremias, Isaías etc.⁶²² –, se colocavam para trás daquela linha de corte temporal imaginária que separava os textos bíblicos e aqueles que já não poderiam mais ser assim considerados⁶²³. Uma atitude que não envolvia necessariamente um engano (cf. BAUCKHAM, 1978, p. 18), mas que buscava gerar autoridade⁶²⁴, podendo ser decorrente de uma crença de que se estaria dando continuidade à obra profética (e talvez bíblica) iniciada

pretensão de estabelecer o fechamento do cânon judaico, como se costuma afirmar. Como bem demonstrado por D. E. Aune, este foi um “mito” estabelecido pela crítica teológica, cf. AUNE, 1991. A usual referência ao texto de m. Yad 3.5 não prova o fechamento do cânon, pois apenas se refere às discussões sobre Cantares e Eclesiastes, que nem mesmo terminaram em Jamnia (LEWIS, 1992, p. 634-637). Sobre o assunto, cf. LEWIS, 1964. É possível que Jâmnia tenha sido uma tentativa de unificação do judaísmo após a destruição do Templo, indicando antes uma abertura do farisaísmo aos demais grupos, do que o pretenso fechamento (do cânon), cf. COHEN, 2010, p. 44-70.

⁶²⁰ Cf. 1.1.2 deste trabalho.

⁶²¹ No contexto do judaísmo do Segundo Templo havia “continuidades, agrupamentos por afinidades teológicas ou ideológicas, bem como tradições em desenvolvimento” (RIOS, 2017, p. 242), envolvendo “tradições orais e textos” os quais “circulavam sem se submeterem uma linha imaginária constituída mais por nossa necessidade de sistematização que por características existentes ou percebidas na Antiguidade” (RIOS, 2017, p. 243).

⁶²² Para além dos doze patriarcas, que seriam os autores das doze partes do TP, incluindo Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom, Dã, Naftali, Gade, Aser, José e Benjamim, também há obras em nome de Adão, Enoque, Noé, Abraão, Moisés, Elias, Isaías, Baruch, Zacarias, Daniel, Zefanias e Esdras. Cf. METZGER, 1972, p. 20.

⁶²³ Richard Bauckham (1978) defende que os apocalípticos, ao usarem pseudônimos não estariam “desejando fraudulentamente passar sua obra como sendo pertencente à era da profecia”, mas no sentido de entender sua obra como interpretação da profecia dada nos tempos bíblicos. Contra esta perspectiva, seguimos John J. Collins, que defende que “a autoridade dos apocalipses não derivava das escrituras, e sim da nova revelação” (COLLINS, 2010, p. 71).

⁶²⁴ Esta busca pela “reivindicação de autoridade” (COLLINS, 2010, p. 70) dos apocalipses através da pseudonímia não está restrita aos apocalipses judaicos. Como bem lembra John J. Collins (2010, p. 7), “a pseudonímia era bastante difundida na era helenística”, sendo “atestada na profecia babilônica, persa e egípcia, e em vários gêneros literários gregos e latinos”. Sendo assim, apesar das especificidades judaicas, não se deve limitar a pseudonímia à ideia judaica de cânon ou mesmo à possível resposta que este artifício era em relação à afirmação do fim da profecia entre os judeus. O maior exemplo neste sentido é o caso dos *Oráculos Sibilinos* judaicos que, ao invés de serem atribuídos a figuras da tradição israelita, são escritos como se a sibila os tivesse realizado, entrando “explicitamente no mundo da propaganda helenística” (COLLINS, 2010, p. 177).

pelo seu predecessor⁶²⁵, até mesmo como consequência de experiências visionárias atribuídas à inspiração divina (METZGER, 1972, p. 21)⁶²⁶.

A revelação “estática” da *Tôrāh* escrita não se contradizia, portanto, na mente dos apocalípticos, com a revelação “dinâmica” da qual participavam⁶²⁷, de modo que “a revelação que relatavam procedia de inspiração divina e era de fato genuína revelação portando consigo autoridade divina” (RUSSELL, 1997, p. 91). Neste sentido, o uso do nome de Esdras é particularmente importante, uma vez que ele não somente era o responsável pela preservação da *Tôrāh*, mas também pelo legado de seu estudo e propagação (SCARDELAI, 2012, p. 193). E, por conta disto, serviu como figura modelo para obras apocalípticas, a exemplo de 4 Esdras (4 Ed) que, ao invés de apontar para um cânon definido, parece antes mostrar quão espinhosa era a questão canônica (cf. WIDOW, 2018), envolvendo uma revelação participativa⁶²⁸.

⁶²⁵ Cabe notar que não acompanhamos Richard Bauckham nas suas perspectivas a respeito das consequências desta ideia. Segundo ele, tal ideia se aplicaria à consciência dos apocalípticos a respeito do fim das Escrituras, não se vendo, portanto, como profetas, já que seria impossível, visto que a profecia teria cessado: “Os apocalípticos não se compreendiam como profetas, mas como intérpretes inspirados da profecia. O processo de profecia reinterpretativa já era um elemento proeminente na profecia pós-exílica, mas os profetas pós-exílicos eram ainda profetas por direito próprio. Os apocalípticos, porém, viviam em uma era quando o espírito profético havia se apagado (1 Mac 4.46). Sua inspiração não era a fonte de uma nova fonte de revelação profética, mas de interpretação da revelação já dada. Há, portanto, uma decisiva diferença de autopercepção entre os profetas e os apocalípticos, a qual implica também em uma diferença de autoridade. A autoridade da mensagem do apocalíptico é apenas derivada daquela do profeta” (BAUCKHAM, 1978, p. 18). Contra isso, sigo Hervé Gonzalez (2021), na sua indicação de que a profecia do Segundo Templo foi marcada por dois elementos na relação com a tradição profética bíblica: 1) o uso das tradições anteriores em novas composições (como é o caso dos apocalipses); 2) o processo de revisão e expansão dos livros proféticos (incluindo os canônicos). Basta perceber as adições feitas a livros proféticos, a exemplo de Isaías, Jeremias e Zacarias, as quais, em grande medida, podem ser percebidas nas discrepâncias entre a versão do TM e a versão da LXX. Para uma avaliação da continuação e expansão de Zacarias nos capítulos 9-14, cf. GONZALEZ, 2013.

⁶²⁶ Christopher Rowland, que trabalha na perspectiva do aspecto visionário da apocalíptica, apela à análise psicológica da experiência visionária, indicando que “o visionário frequentemente distingue entre duas pessoas que lhe representam; uma sendo seu ego cotidiano, a outra seu ego extraordinário” (ROWLAND, 1985, p. 243). Cf. COLLINS, 2010, p. 71. Sebastiana Maria Silva Nogueira (2016, p. 60) destaca que Rowland, seguindo a D. S. Russell, aponta para uma crença do visionário de que o autor das obras estaria “comunicando o que o herói gostaria de ter revelado quando vivo, crendo ser ele uma extensão de tal pessoa”.

⁶²⁷ O reconhecimento da *Tôrāh* não implicava necessariamente na restrição da Lei a esta. Afinal, como Gabriele Boccaccini (2010, p. 124) destacou, a literatura enóquica, por exemplo, envolveu a ideia de uma revelação mais importante que a própria *Tôrāh*, a qual seriam as “tábuas celestiais”, de modo que a revelação derivada destas pôde ser ampliada, englobando “uma tradição que abrange a literatura enóquica e a torá sadoquita, bem como o próprio livro dos Jubileus”. A inclusão de novas obras no âmbito da revelação é possível pelo fato de que “nenhum escrito, enóquico ou mosaico, é a transcrição exata das tábuas celestiais” (BOCCACCINI, 2010, p. 124), as quais “são o repositório único e abrangente da revelação de Deus” (BOCCACCINI, 2010, p. 125), podendo estas no máximo serem citadas (cf. Jb 4.5, 32; 23.32; 30.9). Deste modo, para além dos Jubileus, o Rolo do Templo (11Q19 e 11Q20) também “se apresenta como uma revelação mosaica paralela à torá sadoquita” (BOCCACCINI, 2010, p. 137).

⁶²⁸ Como bem demonstrado por Judith H. Newman (2019), a construção escatológica apocalíptica envolve um “passado participativo”, envolvendo uma conexão dos profetas do passado com a revelação do futuro escatológico revelada de forma apocalíptica. Porém, isso também é visto, de forma mais geral, na reformulação dos textos legislativos da BH por parte do trabalho dos escribas que, reelaborando os textos, participam de uma renovação religiosa sem por isso contrariarem a revelação. Afinal, como bem indicado por Bernard M. Levinson (2011, p. 95), “o escriba hábil é tanto um pensador como um visionário religioso”, uma vez que “o espírito se

Como bem demonstrado por Hindy Najman, do mesmo modo que os textos de Esdras-Neemias estabelecem inovações atribuindo-as ao próprio Moisés, por meio de um reconhecimento e uso dos textos sagrados tradicionais (NAJMAN, 2010, p. 73-86)⁶²⁹, também se pode ver este uso sendo realizado no contexto do Segundo Templo, incluindo a apocalíptica e Flávio Josefo⁶³⁰. Em 4 Ed, por exemplo, utiliza-se a referência aos textos sagrados para aferir autoridade a um novo texto que, ao mesmo tempo que resgata o passado, aponta para “múltiplos futuros possíveis” (NAJMAN, 2014, p. 93).

Trata-se do que Najman aponta como sendo o “processo tradicional” (cf. NAJMAN, 2014, p. 46-48) de formação e transformação dos textos judaicos (cf. NAJMAN, 2012), o qual envolveu não apenas um olhar para trás, para o passado, mas também um olhar para a frente, para o futuro. Um processo que, nos contextos posteriores às destruições dos templos, foi especialmente marcado por uma “revelação moldada pela destruição” (NAJMAN, 2014, p. 6)⁶³¹, tendo como exemplos Isaías, que recebeu acréscimos após a destruição do primeiro templo, em 586 a.C., Jubileus, no contexto do século II d.C., após a profanação de Antíoco, e 4 Ed, após 70 d.C. Livros que devem ser pensados a partir de um contexto de uma ideia de revelação em construção, e não fixa, a qual estaria particularmente viva por envolver diferentes propostas em uma “rivalidade profética” (cf. STEWART LESTER, 2018; 2019; 2020, p. 134), dentro da qual tanto a apocalíptica quanto Josefo podem ser pensados.

3.1.2 A apocalíptica como profecia helenística

Josefo, portanto, não estava restrito ao que hoje é vinculado ao judaísmo bíblico: ele era um leitor dos profetas bíblicos, mas era diferente daqueles, estando imerso em um

torna manifesto na revisão que o escriba faz de um texto”, incorporando-se dentro da revelação, a qual “não é anterior nem externa ao texto”, mas “é no texto e do texto”. Para uma reflexão e exemplos de reformulações legislativas intrabíblicas como formas de renovação religiosa, cf. LEVINSON, 2011.

⁶²⁹ É possível que a supervalorização da autoridade religiosa de textos sagrados escritos no contexto da religião judaica tenha tido influência da cultura persa. Trata-se de uma possível influência do modo com que os persas lidavam com autoridades escritas em sua historiografia religiosa sobre a tradição judaica, formatada sobre o fundamento da autenticidade da Lei mosaica. Cf. BICKERMAN, 1988, p. 29-32; KUGEL, 1999, p. 1-61; MOMIGLIANO, 2004, p. 22ss.

⁶³⁰ Como bem destacou Vicente Dobroruka (2002, p. 375), “mesmo não sendo categorias idênticas, profetas falsos e verdadeiros, livros apocalípticos, oráculos sibilinos e o texto bíblico reconhecido como sagrado na época de Josefo misturam-se”, de modo que “longe de indicar confusão mental por parte de Josefo, essa mescla sublinha apenas a artificialidade das categorias que nós impomos à religiosidade judaica da época da revolta”.

⁶³¹ Como bem lembraram Horsley e Hanson (2013, p. 134), “contrariamente à doutrina oficial dos círculos dos escribas ou da corte, a linha dos profetas oraculares não se encerrou com a destruição de Jerusalém ou algumas gerações depois”, até porque a crise decorrente da destruição do Templo “estimulou a coleção e a adaptação de oráculos dos profetas clássicos”.

judaísmo helenístico⁶³², marcado pela “rivalidade profética” anteriormente mencionada. Assim, por mais que a leitura dos profetas possa ter influenciado a visão de Josefo não apenas de si mesmo, mas também da história, sua relação com a profecia não será plenamente compreendida se não for vista a partir de seu contexto helenístico. Um contexto que envolve ideias gregas relativas à profecia, mas que também envolve reconfigurações da própria profecia judaica⁶³³, incluindo a formação de um modo diferente de profecia que atualmente se denomina pelo termo “apocalíptica”.

Cabe aqui, porém, uma explicação importante: o fato de a apocalíptica envolver, em grande medida, oposição à cultura helenística, não indica que não houve influência helenística sobre a apocalíptica. Pelo contrário: é justamente a percepção da força de uma tendência cultural que gera um movimento de oposição a esta. Este foi o caso também da ideia de “Judaísmo” proposta pelo livro de 2 Macabeus, construída na oposição do Ἰουδαϊσμός ao Ἑλληνισμός justamente como uma construção helenística, em decorrência da influência da cultura grega na obra de 2 Macabeus. Uma oposição, porém, que é “enganadora e ilusória” (GRUEN, 2005, p. 267), e que pode ter sido mais imaginária que real, através da consolidação de um imaginário social⁶³⁴.

Da mesma forma, como John J. Collins bem destacou, em sentido amplo “a matriz dos apocalipses judaicos não é qualquer tradição específica, mas o contexto helenístico, no qual motivos literários de várias tradições circulavam livremente” (COLLINS, 2010, p. 63) nesta “grande praça” (CORNELLI, 2000, p. 201) que era a cultura helenística. Ou seja, mesmo que os apocalipses judaicos tenham influências de tradições judaicas específicas, especialmente relacionadas a profetas bíblicos como Isaías e Jeremias, ou ainda personagens

⁶³² “O judaísmo helenístico”, como bem apresentou César Motta Rios (2017, p. 242), “não é definitivamente um tipo específico de vida ou de textos judaicos”. Deste modo, há uma complexidade no uso da expressão, de modo que, “mesmo admitida a necessidade e possibilidade de manutenção dessa expressão, é imprescindível a compreensão de que ela serve para indicar um conjunto amplo e heterogêneo de experiências judaicas, que se assemelham pela utilização da língua grega e apropriação de elementos culturais helênicos, mas que podem se diferenciar radicalmente em outros aspectos” (RIOS, 2017, p. 242). Sendo assim, a oposição entre um “judaísmo helenístico” e um “judaísmo palestino” precisa ser revista (cf. nota 655 deste trabalho), pois a realidade é muito mais fluida, de modo que “um dos grupos do chamado judaico-helenístico pode, em determinado aspecto, se assemelhar mais a um grupo do chamado judaísmo-palestino do que a outro grupo judaico-helenístico” (RIOS, 2017, p. 242). Tendo esta visão mais ampla, entendemos “judaísmo helenístico” neste trabalho como um contexto cultural variado, envolvendo tanto obras, ideias e práticas judaicas vinculadas a adaptações ao ambiente helenístico, como também obras, ideias e práticas judaicas que visavam o enfrentamento da cultura helenística, sendo, portanto, decorrentes desta (mesmo que por oposição).

⁶³³ Como bem apontado por Jonathan Z. Smith (1971, p. 236), o estudo das “religiões helenísticas é propriamente concebido como um estudo da dinâmica da persistência e mudança religiosa”.

⁶³⁴ A concepção de imaginário social pode ser vista a partir da ideia de que se pode estabelecer uma consciência sobre o potencial transformativo da interculturalidade, do mesmo modo que os imaginários sociais de um dado grupo podem moldar as “ideias e práticas dos seus membros e são conseqüentemente permanentemente sujeitas a transformações em resposta a contatos com o mundo exterior” (STAVRIANOPOULOU, 2013, p. 199).

centrais em tradições, como Moisés e Enoque, utilizaram estas tradições na escrita de obras que acompanham “motivos literários helenísticos” (COLLINS, 2010, p. 65).

Estes motivos literários helenísticos, segundo Collins, podem ser considerados em dois grupos: 1) o motivo da jornada sobrenatural, seja de ascensão ao céu ou descida ao mundo dos mortos⁶³⁵; 2) as profecias escatológicas. Quanto às jornadas sobrenaturais, cabe perceber que estas marcam presença na cultura grega desde a *Odisseia* de Homero (DOBRORUKA, 2005, p. 57), na qual se relata a descida (*katabasis*, κατάβασις) de Odisseu ao Hades (*Od.*, 11)⁶³⁶.

Um relato que influenciou inclusive os críticos de Homero, de modo que Hieronimo de Rodes (citado por Diógenes Laércio, *Vit. Phil.*, 8.21) chega a contar a anedota segundo a qual Pitágoras teria descido ao Hades, onde viu “a alma de Hesíodo, urrando, presa a uma coluna de bronze, e a de Homero, suspensa numa árvore e cercada de serpentes, tendo assim os dois poetas sido punidos por todas as fábulas que tinham inventado sobre os deuses⁶³⁷” (MATTÉI, 2000, p. 15-16). Uma temática, portanto, bastante paradigmática, cuja influência pode ser pensada, inclusive, sobre os relatos de jornadas sobrenaturais nos apocalipses judaicos (Cf. ATTRIDGE, 1979, p. 162-167), apesar de não ser necessariamente a única fonte, nem a mais remota⁶³⁸.

⁶³⁵ É interessante notar que havia tradições de jornadas ao céu, assim como tradições de jornadas ao mundo dos mortos. Na tradição cristã, porém, vemos uma dupla tradição, afirmando-se que Jesus teria descido ao Inferno (cf. 1 Pe 3.19-20; 4.6; Ef 4.8-10), assim como que teria ascendido aos céus (cf. Lc 24.46-53). Porém, cabe notar que ele não foi o primeiro a ter uma dupla tradição: Pitágoras também teria, segundo o autor cristão Teófilo de Antioquia (*Ad Autol.*, 3.7), “viajado para cima e para baixo”. Sobre esta tradição, cf. THOM, 1989. Quanto à descida aos Infernos na tradição cristã, para além da tradição presente no NT, há também relatos importantes como a descida de Jesus no *Evangelho de Nicodemus* (ou *Atos de Pilatos*), a descida de Pedro no *Apocalipse de Pedro*, e a descida de Paulo no *Apocalipse de Paulo*. A respeito desta tradição, cf. EHRMAN, 2022; HIMMELFARB, 1983; BREMMER, 2017, p. 269-348. No caso do *Evangelho de Nicodemus*, a descida de Jesus ao Inferno aparece em uma segunda parte da obra, tornando-a uma obra de “gênero literário híbrido”, como destacou Marcelo da Silva Carneiro (2021, p. 7), combinando “*evangelho, atos e apocalipse*”. Para a tradução portuguesa do *Evangelho de Nicodemus*, cf. CARNEIRO, 2021. Para a tradução portuguesa do *Apocalipse de Paulo*, cf. MIRANDA, 2021.

⁶³⁶ Apesar de alguns autores defenderem que o canto 11 da *Odisseia* é uma inserção posterior, de origem órfica, por sua ênfase no Hades e na alma (ψυχή), concordamos com John Burnet que “as ideias em questão são primitivas e é provável que, de modo geral, fossem aceitas no Egeu” (BURNET, 2007, p. 41, nota 7). Não são, portanto, ideias órficas, mas justamente uma das fontes na qual o orfismo buscará a “revivescência de crenças primitivas” (BURNET, 2007, p. 41, nota 7). Sobre a ideia de alma na Grécia antiga, desde Homero até os pré-socráticos, incluindo a visão órfica, cf. RUPPENTHAL NETO, 2014.

⁶³⁷ Hesíodo e Homero teriam tido o mesmo destino de outros, como Tityos, Tantalus e Sísifo, os quais foram os grandes ofensores dos deuses. Cf. HAUGE, 2013, p. 80.

⁶³⁸ Martha Himmelfarb (1983) defendeu a independência da tradição apocalíptica judaico-cristã de descida aos Infernos, diferenciando-a da tradição grega pela importância dada à punição pelos pecados, mas Jan Bremmer (2017, p. 280) apontou para a possibilidade da literatura grega relativa a Orfeu ter influenciado os judeus no Egito, a exemplo do *Testamento de Orfeu*, obra judaica de revisão do mito grego, indicando uma influência grega sobre a tradição (cf. BREMMER, 2017, p. 313-328). De modo semelhante, outros como Richard Bauckham (1988) e Pierluigi Piovanelli (2015) se preocuparam em determinar a origem inicial da tradição. Uma

Entre Homero e os apocalipses, porém, houve inúmeros relatos gregos de descidas ao Hades. Na tradição pitagórica as “memórias de κατάβασις estão amplamente atestadas no interior da literatura” (CORNELLI, 2011, p. 110, nota 3), se destacando dois elementos: a tradição de que o próprio Pitágoras teria descido ao Hades⁶³⁹; e a obra *Descida ao Hades* (*Eis Haidou katabasis*, Εἰς Ἅιδου κατάβασις), atribuída por Epigenes, gramático helenístico, a Cercops, apresentado como pitagórico (ZHMUD, 2012, p. 244), e atribuída também ao poeta Orfeu (HAUGE, 2013, p. 79), cujo mito de descida ao Hades se tornou clássico, ao lado dos mitos da descida de Odisseu e Héracles⁶⁴⁰, conforme estabeleceu Luciano (*Men.*, 8)⁶⁴¹.

A jornada ao Hades também aparece, para além destes, como uma tradição a partir do mito de Er de Platão (*R.*, 10), o qual serviu de modelo a Cícero (*Somn.*) e Plutarco (*De gen.*, 21-22; *De sera*, 22-31), e que parece ter influenciado a apocalíptica (cf. BETZ, 1983). Porém, o caso mais importante parece ser o da descida de Eneias ao Hades na *Eneida* de Virgílio (*Aen.*, 6), não apenas por ele ter sido acompanhado pela sibila nesta viagem, mas também porque tal descida é associada a uma “profecia” da grandeza futura de Roma (COLLINS, 2010, p. 63). Dois outros elementos (para além da descida ao Hades) vinculados à apocalíptica – a sibila e a profecia –, uma vez que os *Oráculos Sibílinos* foram apropriados por judeus⁶⁴² e cristãos, e utilizados de forma apocalíptica, escrevendo versões adaptadas para seus próprios fins, mudando os oráculos para não mais serem positivos, mas negativos em relação aos romanos.

tradição que pode ainda remontar à descida aos Infernos de Enkidu, presente no *Épico de Gilgamesh* (12.102ss), ou à viagem pelo mundo dos mortos direcionada pelo *Livro dos Mortos* egípcio. Porém, como bem demonstrado por Bart D. Ehrman (2022, p. 4ss), apesar da questão de uma “origem” da tradição ser importante, se torna um problema quando é tratada como a pergunta final, até porque a compreensão de cada caso envolve muito mais um estudo contextualizado historicamente.

⁶³⁹ Além do relato de Hieronimo de Rodes, já mencionado, Hermippus também afirmou que, após ficar desaparecido por vários anos, Pitágoras afirmou que teria descido ao Hades (Hermippus, citado por Diógenes Laércio, *Vit. Phil.*, 8.41). Cf. HAUGE, 2013, p. 80.

⁶⁴⁰ Héracles teria descido ao Hades com o objetivo de capturar Cérbero. Sobre as tradições, semelhanças e diferenças, cf. TSAGARAKIS, 2000.

⁶⁴¹ Diodoro da Sicília (1.96.4-6) também apresenta as tradições de descida ao Hades. Segundo Richard Bauckham (1998, p. 27), as descidas de Odisseu, Héracles e Orfeu “provavelmente deram aos gregos do período clássico e posteriores muitas das informações que tinham sobre o mundo dos mortos. Para as tradições de descida ao Hades na tradição grega, cf. CORNELLI, 2007. Ovídio em suas *Metamorphoses* (*Metam.*) apresenta não somente a κατάβασις de Héracles (*Metam.*, 7) e Orfeu (*Metam.*, 10), mas também de Juno (*Metam.*, 4) e Proserpina (*Metam.*, 5).

⁶⁴² A relação entre tais oráculos e os judeus parece ter estabelecido uma tradição de atribuição dos oráculos a uma sibila relacionada a eles. Assim, Pausânias (*Hell. Per.*, 10.12.9) fala de uma mulher que “cresceu entre os hebreus na Palestina”, a qual “proferiu oráculos e se chamava Sabbe” (PAUSANIAS, 1935, p. 437). “Dizem”, afirma Pausânias, “que o pai de Sabbe foi Berosso, e sua mãe Erimante”, de modo que “alguns a chamam de sibila babilônica, outros de egípcia” (PAUSANIAS, 1935, p. 437). A atribuição de Berosso como seu pai também foi feita por Pseudo-Justino (*Cohort.*, 37). Para o comentário de James G. Frazer, cf. PAUSANIAS, 1898, p. 293. Cf. SMITH, 1975, p. 132-133; *Oráculos Sibílinos*, 3.97-154; 809-829.

É particularmente interessante perceber que o tema da descida ao Hades envolveu, inclusive, uma inversão desta profecia da *Eneida*: Lucano, no Livro 6 de sua *Farsália* (*Phar.*, 6), apresenta a *nekyomanteia*, a qual é um relato que, apesar de emular “a famosa descida aos Infernos de Eneias no livro VI do poema virgiliano” (CITRONI; CONSOLINO; LABATE; NARDUCCI, 2006, p. 786), também oferece “um quadro dos Infernos que inverte até os mais ínfimos pormenores o Inferno pintado pela *Eneida*” (CITRONI; CONSOLINO; LABATE; NARDUCCI, 2006, p. 786).

Além da descida na *Farsália* envolver a busca por um mago na Babilônia, a fim de realizá-la (COLLINS, 2010, p. 63) – estabelecendo uma valorização mística do Oriente –, também apresenta uma inversão completa da profecia da *Eneida*: se Virgílio aponta a futura glória de Roma com a *gens Iulia*, Lucano associa a *gens Pompeia* ao declínio de Roma (RODRIGUES, 2021, p. 150), de modo que Sexto Pompeio é uma espécie de “anti-Eneias” (CITRONI; CONSOLINO; LABATE; NARDUCCI, 2006, p. 786). Uma obra que muito possivelmente Josefo leu e utilizou em seu relato helenisticamente reformulado (*AJ*, 6.327-339) da consulta da médium de En-Dor pelo rei Saul (1 Sm 28.21-25)⁶⁴³.

Quanto às profecias escatológicas, pode-se perceber o aspecto helenístico em exemplos como o esquema de quatro reinos. Este aparentemente teve origem justamente “no contexto da resistência do Oriente Próximo ao domínio grego e romano” (COLLINS, 2010, p. 64), mas foi reapropriado, sendo até mesmo “adaptado pelos romanos para seus propósitos” (COLLINS, 2010, p. 64)⁶⁴⁴. O que explica sua presença variando desde a sibila romana de Cumae, na Itália, readequada para tratar de um “presente imperial” romano (STEWART LESTER, 2021)⁶⁴⁵, do mesmo modo que foi usado profeticamente em relação ao “presente

⁶⁴³ Nuno Simões Rodrigues (2021) propõe este uso, indicando a *Farsália* de Lucano como a principal, mas não única influência na obra de Josefo, que teria também sido influenciado pela *Odisseia* (*Od.*), *Persas* (*Pers.*) de Ésquilo, *Hécale* (*Hec.*) de Calímaco, e *Metamorfoses* (*Metam.*) de Ovídio. A respeito da imagem de Saul em Flávio Josefo, cf. FELDMAN, 1982; RODRIGUES, 2000b.

⁶⁴⁴ Os romanos chegaram a adaptar o esquema de 4 reinos para que, constando 5, Roma fosse considerada como o império final e eterno. Cf. SHARON, 2020. Como afirmação do poder romano, a temática aparece em Aemilius Sura, Ennius, Políbio, e até mesmo Paulus Orosius (*Adv. Pag.*), cf. MARTINEZ, 2014. Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, 1.2.1-1.3.5), por exemplo, compara roma a quatro reinos anteriores, apontando seu poder como incomparável, tendo subjugado a todas as nações, de modo a não ter rivais, sugerindo que o Império Romano seria eterno. Segundo Swain (1940), este uso data do século II a.C., enquanto Doron Mendels (1981) defende uma datação mais recente, do séc. I d.C. Cf. também nota seguinte.

⁶⁴⁵ David Flusser (1972) e John J. Collins (2010, p. 65; 1997, p. 181-197; 1974) defenderam que por trás do esquema de cinco reinos de *Oráculos Sibilinos* 4, há uma tradição antiga de um esquema de 4 reinos readequado no contexto romano a fim de, incluindo Roma como 5º reino, colocá-la como estágio final da história. Assim, este *topos* literário, que serviu primeiramente em oposição ao domínio selêucida (cf. PORTIER-YOUNG, 2011, p. 28), passou a ser utilizado em relação ao poder romano (cf. nota anterior).

imperial” selêucida (KOSMIN, 2018, p. 182), marcando presença na tradição persa⁶⁴⁶ e, inclusive, em Daniel, que pode ter tido influência grega (cf. MOMIGLIANO, 1994, p. 29-35), persa (cf. FLUSSER, 1972)⁶⁴⁷, ou ambas⁶⁴⁸. Usos variados que apontam para a existência de um sincretismo religioso cujas marcas podem ser percebidas na apocalíptica⁶⁴⁹.

Outro exemplo importante é o dos oráculos anti-helenísticos, uma vez que se mostram como criações helenísticas justamente pela oposição ao helenismo⁶⁵⁰. Tais oráculos marcam presença em várias tradições, incluindo a *Profecia Dinástica* babilônica, o *Oráculo de Hystaspes* persa⁶⁵¹, e várias profecias egípcias, tais como: as *Repreensões de Ipuwer*, a *Visão de Neferrohu*, a *Crônica Demótica*, o *Oráculo do Cordeiro para Bocchoris*, e o

⁶⁴⁶ Como bem lembra Paul J. Kosmin (2016, p. 46), “a relação histórica do passado persa com o presente selêucida é uma característica da escrita apocalíptica contemporânea”. Uma relação que parece ter ido para além da literatura, incluindo o uso de elementos da dinastia Aquemênida no contexto da Pérsia helenística, incluindo a reconstrução do Palácio H e o uso de imagens de estilo Aquemênida em moedas. Cf. KOSMIN, 2016, p. 48.

⁶⁴⁷ Cf. SILVERMAN, 2012, p. 8ss. Costuma-se pensar na influência persa a partir sobre o judaísmo a partir do *Avesta* (SOARES, 2009a), assim como de ideias gerais, presentes em várias obras, as quais teriam sido incorporadas pelo judaísmo, e que seriam relativas ao fim do mundo e à ressurreição (BOYCE, 1984, p. 57-75; WIDENGREN, 1995). Segundo Domenico Agostini (2016), porém, é mais provável que Daniel tenha influenciado o *Zand ī Wahman Yasn* do que o inverso, e autores como Gignoux (1988, p. 76-77) e Jacques Duchesne-Guillemin (1982) apontam para uma influência judaico-cristã sobre os persas, que teriam adaptado a apocalíptica para sua própria visão histórica. Sobre o *Zand ī Wahman Yasn* em relação à apocalíptica e escatologia, cf. NASCIMENTO, 2020.

⁶⁴⁸ Cabe lembrar que a apocalíptica persa não era isenta de influências gregas, uma vez que, da mesma forma que se pode perceber influências persas em Daniel (cf. DOBRORUKA, 2022), também se pode perceber influências gregas da obra de Hesíodo (cf. nota anterior) na apocalíptica persa (cf. DOBRORUKA, 2012b). Cf. SOARES, 2009b.

⁶⁴⁹ Gabriele Cornelli (2000) considera a ideia de um sincretismo religioso associado à apocalíptica a partir dos Papiros Mágicos Gregos, e Raul Vitor Rodrigues Peixoto (2019) propõe a reflexão da imagem apocalíptica judaica e persa do “aplainamento da Terra” como um sincretismo imagético apocalíptico. Tais leituras, percebendo o sincretismo na apocalíptica, não devem levar o pesquisador a pensá-la apenas como o produto de um sincretismo, mas também como uma estrutura religiosa complexa, que recebeu influências religiosas variadas, mas que também precisa ser pensada como um fenômeno particular em suas peculiaridades. Trata-se daquilo que Peter Brown (1972, p. 108) apontou para o estudo do maniqueísmo no Império Romano: para além de considerar os pedaços da crença dos maniqueus buscando o que veio de cada grupo religioso, pode-se pensar o maniqueísmo como um grupo que teve “uma distinta e complexa estrutura”. Algo que Jonathan Z. Smith (1975) aplicou ao estudo da apocalíptica, buscando nela influências da sabedoria judaica sem, com isso, desconsiderar a apocalíptica como um fenômeno distinto. Cf. esp.: SMITH, 1975, p. 155-156.

⁶⁵⁰ Egito, Pérsia e Judéia, como bem lembra Samuel K. Eddy (2021, p. 324), “todos profetizaram a queda do regime grego, e todos os três lutaram com armas contra este para fazer este sonho se tornar realidade”. Outra semelhança importante é o fato de que tanto a reação militar quanto a literária contra o regime grego se apresentaram “em um ambiente teológico” (EDDY, 2021, p. 325). Para uma visão da oposição oriental ao helenismo, cf. EDDY, 2021.

⁶⁵¹ A datação do *Oráculo de Hystaspes* é bastante complexa, visto que somente se sabe que ele já era conhecido no século II d.C. (AGOSTINI, 2016, p. 499), visto que é mencionado por Justino na sua *Apologia*, que o relaciona à Sibila, afirmando que “a Sibila e Histapes [sic] disseram que todo o corruptível deveria ser consumido pelo fogo” (*Apol.*, 1.20.1, cf. JUSTINO, 1995, p. 37), assim como aos profetas do judaísmo: “pela ação dos maus demônios, decretou-se pena de morte contra aqueles que lerem os livros de Histaspes, da Sibila e dos profetas, a fim de impedir, por meio do terror, que os homens consigam, lendo-os, o conhecimento do bem, e retê-los como seus escravos” (*Apol.*, 1.44.12, cf. JUSTINO, 1995, p. 60). Vicente Dobroruka (2020), porém, se destaca ao defender uma datação mais antiga para a tradição profética presente no *Oráculo de Hystaspes*, conectando-a à propaganda política de Mitridates VI, do Ponto. Assim, defende uma conexão entre a apocalíptica zoroastriana persa e a propaganda helenística do Ponto (cf. DOBRORUKA, 2014b).

Oráculo do Oleiro (COLLINS, 2010, p. 64). Profecias estas que tentam se distanciar de seu próprio tempo, alegando terem sido emitidas em uma época antiga (COLLINS, 2010, p. 65), valendo-se, assim, de características das profecias apocalípticas helenísticas, como a pseudepigrafia, a periodização, e a profecia *ex eventu* (COLLINS, 2010, p. 66), que aparecem também nas obras apocalípticas judaicas.

Apesar de John J. Collins ter consciência destes paralelos da literatura helenística com a apocalíptica judaica, ele evita uma aproximação exagerada afirmando que “esses paralelos helenísticos não querem dizer que o gênero apocalíptico é derivado da cultura helenística ou que os apocalipses judaicos não têm sua originalidade e integridade próprias” (COLLINS, 2010, p. 65). Seu medo parece ser que a vinculação da apocalíptica ao contexto helenístico apague a autoria judaica dos apocalipses, ou esconda a clara influência da profecia judaica bíblica⁶⁵² assim como de outras fontes como a sabedoria israelita⁶⁵³.

Porém, quando se considera que o gênero apocalíptico ultrapassa, e muito, o contexto judaico, havendo uma apocalíptica egípcia, uma apocalíptica persa, e até uma apocalíptica greco-romana, pode-se perceber que a apocalíptica parece ser um gênero literário principalmente helenístico, tendo sido constituído em uma “atmosfera helenística” que, como bem admite Collins (2010, p. 66), “pode ser considerada a matriz da literatura apocalíptica”. Nem por isso, porém, a apocalíptica judaica deixa de ser de autoria judaica: o fato da apocalíptica ser uma “invenção helenística” não implica na ausência de participação judaica no processo.

Pelo contrário: da mesma forma que o Ἰουδαϊσμός ser uma “invenção helenística” não implica do judaísmo ter sido criado a partir da cultura grega – como Shaye J. D. Cohen (1999) parece sugerir –, nem que os judeus aprenderam a ser judeus com os gregos – como critica Steven Weitzman (2017, p. 207ss) – (cf. RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 201), afirmar que a apocalíptica judaica é uma “invenção helenística” não apaga a participação

⁶⁵² R. H. Charles, H. H. Rowley e D. S. Russell, precursores no estudo aprofundado da apocalíptica dos últimos tempos, buscaram as fontes da linguagem apocalíptica primariamente na profecia do AT. Porém, como bem destacado por John J. Collins (2010, p. 37), “conquanto a profecia possa ser de fato a principal e mais importante fonte das quais os apocalípticos beberam, a tendência de assimilar a literatura apocalíptica ao mundo mais familiar dos profetas arrisca perder de vista os seus componentes mitológicos e cosmológicos mais estranhos”. Ou seja, de fato, “sob muitos aspectos, as visões apocalípticas e a literatura visionária parecem ser um produto do profetismo israelítico tradicional” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 137), mas isto não significa que a apocalíptica esteve restrita a esta influência.

⁶⁵³ Apesar da conexão entre apocalíptica e sabedoria ter sido feita já em 1857, por L. Noack (cf. COLLINS, 2010, p. 43, nota 54), foi o teólogo Gerhard von Rad que estabeleceu a teoria de que a apocalíptica teria derivado da sabedoria. Teoria esta que foi aprofundada por Jonathan Z. Smith (1975), relacionando sabedoria e apocalíptica como fenômenos de escribas. Cf. nota 694 deste trabalho.

judaica nem sua autoria. Afinal, “afirmar estas coisas seria negar a originalidade dos judeus na apropriação da cultura helenística, seguindo uma ideia de ‘helenização’ como imposição externa e não como fusão e difusão” (RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 201).

Indicar que a apocalíptica é uma invenção helenística não significa, portanto, ignorar que na apocalíptica judaica os motivos literários helenísticos “assumem uma aparência distinta em um contexto judaico” (COLLINS, 2010, p. 65). Também não significa ignorar que estes “beberam grandemente da tradição bíblica” (COLLINS, 2010, p. 65), assim como de uma mística judaica anterior⁶⁵⁴. Nem implica em ignorar a importância do ambiente cultural do Oriente Próximo dentro deste processo, especialmente marcado pela oposição ao helenismo, mas que também envolve o uso da valorização do Oriente por gregos e romanos.

Ao mesmo tempo, a percepção da apocalíptica como uma invenção helenística possibilita que se entenda o contexto histórico e cultural a partir do qual os apocalipses foram compostos, fruto da modificação das “circunstâncias políticas e sociais no Oriente Próximo” (COLLINS, 2010, p. 66) em função da difusão do helenismo, o qual resultou, inclusive, em “modificações da tradição bíblica que estão de acordo com ideias difundidas da era helenística” (COLLINS, 2010, p. 66), inclusive no contexto palestino⁶⁵⁵. Modificações que envolvem um retorno aos textos bíblicos, mas também mudanças profundas em relação às suas interpretações e usos.

Por não se atentar a isso, ainda não foi dada a devida atenção ao fato de que a concepção de história de Josefo, assim como sua própria imersão no judaísmo helenístico e, inclusive, no mundo greco-romano, têm relações com a apocalíptica, entendida dentro destes contextos. Até porque a apocalíptica pode ser pensada justamente como uma forma de profecia judaica helenística, sendo o resultado de uma adaptação cultural do judaísmo. Sendo assim, seria, tal qual o “judaísmo” de 2 Macabeus, uma invenção helenística, mesmo que

⁶⁵⁴ Christopher Rowland (2005, p. 44) lembra que “há uma abundância de evidências que sugerem que elementos apocalípticos e místicos eram fatores significantes em toda a história do judaísmo”. Tais elementos eram derivados principalmente da leitura do livro de Ezequiel, resultando não somente na apocalíptica, mas também na *merkavah*, a mística judaica. Cf. nota 694 deste trabalho.

⁶⁵⁵ Há quem busque diferenciar o “judaísmo helenístico”, influenciado pela cultura helenística, do “judaísmo palestino”, visto como não tão influenciado por pretender uma oposição a esta mesma cultura. Acontece, porém, que oposição não implica em ausência de influência, como defendemos aqui. Deste modo, pretende-se apresentar a apocalíptica como profecia helenística, incluindo as obras de origem palestina, não sendo adequado imaginar que, por serem obras escritas neste contexto geográfico, teriam isenção de elementos culturais helenísticos. Como bem lembra Paulo Augusto de Souza Nogueira (2020, p. 90-91), “na Diáspora encontramos muita preocupação com a interpretação da lei e com profecias apocalípticas, que os especialistas consideravam temas exclusivamente palestinos” e, inversamente, “a cultura helenista era cultura do dia a dia na Palestina (mesmo para os que se opunham a ela)”. Sendo assim, “é preciso repensar estas divisões artificiais entre judeu-palestino e judeu-helenista” (NOGUEIRA, 2020, p. 90), até porque tais conceitos são mais concepções modernas sobre o passado do que realidades históricas (MACHADO, 2009, p. 12).

judaica⁶⁵⁶.

Trata-se justamente do paralelo profético de 2 Macabeus, como resposta ao helenismo e como proposta judaica frente ao perigo cultural helenístico⁶⁵⁷, de modo que, assim como 2 Macabeus, “uma série de escritos” apocalípticos surgiu no mesmo contexto, no século II a.C., “exortando os judeus piedosos” (NICKELSBURG, 2011, p. 146), incluindo Jubileus (Jub), o Testamento de Moisés (Tm), e pelo menos parte de Daniel (Dn 7-12⁶⁵⁸) e 1 Enoque (1 En 85-90). E, para além destes textos, o helenismo também pode ser percebido nos Manuscritos de Qumran⁶⁵⁹, como bem indicado por Gideon Bohak (2000b), mesmo que a comunidade tivesse como marca a oposição à influência grega⁶⁶⁰, sendo possível pensar a literatura *peshet* de Qumran – um tipo específico de comentário bíblico, fundamentado na suposição de que os textos predizem eventos futuros (COLLINS, 1987, p. 269) –, como outra invenção helenística⁶⁶¹.

⁶⁵⁶ É, portanto, semelhante à ideia defendida por Erich S. Gruen (1998) a respeito da reinvenção da tradição judaica a partir da relação entre a herança judaica e o helenismo.

⁶⁵⁷ Horsley e Hanson (2013, p. 33) chegam a falar em “um surto de literatura revelatória (apocalíptica)”, indicando o próprio apocalipticismo como “uma resposta” à crise de fé dos judeus em função da repressão da resistência popular por parte de Antíoco Epifânio. Assim, Horsley e Hanson (2013, p. 33), apontam para uma ideia semelhante àquela apresentada aqui ao afirmarem que os vários livros apocalípticos que surgiram neste contexto “foram escritos em conexão com a crise da reforma e da resistência à perseguição helenística”, apenas não apontando, como fizemos aqui, que por esta razão poderiam ser pensados como obras do contexto helenístico.

⁶⁵⁸ A datação do livro de Daniel é uma questão de intenso debate, envolvendo aqueles que defendem a “tese macabeia” (alemão: *Makkabäerthese*), segundo a qual a obra data do período dos macabeus, e aqueles que afirmam que o livro é ou pelo menos contém material mais antigo (normalmente sendo apontado Dn 1-6). Quanto à “tese macabeia”, esta já marcava presença na Antiguidade, de modo que Porfírio (c. 234-305 d.C.), no 12º volume de sua obra *Contra Christianos* (*Cont. Christ.*) defendeu, segundo Jerônimo, que o livro de Daniel foi escrito por “um indivíduo vivendo na Judeia durante o tempo de Antíoco, chamado Epifânio” (Jerônimo, *Com. Dan.*, 617-618, JEROME, 2009, p. 15). Ele teria realizado, portanto, uma profecia *ex eventu*, ou seja, apresentado como profecia algo que já aconteceu. A redação final do livro parece datar de cerca de 166 a.C., apesar de haver material mais antigo dentro do livro (AGOSTINI, 2016, p. 496).

⁶⁵⁹ Como bem indicado por Jonas Machado (2020, p. 105), os manuscritos de Qumran “apontam um judaísmo de identidade fluida, multifacetada”, de modo que Qumran é um exemplo das identidades plurais do judaísmo antigo. Benjamin G. Wright (2017) trabalha a questão de forma mais específica, se perguntando se “os judeus de Qumran eram judeus helenísticos?”, chegando à resposta de que sim, percebendo que os textos e a comunidade se encaixam no ambiente helenístico. Sobre o contexto helenístico de Qumran e dos manuscritos, se destacam os trabalhos publicados na edição “The Dead Sea Scrolls in Their Hellenistic Context” (Vol. 25, Issue 3, 2017) da revista *Dead Sea Discoveries*: HARTOG, 2017; JOKIRANTA, 2017; WRIGHT, 2017; MIZZI, 2017; ECKHARDT, 2017; TERVANOTKO, 2017; POPOVIĆ, 2017.

⁶⁶⁰ Gideon Bohak (2000b) indica que os manuscritos apontam para uma comunidade judaica mais exposta do que nunca à influência de culturas externas, apesar de que tal exposição “não precisa implicar em se comprometer a identidade judaica” (BOHAK, 2000b, p. 352).

⁶⁶¹ Collins não aponta o *peshet* de Qumran como uma invenção helenística, mas admite que a literatura do período helenístico atesta “um desenvolvimento significativo”: que “agora, pela primeira vez, encontramos comentários bíblicos formais e sistemáticos” (COLLINS, 1987, p. 267), incluindo os *pesharim* de Qumran e os comentários de Filo, que explica “os textos bíblicos nas categorias da filosofia helenística” (COLLINS, 1987, p. 267). Porém, na introdução da obra *Prophecy and Hellenism*, Hannes Bezzel e Stefan Pfeiffer, ao apontarem as questões norteadoras do 6th meeting of the Aberdeen Prophecy Network (cf. nota 604 deste trabalho), incluíram uma proposta de reflexão sobre a literatura *peshet* de Qumran como invenção helenística: “Pode-se perguntar de

3.1.3 Josefo e a tradição apocalíptica

Apesar de Josefo não utilizar o substantivo grego *apokalypsis* (ἀποκάλυψις), e se valer do verbo *apokalyptō* (ἀποκαλύπτω) apenas quatro vezes, em um “sentido pragmático (não teológico)” (BILDE, 1998, p. 42), isso não significa que Josefo não era familiar “com a ideia do divino apocalíptica”, relativa a “segredos celestiais que são revelados através de uma figura profética escolhida” (BILDE, 1998, p. 42). E, mesmo que a obra de Josefo não seja, de forma alguma, um apocalipse (cf. BILDE, 1998, p. 35), apresenta elementos que podem ser entendidos como uma aproximação de Josefo à apocalíptica.

Tal aproximação, porém, supõe um conhecimento não somente da existência desta, mas também um relacionamento com as obras apocalípticas ou, pelo menos, as tradições que estas usaram como fonte. Este relacionamento pode ser pensado quando Josefo apresenta algumas tradições extrabíblicas, as quais, apesar de não necessariamente terem surgido no contexto apocalíptico, se expandiram e aprofundaram dentro deste. É o caso, por exemplo, quando ele afirma, em suas *AJ*, que os descendentes de Sete:

descobriram a ciência dos corpos celestes e sua matriz ordenada. E, para prevenir que suas descobertas fossem perdidas para a humanidade e perecidas antes de se fazerem conhecidas – tendo Adão predito a destruição do universo, uma vez por um fogo violento e a outra por um grande dilúvio de água – eles erigiram dois pilares, um de tijolo e o outro de pedra, e inscreveram estas descobertas em ambos. Para que, caso o pilar de tijolo desapareça no dilúvio, aquele de pedra possa continuar a ensinar os homens o que foi gravado e informar que eles também erigiram um pilar de tijolo. Este existe até hoje na terra de Seiris (*AJ*, 1.70, JOSEPHUS, 1961b, p. 33).

Este relato, que não tem paralelo bíblico, ecoa em tradições preservadas em obras de caráter apocalíptico⁶⁶², as quais depois foram aplicadas na *Vida de Adão e Eva*, que possivelmente data do século I d.C. (ROST, 2004, p. 157). Nesta obra, Eva avisa seus filhos que Miguel anunciou que o Senhor irá julgar o mundo “primeiro com água e depois com fogo” (*Vida de Adão e Eva*, 49.3). Por isso, Eva manda que façam “tábuas de pedra e outras

que modo esta invenção de um grupo que com algum direito pode ser chamado de anti-helenístico, é ela própria filha do helenismo, e comparar sua técnica com, por exemplo, a hermenêutica alexandrina” (BEZZEL; PFEIFFER, 2021, p. 3). Apesar da contribuição sobre Qumran no simpósio não ter entrado completamente no livro, a reflexão se deu a partir da afirmação de Reinhard Gregor Kratz (2014, p. 229) de que “os *pesharim* de Qumran [...] devem ser considerados como evidência do fato de que a ‘helenização’ do judaísmo não excluía nem mesmo os mais severos oponentes do espírito grego”.

⁶⁶² Andrei A. Orlov (2007, p. 109-131) aponta que há reminiscências da tradição de Enoque nesta narrativa de Josefo, defendendo a possibilidade de a história das “duas tábuas” ter tido uma origem remota na tradição de Enoque e Noé, sendo depois atribuída a Adão e Eva. Para além disso, *Oráculos Sibilinos* 1 e 2 apresentam a história dividida em cinco gerações que terminam com o dilúvio e outras cinco que terminam com a destruição pelo fogo, possivelmente relacionada à divisão em dez partes presente no Apocalipse das Semanas em 11Q13 (11QMelchizedek). Cf. COLLINS, 2010, p. 341.

tábuas de terra, e escrevam nelas a minha vida toda, e a do seu pai, a qual ouviram de nós e viram. Se Ele julgar nossa raça com água, as tábuas de terra vão se dissolver, mas as tábuas de pedra vão permanecer” (*Vida de Adão e Eva*, 49.4).

Semelhanças que levam à suposição de Josefo ter tido contato com a obra. Porém, Josefo atribui a profecia a Adão, e não Eva. Desta forma, fica evidente que ele também foi influenciado por outra tradição, a qual consta no *Apocalipse de Adão*, no qual o primeiro homem declara que “intensas chuvas desabarão” (*Apocalipse de Adão*, Placa 69, vv. 2-4, PROENÇA, 2005, p. 826), e que depois virá “fogo, enxofre e betume” (*Apocalipse de Adão*, Placa 75, vv. 9-10, PROENÇA, 2005, p. 828)⁶⁶³.

Em Josefo, portanto, Adão aparece, mesmo que brevemente, como um profeta escatológico, tal como na apocalíptica, anunciando o dilúvio e o fim do mundo pelo fogo. Porém, parece ser ainda mais importante o fato de que, para estabelecer uma cronologia abrangente e demonstrar a antiguidade do templo de Jerusalém, Josefo recorreu a outro personagem bíblico bastante misterioso, mas importante na apocalíptica: Melquisedeque.

Josefo (*BJ*, 6.438), tal como Filo de Alexandria (*Congr.*, 99), compreendeu Melquisedeque como o primeiro sacerdote de Deus (MASON, 2008, p. 27 e 156). Porém, diferente deste, Josefo também atribuiu a Melquisedeque a construção do Templo de Jerusalém⁶⁶⁴, apontando para ele no contexto da destruição do templo como seu precursor: “seu fundador original foi um chefe canaanita, chamado na língua nativa de ‘Rei Justo’, pois ele realmente o foi” (*BJ*, 6.438). Em seguida, explica que o próprio nome da cidade foi dado por ele: “em virtude de ter sido o primeiro a exercer função como sacerdote [*hierasato*, *ιεράσατό*] de Deus e, sendo o primeiro a construir o templo [*hieron*, *ιερόν*], deu à cidade, antes chamada *Solyma* [*Σόλυμα*], o nome de Jerusalém [*Hierosolyma*, *Ἱεροσόλυμα*]” (*BJ*, 6.439).

É evidente, quando olhamos a indicação de Josefo a respeito de Melquisedeque em seu contexto maior (cf. *BJ*, 6.435-442), que ele aproveitou a história bíblica de Gênesis 14 não

⁶⁶³ Ao que parece, Josefo e o *Apocalipse de Adão* podem ter tido uma fonte comum a partir de uma tradição de Adão como profeta escatológico, visto que o *Apocalipse de Adão* parece ser uma obra entre o século I e o século IV. O dilúvio também aparece na profecia (capítulo 3) do Testamento de Adão, obra que é de difícil datação, visto ter material judaico, mas também uma clara redação final cristã, a qual incluiu a Virgem Maria, os presentes dos “magos”, e outros elementos da fé cristã na obra.

⁶⁶⁴ Apesar de ter atribuído esta construção, no mesmo capítulo de sua obra *BJ* (6), a Salomão (*BJ*, 6.269). Cf. SCHWARTZ, 1990, p. 25-28. É interessante notar que a construção do templo por Salomão também estabeleceu tradições extrabíblicas, como a do *shamir*, uma criatura mitológica devoradora de pedra, a qual seria a “criatura com a qual Salomão construiu o Templo” (b. Sot 48b, KOREN TALMUD BAVLI, 2015a, p. 308). E a tradição segundo a qual Salomão teria forçado demônios a construírem o templo, utilizando um anel mágico para isso (tradição presente no T. Sal). Cf. CORNELLI, 2006.

somente para fazer o culto de Jerusalém parecer “mais universal” (SCHWARTZ, 1990, p. 27), mas também para estabelecer uma cronologia da história de Jerusalém e seu templo⁶⁶⁵, a fim de indicar a precisão do período entre a primeira e a segunda destruição do templo. Afinal, Josefo quer demonstrar como a precisão histórica aponta para a ação do destino na destruição do templo, a qual deveria servir de consolo àqueles que sofrem pela sua perda:

Apesar do profundo sofrimento que alguém pode sofrer pelo mais maravilhoso edifício que já vimos ou ouvimos falar, seja considerando sua estrutura, magnitude, riqueza de detalhes, ou reputação como lugar sagrado, também precisamos obter grande consolo pensando que não há escapatória do destino seja para obras de arte ou lugares assim como para seres vivos. E alguém poderia se maravilhar com a exatidão do ciclo do destino. Pois, como eu disse, esperou até o mesmo mês e o mesmo dia no qual em tempos remotos o templo foi queimado pelos babilônicos. (*BJ*, 6.267-268).

Apesar de Josefo utilizar Melquisedeque de uma forma helenizada, e até mesmo valer-se dele para comprovar sua forçosa adaptação da cronologia de Jerusalém (deixando alguns saques de lado para ficar mais “precisa”), é possível que tal uso também evidencie uma influência essênica em Josefo (HORBURY, 2012), ou pelo menos aponte para uma tradição de narrativas sobre este rei sacerdote que circulavam naquele contexto (SHUMILIN, 2019, p. 93)⁶⁶⁶. O que explicaria o destaque que Josefo deu para o nome de Melquisedeque como “rei justo”, que pode estar relacionado à marca identitária dos essênios de Qumran como os “filhos da justiça”, os quais tinham Melquisedeque como uma figura angelical e uma espécie de sacerdote messiânico⁶⁶⁷, aguardado para dirigir espiritualmente Sião, ou seja, a comunidade dos justos (cf. 11Q13)⁶⁶⁸.

Tal influência pode ter sido absorvida por Josefo, no entanto, a partir de uma perspectiva essênica, já que Josefo claramente teve contato com estes, ao mesmo tempo que Melquisedeque é a figura principal em alguns manuscritos de Qumran, como 11Q13

⁶⁶⁵ estabelecendo, a partir de uma leitura teológica, uma divisão da história de Jerusalém em sete períodos: 1) de Melquisedeque a Davi; 2) de Davi a Sisaque; 3) de Sisaque ao “rei da Babilônia” (Nabucodonosor); 4) de Nabucodonosor a Antíoco IV; 5) de Antíoco IV a Pompeu; 6) de Pompeu a Herodes; 7) de Herodes a Tito

⁶⁶⁶ Em 2 Enoque, por exemplo, Melquisedeque aparece como alguém que nasce a partir de um conjunto de milagres: Sofonim, esposa de Nir, irmão de Noé, engravida de seu marido mesmo sendo estéril e sem ter dormido com ele. Sua gravidez, a qual ela levou escondida, terminou com a sua própria morte e, do seu cadáver, nasce Melquisedeque, completamente desenvolvido e até mesmo falando, bendizendo a Deus. Sobre Melquisedeque em 2 Enoque, cf. ORLOV, 2000.

⁶⁶⁷ Vários textos bíblicos, interpretados como sendo de caráter messiânico eram vinculados, em Qumran, a Melquisedeque, a exemplo de: Lv 25.9, 13; Dt 15.2; Is 52.7; 61.1, 2, 3; Sl 7.7-8; 82.1, 2; Dn 9.26. Cf. 11Q13 (col. 2).

⁶⁶⁸ Melquisedeque é apresentado em Qumran como um ser celestial, associado à luz, estando em contraposição a Melchiresha, associado às trevas. A respeito de Melquisedeque em Qumran, cf. MASON, 2008, p. 164-190; HORTON JR., 1976, p. 60-82; KOBELSKI, 1978; GARCÍA MARTÍNEZ, 2000; ADRIANO FILHO, 2000; TERRA, 2009; STEUDEL, 2000, p. 535-537; SKEHAN, 2003; MASON, 2020, p. 365-367.

(11QMelchizedek), sendo visto não apenas como um sacerdote celestial, mas também uma figura messiânica, “exercendo autoridade sobre outros seres celestiais e sobre sua parte da humanidade” (MASON, 2008, p. 172).

Uma valorização da figura de Melquisedeque que parece derivar de uma leitura messiânica e escatológica de Salmos 110, e que pode ter influenciado tanto na omissão do nome de Melquisedeque no paralelo de Gênesis 14 em Jubileus (13)⁶⁶⁹, que fala em “sacerdotes”, quanto na aplicação do sacerdócio de Melquisedeque ao caráter sacerdotal de Jesus Cristo no livro de Hebreus⁶⁷⁰.

Se assim for, a influência essênica sobre Josefo precisaria ser percebida como algo que não é tão secundário como se poderia supor, podendo incluir até mesmo o conhecimento de Josefo a respeito da proposta essênica de “não-retribuição”, vinculada à submissão aos romanos⁶⁷¹. Josefo pode até mesmo ter feito os juramentos essênios, os quais prometiam, como ele mesmo destacou, “que ele não fará mal a ninguém, seja por sua própria vontade ou por ordem; que ele sempre odiará o injusto e lutará com o justo” (*BJ*, 2.139, FLAVIUS JOSEPHUS, 2008a, p. 112-113), tendo tido, naquele tempo, uma visão escatológica da história vinculada a um pacifismo.

Neste sentido, a escolha pela submissão, por parte de Josefo, pode ter se dado por uma perspectiva escatológica, tal como era o fundamento da proposta essênica. E, assim, sua rendição não seria necessariamente oposta, mas até mesmo comparável ao suicídio de Eleazar ben Yair, apresentado por Josefo como um martírio:

Nem Eleazar considerou fugir, nem ele permitiu que alguém o fizesse. Vendo os muros sendo consumidos pelas chamas, incapaz de inventar qualquer forma de se livrar ou alguma ação, e colocando diante de seus olhos o que os romanos, se fossem vitoriosos, infligiriam a eles, seus filhos e esposas, ele deliberou a respeito da morte de todos. E, julgando, pelo estado das coisas, que seria o melhor caminho, ele reuniu os mais valentes dentre seus homens e os incitou com as seguintes palavras: “Faz tempo, meus bravos homens, que decidimos não servir aos romanos ou qualquer outro senão Deus, pois apenas Ele é o verdadeiro senhor por direito. E agora chegou a hora que nos oferece a oportunidade de provarmos essa decisão com ações. Nesta crise, não vamos nos desgraçar, nós que no passado recusamos nos submetermos a escravidão sem perigo, não permitemos que, junto à escravidão, aceitemos deliberadamente as penalidades que nos esperam se venhamos a cair vivos nas mãos dos romanos. Pois assim como fomos os primeiros a nos revoltar, somos os últimos a pegar em armas contra eles. Ademais, acredito que foi Deus que nos garantiu esse favor, que tenhamos em nossas mãos o poder de morreremos nobremente e livremente – um privilégio negado a outros que encontraram uma derrota inesperada.

⁶⁶⁹ Como bem apontado por Loren T. Stuckenbruck (2018, p. 129), a linguagem de Jubileus 13 aponta para um conhecimento (e possível alusão) de Gn 14 e Sl 110.4, indicando uma omissão deliberada do autor de Jubileus.

⁶⁷⁰ A respeito da possibilidade de uma influência desta tradição sobre o autor de Hebreus, cf. KANG, 2012, p. 106ss; SHUMILIN, 2019; MASON, 2008, p. 138-204 (esp. 191ss).

⁶⁷¹ Cf. 3.2.1 deste trabalho.

Nosso destino no raiar do dia é a captura certa, mas ainda há livre escolha de morrermos nobremente com aqueles que mais amamos [...] Nós deveríamos ter lido os propósitos de Deus e reconhecido que a raça judaica, amada por Ele, foi condenada à perdição. Pois se tivesse continuado a ser gracioso, ou apenas levemente furioso, Ele nunca teria deixado esta destruição, nem abandonado sua cidade mais sagrada para ser queimada e arrasada por nossos inimigos”. (BJ, 7.320-329, JOSEPHUS, 1961a, p. 595-597).

De fato, quando se observa com atenção as palavras de Eleazar citadas por Josefo, pode-se perceber que a intenção não é estabelecer uma oposição absoluta, nem criticar os mártires de Massada. Afinal, Eleazar chega a invocar a sanção da Lei para sua ação (BJ, 7.387), indicando não apenas uma ferramenta retórica deste, em relação a seus comandados, mas também de Josefo em relação a seu público⁶⁷². Assim, Josefo faz com que o suicídio de Eleazar e seus companheiros seja visto como uma espécie de martírio, fundamentada inclusive em uma interpretação da Lei judaica⁶⁷³.

Apesar deste trecho da obra de Josefo não ser um apocalipse, como supôs Pierre Vidal-Naquet (1996, p. 76)⁶⁷⁴, claramente apresenta uma disposição ao martírio presente nos apocalipses, a exemplo de Daniel, e que se desenvolveu na tradição historiográfica, como se pode ver em 2 Mac (7). Josefo, ao valorizar o martírio dos judeus em sua resistência aos romanos, também se aproxima da apocalíptica, tal como os judeus de Massada⁶⁷⁵, e, portanto,

⁶⁷² Cabe lembrar que o mundo greco-romano era marcado, em certos círculos, por uma valorização do suicídio de caráter filosófico, tendo como grande modelo a morte de Sócrates que, segundo Platão, teria escolhido a morte. Cf. VAN HENTEN, 2007, p. 209. Para além da valorização da escolha pela morte em Platão (*Phd.*, 64a; 68d), tal disposição também pode ser observada em Sêneca (*Ira*, 3.15.3-4; *Epistu.*, 70.11), indicando uma influência desta perspectiva sobre a filosofia estoica. Cf. BOERI, 2002. E, no contexto judaico, a valorização pela escolha da morte já havia aparecido em 2 Mac no relato de Razis. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2018c. Sendo assim, pode-se pensar, junto a Steven Weitzman (2004, p. 244), que apesar do martírio marcar a história judaica, influenciando a visão de Josefo a partir da tradição dos macabeus (cf. FRIEND, 1965, p. 31-78), sua apresentação dele parece ter a influência da tradição cultural romana (cf. BOWERSOCK, 1995).

⁶⁷³ Apesar de Thackeray (JOSEPHUS, 1961a, p. 613, nota c) ter defendido que se trata apenas de uma “declaração retórica”, uma vez que “a Lei não contém tal prescrição”, como bem apontado por I. Jacobs (1982), pode-se pensar que Eleazar (ou Josefo) seguiu uma interpretação de Deuteronômio 6.5, utilizada por Rabbi Akiba ben Yôsef para incentivar seus companheiros ao martírio apenas duas gerações depois, conforme a tradição Talmúdica (b. Berak 61b; SifDev 32). Cf. também: m. Berak 9.6. Para além disso, a disposição ao martírio também foi fundamentada na ideia de que seria uma forma de *kiddush ha-Shem*, “santificação do Nome”, cumprindo, assim, a ordem de Lv 22.32, seja na morte para evitar a realização de pecados tidos como mais graves, como idolatria, fornicação ou assassinato (Sanh 74a), ou ainda por conta de perseguição (t. AvZar 27b). Assim, o suicídio como forma de martírio aparece em textos talmúdicos (AvZar 18a; BB 3b; Taan 29a; Kod 94a; Gitt 57b; Berak 23a; BK, 61a; Semak 2) e midráshicos (DerErR 9.57b; KohR 10.7.26b; GenR 65.22.130b).

⁶⁷⁴ Como bem indicado por Vicente Dobroruka (2002, p. 378), “não se tem como levar a sério a afirmação de Vidal-Naquet – a menos que esvaziemos o termo ‘apocalipse’ de qualquer significação precisa, e o utilizemos em sentido vulgar”. Porém, se fosse assim, “qualquer texto de tom mais sombrio passa a ser um ‘apocalipse’” (DOBRORUKA, 2002, p. 378).

⁶⁷⁵ Pode-se pensar em uma relação considerável entre Massada e a comunidade essênica de Qumran. Emanuel Tov (2000), estudando os textos não-bíblicos encontrados em Massada, verificou grandes similaridades, em contraposição a outros conjuntos de textos que se diferem destes, como aqueles encontrados em Murabba’at, Nahal Hever/Se’celim, Sdeir, Wadi Daliyeh e Jericó (cf. TOV, 2000, p. 72).

não deve ser visto em oposição a estes. Afinal, sua submissão ao poder romano foi precedida por uma disposição ao martírio, em uma proposta de suicídio coletivo, do qual não participou, segundo ele mesmo, por direcionamento divino⁶⁷⁶. Ou seja, mesmo sua disposição ao martírio, a qual não foi efetivada, lhe serve como meio de indicar seu caráter profético.

De fato, a relação entre profecia e o “martírio”, ou seja, a disposição à morte com a intenção de testemunhar (*martyreō*, μαρτυρέω) uma crença religiosa, era presente no século I, se tornando ainda mais importante após a destruição de Jerusalém. No Apocalipse de João, por exemplo, há uma íntima relação entre profetizar (*prophēteuō*, προφητεύω) e testemunhar (μαρτυρέω)⁶⁷⁷: o próprio livro, por exemplo, é atestado pela “palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo” (Ap 1.2, ARA), o qual no final do livro é explicado como sendo o dom de profecia, conforme diz o anjo a João: “Vê, não faças isso; sou conservo teu e dos teus irmãos que mantêm o testemunho de Jesus; adora a Deus. Pois o testemunho de Jesus é o espírito da profecia” (Ap 19.10, ARA). Depois, em Ap 22.9, ele modifica suas palavras: “Vê, não faças isso; eu sou conservo teu, dos teus irmãos, os profetas...” (ARA). Deus também ordena que as duas testemunhas “profetizem” (Ap 11.3, cf. Ap 11.6), sendo também denominados “dois profetas” (Ap 11.10).

No caso de Josefo, o martírio não teria se efetivado pela mesma razão que ele teria começado a lutar contra os romanos⁶⁷⁸: para cumprir a vontade de Deus. Assim, do mesmo modo que Josefo teria cumprido a vontade divina atuando como general, contra os romanos, por Deus ter assim o direcionado (*Vit.*, 208-209), também realizou esta vontade ao se render aos romanos.

Por esta razão, Josefo, sabendo bem que aquilo que era esperado de alguém como ele era justamente o contrário da rendição, ou seja, o martírio, declarou que o próprio Deus é sua testemunha (*martyrs*, μάρτυς): “Mas o tenho como testemunha [μαρτύρομαι] que não vou como traidor, mas como Seu ministro” (*BJ*, 3.354). Ou seja, é justamente aquilo que deveria fazer de Josefo um *prodōtēs* (προδότης), um “traidor”, que, por ter a direção divina, lhe faz *diakonos* (διάκονος), “ministro”, de Deus. E, ao invés de Josefo se tornar uma “testemunha”

⁶⁷⁶ A posição de Josefo em relação ao suicídio é complexa, uma vez que ele aponta como algo antinatural (*BJ*, 3.369-370) e que Deus condena (*BJ*, 3.375-377), mas depois, no *CAp* (1.43), enfatiza a disposição judaica de se morrer pelo cumprimento da Lei. A este respeito, cf. WEITZMAN, 2004.

⁶⁷⁷ Em apocalipse há a referência a profetizar, προφητεύω, em apenas dois casos (Ap 10.11; 11.3). Porém, há a indicação de “profeta”, προφήτης (Ap 10.7; 11.10, 18; 16.6; 18.20, 24; 22.6, 9), “profetisa”, προφήτις (Ap 2.20), “profecia”, προφητεία (Ap 1.3; 11.6; 19.10; 22.7, 10, 18, 19), e “falso profeta”, ψευδοπροφήτης (Ap 16.13; 19.20; 20.10). Cf. FRIEDRICH, 2005, p. 250. Também há várias referências a “testemunhar”, μαρτυρέω (1.2; 22.16, 18, 20), “testemunha”, μάρτυς (Ap 1.5; 2.13; 3.14; 11.3; 17.6), “testemunho”, μαρτυρία (Ap 1.2, 9; 6.9; 11.7; 12.11, 17; 19.10 [2x]; 20.4).

⁶⁷⁸ Cf. 3.3 deste trabalho.

(μάρτυς) de Deus, tirando sua própria vida, tal como Eleazar em 2 Mac, é Deus que se torna sua testemunha. Josefo apenas se submeteu à vontade divina, a fim de não lutar contra Deus.

Essa justificativa é semelhante àquela do cristianismo, que se afirmou como uma seita, contrariando princípios fundamentais do judaísmo ao afirmar a divindade de Jesus Cristo. Neste sentido, Josefo, que buscou agir como um traidor para obedecer a Deus, pode ser comparado à imagem do Rabbi Gamaliel construída no livro de Atos, no qual este teria escolhido não perseguir os cristãos – que era o esperado –, pelo risco da possibilidade de estar, desta forma, “lutando contra Deus”⁶⁷⁹.

Josefo também se coloca nesta postura, como se Deus estivesse do lado dos romanos, de tal forma que chega a visualizar Deus como um general romano quando percebe que os judeus estavam se matando, e afirma: “Deus era um general melhor do que ele [Vespasiano], e estava entregando os judeus aos romanos sem nenhum esforço da parte deles, e concedendo vitória ao general romano sem risco algum” (*BJ*, 4.370). Nada mais coerente que ele, que era um general dos judeus, se entregasse aos romanos, ou seja, se entregasse não somente a Vespasiano, mas também a Deus.

Josefo, portanto, não estava tão distante da apocalíptica quanto se costuma supor: demonstra não somente ter um profundo conhecimento sobre o livro de Daniel, mas também traz pistas de ter tido contato com outras tradições apocalípticas. Porém, quando se atenta para a relação entre Roma e a apocalíptica judaica, se pode perceber que Josefo se aproxima desta inclusive em sua postura em relação aos romanos. Afinal, Josefo pode não somente ter invertido o propósito de oráculos presentes na apocalíptica oriental, a fim de adequá-los à nova realidade histórica, e favorecer os romanos, mas também pode ter oferecido consolo aos judeus através de uma leitura teológica da história, à semelhança das obras apocalípticas judaicas que lhe foram contemporâneas, como veremos a seguir.

⁶⁷⁹ “Mas, levantando-se no Sinédrio um fariseu, chamado Gamaliel, mestre da lei, acatado por todo o povo, mandou retirar os homens, por um pouco, e lhes disse: Israelitas, *atentai bem no que ides fazer a estes homens*. Porque, antes destes dias, se levantou Teudas, insinuando ser ele alguma coisa, ao qual se agregaram cerca de quatrocentos homens; mas ele foi morto, e todos quantos lhe prestavam obediência se dispersaram e deram em nada. Depois desse, levantou-se Judas, o galileu, nos dias do recenseamento, e levou muitos consigo; também este pereceu, e todos quantos lhe obedeciam foram dispersos. Agora, vos digo: *dai de mão a estes homens, deixai-os; porque, se este conselho ou esta obra vem de homens, perecerá; mas, se é de Deus, não podereis destruí-los, para que não sejais, porventura, achados lutando contra Deus*. E concordaram com ele.” (At 5.34-39, ARA, grifo nosso).

3.2 ROMA, A APOCALÍPTICA JUDAICA, E JOSEFO

A ideia de uma relação positiva ou pelo menos neutra entre a apocalíptica judaica e o poder romano costuma ser descartada sumariamente por ir diretamente contra um pressuposto: que o apocalipticismo judaico é algo inseparável de uma escatologia messiânica e militante contra o poder romano, sendo identificada como uma das causas principais da própria revolta judaica. Porém, esta é apenas *uma* ideia possível sobre a apocalíptica judaica. Ou ainda *uma* das formas de se viver, de forma prática, uma oposição aos romanos, a qual não necessariamente precisaria implicar em um conflito armado.

De modo semelhante, os estudos de Josefo, partindo deste pressuposto, parecem simplesmente não cogitar que Josefo possa ser relacionado à apocalíptica, ou então que a análise de Josefo a partir desta poderia resultar em uma revisão de sua obra. Afinal, ele representaria justamente aquilo que a apocalíptica buscava combater: o poder romano. Assim, a postura adotada por Arnaldo Momigliano (1982), de desconsiderar a possibilidade de Josefo ser interessado ou influenciado pelo apocalíptica judaica, parece ter se firmado como a atitude tradicional dos estudiosos (BILDE, 1998, p. 35)⁶⁸⁰.

3.2.1 A apocalíptica judaica e os romanos

Esta postura também parece ser decorrente do silêncio de Josefo em relação às expectativas messiânicas: apesar do aspecto messiânico da revolta ter sido destacado até mesmo por autores romanos como Suetônio (*Vespasiano*, 4) e Tácito (*Histórias*, 5.13), assim como evidenciado em moedas da revolta⁶⁸¹ (FIGURA 9), Josefo se limitou a tratar da questão somente em um trecho do *BJ* (6.312-315), de forma breve (FELDMAN, 1999, p. 904)⁶⁸²:

⁶⁸⁰ Como bem indicado por Vicente Dobroruka (2002, p. 377), “Momigliano parece entender por apocalíptica apenas a escatologia militante que supõe ter sido combustível na revolta contra Roma”.

⁶⁸¹ As moedas da revolta costumam ser atribuídas a Simão Bar Giora, costumando ser denominadas “moedas de Bar Giora”. Cf. ROTH, 1962; KANAEL, 1953; DEUTSCH, 2011, p. 367-368; GIRARDIN, 2016. Baruch Kanael (1953), por exemplo, defende que se trata de uma cunhagem de Bar Giora, uma vez que as moedas foram cunhadas em bronze, e não em prata, uma vez que a prata do templo estava em poder de João de Giscala e os zelotes. No entanto, como bem lembra Gideon Fuks (1985-1988, p. 117), “temos que ter em mente que não sabemos com certeza sob qual autoridade estas moedas foram cunhadas, e sua atribuição a Simão [Bar Giora] é uma suposição que não foi provada”. A respeito da autoria da cunhagem das moedas da revolta, cf. RAPPAPORT, 2007.

⁶⁸² Josefo parece buscar esconder o aspecto messiânico da revolta, ao mesmo tempo que acaba fornecendo pistas, provavelmente de forma involuntária. Afinal, “embora Josefo evite cuidadosamente a linguagem ‘messiânica’ judaica nos seus relatos, podemos distinguir certo número de aspectos ‘davídicos’ na ascensão de Simão” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 113). Por exemplo: ao afirmar que Simão bar Giora entrou na Idumeia, Josefo

quando fala do oráculo que alguém da Judeia governaria o mundo, o qual, segundo Josefo, apontou para Vespasiano, declarado imperador em solo judaico. Interpretando este oráculo equivocadamente, portanto, os judeus pensaram ser a referência a um rei judeu, numa perspectiva messiânica.



FIGURA 9 – Prutá de bronze da Primeira Revolta Judaica

Shekel de bronze da Primeira Revolta Judaica, 69-70 d.C., cunhado em Jerusalém. 20,5mm e 4,61g. Anverso: cacho de *lulav* flanqueado por dois *etrogs*, com inscrição: “redenção de Sião” (לְגְאוּלַּת צִיּוֹן). Reverso: cálice (ou copo de ômer), com inscrição: “quarto ano” (שָׁנָה רְבִיעִית). Fonte: Classical Numismatic Group, CoinArchives (Eletronic Auction 518, 15 june 2022, Lot number: 271). Cf. Meshorer 214; Hendin 6398.

Entendendo que a “plenitude do tempo” (como diz Paulo em Gl 4.4) havia chegado, se imaginava não somente que a revolta traria a libertação em relação ao domínio romano, mas também que esta liberdade já havia começado com o despertar da revolta, dando início a uma nova era para Israel (cf. RAJAK, 2003, p. 142; KANAEL, 1953, p. 20). Assim, é possível pensar que a indicação de “redenção de Sião” e “quarto ano”⁶⁸³, nas moedas da revolta (FIGURA 9), sejam uma referência para a data da cunhagem no “quarto ano [da] redenção de Sião” (ROTH, 1962, p. 43; FUKS, 1985-1988, p. 118), interpretada com um

apontou que ele começou pela “pequena cidade de Hebron”, explicando a seu público que a cidade teria importância porque “lá Abraão, o antepassado dos judeus, tinha a sua morada após sua saída da Mesopotâmia e foi de lá que seus descendentes desceram ao Egito” (BJ, 4.531, cf. HORSLEY; HANSON, 2013, p. 114-115). Porém, apesar desta digressão de Josefo ter o seu valor informativo, parece ocultar que Hebron, “para os judeus em geral com toda a probabilidade era igualmente bem ou até mais bem conhecida como a cidade na qual Davi foi primeiro ungido rei de Judá e depois reconhecido como rei de todo o Israel, após o que tomou Jerusalém e libertou o país inteiro (2 Sm 2.4; 5.1-7)” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 115).

⁶⁸³ Como bem destacado por Robert Deutsch (2011, p. 367), é nas moedas de bronze do “quarto ano” que uma variedade de mudanças aparece, sendo a mais importante a substituição da antiga inscrição “Jerusalém Sagrada” por “redenção de Sião”, mas também envolvendo o aparecimento de símbolos relativos à festa dos tabernáculos, como o *etrog* e as folhas de palmeira.

caráter escatológico e messiânico, enfatizado pelo nome “Sião”⁶⁸⁴ e pelo uso de símbolos relativos à festa dos tabernáculos, como o *lulav* e o *etrog*⁶⁸⁵.

Quando se considera o “peso da apocalíptica nos eventos que Josefo descreve” (DOBRORUKA, 2002, p. 377), especialmente no que diz respeito à leitura da destruição de Jerusalém e do seu Templo, e da subsequente Diáspora dos judeus, se entende que a apocalíptica não poderia ser ignorada por Josefo. E, de fato, seu aparente silêncio não significa necessariamente um desconhecimento (DOBRORUKA, 2002, p. 376). Pois é bem provável que Josefo tivesse considerável contato com ideias apocalípticas, uma vez que estas não somente influenciaram a Revolta, mas também serviram como uma resposta após esta, em um contexto helenístico de identidade “suspensa” (cf. DEGAN, 2013), como era o caso de Josefo.

Ou seja, é bem possível que estudar Josefo como profeta, com inspiração ou pelo menos influência apocalíptica, afete não somente o modo pelo qual Josefo é compreendido, mas também traga luz sobre o significado dos eventos descritos por Josefo para os judeus de seu tempo. Judeus que viveram no século I d.C. e cuja religiosidade era afetada por expectativas messiânicas, esperanças escatológicas e crenças soteriológicas, as quais não somente estavam presentes, mas também foram desenvolvidas pela própria apocalíptica.

Deste modo, a tão debatida compreensão judaica a respeito da destruição do Segundo Templo⁶⁸⁶ poderia ser renovada por uma nova perspectiva a partir da releitura de Josefo. Afinal, mesmo que sua visão determinista da destruição do Templo seja expressa em termos clássicos da filosofia estoica (VELARDO, 2013), como direcionamento da Fortuna, ou *Tykhē* (Τύχη), a origem desta visão pode ser primariamente judaica, estando presente não somente na cosmovisão farisaica⁶⁸⁷ e nos Manuscritos do Mar Morto⁶⁸⁸, mas também na própria

⁶⁸⁴ Michaël Girardin (2016, p. 30), pressupondo que as moedas do “quarto ano” são de Simão Bar Giora, afirma que ele, ao escolher “redenção de Sião” como propaganda, “declarou que seu objetivo era purificar a comunidade e a cidade, e reestabelecer o relacionamento entre Israel e Deus”. A palavra “Sião”, segundo Steve Mason (2016a, p. 476, nota 39), aparece 154 vezes na BH, assim como é bastante utilizada em 1 Mac (4.37, 60; 5.54; 6.48, 62; 7.33; 10.11; 14.27), mas não aparece nem em Filo de Alexandria, nem em Josefo.

⁶⁸⁵ As moedas de bronze do “quarto ano”, como lembra Donald T. Ariel (2011, p. 376), apresentam variações de quatro elementos: *lulav*, *etrog*, murta e salgueiro. Em alguns casos apresenta um cacho de *lulav* (*lulav*, murta e salgueiro) flanqueado por dois *etrogs* [FIGURA 9], em outros casos apresenta apenas dois *lulavs*, em outros apenas um *etrog*. Para além destas imagens, também costumam trazer (no outro lado) uma palmeira flanqueada por duas cestas, ou um cálice [FIGURA 9]. Para uma tabela com as diferenças iconográficas desta variedade de moedas, cf. ARIEL, 2011, p. 377 (Table 1. Differences in Iconography).

⁶⁸⁶ Cf. NEUSNER, 1972; 2006; STONE, 1981; SALDARINI, 1982; GOLDENBERG, 2006; STEIN, 2008.

⁶⁸⁷ Afinal, como lembra o próprio Flávio Josefo (*AJ*, 13.5.9), haviam escolas de pensamento entre os judeus que discordavam em relação ao destino e livre arbítrio, dentre os quais o farisaísmo defendia que, apesar de algumas coisas serem obras do destino, outras estão sob poder dos homens. A respeito desta compreensão do destino e livre arbítrio, cf. MOORE, 1929; PINES, 1979; KLAUANS, 2009.

apocalíptica judaica, que envolve a interpretação dos fatos com uma visão escatológica (linear) e fatalista (direcional) da história⁶⁸⁹.

O que se propõe, portanto, é levar adiante a consciência de que “vista como a atividade profética viva no tempo de Josefo, a apocalíptica acaba por envolvê-lo também” (DOBRORUKA, 2002, p. 377). E parece “envolvê-lo na medida em que ele possui certos dons em comum com os heróis dos apocalipses” (DOBRORUKA, 2002, p. 377), assim como por ter como missão revelar segredos da parte de Deus, interpretando sonhos e possuindo a chave para o entendimento da história dos homens, à semelhança dos autores apocalípticos (BILDE, 1998, p. 42).

Sendo assim, a crítica de Josefo às profecias de “mentirosos e impostores” que “fingiam inspiração divina ao pretenderem mudanças revolucionárias” (*BJ*, 2.258-260), não deve ser percebida como uma oposição à apocalíptica em geral, como muitos pressupõem. Não é necessariamente uma defesa dos romanos, contra os rebeldes. Mas é também uma defesa dos judeus, apontando para as causas divinas de sua desgraça, a fim de consolá-los e ajudá-los. Por outro lado, considerando a influência da apocalíptica em Josefo, pode-se perceber a apocalíptica judaica para além da escatologia militante antirromana, indicando que, apesar de ter tido importância neste sentido, “não se reduz a isso” (DOBRORUKA, 2002, p. 377).

Deste modo, é possível pensar, juntamente a Vicente Dobroruka (2002, p. 377), que “a precipitação do Juízo por meio da ação direta contra Roma” não era “a única via de atuação aberta aos apocalípticos”⁶⁹⁰. Especialmente se, de fato, for possível pensar Josefo como aquele que ajustou ideias proféticas e apocalípticas judaicas à própria defesa do poder imperial romano. Algo fundamental na revisão sobre a apocalíptica.

O presente trabalho, portanto, não busca somente apresentar uma visão mais ampla de Flávio Josefo, mas também uma visão mais ampla a respeito da apocalíptica judaica que, segundo a ideia defendida neste trabalho, apesar de ter uma estreita relação com o

⁶⁸⁸ Sobre o determinismo presente na Comunidade de Qumran, cf. p.e. TUKASI, 2008. Sobre a relação entre os Manuscritos do Mar Morto e o apocalipticismo, cf. COLLINS, 1997.

⁶⁸⁹ A respeito da relação entre apocalipticismo e determinismo, cf. POPOVIĆ, 2014.

⁶⁹⁰ De fato, Martin Goodman (1994a, p. 94ss) já havia argumentado que, uma vez que a apocalíptica supõe uma salvação transcendente, deveria ser tomada como uma influência maior ao quietismo do que à revolução. Goodman, porém, percebe Josefo como um defensor da elite judaica, que seria a verdadeira causadora da revolta, de modo que culparia a apocalíptica da população da camada mais baixa para isentar seus pares da culpa (cf. nota XXXX deste trabalho). Nossa proposta é reavaliar não somente esta visão de Josefo mas também da própria revolta, buscando perceber duas formas e influências diferentes da apocalíptica judaica. Contra Martin Goodman, pode-se levantar o fato de que tanto os fariseus quanto os essênios criavam obstáculos para o domínio romano na Judeia (cf. COSTA JÚNIOR, 2011), sendo que ambos os grupos tinham esperanças pós-morte.

messianismo e a escatologia militante, não se reduz a estes elementos (DOBRORUKA, 2002, p. 377)⁶⁹¹. Assim, apesar de algumas apresentações clássicas da apocalíptica (RUSSELL, 1971, p. 17-18; 1997, p. 19ss; DAVIES, 1978, p. 19) lhe apresentarem como um fenômeno literário e ideológico praticamente restrito às inclinações do messianismo e da escatologia militante judaica, novos estudos têm apresentado a apocalíptica de modo separado em relação a estas inclinações⁶⁹².

Para os autores mais clássicos do estudo da apocalíptica, como David Syme Russell (1971), esta se referia principalmente a uma escatologia desenvolvida no período helenístico que cobria uma soteriologia transcendente, cósmica, dualística e universal. Para outros autores, que representaram um renovo na historiografia sobre a apocalíptica judaica, como Paul D. Hanson (1989), John J. Collins (1979), H. H. Rowley (1980) e Lars Hartman (1983), esta se trata primariamente de uma categoria literária⁶⁹³. Porém, uma terceira visão também é possível: a de que a apocalíptica teria sido um fenômeno esotérico⁶⁹⁴, centrado na revelação de segredos divinos, a qual pode ter incluído mais uma tradição oral do que escrita (DOBRORUKA, 2002, p. 385), envolvendo um caráter visionário, como sugerido por David

⁶⁹¹ Segundo John J. Collins (2005, p. 13), Josefo se identificaria mais com Daniel em seu aspecto bajulador, como cortesão, do que como visionário apocalíptico. Acontece, porém, que nem sempre a profecia apocalíptica resulta em militância escatológica. Como lembrou Steve Mason (1994, p. 175), citado pelo próprio Collins, no caso de Josefo, sua “firme crença na ascensão e queda de impérios resulta, como resultou para Daniel, em uma perspectiva política pacifista”. Como bem indicou Collins (2005, p. 13), se “o reino virá quando Deus ordená-lo”, então “os judeus devem ser sujeitos a seus mestres estrangeiros”. Talvez seja por isso que Josefo nem mesmo indicou que o quarto reino representado no sonho de Nabucodonosor (*AJ*, 10.195-210) fosse Roma, como interpretou 4 Ed e as fontes rabínicas, fugindo da questão pela afirmação de que “esperam que escreva daquilo que é passado e terminado e não daquilo que será” (*AJ*, 10.210).

⁶⁹² Em seu estudo sobre a relação entre messianismo e apocalípticismo, James C. VanderKam (1999, p. 226) destacou não somente que os “apocalipses mais antigos não visam um Messias” pois “em parte pode estar relacionado às atitudes judaicas em relação ao domínio não-judaico sobre eles”, mas também que “se as atitudes em relação ao poder gentílico são um fator importante no despertar de esperanças messiânicas, é bem compreensível que nem Filo nem Josefo tenham dado espaço para um Messias em seus escritos”. Apesar de VanderKam não afirmar e nem mesmo sugerir que Josefo tenha um aspecto apocalíptico, deixa claro que a falta de esperanças messiânicas não implica na ausência deste.

⁶⁹³ A reflexão sobre a apocalíptica como um gênero literário foi organizada com a publicação do volume 14 da revista *Semeia*, que contou com uma introdução de John J. Collins (1979). Para Collins, o gênero literário apocalíptico se divide em dois tipos principais: os apocalipses historicamente orientados, que sintetizam a história e descrevem um julgamento cósmico, e os apocalipses de viagens celestiais, que apresentam a vida após a morte. Cf. COLLINS, 1979; 2010; 2005, p. 4. Como bem destacou Ângelo Vieira da Silva (2014, p. 70), mesmo que se compreenda a apocalíptica como uma forma literária, esta abarca tanto um sub-gênero (o apocalipse), como também se relaciona a movimentos sociais (o apocalípticismo) e se constitui sob um panorama religioso (a escatologia). Cf. também SILVA, 2015; SOARES, 2008.

⁶⁹⁴ Ser um fenômeno “esotérico” não implica necessariamente na apocalíptica ter sido algo para ser mantido em segredo, como lembra John J. Collins (2010, p. 69), mas indica a sua origem restrita, sendo obras produzidas “por uns poucos eruditos”. Neste sentido, Collins defende que a apocalíptica é um “fenômeno de escribas” e não um “folclore popular”, visto que as obras “refletem um estudo sistemático” das tradições bíblicas. Neste caminho interpretativo, Collins segue Jonathan Z. Smith (1975), que defendeu que “sabedoria e apocalíptica estão relacionadas no fato de que ambas são fenômenos de escribas” (SMITH, 1975, p. 140). Cf. SMITH, 1975, p. 131-156.

Frankfurter (1996, p. 135).

Tal compreensão, desenvolvida primeiramente por Adolf Hilgenfeld, Klaus Koch (1972), Christopher Rowland (1985, p. 9-22) e Michael E. Stone (1982, p. 29-47), foi reapresentada por Per Bilde (1994, p. 20)⁶⁹⁵, que já a aplicou inclusive ao estudo de Flávio Josefo (BILDE, 1998), encontrando resultados bastante satisfatórios, mas ainda incompletos. Segundo Per Bilde (1998, p. 56), considerando-se que as profecias de Josefo são “relacionadas à revelação de segredos divinos a respeito da história contemporânea, podemos também as chamar de ‘apocalípticas’”, se considerarmos a apocalíptica judaica neste terceiro sentido mencionado, mais amplo que os anteriores. Uma perspectiva que permite pensar a relação de Josefo com a apocalíptica para além do gênero apocalíptico, com o qual ele pouco se relaciona, uma vez que sua obra não pode ser pensada como um apocalipse⁶⁹⁶.

O que Per Bilde não aprofundou, porém, é que outro aspecto da apocalíptica também contribui na percepção de Josefo dentro desta lógica. Como o próprio Bilde (1998, p. 41) indicou, a apocalíptica pode ser percebida como uma revelação que “está incorporada a um tipo de mensagem religiosa que pode ocasionar no estabelecimento de um grupo social constituído precisamente na base do conteúdo da revelação ‘apocalíptica’ da palavra de Deus, sua vontade e seus planos para a história”.

Ou seja, a apocalíptica pode servir como fundamento histórico para a constituição de um grupo na reapropriação do passado, conexão com o presente, e construção de um futuro, através de uma nova leitura da história. Assim, pode ser pensada não somente como uma leitura do passado, mas também como um evento histórico⁶⁹⁷, gerador de mudanças que, talvez, tenham sido sentidas e até propagadas por Josefo.

Afinal, Josefo não esteve sozinho em sua inserção dos romanos dentro da história judaica ou mesmo do futuro planejado por Deus: entender os romanos como parte do plano divino foi uma verdadeira necessidade para os judeus. Assim, mesmo que muito distante de Josefo temporalmente em sua composição final, o *Midrash Debarim Rabba* (2.24), por exemplo, ilustra o aspecto ambíguo dos romanos na visão judaica, ao apresentar a história de

⁶⁹⁵ Para uma apresentação histórica do estudo a respeito da apocalíptica judaica, cf. LATTERI, 2016; FLETCHER-LOUIS, 2019, p. 1569ss; COLLINS, 2010, p. 17-73.

⁶⁹⁶ Afinal, mesmo Per Bilde (1998, p. 35) admite que é impossível se defender que a obra de Flávio Josefo seja um tipo de literatura apocalíptica. Sendo assim, caso se considere a apocalíptica como um gênero literário, não servirá para o estudo de Flávio Josefo, que pouco tem em comum com Daniel, em termos literários – mesmo que se coloque como profeta como este outro e o tome por modelo.

⁶⁹⁷ O evento histórico, o qual Michael Oakeshott (2003) define como *eventus*, tem como caráter histórico “a diferença que ele fez em uma passagem de eventos históricos circunstancial e significativamente relacionados” (OAKESHOTT, 2003, p. 120). Ou seja, é marcado pelo seu efeito como gerador de mudanças históricas.

um senador romano que teria dado sua vida para salvar os judeus, vinculando o destino judaico aos romanos de uma forma inesperadamente positiva. E, no *Talmude de Jerusalém* (y. Meg 1.72b), vemos o imperador Antonino⁶⁹⁸ preocupado se poderia comer da carne do Leviatã no mundo futuro, estabelecendo uma ligação positiva direta entre uma temática apocalíptica escatológica, que é o banquete do Leviatã, e o poder político romano.

O rabbi com quem o imperador Antonino conversa chega a lhe explicar que ele poderá comer do Leviatã, apesar de que não poderia participar da ceia messiânica, pelo fato de não ser circuncidado. Sendo assim, além da relação entre circuncisão e participação na comunidade judaica presente no texto, podemos ver também que se entende o rabbi como tendo o poder não apenas para determinar o status do imperador Antonino, mas também para indicar sua participação no mundo futuro (COHEN, 1998, p. 150). E, claro, fica evidente que o texto acompanha a visão positiva dos gentios no mundo futuro dentro do debate rabínico⁶⁹⁹, que não deve ser completamente afastado da apocalíptica, que certamente influenciou várias ideias escatológicas, inclusive do farisaísmo⁷⁰⁰.

Assim, mesmo que o *Talmude Babilônico* seja, em certa medida, uma obra de caráter rabínico posterior, se destaca ao conectar o banquete messiânico, no qual se comerá o Leviatã, próprio da tradição apocalíptica⁷⁰¹, e o poder imperial romano. Uma conexão que pode estar

⁶⁹⁸ Antonino Pio, nascido Titus Aurelius Fulvus Boionius Arrius Antoninus (86-161), fez parte da dinastia nerva-antonina (96 d.C.-192 d.C.), a qual foi composta pelos imperadores Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero e Cômodo, sendo o período do apogeu do Império Romano e contando justamente com Antonino Pio como a consumação da idealização deste apogeu (STADLER, 2019, p. 277). É particularmente estranho Antonino aparecer de forma positiva em obras judaicas, uma vez que ele não somente teria sido quem privou os judeus de terem seus próprios julgamentos (y. Sanh 7.24b) e ameaçado de morte quem o criticasse (y. Shab 33b), mas também teve um destacado culto imperial após sua morte, “com direito a um flâmine, a jogos

circenses, uma coluna no campo de Marte, a um templo e a um colégio sacerdotal consagrado ao seu culto” (STADLER, 2019, p. 275), os *Sodales Antoniniani* (*Historia Augusta, Ant. Pius*, 13.4).

⁶⁹⁹ Tal teria sido a disputa entre o R. Eliezer e o R. Joshua, os quais teriam marcado duas posições diferentes sobre a participação dos gentios no mundo que está por vir (t. Sanh 13.2), cf. COLLINS, 1997, p. 227, nota 57.

⁷⁰⁰ Edgar Leite (2010), por exemplo, propõe a análise de semelhanças e possíveis influências da tradição apocalíptica nas origens da cosmologia rabínica, e Christopher Rowland (2005) defende que “existe uma continuidade entre apocalíptica (*ma’aseh merkavah*) e misticismo *hekhalot* (ROWLAND, 2005, p. 46), apoiado no fato de que “é amplamente aceito que havia, provavelmente, uma ligação entre a tradição apocalíptica do judaísmo rabínico primitivo e correntes do judaísmo do Segundo Templo” (ROWLAND, 2005, p. 44), tendo a tarefa de “controlar uma forte tradição apocalíptica depois de 70 d.C.”, incorporando-a e transformando-a. Sendo assim, Josefo ter sido influenciado pelo farisaísmo não impede que também tenha havido uma influência apocalíptica. Afinal, tal como G. I. Davies (1978, p. 19) afirmou, Josefo poderia ser, em certa medida, “um fariseu, compartilhando de suas esperanças apocalípticas, o qual mesmo assim viu sentido em escrever a história da nação”.

⁷⁰¹ Na Bíblia assim como na tradição judaica, o termo Leviatã (לִיָּאָן) pode denotar vários animais marinhos, incluindo seres reais e lendários (MACHINIST, 2007, p. 696): indica criaturas marinhas, podendo ser associado ao crocodilo, mas também indicando monstros com várias cabeças (Sl 74.14), e serpentes marinhas (Is 27.1; Sl 74.14; 104.26; Jó 3.8; 41.1ss). Cf. FELIKS, 2007, p. 696-697. Segundo a tradição judaica, Deus teria feito o Leviatã no quinto dia da criação, sendo originalmente um casal. Porém, temendo que o animal se reproduzindo

associada não somente a tradições mais antigas, mas também à influência de *2 Baruch* (ou *Apocalipse siríaco de Baruch*), obra escrita entre a Revolta Judaica de 66-70 e a Revolta de Bar Kokhba (132-135 d.C.), e que, além de indicar que o Leviatã servirá de alimento (assim como o Behemoth, segundo 2 Bar 29.4⁷⁰²), apresenta uma visão pacifista em relação aos romanos (MURPHY, 1985), semelhante àquela proposta por Josefo. Uma semelhança que pode ter influenciado para a leitura conjunta de 2 Bar e o livro 6 do *BJ* de Josefo, os quais foram colocados no manuscrito Ambrosiano, o único manuscrito completo de 2 Bar (DOBRORUKA, 2002, p. 379)⁷⁰³.

É interessante notar dois elementos da narrativa de Josefo que possuem um paralelo em 2 Bar: segundo Josefo, antes da entrada romana, o portão de Jerusalém se abriu sozinho (*BJ*, 6.293-294), sendo interpretado “para os não iniciados como o melhor dos presságios, pois supunham que Deus abriu a eles as portas das bênçãos” (*BJ*, 6.295; JOSEPHUS, 1961a, p. 463), quando na verdade significava um presente aos inimigos, como “um indicativo da desolação que viria” (*BJ*, 6.296); e, de forma semelhante, ocorre um “fenômeno milagroso”: uma voz teria sido ouvida no Templo dizendo “Estamos partindo daqui” (*BJ*, 6.299). Palavras que Tácito parece ter adaptado para: “Subitamente as portas do templo se abriram e uma voz sobre-humana gritou: ‘Os deuses estão partindo’” (Tácito, *His.*, 5.13; TACITUS, 1931, p. 197)⁷⁰⁴.

De modo parecido, em 2 Bar o tema das vozes que abandonam o Templo também aparece (DOBRORUKA, 2007, p. 131), pois é ouvida uma voz do interior deste, que diz: “Entrem seus inimigos, e venham, seus adversários; pois aquele que mantinha a casa a abandonou” (2 Bar 8.2, grifo nosso; KLIJN, 1983, p. 623)⁷⁰⁵. É como se Deus estivesse

acabasse com o mundo, matou a fêmea, reservando sua carne para o banquete do Messias (BB, 74a). O banquete messiânico contendo a carne do Leviatã marca presença nos apocalipses até mesmo no contexto medieval: no Apocalipse do Rabbi Shim'on ben Yochai, ou Nistarot Rabbi Shimon ben Yochai (3.76), um apocalipse judaico do século VIII que interpreta as conquistas muçulmanas apocalipticamente, apresenta o grande banquete com a carne do Behemoth, do Leviatã, e do Ziz, ave citada em Sl 50.11, após o Behemoth (Sl 50.10), que segundo a tradição rabínica seria uma ave gigante (BB, 73b).

⁷⁰² O texto de 2 Bar 29.3-4 indica que quando o Messias for revelado o Behemoth será revelado e o Leviatã se levantará do mar, e “então eles servirão de alimento àqueles que permanecerem” (2 Bar 29.4). Para além da questão do banquete messiânico, 2 Bar 29 indica duas bestas (Behemoth e Leviatã) subindo do Mar, tendo semelhanças com Ap 13.1, que fala de uma besta do mar, assim como de outra besta na sequência (Ap 13.11).

⁷⁰³ Apesar de estarem juntos neste conjunto de livros do Codex Ambrosianus, há seis livros entre 2 Bar e o livro 6 das *BJ* de Josefo, incluindo 1 Mac, 2 Mac, 3 Mac e 4 Mac, logo antes do texto de Josefo (cf. LIED, 2016), que aparece como uma espécie de “5 Macabeus”.

⁷⁰⁴ É evidente que Tácito adaptou a tradição para uma visão greco-romana ao falar em “deuses [*deos*]” (*His.*, 5.13), porém, é possível que tenha sido pelo uso da primeira pessoa do plural por parte de Josefo: “estamos partindo daqui [μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν]” (*BJ*, 6.299).

⁷⁰⁵ Outra tradução: “Ó inimigos, irrompei! Vós, odientos, vinde adentro! Pois Aquele que guardava a casa abandonou-a” (PROENÇA, 2005, p. 789) A tradução de Claudio J. A. Rodrigues (PROENÇA, 2005, p. 787-

entregando a cidade aos “caldeus”, ou seja, aos romanos. Sendo assim, “tanto a abertura da cidade quanto a voz do Templo”, que são temas importantes em 2 Bar, “são mencionadas no relato de Josefo” (NICKELSBURG, 2011, p. 517). E, tal como Josefo, o autor de 2 Bar também age de forma compassiva com os romanos, compreendendo que a destruição de Jerusalém (Sião) pelos romanos (caldeus) foi segundo o desígnio divino. Por isso ele “deliberadamente estimulou o pacifismo aos seus contemporâneos” (MURPHY, 1985, p. 663).

A diferença mais considerável entre Josefo e 2 Bar está no fato de que este último não indica o fenômeno de um portão se abrindo sozinho. Apresenta a cidade sendo aberta pelos anjos aos inimigos, mas não menciona explicitamente um portão se abrindo, tal qual relata Josefo (*BJ*, 6.293-294) e Tácito (*His.*, 5.13), o acompanhando. Em 4 Baruch (4 Bar), porém, consta o que parece ser uma derivação desta história, afirmando-se que um grande anjo tocou uma trombeta e declarou: “Entrem na cidade, horda dos caldeus; e vejam que o portão foi aberto a vocês” (4 Bar 4.2; ROBINSON, 1983, p. 419, grifo nosso).

É bem possível que 2 Bar e 4 Bar tenham semelhanças pelo fato de um autor ter usado o outro (cf. HERZER, 2005, p. xix-xxiii), mas não é impossível que ambos tenham usado uma fonte anterior (cf. NICKELSBURG, 1973⁷⁰⁶). Uma fonte que pode ser cogitada, inclusive, como sendo uma tradição oral apocalíptica, a qual Josefo pode ter conhecido e utilizado, e a qual pode ter favorecido a inclusão dos romanos e da destruição do Templo dentro da ideia judaica em relação ao plano divino da história. Quanto ao pacifismo, próprio de 2 Bar em relação aos romanos, pode-se dizer que não foi uma exceção, uma vez que também é acompanhado, por exemplo, na comunidade de Qumran, a qual era fortemente influenciada pela apocalíptica.

A comunidade de Qumran foi marcada por uma polaridade aparentemente contraditória, uma vez que, apesar de os membros serem incentivados a terem um “eterno ódio aos homens da perdição” (cf. 1 QS 9.21ss), é também proposta uma ética de “não-retaliação” para com estes. Uma ambivalência que o próprio Josefo destacou⁷⁰⁷ ao falar dos “incríveis juramentos” (*horkous* [...] *phrikōdeis*, ὅρκους [...] φρικώδεις)⁷⁰⁸ feitos pela

824), porém, indica este verso estando no cap. 7 ao invés de 8, pois se difere da tradução de Klijn (1983) por não apresentar o capítulo 7 (ausente em PROENÇA, 2005), ficando um número atrás de Klijn do capítulo 8 (apontado como 7) em diante.

⁷⁰⁶ Contra: HERZER, 2005, p. xxii-xxiii.

⁷⁰⁷ Sobre a apresentação de Josefo a respeito da ética da “não-retaliação” dos essênios, cf. ZERBE, 2015, p. 126ss.

⁷⁰⁸ Cabe notar que esta colocação de Josefo, que também aparece em *Vit.* (101), não aparece na literatura anterior a Josefo, ao mesmo tempo que aparece em Plutarco (*Vit. Alex.*, 30.11), Frínico (*Praep. soph.*, 107), Pollux (*Onom.*, 1.37), e Dião Cássio (*Hist. Rom.*, 8.36.29). Segundo Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2008a, p.

comunidade dos essênios, os quais incluíam: “que ele não fará mal a ninguém, seja por sua própria vontade ou por ordem; que ele sempre odiará o injusto e lutará [junto] com o justo” (BJ, 2.139, FLAVIUS JOSEPHUS, 2008a, p. 112-113). De modo semelhante, no “livro da regra da comunidade” de Qumran (1 QS), é proposto um juramento aparentemente contraditório, afirmando:

Não devolverei o mal a ninguém, e com o bem buscarei ao homem, pois com Deus está o julgamento de todo ser vivo e é Ele que recompensará o homem pelos seus feitos [...] E não lidarei com o juízo de um homem da perdição até o Dia da Vingança. Mas minha ira eu não vou afastar do homem do engano, e não ficarei contente até que Ele tenha estabelecido julgamento. (1 QS 10.17-20)⁷⁰⁹

A aparente contradição é explicada pela relação deste juramento à expectativa escatológica da comunidade (cf. STENDAHL, 1962)⁷¹⁰. É dever dos membros da comunidade amarem os “filhos da luz” e odiarem os “filhos das trevas” (1 QS 1.9-11). Porém, também é seu dever deixar a justiça nas mãos de Deus, por meio de seu juízo final, o “Dia da Vingança”⁷¹¹. Afinal, a iminência do juízo divino reorganiza a lógica humana, tornando irrelevante a tentativa de realização de justiça por parte do ser humano. Uma perspectiva que, caso se considere Paulo à luz da apocalíptica judaica⁷¹², pode inclusive explicar suas palavras em Romanos 12, quando afirma: “não vos vingueis a vós mesmos, amados, *mas dai lugar à ira* [alla dote topon tē horgē, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ]”⁷¹³, indicando que, ao fazerem o bem, os cristãos estariam amontoando “*brasas vivas*” (*anthrakas pyros*, ἄνθρακας πυρὸς)⁷¹⁴ sobre a

112, nota 864) isto sugere que Josefo costumava selecionar e utilizar novos vocabulários que estavam em uso em seu tempo.

⁷⁰⁹ Seguimos aqui a tradução em: STENDAHL, 1962, p. 343.

⁷¹⁰ A escatologia judaica, portanto, não deve ser reduzida à oposição aos romanos. Como bem lembra César Motta Rios, “enquanto alguns judeus falantes de grego escreviam textos capazes de incitar um levante bélico contra o domínio romano, caso dos *Oráculos Sibílinos*, outro podia contrapor a esses discursos uma escatologia construída a partir da *Torah* e com finalidade apaziguadora, caso de Fílon” (RIOS, 2017, p. 242). Isso vale também para o “judaísmo palestino” (como alguns gostam de classificar), que incluiu não somente oposições ao domínio romano, mas também a proposta de paz de 1 QS 10.

⁷¹¹ Stendahl (1962, p. 444) lembra que, uma vez que o amor, na comunidade de Qumran, é restrito aos “filhos da luz”, a “não-retribuição” não seria um “tipo de amor”, mas um caso especial no “ódio eterno” aos “filhos das trevas”, deixando-os para a ira de Deus. Kengo Akiyama (2018, p. 126), seguindo Stendahl, destaca que “o real objetivo por trás do princípio da não-retaliação não é paz, mas a ira de Deus”. E, de modo semelhante, Ari Mermelstein (2013, p. 252) lembra que neste esquema faz com que a “não-retaliação” não seja fraqueza, mas poder, especialmente quando visto a partir do conhecimento que envolve a condenação dos não-sectários à destruição (MERMELSTEIN, 2013, p. 254).

⁷¹² Gordon Zerbe (2003, p. 87) lembra que Paulo faz considerações que parecem indicar sua crença na iminência de uma transformação mundial cataclísmica em sua geração: 1 Co 7.26, 29, 31; 10.10).

⁷¹³ Estas palavras possuem correspondência no Testamento de Gade (T. Gad, 6.7) e José e Asenet (JeA, 29.14), conforme bem apontado por Kent Yinger (1998) e Gordon Zerbe (2015, p. 86).

⁷¹⁴ Paulo vale-se de Provérbios 25.21-22: “Se o que te aborrece tiver fome, dá-lhe pão para comer; se tiver sede, dá-lhe água para beber, porque assim amontoarás brasas vivas sobre a sua cabeça, e o Senhor te retribuirá” (ARA). Afinal, suas palavras são uma citação da tradução da LXX: “ἀλλὰ ἐὰν πεινῇ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψῇ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ” (Rm

cabeça de seus inimigos⁷¹⁵.

Apesar do pacismo de 1 QS 10 permitir que Josefo não seja naturalmente colocado em oposição à apocalíptica, não se deve confundir a proposta de pacifismo da regra da comunidade de Qumran com uma prática efetiva de pacifismo por parte dos essênios. Como bem destacou Gordon Zerbe (2015, p. 130), os essênios do primeiro século “não eram categoricamente pacifistas”, apesar de existirem textos e propostas de pacifismo entre eles. E isto se dá especialmente pela oposição dos essênios ao poder romano, tal como pode ser visto em suas obras, e que parece ter resultado, pelo menos por parte de alguns, em uma participação efetiva na revolta judaica.

Afinal, em outro texto, o “pergaminho da guerra” (1 QM), os romanos (designados como *khittîm*, כִּיְתִימ) são os arquiinimigos dos filhos da luz, sendo construído um ódio para com estes “real, sagrado e fanático” (DUPONT-SOMMER, 1973, p. 165), o qual envolve o preparo militar efetivo contra eles, uma vez que se crê em uma guerra santa final, cuja vitória dará domínio universal aos eleitos de Israel (ZERBE, 2015, p. 130): uma guerra que parece ser aguardada escatologicamente (DUPONT-SOMMER, 1973, p. 401), mas que possivelmente foi interpretada como tendo chego pela revolta judaica, contribuindo na participação essênica nesta⁷¹⁶.

Ao mesmo tempo, a proposta do pacifismo essênio vinculado aos romanos serve como exemplo para indicar como a apocalíptica não se reduz à militância antiromana. Afinal, como bem lembrado por Vicente Dobroruka (2002, p. 377), “ao colocar tanta ênfase na correção das mazelas terrenas por meios sobrenaturais, a apocalíptica pode antes conduzir ao

12.20); “ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, τρέφε αὐτόν, ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεῖσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθὰ” (Pv 25.21-22, LXX). A diferença entre a LXX e a citação de Paulo é mínima, restrita à substituição de τρέφε por ψώμιζε, termos similares com o significado de “alimentar” (cf. 1 Co 13.3).

⁷¹⁵ Como bem lembra Stendahl (1962, p. 345), a linguagem de Qumran se aproxima muito daquela utilizada por Paulo em Romanos 12, no qual a ira não é reprovada, mas a vingança, que deve ser deixada para Deus. Segundo Stendahl, a ira é transferida para o dia do juízo: “Não torneis a ninguém mal por mal; esforçai-vos por fazer o bem perante todos os homens; se possível, quanto depender de vós, tende paz com todos os homens; não vos vingueis a vós mesmos, amados, *mas dai lugar à ira*; porque está escrito: A mim me pertence a vingança; eu é que retribuirei, diz o Senhor. Pelo contrário, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe de beber; porque, fazendo isto, *amontoarás brasas vivas sobre a sua cabeça*. Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem” (Rm 12.17-21, ARA, grifo nosso). Mark Reasoner (2019, p. 215), porém, destaca que a interpretação de Stendahl acaba ignorando o contexto teológico da passagem, que conclui o discurso (Rm 11.26-27) sobre a salvação de Israel. Sobre este texto paulino, cf. ZERBE, 2015, p. 220ss. Sobre a influência apocalíptica e a ideia de valores de amor e reconciliação neste texto, cf. ZERBE, 1992, p. 177-222.

⁷¹⁶ Josefo comenta que um dos generais dos onze distritos da Palestina (*BJ*, 2.567) foi um essênio chamado João, o qual teria sido um dos três generais envolvidos na expedição militar desastrosa realizada contra Ascalon (*BJ*, 3.2.1). Segundo Zerbe (2015, p. 131), esta é a “única referência direta à participação ativa de um indivíduo essênio na revolta”.

quietismo místico do que à ação política direta”⁷¹⁷. E o texto de 1 QS 10.17-20, por mais contraditório que pareça, demonstra ser um exemplo neste sentido, possibilitando que a proposta pacifista de Josefo não seja vista como uma oposição natural e pressuposta à apocalíptica.

O pacifismo indicado em Qumran pode ser pensado como uma proposta decorrente de uma visão apocalíptica da história e, inclusive, do poder romano. Uma proposta que mostra como a apocalíptica foi marcada por uma oposição aos romanos, a partir de diferentes interpretações, mas nem sempre por uma defesa do conflito direto. Algo que envolveu não somente as visões judaicas a respeito do poder romano antes da revolta, mas também – e talvez, principalmente – as interpretações apocalípticas judaicas a respeito da destruição da cidade e do templo de Jerusalém pelos romanos em 70. Por conta disto, se faz necessário o aprofundamento da relação entre apocalíptica e o poder romano, especialmente a apocalíptica aplicada ao contexto flaviano, no qual Josefo estava inserido.

3.2.2 Os flavianos e a interpretação apocalíptica de 70 d.C.

Para se entender a interpretação apocalíptica de 70 d.C., é necessário antes compreender a visão que esta interpretação buscou rever e confrontar: a interpretação oficial romana, conforme apresentada pela propaganda flaviana. A política flaviana, expressa através de monumentos como o Arco de Tito (FIGURA 5) e o famoso Coliseu⁷¹⁸, envolvia muitas vezes a representação do poder romano relacionado à temática da “Judeia capturada” (*Iudaea capta*), como se pode perceber especialmente pelo painel dos espólios de Jerusalém (FIGURA 1 e FIGURA 2), assim como por meio de moedas (FIGURA 10), e até na cobrança do *fiscus iudaicus*, que serviu como um “símbolo humilhante da derrota judaica” (MACHADO, 2009, p. 13, nota 3). Uma temática que não somente marcava presença na política imperial, mas que também configurou a disposição dos súditos imperiais, especialmente as elites romanas (KEDDIE, 2018, p. 500), em relação aos judeus.

⁷¹⁷ Martin Goodman (1994a, p. 94ss) utiliza este argumento para defender que a apocalíptica, mais quietista do que revolucionária, não teve participação importante na revolta judaica, percebendo-a muito mais como uma insurreição por parte da elite judaica: “a fervorosa expectativa milenar podia coexistir com lealdade completa à ordem política: como em círculos do século II, assim também na Judeia tais esperanças poderiam provocar apenas quietismo político” (GOODMAN, 1994a, p. 98).

⁷¹⁸ O Coliseu, também conhecido como Anfiteatro Flaviano, teve sua construção iniciada em 72, sob Vespasiano, e concluída em 80, sob Tito. Segundo Josefo, tal construção esteve intensamente vinculada à vitória romana sobre Jerusalém, uma vez que o Coliseu teria sido construído utilizando a força de 97 mil prisioneiros judeus (*BJ*, 6.418). Cf. BRUUN, 2016, p. 186.

Tendo grande repercussão, a temática da *Iudaea capta* parece ter gerado um preconceito crescente contra os judeus, decorrente de uma propaganda política exagerada e generalizada. Afinal, apesar de muitas vezes os imperadores minimizarem a seriedade das revoltas provinciais (WOOLF, 2011, p. 33)⁷¹⁹, no caso da revolta judaica se construiu um cenário bastante *sui generis*, com uma valorização excedente: normalmente, após a vitória sobre uma revolta provincial, não era feito um triunfo em Roma, nem um programa específico de moedas especiais (KEDDIE, 2018, p. 502). Porém, a revolta judaica foi comemorada com tudo que os flavianos tinham direito e até aquilo que, em teoria, não tinham direito: afinal, o triunfo da vitória sobre os judeus foi o “único triunfo celebrando a subjugação de uma população de província já existente” (MILLAR, 1993, p. 79) na história romana, assim como a única vitória sobre uma província até então comemorada como uma “captura”.

Certamente esta peculiaridade decorreu da particularidade da própria dinastia flaviana, estabelecida por uma família que era, como bem lembrou Suetônio (*Vesp.*, 1), “obscura e sem figuras familiares importantes [*obscura illa quidem ac sine ullis maiorum imaginibus*]” (SUETONIUS, 1959, p. 280-281)⁷²⁰. Uma situação que fez com que a ascensão de Vespasiano fosse tida como um caso extraordinário, resultando em uma “transformação colossal e mesmo inimaginável” (PORTO, 2019, p. 140)⁷²¹.

Nesta condição, era fundamental que Vespasiano e os flavianos estabelecessem uma propaganda que não somente explicitasse sua aprovação pelo Senado⁷²², mas também

⁷¹⁹ Apesar deste cuidado em relação às revoltas provinciais, um historiador se destacou dando rico testemunho das mesmas, o qual foi Tácito. Afinal, tendo ele escrito para as classes dirigentes do Império (WOOLF, 2011, p. 34), decidiu apresentar inúmeras revoltas a fim de ensinar a partir destas: as revoltas de Tacfarinas na África, Florus e Sacrovir na Gália, e dos Frisii, foram todas mencionadas nos *Annales* (WOOLF, 2011, p. 34), enquanto a revolta dos bretões liderados por Boudica (ou Boadiceia) foi mencionada tanto nesta obra (*Ann.*, 14.29-39) quanto no *Agricola* (*Agr.*, 14-16, cf. também: Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 8.62.1-12). E nas *Historiae*, Tácito fala da revolta dos batavos liderados por Civilis e unidos aos gauleses, assim como fala da revolta dos judeus. Tendo tais revoltas um aspecto central no relato de Tácito, pode-se interpretar suas palavras a respeito dos povos orientais, que estariam “*adhuc immotus*”, “ainda não em revolta” (*His.*, 1.10.1), como uma indicação de um “permanente estado de tensão” (MASTER, 2016, p. 74) apresentado nas *Historiae*, a qual mostra como o exército romano já era composto em grande medida por soldados que eram provinciais (cf. MASTER, 2016, p. 2) – uma questão que foi muito pensada no que diz respeito à presença de “bárbaros” no exército romano no fim do principado, mas que também é importante ser considerado pela presença de “bárbaros” (provinciais) no começo deste. Sobre as revoltas em Tácito, cf. MASTER, 2016.

⁷²⁰ Vespasiano, diferente de seus predecessores, não era um homem de família notável, mas um *homo novus*, sendo filho de um coletor de impostos e neto de um centurião (MROZEWICZ, 2010, p. 6).

⁷²¹ Como bem destacou Vagner Carneiro Porto, tal mudança foi resultado do fato de que “o comando do Estado foi tomado por um homem cuja família não estava, nem de perto, próxima da velha aristocracia romana e vinha de origens bastante humildes” (PORTO, 2019, p. 140). E, tendo consciência disto, Vespasiano e os demais flavianos procuraram utilizar mecanismos que não somente legitimassem seu poder, mas também que os conectasse às origens do poder imperial.

⁷²² Sendo fundamental a aprovação de Vespasiano pelo Senado, que reconhecia e legitimava o Império, se buscou que esta fosse devidamente explicitada, a fim de que o aval desta importante instituição fosse percebido

oferecesse indicativos de que eles eram as pessoas certas para estar na liderança de Roma⁷²³. Por isso Vespasiano buscou conectar a si mesmo e sua família à dinastia júlio-claudiana, a qual esteve na liderança do principado romano desde 34 a.C. até 68 d.C. (MUHARRE, 2020, p. 165)⁷²⁴, e que fazia com que a liderança do Império fosse diretamente associada à *gens Iulia*.

Os espólios de Jerusalém serviram neste sentido, uma vez que foram utilizados no financiamento da construção do Templo da Paz⁷²⁵, completado em 75 d.C., o qual foi uma “expressão magistral da ideologia flaviana” (KEDDIE, 2018, p. 513), especialmente por ter a intenção de “recordar e substituir o significado do Altar da Paz de Augusto” (KEDDIE, 2018, p. 513). E, além dos espólios de Jerusalém custearem a construção do templo, os espólios do templo de Jerusalém foram utilizados na decoração deste (BJ, 7.158-162), sendo expostos em seu interior juntamente com a imagem de gauleses morrendo.

pelos súditos imperiais. Por isso, com este propósito, o Senado romano cunhou uma moeda bastante sugestiva em 71 (British Museum, 1872,0709.476). Nesta, em seu reverso, para além da inscrição “IMP CAES VESPASIAN AVG P M TR P P P COS III”, há a efígie de Vespasiano, virado à direita, seguindo o cânone iconográfico representando o olhar para o seu futuro governo (MUHARRE, 2020, p. 171). E, em seu anverso, para além da legenda “SC” (*Senatus Consultum*), indicando que a moeda foi feita pelo Senado, há uma imagem de uma mulher representando Roma, a qual, genuflexa, estende a mão para Vespasiano (MUHARRE, 2020, p. 171), tendo no fundo a imagem da deusa Minerva, juntamente à inscrição “ROMA RESVRGE[N]S”, sugerindo que o “novo princeps ‘ergue’ a fragilizada Roma para um futuro de glória”. Esta moeda demonstra como era importante, neste momento de transição não apenas imperial, mas também dinástica, a legitimação de Vespasiano. Uma legitimação que estava associada ao ressurgimento de Roma, que estaria se reerguendo após o período de um ano de guerra civil. Ou seja, esta moeda estava associada à ideia de que, após um ano de caos durante o “ano dos quatro imperadores”, tendo estado sob o governo de Nero, Galba, Otão e Vitélio, entre junho de 68 e dezembro de 69, finalmente Roma se “reerguia” através da paz oferecida por Vespasiano (MUHARRE, 2020, p. 174). Para uma análise da moeda em contexto, cf. MUHARRE, 2020. A respeito do ano dos quatro imperadores, cf. MORGAN, 2006.

⁷²³ A propaganda flaviana, para legitimar a dinastia, envolveu não somente discursos conectando os flavianos à dinastia júlio-claudiana, como bem lembrou G. Anthony Keddie (2018, p. 528, nota 114) mas também discursos contra Nero e os usurpadores (Galba, Otão e Vitélio), discursos de divinização (especialmente sob o reino de Domiciano), para além do discurso a respeito da Iudaea capta, a ser tratada com mais detalhes no texto deste trabalho. Quanto a Nero, este serviu como um contraponto para a política flaviana, uma vez que a imagem negativa de Nero, vinculada aos seus excessos e sensibilidades, favorecia que o povo visse as qualidades de Vespasiano: “bom soldado, bom administrador, cheio de bom-senso, era muito diferente do senhor refinado, sensível e entusiasta que fora Nero” (GRIMAL, 2011, p. 152).

⁷²⁴ Segundo Suetônio (*Vesp.*, 25), Vespasiano teria tido um sonho com uma balança a qual tinha, de um lado, Cláudio e Nero, e, do outro, o próprio Vespasiano e seus filhos, Tito e Domiciano. Segundo Suetônio, que escreveu após o fim da dinastia flaviana, o sonho apontava que os Flávios “governariam por um período igual ao daqueles dois júlio-cláudios”, como lembra José Luís Brandão (2013, p. 137-138), de modo que “o fim da dinastia estava marcado pela previsão do seu fundador”. Deste modo, Suetônio se utiliza da relação que Vespasiano estabelecia entre os júlio-claudianos e a então nova dinastia dos flavianos para apontar à dinastia nerva-antonina de seu tempo, a qual inclusive teria sido anunciada por Domiciano em virtude de um sonho, pelo qual soube que os imperadores que lhe sucederiam seriam melhores pela sua moderação (*moderatio*). Cf. STADLER, 2010, p. 59.

⁷²⁵ Assim como do Anfiteatro Flaviano, o famoso “Coliseu”, o qual, para além de ter tido a indicação, na inscrição dedicatória original, que foi feito “dos espólios” (*ex manubi[i]s*), também aparece no reverso de moedas que apresentam Tito sentado com espólios de guerra ao seu redor, sugerindo uma relação direta entre ambos. Cf. FELDMAN, 2001.

Imagens estabelecidas a fim de servirem como um “discurso iconográfico” (KEDDIE, 2018, p. 513), o qual buscava apresentar as vitórias militares como evidência da glória de Roma, mas que também acabava associando os povos derrotados às revoltas, figurando como “inimigos de Roma” (KEDDIE, 2018, p. 514). Uma imagem que servia como um espetáculo para os romanos, e a qual deve ter sido vista por Josefo (cf. CHAPMAN, 2009b).

Também, para ser associado a Augusto, Vespasiano escolheu como seu *dies imperii* o dia 1º de julho de 69 d.C., a data da aclamação feita por suas tropas em Alexandria (Suetônio, *Vesp.*, 6), ao invés da data de seu reconhecimento pelo Senado⁷²⁶, se relacionando a Augusto, já que o *dies imperii* deste era 1º de julho de 23 a.C. (CAVALLETTI, 2017, p. 110). Através disto, Vespasiano vinculou a dinastia flaviana, que ele fundou, à dinastia júlio-claudiana (Cf. CAVALLETTI, 2017).

E, para além disso, com o mesmo propósito, os flavianos também emitiram moedas: primeiramente uma moeda *Iudaea recepta* e depois moedas *Iudaea capta*, imitando a *Asia recepta* e a *Aegyptus capta* de Augusto (BOYLE, 2003, p. 5). Tais moedas tiveram ampla circulação, sendo depois novamente cunhadas por Domiciano, se tornando uma marca importante da política flaviana.

A *Iudaea recepta*, que indicava a retomada de uma província romana, foi perfeitamente consistente ao que se esperava após a vitória sobre uma revolta provincial (KEDDIE, 2018, p. 504)⁷²⁷, enquanto a *Iudaea capta*, que era usada para indicar uma nova conquista⁷²⁸, foi realmente um caso de exceção⁷²⁹. Uma exceção, porém, que não foi nada

⁷²⁶ Certamente esta escolha também tinha razões jurídicas, relativas às ações empreendidas entre a *aclamatio* e o *adventus* de Vespasiano. Por isso, em sua *Lex Imperii Vespasiani*, foi estabelecida uma cláusula (VIII) determinando que todas as ações realizadas entre a aclamação do imperador pelas tropas e seu reconhecimento pelo Senado seriam consideradas como válidas. Cf. CAVALLETTI, 2017, p. 110-111. Certamente tal medida impactou o poder do Senado, mas este aceitou as medidas, entendendo que a situação sob Vespasiano era melhor do que o caos de uma guerra civil, tal qual viram antes dele: “o papel do Senado não era mais o mesmo da República, mas a estabilidade sob um imperador relativamente equilibrado como Vespasiano ou Trajano era certamente preferível ao caos político, social e principalmente moral da guerra civil” (MARQUES, 2007, p. 115).

⁷²⁷ Também havia outros temas que poderiam ser utilizados, como *supplicatio*, *provincia restituta*, e *provincia fidelis*. Cf. KEDDIE, 2018, p. 504; CODY, 2003.

⁷²⁸ O estilo *recepta* e o estilo *capta* eram dois estilos consideravelmente diferentes, uma vez que tinham propósitos e mensagens diferentes: o tema *recepta* era utilizado na comemoração da volta de províncias rebeladas aos braços do império, enquanto o *capta* servia para celebrar a conquista de novos territórios. Por exemplo: ao conquistar a Ásia e o Egito, Augusto emitiu respectivamente moedas de tipo *Asia recepta*, já que a Ásia era uma província romana e temporariamente se rebelou ao apoiar Antônio contra Augusto, e *Aegyptus capta*, já que anexou este novo território, transformado então em uma nova província romana. Se Augusto tivesse emitido moedas *Asia capta*, por exemplo, isso “teria sido inapropriado” (GAMBASH; GITLER; COTTON, 2013, p. 94).

⁷²⁹ Uma explicação possível é a consideração de que a Judeia não era uma *provincia de fato* antes de Vespasiano. Edward Dabrowa (2015, p. 61, nota 15), por exemplo, defende que a inclusão da Judeia dentro das fronteiras

sutil, uma vez que envolveu uma presença maciça pelo Império: como bem destacou H. St. J. Hart (1952, p. 184), a temática estava “em todos os metais – não apenas está no ouro e na prata, mas também no bronze do pobre, o dinheiro do povo”, assim como este dinheiro todo vinha de várias partes, “da Espanha, Roma, Gália, Síria e outros lugares”, de modo que “todo o império deveria se concentrar naquele único tema – IVDEA CAPTA”⁷³⁰.

Para além da inscrição no reverso, a qual normalmente era IVDAEA CAPTA, mas que também podia ser IVDAEA, IVDAEA DEVICTA, DE IVDAEIS, VICTORIA AVGVSTI, ou até IOYΔΑΙΑΣ ΕΛΛΩΚΥΙΑΣ, em grego (KEDDIE, 2018, p. 506), as moedas da temática *Iudaea capta* também apresentaram imagens representando a Judeia, a exemplo de: uma palmeira, indicando se tratar de um território fértil no meio do deserto; imagens representando os judeus, como cativos; e a principal representação, a qual era uma mulher cativa, com aparência de sofrimento (com a mão no rosto, p.e.), normalmente amarrada e em posição de submissão, podendo estar sentada, ajoelhada, ou encurvada (FIGURA 10).

Tal representação presente nas moedas é a imagem do “corpo desconsolado de uma mulher judia subjugada” (KEDDIE, 2018, p. 511). Uma imagem que encontra paralelos em várias representações de nações e cidades como mulheres, a exemplo da personificação de Roma (FIGURA 13) e, inclusive, o texto bíblico, no qual Isaías declara que “a cidade” de Jerusalém “será como uma mulher devastada, encolhida no chão” (Is 3.26, NVT).

A feminilidade desta mulher, segundo G. Anthony Keddie (2018), apontava para a fraqueza não somente da Judeia, mas também dos judeus, em contraste com a “dominante, penetrante força masculina de Roma e seu imperador”. E, apesar de ser possível pensar esta mulher como sendo uma representação territorial, G. Anthony Keddie propõe que se trata de uma representação do *ethnos* dos judeus⁷³¹, tanto na Judeia quanto na Diáspora (KEDDIE,

administrativas da Síria (cf. *BJ*, 2.117; *AJ*, 17.355; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 55.27.6), não deve ser confundida com uma ideia de “provincialização” da Judeia. Afinal, a Judeia teria sido administrada por um *praefectus* até 44, depois denominado *procurator*, nomeado pelo imperador, mas cujo superior direto era o governador da Síria (DABROWA, 2015, p. 61), o qual poderia inclusive removê-lo de sua posição, cf. Tácito, *Ann.*, 12.54 (DABROWA, 2015, p. 61, nota 16). Apesar de Dabrowa (2015) não realizar a aplicação desta ideia às moedas *Iudaea capta*, é possível pensar que Vespasiano pode ter usado este fato como “desculpa” para valorizar sua ação na Judeia através de uma construção ideológica mais destacada, por meio da temática *capta* ao invés da *recepta*.

⁷³⁰ Apesar de autores como Nathan T. Elkins (2019) defenderem que a cunhagem das moedas *Iudaea capta* não foi tão ampla, outros como G. Anthony Keddie (2018) afirmam que foi “muito mais extensa e por mais tempo do que percebido de forma geral” (KEDDIE, 2018, p. 511).

⁷³¹ Davina Lopez (2010, p. 37) já havia indicado a ideia de que a mulher representa o *ethnos* dos judeus, mas o havia pensado como uma representação territorial, diferente de G. Anthony Keddie (2018). Afinal, como bem lembra Keddie, tais inscrições fariam parte de uma propaganda política mais ampla, que incluía o primeiro Arco de Tito, feito em 81, cuja inscrição indicava que Tito “por causa das instruções e conselho de seu pai, e sob seus auspícios, ele subjugou a gens dos judeus e destruiu a cidade de Jerusalém” (KEDDIE, 2018, p. 514).

2018, p. 509-510), de modo que o tema da *Iudaea capta* seria um discurso que “transcendia interesses territoriais” (KEDDIE, 2018, p. 510).



FIGURA 10 – Moeda *Iudaea capta* de 77-78 d.C.

Anverso: busto de Tito laureado, olhando para a direita. Inscrição: T CAES IMP AVG F TR P COS VI CENSOR. Reverso: uma palmeira, a representação uma mulher sentada à sua direita, e armas do lado esquerdo da palmeira e lado direito da mulher. Inscrição: IVDAEA CAPTA. Borda pontilhada. Moeda de liga de cobre de 77-78 d.C., cunhada em Lugdunum. 11,11g. Atualmente no British Museum (1959,0305.12).

Como bem apontado por Keddie (2018, p. 528), no mesmo contexto da temática flaviana da *Iudaea capta*, ou seja, na segunda metade do século I, autores judeus (incluindo cristãos) de várias partes do Império Romano escreveram textos apocalípticos que parecem estabelecer uma oposição à propaganda flaviana: pelo menos três apocalipses – o Apocalipse de João (Ap), 4 Esdras (4 Ed) e 2 Baruque (2 Bar) – imaginam a restauração de Jerusalém invocando de forma específica a imagem de Sião, apresentada figurativamente como uma mãe em sofrimento, a qual, para além de ser vinculada à Jerusalém destruída pela guerra, também é associada à Nova Jerusalém escatológica.

No Apocalipse de João, fala-se de “uma mulher vestida do sol com a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça” (Ap 12.1), a qual “achando-se grávida, grita com as dores de parto, sofrendo tormentos para dar à luz” (Ap 12.2). Esta é apresentada como sendo quem dá à luz “um filho varão, que há de reger todas as nações com cetro de ferro” (Ap 12.5), e que depois “fugiu para o deserto, onde lhe havia Deus preparado lugar para que nele a

sustentem durante mil duzentos e sessenta dias” (Ap 12.6). Possivelmente⁷³² tal simbolismo se relaciona com a “esposa” do cordeiro (símbolo de Jesus), a qual “foi dado vestir-se de linho finíssimo, resplandecente e puro” (Ap 19.8), que é “a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo” (Ap 21.2).

A Nova Jerusalém⁷³³ é contrastada, no texto de Apocalipse, à Babilônia⁷³⁴, “com a qual aparentemente contracenava” (KONINGS, 2013, p. 509)⁷³⁵, sendo um nome típico para Roma nas obras apocalípticas⁷³⁶. Em Apocalipse, a Babilônia é a “grande meretriz” (Ap 17.1), “com quem se prostituíram os reis da terra” (Ap 17.2), a qual é apresentada como uma “mulher montada numa besta escarlate, besta repleta de nomes de blasfêmia, com sete cabeças e dez chifres” (Ap 17.3), utilizando símbolos do livro de Daniel.

Esta “Babilônia, a Grande, a Mãe das Meretrizes e das Abominações da Terra” (Ap 17.5), porém, “cai” (Ap 18.2), e muitos choram sua destruição: os reis da terra choram e lamentam sobre ela (Ap 18.9), os mercadores “choram e pranteiam” (Ap 18.11), e os pilotos

⁷³² Essa mulher já foi interpretada como sendo Maria, mas normalmente é entendida como sendo a Igreja ou o “novo Israel”. Cf. NOGUEIRA, 2003, p. 206.

⁷³³ Cabe destacar que, apesar do Apocalipse de João utilizar a cidade de Jerusalém como imagem do reino de Cristo (KRAYBILL, 2004, p. 232), a Nova Jerusalém se distingue claramente no texto da Jerusalém terrena, que é mencionada pejorativamente como a “Grande Cidade que se chama profeticamente Sodoma e Egito, onde também o Senhor delas [testemunhas] foi crucificado” (Ap 11.8). Cf. KRAYBILL, 2004, p. 233.

⁷³⁴ Esse contraste é estabelecido especialmente em Ap 19, no qual um primeiro coro comemora a destruição da Babilônia (Ap 19.1-2) e um segundo coro comemora as bodas do cordeiro com sua noiva (Ap 19.6-7), havendo uma “estreita ligação literária” entre esses dois textos, perceptível “pelo paralelismo existente entre os dois coros” (ARTUSO, 2009, p. 179), mas que vai para além destes, constituindo-se uma “oposição entre as duas cidades ao adotar introduções semelhantes, sequências temáticas, padrões verbais e também conclusões semelhantes para as duas visões” (ADRIANO FILHO, 2005, p. 224). Este contraste pode ser percebido na disposição de uma estrutura textual através de uma tabela:

Babilônia (Ap 17.1-19.10)

1. Aproximação do anjo (17.1)
2. Convite: “eu te mostrarei o julgamento da grande meretriz” (17.1)
3. Transporte pelo anjo ao deserto (17.3)
6. Lugar de demônios e espíritos imundos (18.2)
5. Os reis da terra saqueiam Babilônia (17.15-16)
4. Os não inscritos no livro da vida admiram a besta (17.8)

Nova Jerusalém (Ap 21.9-22.9)

1. Aproximação do anjo (21.9)
2. Convite: “eu te mostrarei a noiva, a esposa do cordeiro” (21.9)
3. Transporte pelo anjo a uma alta montanha (21.10)
4. Morada de Deus, sem profanos (21.3, 22, 27)
5. Os reis da terra lhe trazem riquezas (21.24, 26)
6. Os inscritos no livro da vida entram na Nova Jerusalém (21.27)

Fonte: ADRIANO FILHO, 2005, p. 224. Sobre o contraste entre a Babilônia e a Nova Jerusalém como mulheres, cf. BRUNS, 1964.

⁷³⁵ Como Johan Konings (2013) destaca, a partir do capítulo 12 de Ap aparecem em cena as figuras da mulher, do dragão, da besta e da Babilônia, que é uma espécie de “anti-mulher” (KONINGS, 2013, p. 509), por fazer contraposição àquela. A Babilônia “é mencionada pela primeira vez em 14,8 logo depois da visão da Mulher e do Dragão, e reaparece diversas vezes nos capítulos seguintes (16,19; 17,5; 18,2.10.21)” (KONINGS, 2013, p. 509).

⁷³⁶ A Babilônia “manteve sua posição simbólica de arquiinimigo” (KRAYBILL, 2004, p. 199) pelo uso desta como símbolo de Roma nos apocalipses judaicos do século I d.C. Assim, os romanos são apresentados como “babilônios” ou “caldeus”, e a destruição de 70 é apresentada como se os personagens estivessem vivendo no tempo da destruição do primeiro templo pelos babilônios em 587 a.C. (KRAYBILL, 2004, p. 200). No caso do Apocalipse de João, a obra estabelece várias afirmações em relação a Roma os quais têm paralelos com situações do passado judaico relativos à Babilônia. Cf. KRAYBILL, 2004, p. 207ss.

de embarcações lançam “pó sobre a cabeça e, chorando e pranteando” (Ap 18.19), gritam. É como se a imagem se invertesse, e agora fosse possível ver o lamento feito, não mais em relação à destruição de Jerusalém, mas por causa da desolação da cidade de Roma⁷³⁷.

A mulher em sofrimento que representa a Jerusalém celestial dá lugar, assim, à mulher que representa Roma, e cuja ruína não é apenas anunciada, mas também apresentada como um fato realizado, “como se tivesse já ocorrido” (ADRIANO FILHO, 2005, p. 230), ligando a rememoração desta verdade à expectativa escatológica. Assim, os “santos, apóstolos e profetas” (Ap 18.20) já podem exultar pela sua destruição, tal como os romanos haviam exultado pela vitória sobre os judeus⁷³⁸.

Em 2 Baruque, o personagem principal indica que Jerusalém, que é apresentada no texto como “Sião”, é sua “mãe” (2 Bar 3.1, 2, 3), lamentando a destruição iminente da cidade. Porém, Deus lhe responde, perguntando: “Acaso você acha que esta é a cidade da qual eu falei ‘*Nas palmas das minhas mãos a cravei*’?” (2 Bar 4.2, KLIJN, 1983, p. 622, grifo nosso). E em seguida lhe explica: “Ela não é esta construção que está no seu meio hoje. Será revelado, comigo, que já estava preparada desde o momento que eu decidi criar o Paraíso” (2 Bar 4.3)⁷³⁹. Se trata, portanto, da Nova Jerusalém, a qual antecede a Jerusalém terrena, tendo sido vista por Adão, Abraão e Moisés (2 Bar 4.3-5), e a qual está preservada, junto com Deus, tal como o Paraíso.

Em 4 Esdras, tal como em Apocalipse, há um contraste entre Sião e a Babilônia (Roma), assim como o destaque da riqueza atrelada à segunda: “Eu vi a desolação de Sião e a

⁷³⁷ Apesar de Paulo Augusto de Souza Nogueira (2003) indicar o problema de se partir de pressupostos históricos para a leitura do Apocalipse, não deixa de apontar o contexto histórico evidente: “o poder avassalador de uma invasão por legiões romanas havia sido sentido pelos judeus não muito antes de escrito o Apocalipse e os Flávios [i.e. flavianos], agora no governo, é que haviam liderado aquela campanha” (NOGUEIRA, 2003, p. 235). Dentro deste contexto, não é impossível de se cogitar que o Apocalipse tenha sido escrito por um judeu que fugiu do cerco de Jerusalém, tendo visto a desgraça cair sobre aquela cidade, mas isso não é necessário para o fato influenciar a escrita da obra, visto que “relatos de violência e de atrocidades cometidas contra a população de Jerusalém e o Templo eram certamente narrados por toda a diáspora judaica” (NOGUEIRA, 2003, p. 235), mesmo que não fossem necessários, já que a violência era marca das províncias através da presença dos soldados romanos (cf. NOGUEIRA, 2003, p. 235-236). Porém, ao mesmo tempo, não é impossível de se supor que tradições apocalípticas referentes à destruição do templo tenham servido de inspiração para partes do texto do Apocalipse, no que diz respeito à Babilônia, realizando uma “inversão escatológica” daquele desastre.

⁷³⁸ Pode-se pensar que a declaração de Ap 18.21b-22a remete à ideia de um triunfo, sendo indicado que não mais ocorrerá, visto que a Babilônia foi destruída: “Assim, com ímpeto, será arrojada Babilônia, a grande cidade, e nunca jamais será achada. E voz de harpistas, de músicos, de tocadores de flautas e de clarins jamais em ti se ouvirá...” (Ap 18.21b-22a, ARA). De forma semelhante, há a possibilidade de se pensar numa referência às obras artísticas da propaganda flaviana quando afirmado que: “nem artífice algum de qualquer arte jamais em ti se achará” (Ap 18.22b, ARA).

⁷³⁹ A ideia de ter sido criada antes do mundo acompanha uma tradição rabínica que afirma que o templo é uma das sete coisas criadas antes da criação do mundo (b. Pes 54a), caso se considere a ideia de um templo celestial, como aparece em T. Lev 5, Sb 9.8 e Hb 8.2.

riqueza daqueles que viviam na Babilônia” (4 Ed 3.2). Após Esdras perguntar a razão disso, o anjo Uriel explica que a destruição de Sião se deu conforme o plano divino, pelo fato dos seus habitantes terem pecado (4 Ed 7.19-25), seguindo uma teologia deuteronomista, na qual “Roma é imaginada como um instrumento usado por Deus para punir seu povo pelos pecados” (KEDDIE, 2018, p. 531). A vitória romana, na visão de 4 Esdras, portanto, não é uma vitória flaviana, mas apenas a vontade de Deus para o presente, a qual será invertida no futuro, quando os gentios não serão salvos, diferente do remanescente de Israel.

Neste livro, Sião aparece em uma visão de Esdras se assemelhando muito à analogia presente nas moedas flavianas: “uma mulher” que “estava sofrendo e chorando com voz alta, e estava profundamente entristecida em seu coração, e suas roupas estavam rasgadas, e havia cinzas sobre sua cabeça” (4 Ed 9.38, METZGER, 1983, p. 545-546). Esta lamenta a morte de seu filho, e Esdras lhe critica, afirmando que não é válido lamentar a morte de um filho quando “Sião, a mãe de todos nós, está em grande pesar e humilhação” (4 Ed 10.7), de modo que “é apropriado lamentar agora, porque estamos todos lamentando, e se entristecer, pois todos estamos tristes; você está lamentando um filho, mas nós, o mundo todo, [estamos lamentando] a nossa mãe” (4 Ed 10.8, METZGER, 1983, p. 546). Sua fala dá destaque importante à destruição do templo e ao saque dos romanos:

Pois saiba que nosso santuário foi assolado, nosso altar derrubado, nosso templo destruído. Nossa harpa foi baixada, nossa música silenciada, e nosso regozijo acabou. A luz dos nossos candelabros foi apagada, a arca da aliança foi saqueada, as nossas coisas sagradas foram poluídas, e o nome pelo qual somos chamados foi profanado [...] E, o que é o pior, o selo de Sião – pois ela perdeu o selo de sua glória, e foi entregue às mãos daqueles que nos odeiam (4 Ed 10.21-23, METZGER, 1983, p. 546-547⁷⁴⁰).

A mulher, então, teve seu rosto “brilhando muito”, e veio a chorar com voz alta, tremendo a terra toda com o som, e sumindo, apareceu em seu lugar uma cidade (4 Ed 10.25-28), a Nova Jerusalém. Como o anjo Uriel explica depois, a mulher é Sião e a morte de seu filho é a destruição de Jerusalém. Assim, tal visão se torna o ponto de transição da obra (cf. STUCKENBRUCK, 2013), ao mesmo tempo que a imagem romana da *Iudaea capta* é subvertida e transformada em uma mensagem de esperança escatológica. Afinal, a mulher desesperançosa e lamentando sua perda, que aparece nas moedas flavianas, representa em 4

⁷⁴⁰ Esta declaração em 4 Ed a respeito da destruição do templo lembra a indicação da destruição da Babilônia no Ap: “voz de harpistas, de músicos, de tocadores de flautas e de clarins jamais em ti se ouvirá, nem artífice algum de qualquer arte jamais em ti se achará [...] Também jamais em ti brilhará luz de candeia; nem voz de noivo ou de noiva jamais em ti se ouvirá” (Ap 18.22-23, ARA). É possível pensar que uma tradição oral de lamento da destruição de Jerusalém foi utilizada em 4 Ed e serviu de inspiração para uma declaração “invertida” em Ap, aplicada à destruição de Roma esperada.

Ed que, apesar da derrota da Judeia, Sião permanecerá. A apocalíptica, assim, serviu para que a perda do Templo fosse respondida de forma positiva e esperançosa, com o olhar voltado para o futuro, sendo este um futuro recuperado, apesar da perda no passado recente (cf. NAJMAN, 2014).

Porém, para além desta visão, também é particularmente importante, como crítica à propaganda flaviana, a visão da águia de três cabeças (4 Ed 11.1-12.51). Esta águia parece ser um símbolo da dinastia flaviana, sendo as três cabeças da águia justamente os três imperadores: Vespasiano, Tito e Domiciano (KEDDIE, 2018, p. 533). A primeira cabeça, grande e que comanda primeiro (4 Ed 11.29-32), é Vespasiano. As outras duas, menores, são seus filhos, Tito e Domiciano. E a águia, como um todo (com cabeças, mas também outros elementos como asas), pode ser interpretada como o Império Romano, parecendo ser o uso de um símbolo militar romano apresentado à semelhança do quarto animal de Daniel (KEDDIE, 2018, p. 533).

Uma visão que parece envolver, portanto, uma interpretação de Daniel, enquadrando a interpretação apocalíptica de 70 dentro de uma leitura escatológica que coloca Roma como reino final da história. Uma visão que provavelmente era conhecida por Josefo⁷⁴¹, e que pode ter influenciado o autor do Apocalipse de João, uma vez que possivelmente a “besta” do Apocalipse, indicada como sendo “o oitavo rei” (Ap 17.11), pode ter sido formulada associada ao imperador Domiciano⁷⁴², assim como o livro pode ter sido escrito durante o

⁷⁴¹ Cf. 3.2.3 deste trabalho.

⁷⁴² Considerando a indicação do número do nome da besta sendo 666 (Ap 13.17; 14.11; 15.2), já foram formuladas inúmeras hipóteses a partir da gematria, ou seja, a associação entre letras e números (Cf. FUNARI; VALDEZ, 2022, p. 2-4). De forma mais geral, há possibilidades aplicáveis a Domiciano, tais como as gematrias de 666 como *Caesar Romae*, “César, em Roma”, *he latinè basileia*, “o rei latino”, assim como *Kaisar Theos*, “César deus” e *he italè basileia*, “o rei italiano”, para 616. Cf. FUNARI; VALDEZ, 2022, p. 3. Também é possível que o número fosse 616 (variante de manuscritos), indicando “César Domiciano” em hebraico. Porém, a gematria com maior aceitação costuma ser a de *Nrwn Qsr*, uma transliteração do grego para o hebraico de “Nero César”, a qual estaria relacionada à lenda de Nero *redivivus*, e que ganha suporte por dois fatos: *Nrwn Qsr*, sem a letra *nun* final, teria o valor 616, explicando a variante de manuscritos como sendo decorrente de uma forma bastante usual de escrita; e foi descoberto um manuscrito entre aqueles de Qumran, com *Qsr* com referência a Nero. Cf. FUNARI; VALDEZ, 2022, p. 3. E, por mais que o texto pareça indicar um direcionamento para uma gematria, também é possível uma interpretação simbólica de 666, relacionada ao significado do número 6 em Apocalipse. Cf. FUNARI; VALDEZ, 2022. Mesmo assim, é particularmente interessante a teoria proposta por Ethelbert Stauffer (1947), de que seria uma indicação das primeiras letras e sílabas dos títulos gregos de Domiciano, conforme apareciam em suas moedas (STAUFFER, 1947, p. 237-241). Cf. AUNE, 1997, p. 771 [II]. Os títulos de Domiciano que apareciam nas suas moedas seriam: ΑΥΤΟΚΑΤΩΡ, ΚΑΙΣΑΡ, ΔΟΜΕΤΙΑΝΟΣ, ΣΕΒΑΣΤΟΣ e ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ. Tais títulos, porém, apareciam com as seguintes abreviações: Α [ΥΤΟΚΑΤΩΡ], ΚΑΙ[ΣΑΡ], ΔΟΜΕΤ[ΙΑΝΟΣ], ΣΕΒ[ΑΣΤΟΣ], ΓΕ[ΡΜΑΝΙΚΟΣ]. E, considerando o valor numérico para cada letra grega, se pode alcançar o valor de 666: Α = 1, ΚΑΙ = 20 + 1 + 10, ΔΟΜΕΤ = 4 + 70 + 40 + 5 + 300, ΣΕΒ = 200 + 5 + 2, e ΓΕ = 3 + 5. Porém, a verificação das moedas do tempo de Domiciano não parece concordar com a indicação de Stauffer, tornando sua teoria uma formulação bastante criativa, mas não devidamente embasada. Resumindo, “não sabemos se são usadas letras hebraicas, gregas ou mesmo latinas e qual o valor numérico

reinado deste⁷⁴³, apesar de não ser uma fonte histórica precisa para tal período⁷⁴⁴.

3.2.3 Josefo, Roma, e a apocalíptica oriental

É interessante notar que alguns detalhes, muitas vezes pouco valorizados, podem conectar diferentes obras dentro desta leitura apocalíptica antirromana. Um exemplo neste sentido é a valorização da Ásia em detrimento de Roma. Assim, no Apocalipse de João, a Babilônia pode ser pensada como o espaço profano, enquanto as igrejas cristãs às quais a mensagem se destina, estão na Ásia. É para as igrejas de sete cidades da Ásia (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia e Laodiceia) que Jesus Cristo manda João escrever suas cartas (Ap 2.1-17).

Pode bem ser que a escolha da Ásia tenha sido fortuita, ou que tivesse sido pela atuação profética de João (seja ele o autor ou não) nas comunidades cristãs daquela província. Porém, a escolha parece ter um propósito diferente quando consideramos o contexto apocalíptico de oposição entre Roma e Ásia. Deste modo, pode-se pensar o Apocalipse joanino dentro de uma tradição que se relaciona a outros textos apocalípticos, como o *Oráculo de Hystaspes*, um texto persa, que utiliza a Ásia como símbolo do Oriente, em contraposição a

atribuído a cada uma”, porém, mesmo assim, “não há como deixar de desconfiar que seja o nome de um governante romano” (NOGUEIRA, 2008, p. 69).

⁷⁴³ Algumas fontes da Antiguidade atestam essa datação: segundo Irineu de Leão (*Adv. Haer.*, 5.30.3), “o Apocalipse foi visto não há muito tempo, em nossa própria geração, no fim do reinado de Domiciano”. De modo semelhante Vitorino de Pettau, em seu comentário de Apocalipse afirmou que “quando João teve essa visão, ele estava vivendo na ilha de Patmos, para onde foi condenado a trabalhar nas minas pelo imperador Domiciano” (*In Ap.*, 10.3; ESTERSON, 2015, p. 117). Cf. também: Eusébio de Cesaréia, *Hist. Eccl.*, 3.8.1; 3.20.9. Valtair Afonso Miranda (2015) defende que a indicação de Roma como “Babilônia” corrobora com esta perspectiva: “Babilônia como nome simbólico para Roma na literatura judaica está no Apocalipse de Esdras (4 Esdras), o Apocalipse Siríaco de Baruque (2 Apocalipse de Baruque) e no quinto livro dos *Oráculos Sibilinos*. Nestas obras, Roma é chamada de Babilônia porque ela, como a antiga cidade mesopotâmica, destruiu Jerusalém e o Templo. Ou seja, o nome simbólico de Roma, Babilônia, é forte indício de que o Apocalipse foi escrito após a destruição de Jerusalém e o Templo no ano 70”. Adela Yarbro Collins (1984) soma ainda a possível tradição de Nero *redivivus* aparentemente presente em Ap 13 e 17, apontando para uma data após 68 d.C., data da morte de Nero, e a ideia de que a comunidade de Jesus é o novo templo de Deus, assim como a ausência de templo na Nova Jerusalém, sugerindo uma data após 70 d.C. (YARBRO COLLINS, 1984, p. 58-69). Sobre a datação do Apocalipse, cf. MIRANDA, 2015, p. 399-403.

⁷⁴⁴ Partindo deste pressuposto e tomando o livro como tendo um registro histórico de fundo, muitos pensaram que Domiciano teria perseguido os cristãos (NOGUEIRA, 2003, p. 223), “como se a obra equivalesse à situação concreta da vida das comunidades” (TERRA, 2017, p. 766). Porém, como bem lembra Paulo Augusto de Souza Nogueira (2003, p. 224), “o Apocalipse expressa muito mais expectativa de crise e perseguição do que reflete uma situação em curso”, de modo que talvez a perseguição, no momento da escrita, fosse uma preocupação e não, efetivamente, um problema que estava sendo enfrentado. Há, na verdade, poucas informações confiáveis que sustentem a teoria de uma perseguição naquele contexto (NOGUEIRA, 2003, p. 223), sendo principalmente a afirmação de Eusébio (*Hist. Eccl.*, 3.17) de que “muitas foram as vítimas da crueldade de Domiciano”. Para uma análise da suposta perseguição sob Domiciano e uma reavaliação da questão, cf. LAFFER, 2005. Por isso se deve evitar a leitura da obra partindo de pressupostos como esse, ou ainda o pressuposto de que o livro foi necessariamente escrito no reinado de Domiciano. Cf. NOGUEIRA, 2003, p. 223ss; TERRA, 2017, p. 763ss.

Roma: “O motivo desta destruição será que o nome de Roma, sob o qual agora a terra está regida, será eliminado da terra e o domínio passará para a Ásia; então dominará o Oriente e o Ocidente servirá” (NOGUEIRA, 2003, p. 225-226).

O *Oráculo de Hystaspes*, porém, não somente opõe Roma e Ásia, mas também aponta para uma expectativa de que, no futuro, a condição servil na qual a Ásia (Oriente) se encontra, não somente terminará, mas também se inverterá: Roma (Ocidente) “servirá” à Ásia. Esta mesma expectativa também aparece nos *Oráculos Sibilinos* 3, onde a subserviência da Ásia em relação a Roma é invertida: “Novamente a Ásia deverá receber de Roma o triplo de todas as riquezas que Roma recebeu da Ásia, sua tributária, e terá de pagar pela soberba perniciosa que mostrou contra ela” (NOGUEIRA, 2003, p. 226).

Trata-se de um texto de origem egípcia, o qual “fala em prol dos povos sofrendores da Ásia Menor” (KRAYBILL, 2004, p. 203). Para este, se em Roma, no tempo presente, há cativos asiáticos servindo aos romanos, no futuro haverá ainda mais romanos servindo a Ásia: “Vinte vezes mais que o número dos que procederam da Ásia e serviram como criados na morada dos itálicos, será o número daqueles que trabalharão como tais na Ásia, imersos na pobreza, inumeráveis pagarão sua dívida” (NOGUEIRA, 2003, p. 226).

E mesmo as críticas à Ásia ou a cidades orientais parecem estar relacionadas à crítica maior, direcionada a Roma: assim o faz o autor do Apocalipse de João em relação a todas as nações, por se relacionarem com a “Babilônia” (Roma), tendo “bebido do vinho do furor da sua prostituição” (Ap 18.3); e o autor de 4 Ed, que critica a própria Ásia por se envolver com Roma: “E tu, ó Ásia, que compartilhas o deslumbramento de Babilônia e a glória de sua pessoa – ai de ti, miserável vilã! Pois te fizeste como ela [...] Imitas aquela odiosa prostituta em todas as suas façanhas e astúcias” (4 Ed 15.46-48, cf. KRAYBILL, 2004, p. 201)⁷⁴⁵.

A oposição entre Ásia e Roma indica a presença de interações culturais antiimperialistas no Oriente, dividindo simbolicamente o Mediterrâneo⁷⁴⁶ e configurando uma

⁷⁴⁵ Outro paralelo importante entre os dois livros, relativo à associação da Ásia com Roma diz respeito à relação entre a figura da bebida e do se embriagar e a morte dos fiéis: 4 Ed indica que o julgamento não cairia de tal forma contra a Ásia “se não tivesses sempre *matado* meu povo, exultando, aplaudindo e falando de sua *morte* quando estavas *embriagada*” (4 Ed 15.53). De forma semelhante o Ap, ao se referir à perseguição aos fiéis cristãos afirma: “vi a mulher *embriagada* com o *sangue* dos santos e com o *sangue* das testemunhas de Jesus” (Ap 17.6). Aqui, “sangue”, em Ap, estabelece um paralelo com “matado” e “morte” em 4 Ed, tendo significado semelhante, sendo a palavra “sangue” fundamental para Ap por conta de sua linguagem litúrgica (cf. nota 825 deste trabalho).

⁷⁴⁶ Paulo Augusto de Souza Nogueira (2008, p. 65) destaca que o mar, sendo um elemento importante no Apocalipse de João, por ser a origem de uma das bestas (sendo outra da terra), para “além de representar o caótico, o mar neste contexto pode indicar o Mediterrâneo como símbolo de toda uma sociedade sob o poder imperial romano” (NOGUEIRA, 2008, p. 65-66).

perspectiva cultural firmada sobre uma identidade oriental, ao mesmo tempo que uma identidade provincial de resistência. Tais identidades não nasceram no confronto com os romanos, mas foram construídas na resistência dos povos nativos ao domínio das dinastias helenísticas, especialmente os selêucidas. No contexto romano, porém, estes elementos foram intensificados, até porque os próprios romanos também estabeleceram uma identidade cívica, em oposição à identidade provincial do Oriente, relacionada às culturas orientais⁷⁴⁷.

Afinal, as “conexões laterais” entre as províncias selêucidas eram comuns, sendo fundamental, em uma leitura histórica, não se “menosprezar a extensão que as respostas indígenas⁷⁴⁸ hostis à monarquia selêucida devem ter se inspirado e encorajado pelo rumor dos sucessos de cada uma” (KOSMIN, 2016, p. 49), estabelecendo uma rede e, inclusive, uma identidade de resistência do poder estrangeiro (ocidental) no Oriente. Uma identidade marcada, inclusive, pelos relatos a respeito de saques de templos pelos reis selêucidas⁷⁴⁹, a exemplo da profanação feita por Antíoco IV no templo de Jerusalém, a qual Josefo tenta contrastar com o saque de Tito, a fim de eximir este⁷⁵⁰, especialmente porque era natural os

⁷⁴⁷ Além da oposição identitária aos “bárbaros”, em função da herança cultural grega, os romanos também estabeleceram, em grande medida, uma oposição identitária às províncias afastadas e às culturas e povos nestas, incluindo o Oriente, mas não restrito a este. É isso que leva Tito Lívio a atribuir “ao contato com o Oriente a degeneração dos costumes que irá corromper a sociedade romana” (MARQUES, 2007, p. 33) – vendo o luxo na sociedade romana como uma negligência ao *mos maiorum* (as normas sociais tradicionais romanas) decorrente da conquista do Oriente (MARQUES, 2007, p. 183) –, mas também leva Salústio a identificar os gauleses como *infestissima nomini romano* (Salústio, *Cat.*, 52.24), “um ataque ao nome romano”, como lembra Patrick Le Roux (2011). Le Roux (2011) aborda a oposição entre a identidade cívica romana e a identidade provincial, que incluiu a tentativa de Vespasiano de transformar as regiões “recém pacificadas ou integradas” (ou seja, que tiveram revoltas contidas ou foram conquistadas) em cidades ao estilo itálico – o que pode ter servido, em parte, de justificativa para o imperador comemorar a vitória sobre os judeus como *capta* e não *recepta*.

⁷⁴⁸ O termo “indígenas” é utilizado por Paul J. Kosmin (2016) para se referir aos povos nativos do Oriente antes da invasão grega efetuada por Alexandre. Kosmin utiliza a ideia de resistência oriental na leitura de obras como 2 Mac, apresentando a teoria, inclusive, que o relato de 2 Mac 1 seria uma versão persa da morte de Antíoco, utilizada pelos judeus nesta obra por conta da intercambialidade entre as “revoltas indígenas” contra os selêucidas.

⁷⁴⁹ Estes relatos de profanação por parte de reis selêucidas envolvem inúmeros reis, assim como vários templos de locais e deuses diferentes, conforme a tabela a seguir:

Rei	Deus do Templo	Localização	Data	Fontes	Talentos
Seleuco I	Nabu	Borsippa	302 a.C.	Diár. Astr. 301	133p/2o
Seleuco I	Anaitit	Ecbatana	312-281	<i>Histor.</i> 10.27.11	?
Antíoco III	Anaitit	Ecbatana	211	<i>Histor.</i> 10.27.12s	4000p
Antíoco III	Ba'al	Elam	187	<i>Bib. Hist.; Epit.</i>	?
Seleuco IV	Yahweh	Jerusalém	c. 180	2 Mac 3.11-13	400p/200o
Antíoco IV	Nabu	Babilônia	169	Diár. Astr. 168	?
Antíoco IV	Yahweh	Jerusalém	169/168	1 Mac; 2 Mac; <i>AJ</i>	1800p
Antíoco IV	Atargatis	Bambyce	c. 165	<i>Reliq.</i> 28.6.1	?
Antíoco IV	Naneia	Elam	164	<i>Syr.</i> , 66...	?
Alexandre II	Zeus	Antioquia	123	<i>Bib. Hist.</i> 34.28s	?

Fonte: RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 142. Tabela baseada em TAYLOR, 2014, p. 226. Legenda: p = prata; o = ouro.

⁷⁵⁰ Segundo Josefo, diferente de Antíoco IV, o general romano Tito não intencionou o saque do Templo de

judeus enxergarem os imperadores romanos a partir da experiência negativa com Antíoco, especialmente quando estes destruíram o Templo ou impuseram que fossem venerados⁷⁵¹.

Esta identidade oriental de resistência pode explicar, por exemplo, a interpretação que relacionou oráculos de diferentes contextos, os quais estariam apontando para uma expectativa comum: o “rei do Oriente”, ou “rei do Sol”, que traria salvação pelo seu domínio mundial. Uma expectativa que gerou uma nova ênfase no messianismo em todo o Oriente romano, o qual era marcado por várias ideias de libertadores, os quais eram esperados não somente pelos judeus, mas também por persas e até egípcios (EDDY, 2021, p. 326).

O *Oráculo do Oleiro*, apesar de não falar no “rei do Oriente”, fala do “rei do Sol”, que acabou sendo interpretado desta forma. Este texto, que foi escrito no século II a.C., evidencia as disputas dinásticas e serve como exemplo de como “profecias escatológicas surgem em resposta a problemas específicos, que projetam o mito e o rito da entronização no futuro, diante de um presente desesperador” (DOBRORUKA, 2008, p. 96). No *Oráculo do Oleiro*, é predito que “então o Egito crescerá, quando o rei do Sol, que é benevolente por cinquenta e cinco anos, se fizer presente, designado pela maior das deusas, Ísis” (COLLINS, 2010, p. 182).

A intenção do texto é predizer “um rei egípcio nativo, que deporia os ptolomeus” (COLLINS, 2010, p. 182). Por isso chama a figura anunciada de “rei do Sol”, fazendo referência a um antigo título faraônico⁷⁵², e o associa a Hórus, que foi instalado no poder por Ísis, sua mãe (DOBRORUKA, 2008, p. 97). Assim, a mitologia egípcia serve de base para esta obra de apocalíptica egípcia anunciar uma profecia de caráter político, talvez mesmo para o tempo presente, caso a obra seja, como apontou Vicente Dobroruka (2008), paralela

Jerusalém, tendo até mesmo desejado salvá-lo (*BJ*, 6.124-128; 214-216), fazendo tudo que podia para tentar evitar a sua destruição, demonstrando até arrependimento quando o templo acabou sendo destruído (*BJ*, 7.112-113). Sobre a imagem do saque do Templo pelos romanos na obra de Josefo, cf. BARNES, 2005; BEN ZEEV, 2011. Segundo James Rives (2005, p. 166), o relato de Josefo sobre Tito foi uma tentativa do autor em compreender o que lhe pareceu serem ações contraditórias: se, por um lado, os romanos destruíram o Templo, por outro também mantiveram o direito dos judeus de observarem as suas leis ancestrais. Algo completamente diferente de Antíoco que, apesar de não ter destruído o templo, mas o saqueado e profanado, proibiu as leis judaicas. Deste modo, mesmo que os romanos tenham tentado abalar a organização religiosa dos judeus destruindo seu Templo, como Rives (2005) sugere, Josefo não os apresentou tendo esta intenção.

⁷⁵¹ Como bem lembra Paulo Augusto de Souza Nogueira (2008, p. 68), “para um profeta judeu, cuja cidade santa, Jerusalém, havia sido destruída pelos romanos (em 70 d.C.), assistir a cerimônias em que o imperador era venerado como uma divindade devia evocar o tempo do rei Antíoco IV Epífanes e sua inimizade contra a religião judaica”.

⁷⁵² Apesar do propósito “nacionalista” do “rei do Sol”, fazendo referência aos faraós nativos, os ptolomaicos parecem ter feito uso de títulos faraônicos, a fim de legitimar seu poder no Egito, afirmando a si mesmos como “filhos do Sol”, indicando que foram “escolhidos pelo Sol”, ou ainda se declarando “filho do Sol, ao qual o Sol concedeu a vitória”. Cf. COLLINS, 2010, p. 182; 2000, p. 68-70.

historicamente à revolta de Harsiesi, por volta de 130 a.C. (DOBRORUKA, 2008, p. 97)⁷⁵³.

De forma semelhante⁷⁵⁴, nos *Oráculos Sibilinos* 3 é profetizado um “rei do Sol”, que será levantado por Deus para vencer sobre os malignos: “Então Deus enviará um rei do Sol, que cessará na terra todas as guerras malignas, matará alguns, imporá juramentos de fidelidade a outros”, porém, para além de suas ações, se destaca seu direcionamento divino: “Ele não fará todas essas coisas por seus próprios desígnios, mas em obediência aos nobres ensinamentos do grande Deus” (*Oráculos Sibilinos*, 3.652-656; COLLINS, 2010, p. 181).

Esta profecia, de origem egípcia, parece ter sido “motivo de muita controvérsia” (COLLINS, 2010, p. 181), envolvendo outras profecias e sendo expressa, à luz destas, como a indicação de um “rei do Oriente”, apesar do texto não indicar o Sol no sentido de ser o “Sol nascente”, como símbolo do Oriente⁷⁵⁵. O fato é que era possível ler estas várias profecias a partir de interpretações diferentes, conforme cada cultura: os egípcios poderiam pensar nestas profecias indicando um novo faraó, “rei do Sol”; os persas poderiam pensar neste “rei do Sol” a partir do Sol como manifestação de Ahura Mazda (cf. EDDY, 2021, p. 47); e os judeus poderiam pensar que tais profecias apontavam para o Messias, que viria “do Oriente”.

A própria expectativa messiânica judaica parece ter se misturado à ideia do “rei do Oriente” e do “rei do Sol”, imaginando se referir a um messias judaico (COLLINS, 2010, p. 181), lendo tais oráculos a partir de Isaías 41.2: “Quem suscitou *do Oriente* [מִמְּזָרָה] aquele a cujos passos segue a vitória? Quem faz que as nações se lhe submetam, e que ele calque aos pés os reis, e com a sua espada os transforme em pó, e com o seu arco, em palha que o vento arrebatava?” (ARA). Neste texto, aparece a imagem de um rei messiânico vitorioso, o qual provém do *mizrah* (מִזְרָח), “leste”, “oriente” (cf. p.e.: Ex 27.13; 38.13 etc.), ou “sol nascente” (cf. p.e.: Nm 2.3; 3.38; 34.15 etc.)⁷⁵⁶.

Porém, tal como o mito das idades do mundo, que foi um *topos* literário que serviu primeiramente como mecanismo de oposição ao domínio selêucida (cf. PORTIER-YOUNG, 2011, p. 28), e depois como afirmação do poder Romano⁷⁵⁷, a expectativa de um “rei do

⁷⁵³ Harsiesi, por volta de 130 a.C., teria aproveitado a disputa de poder entre Ptolomeu VIII e sua irmã, Cleópatra II, para iniciar uma revolta, afirmando-se como novo faraó, e designando-se até mesmo como “Harsiei, filho de Osiris” (e, pode-se pensar, por extensão, de Ísis).

⁷⁵⁴ Para as semelhanças entre o Oráculo do Oleiro e os *Oráculos Sibilinos* 3, cf. COLLINS, 1997, p. 199-210.

⁷⁵⁵ Para os egípcios, o Sol era associado à Etiópia, mais ao Sul, pois se acreditava que viria um faraó de lá, conforme a profecia de Nefer-rohu, que afirmou que um faraó nasceria na Núbia e restauraria o Egito. Cf. EDDY, 2021, p. 287.

⁷⁵⁶ É semelhante a um dos usos de *qedem* (קֶדֶם), que em Nm 34.15 aparecem juntos em um paralelismo: “do lado do oriente, ao nascente [מִזְרָחָהּ מִקֶּדֶם]” (ACF).

⁷⁵⁷ Aparece com este propósito em Aemilius Sura, Ennius, Políbio, e até mesmo chega a Paulus Orosius (*Adv. Pag.*). Cf. SWAIN, 1940 (defende uma datação do uso para Roma no século 2 a.C.); MENDELS, 1981 (defende

Oriente” ou “rei do Sol” também foi absorvida e apropriada pelos romanos: afirmando se tratar de uma referência à origem do imperador Vespasiano, o poder romano não negou os oráculos contra Roma, mas os inverteu. E Josefo, como representante de um dos povos orientais, sendo um sacerdote e, inclusive, um homem com dons proféticos, serviu aos romanos neste processo de inversão⁷⁵⁸, afirmando que os oráculos não apontavam para a raça do rei prometido, mas ao local onde o rei seria proclamado:

Refletindo sobre essas coisas [a morte de um certo Jesus, tido como louco e que passava os dias a apregoar aos berros a ruína de Jerusalém] vemos que Deus se importa com os homens, mostra ao Seu povo, por meio de todo tipo de sinais, o caminho da salvação, enquanto a sua destruição é devida à loucura e calamidades geradas por eles mesmos [...] Mas o que os incitou à guerra mais do que tudo foi *um oráculo ambíguo, encontrado em seus livros sagrados, que dizia que naquele tempo alguém do seu país tornar-se-ia governante do mundo*. Eles entenderam isso como *dizendo respeito a alguém da sua própria raça*, e muitos sábios se perderam com essa interpretação. *O oráculo, na verdade, dizia respeito à ascensão de Vespasiano, proclamado imperador em solo judaico*. Por tudo isso, é impossível aos homens escaparem ao próprio destino, mesmo quando podem antevê-lo. (BJ, 6.310-315, grifo nosso)⁷⁵⁹

Suetônio (*Vesp.*, 4.5), seguindo Josefo, menciona este oráculo ao afirmar que “*havia se espalhado por todo o Oriente uma crença antiga e consolidada, que estava destinado àquele tempo que um homem da Judeia governasse o mundo*” (SUETONIUS, 1959, p. 289, grifo nosso). Essa “predição”, que na verdade “se referia ao imperador de Roma, como depois se mostrou pelos eventos”, foi interpretada de modo equivocado pelo “povo da Judeia, que a aplicou a si mesmo” (SUETONIUS, 1959, p. 289).

uma datação do uso para Roma no séc. I d.C.); cf. MARTINEZ, 2014 (Orósio).

⁷⁵⁸ A inversão de tradições era uma forma comum de propaganda cultural no contexto helenístico. No embate cultural entre egípcios e judeus, por exemplo, pode-se ver uma inversão do relato judaico do Êxodo a fim de transformar os egípcios de vilões em heróis e os judeus de heróis em vilões, a qual teria sido empreendida por autores egípcios como Manetão, Lisímaco, Quéremón e Apião, os quais Josefo (*CAp*) teria buscado responder. Cf. GRUEN, 1998 (=GRUEN, 2016, p. 197-228). Para além disso, Lisímaco, autor egípcio que Josefo busca refutar (cf. Flávio Josefo, *CAp*, 1.34), teria afirmado que o nome de Jerusalém, Ἱεροσόλυμα, teria sido dado em decorrência do verbo ἱεροσυλεῖν, “saquear templos”. Cf. STERN, 1976, p. 382-388; BAR-KOCHVA, 2010, p. 334; KOSMIN, 2016, p. 44; BARBU, 2010, p. 26. Afinal, no relato de Lisímaco, Moisés, que é objeto de debate entre judeus e egípcios (cf. nota 459 deste trabalho), seria na verdade um profanador de templos. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2016b; 2016c. De fato, um fragmento de Alceu (50 Diehl = 27 Lobel-Page = 350 Voigt) parece se referir a Jerusalém como Ἱεροσυλῖμα, de modo que, caso seja uma referência a Jerusalém, apresentaria o nome da cidade com uma grafia diferente, mais próxima da suposta origem etimológica, pelo uso de um υ (Ἱεροσυλῖμα) no lugar do ό (Ἱεροσόλυμα). Assim, apesar de os egípcios destruírem o templo dos judeus em Elephantine (cf. ROSENBERG, 2004) e proibirem o culto no templo judaico em Leontópolis (BJ, 7.433-436), os judeus passam a ser associados à profanação religiosa. De fato, os judeus puderam ser associados até mesmo à destruição de templos no contexto helenístico pela prática dos macabeus de saquear templos de outras religiões, cf. 1 Mac 5.44,68; 10.83-84. Mesmo em 2 Macabeus, cujo relato visa mostrar a profanação do templo de Jerusalém por Antíoco, parece haver uma referência deste tipo, na menção da incursão de Judas contra o Atargateion, ou seja, o santuário de Atargates, deusa síria identificada com Astarte. Cf. 2 Mac 12.26. A respeito da destruição de templos por parte dos judeus, cf. BARBU, 2010.

⁷⁵⁹ Seguimos aqui a tradução de: DOBRORUKA, 2002, p. 382.

Ora, apesar da evidente dependência de Suetônio em relação a Josefo, é particularmente interessante sua afirmação, ultrapassando aquele⁷⁶⁰, de que a crença havia “se espalhado por todo o Oriente”. Afinal, mesmo que sua referência a esta “crença antiga e consolidada” aponte principalmente para o “oráculo ambíguo” dos judeus, o fato de ele não ter como foco os judeus lhe permite destacar o Oriente para além da Judeia. De modo semelhante, Tácito, em seu relato paralelo (*His.*, 5.13), afirma que “a maioria creu firmemente que seus antigos escritos sacerdotais continham a profecia que este era *o tempo em que o Oriente deveria crescer forte* e que estes homens, começando pela Judeia, deveriam possuir o mundo” (TACITUS, 1931, p. 199). Uma clara indicação de que a revolta, apesar de se centrar na Judeia, envolvia uma leitura sobre a ascensão do Oriente como um todo.

As profecias a respeito da ascensão do Oriente, porém, foram invertidas, e aplicadas justamente aos romanos, que sucederam aos gregos no domínio sobre os povos orientais. De fato, o “povo da Judeia” aplicou a si a crença, dando a ela conotações messiânicas e resultando na própria revolta. Porém, Josefo e outros do Oriente parecem ter aplicado a Vespasiano esta mesma crença, possivelmente fundamentados e inspirados em outras profecias sobre o futuro do mundo vinculado à Ásia, a exemplo do já mencionado *Oráculo de Hystaspes*, mas incluindo também outros oráculos.

Ou seja, em virtude de existirem “várias profecias (que se aplicarão mais tarde ao cristianismo)”⁷⁶¹ as quais “diziam que ‘a salvação viria do Oriente’”, como bem disse Pierre

⁷⁶⁰ Apesar de Suetônio depender de Tácito, e este (e possivelmente Suetônio) depender em certa medida de Josefo, tal dependência não é absoluta (cf. AUNE, 1983, p. 139-140), havendo afirmações e considerações que ultrapassam as informações oferecidas pelo autor judeu – algo normal, visto que era comum os autores helenísticos reformularem criticamente suas fontes (MASON, 1994, p. 189). O mais provável é que Suetônio tenha utilizado Tácito e este tenha se baseado na obra de Josefo, apesar de não “comprar” a interpretação de Josefo de que apenas alguns teriam interpretado erroneamente o oráculo (MASON, 1994, p. 189).

⁷⁶¹ O relato dos “magos” indo até o bebê Jesus é um claro exemplo da aplicação de expectativas messiânicas orientais não-judaicas a Jesus Cristo. Afinal, mesmo que estejam em busca do “rei dos judeus” (Mt 2.2), são “magos” (μάγοι, Mt 2.1; cf. Mt 2.7, 16), os quais “vieram do Oriente” (Mt 2.1). Uma vez que a magia será combatida pelos cristãos (cf. At 13, onde um judeu chamado Barjesus, cf. At 13.6, ou Elimas, cf. At 13.8, é apontado como um μάγος e um ψευδοπροφήτης), tal relato será uma espécie de contradição, sendo explicado por Justino, o mártir, da seguinte maneira: “De fato, os magos que antes tinham sido presa do demônio para a realização de todo tipo de más ações realizadas por influência dele, depois de irem e adorarem a Cristo, se afastaram daquele poder” (*Dial.*, 78.9; JUSTINO, 1995, p. 233). Apesar de Justino afirmar que os magos eram “da Arábia” (cf. Justino, *Dial.*, 77.4; 78.1, 2, 5, 7; cf. a explicação e conexão dele entre Arábia e Damasco, cf. *Dial.*, 78.9-10), e haver quem os relacione à babilônia pelo estudo astronômico nesta (cf. FERRARI-D’OCCHIEPPO, 1989), é bem possível que a referência diga respeito a magos persas, uma vez que desde o século IV a.C., era entendido que o próprio Zoroastro foi um μάγος e que os μάγοι eram seus seguidores (cf. YAMAUCHI, 1989). Cf. LITWA, 2019, p. 105. Uma possibilidade mais provável, especialmente quando se considera a relação dos zoroastristas com as estrelas (cf. Plutarco, *De Is. et Os.*, 10.2.1), e a expectativa do Saoshyant no zoroastrismo. O teólogo Ryamond Brown (1993, p. 168), por exemplo, notou esta relação, mas supôs ser uma teoria fraca, visto que não haveria indícios de conhecimento desta profecia por parte de cristãos daquele tempo. Uma visão que não considera a troca cultural oriental no que diz respeito às expectativas

Grimal (2011, p. 151-152), “os sacerdotes das inúmeras religiões que dividiam entre si os fiéis na Síria, na Ásia, no Egito, declararam que Vespasiano era o salvador designado pelos deuses”. E Josefo, mesmo se vendo como o principal destes, era mais um entre os vários sacerdotes e religiosos que buscaram aproveitar os benefícios de se defender o poder imperial nas próprias cores da resistência provincial.

Assim, apesar dos oráculos intencionarem a indicação de um governante oriental, foram apropriados pela propaganda flaviana justamente na afirmação de um governador ocidental que dominaria sobre o mundo oriental. Uma apropriação que se justificava, porém, no fato de que a ascensão imperial de Vespasiano teria se dado no contexto oriental⁷⁶²: na Judeia, como afirmou Josefo, ou em Alexandria, no Egito, como Vespasiano preferiu, escolhendo este momento como seu *dies imperii*.

Vespasiano pode até mesmo ter utilizado as tradições apocalípticas referentes ao rei do Oriente, ou “rei do Sol”, em sua propaganda visual. Afinal, ao reformar o Colosso, Vespasiano decidiu substituir a cabeça deste, colocando a cabeça “de Hélios, o Colosso original de Rodes, o qual traz luz diariamente do Oriente” (Plínio, *NH*, 34.18.45). Neste sentido, para além de realizar uma *damnatio memoriae* em relação à imagem de Nero, de quem o Colosso tinha o rosto, Vespasiano também pode ter intencionado fazer do Colosso “um lembrete da origem flaviana no Oriente, como um Sol trazendo luz para o Ocidente” (VASTA, 2007, p. 122, nota 73). Um símbolo, portanto, da apropriação por parte da dominação romana dos oráculos que, originalmente, tinham a expectativa de libertação.

Considerando este contexto, pode-se pensar que a teoria de Thackeray (1929, p. 27) de que “Josefo foi comissionado pelos conquistadores para escrever a história oficial da guerra para propósitos propagandísticos”, sendo o *BJ* um “manifesto, destinado a servir como aviso ao Oriente da futilidade de uma oposição e acalmar a sede de vingança pós-guerra”, faz

escatológicas que propomos neste trabalho. Na tradição cristã posterior, até mesmo se imaginou que a busca pelo “rei dos judeus” por parte destes magos teria sido empreendida pela interpretação do *Oráculo de Hystaspes*, uma vez que tal obra teria afirmado que “aparecerão estrelas desconhecidas e nunca vistas pelos olhos [...] e muitas estrelas cairão” (Lactâncio, *Div. inst.*, 7.16.9, cf. KOTANSKY, 2007, p. 396). Se a intenção do autor do Evangelho de Mateus era se referir a um cometa, pode-se pensar que ele pode ter tido em mente profecias de propaganda de reis, como Mitrídates VI Eupator e o imperador Otávio Augusto (KOTANSKY, 2007, p. 397). Porém, mesmo o relato de Heródoto (*Hist.*, 1.107-130) sobre a ascensão de Ciro tem semelhanças com o relato de Mt 2. Cf. LITWA, 2019, p. 106ss.

⁷⁶² A presença de Vespasiano no Oriente é contrastada, por Tácito, com a “desestabilização em Roma provocada pelo assassinato de Galba” (MARQUES, 2007, p. 118), apontando como se a Fortuna estivesse planejando o reajuste do Império a partir do Oriente: “Em uma diferente parte do mundo, a fortuna já construía o início e os motivos para uma nova dinastia, cujos variados destinos trouxeram tanta felicidade e desgraça para a república quanto prosperidade e destruição para seus imperadores [*Struebat iam fortuna in diversa parte terrarum initia causasque imperio, quod varia sorte laetum rei publicae aut atrox, ipsis principibus prosperum vel exitio fuit*]” (Tácito, *His.*, 2.1, tradução de Juliana Bastos Marques: MARQUES, 2007, p. 118).

sentido⁷⁶³. Afinal, o próprio Josefo destaca no começo do *BJ* sua intenção de escrever visando “partas e babilônios e as mais remotas tribos da Arábia com nossos compatriotas para além do Eufrates e habitantes de Adiabene, onde, pela minha assiduidade, saibam com precisão a origem da guerra, as várias fases da calamidade pelas quais passou, e seu fim” (*BJ*, 1.6, JOSEPHUS, 1956, p. 5)

Josefo, portanto, foi, para os romanos, um mecanismo de apropriação e readequação de oráculos de resistência, presentes na tradição apocalíptica, em afirmações de legitimação do Império e do imperador, estabelecendo um uso contrário ao que era pretendido⁷⁶⁴. E, por isso, em sua *BJ*, Josefo coloca-se dentro da tradição propagandística flaviana, fazendo do triunfo de Tito (*BJ*, 7.121-157), tão sofrido para os judeus, um pilar de sua obra (BEARD, 2003, p. 550)⁷⁶⁵. Uma construção que parece ter um propósito claro de exaltação dos flavianos, mesmo que a cena seja apresentada como uma lembrança, por meio de uma série de quadros (BEARD, 2009, p. 93), mas que pode também esconder uma crítica velada de Josefo, segundo Steve Mason (2017b), evidenciando o exagero com que os flavianos trataram sua vitória na Judeia, lidando com ela como uma captura ao invés de uma supressão de revolta⁷⁶⁶.

Afinal, apesar de Josefo fazer parte da elite romana e, inclusive, da corte flaviana, realizando, em grande medida, uma propaganda política para seus senhores, também realiza, em certa medida, uma reavaliação desta perspectiva flaviana, afastando-se da crítica romana aos judeus e se aproximando da interpretação apocalíptica a respeito de 70. Ao invés de exaltar os romanos, portanto, Josefo os apresenta como instrumentos divinos, não tendo feito senão o que já estava determinado: como já citado anteriormente⁷⁶⁷, Josefo afirma que o consolo ao “profundo sofrimento” pela destruição do templo está em pensar que “não há escapatória do destino”, evidente neste caso pelo fato de ter ocorrido no “mesmo mês e o mesmo dia no qual em tempos remotos o templo foi queimado pelos babilônicos” (*BJ*, 6.267-268).

E, assim, por mais que Josefo estivesse na corte flaviana e Deus residisse “na Itália

⁷⁶³ Cf. 2.1.1 deste trabalho.

⁷⁶⁴ A existência de uma tradição ou mesmo de um grupo propondo uma leitura dos oráculos e das obras apocalípticas “não concedia a esse grupo o monopólio sobre o apocalípticismo”, como lembra Boccaccini (2010, p. 40), até porque este “continuava a inspirar até mesmo os seus oponentes e concorrentes”.

⁷⁶⁵ Cf. 1.2.2 deste trabalho.

⁷⁶⁶ Steve Mason (2017b) defende que o triunfo flaviano apresentado por Josefo (*BJ*, 7.121-162) é uma forma de “crítica segura”, de modo que ele apresenta o episódio, no final do livro, relacionado ao começo deste: Pompeu, que *conquistou* a Judeia, não ousou tomar os objetos sagrados como espólios. Vespasiano e Tito, porém, que *apenas suprimiram a revolta em uma província já pertencente ao Império*, fizeram um triunfo, como se fosse uma conquista de um novo território, e neste exibiram os objetos sagrados judaicos. Cf. 3.2.2 deste trabalho.

⁷⁶⁷ Cf. 3.1.3 deste trabalho.

agora” (*BJ*, 5.367), favorecendo os romanos, não são estes, mas os judeus, os personagens centrais não apenas da história da guerra, mas da história como um todo. Assim, Josefo cumpre seu papel para com os romanos, absorvendo e revertendo o propósito dos oráculos apocalípticos, e ao mesmo tempo cumpre seu papel para com os judeus, valorizando-os, a despeito da política flaviana, e lhes oferecendo, tal como os apocalípticos, um “grande consolo” em relação à destruição do templo: era Deus quem direcionava a história.

Afinal, se Deus reside “agora” (*nyn*, *vův*) na Itália, é por escolha sua, e não por merecimento romano, podendo deixar de residir no futuro, tal como era no passado: “Deus deu poder a Roma, mas apenas por um período limitado” (BILDE, 1998, p. 54). Ou seja, Ele, “que anda entre as nações, passando a cada uma o cetro do Império” (*BJ*, 5.367), o qual “é o mestre e diretor da história” (BILDE, 1998, p. 54), pode reverter a sorte tanto de romanos quanto de judeus, já que Deus é aquele “que deu o poder a reis, e deles o tomou de volta” (*Oráculos Sibilinos*, 13.1, DOBRORUKA, 2005, p. 77). E, de fato, parece ser esta a esperança de Josefo: “está esperando um futuro glorioso para um ‘Israel’ obediente a Deus”, uma vez que “o Império Romano não será o último” (DE JONGE, 1974, p. 212)⁷⁶⁸.

Sendo assim, ao apresentar sua visão da história, Josefo não apenas inverte a expectativa apocalíptica, aplicando-a ao Império Romano, mas também mantém, de modo velado, uma esperança futura. Uma esperança com origem apocalíptica, que apenas os leitores do livro de Daniel poderiam compreender. Por isso, ao escrever sobre Daniel, Josefo interrompe sua narrativa ao mencionar a “pedra”, oferecendo uma desculpa para não trazer o significado desta, afirmando que deveria tratar apenas do passado⁷⁶⁹, como historiador, junto a um direcionamento para a leitura do livro de Daniel:

E Daniel também revelou ao rei o significado da pedra, mas eu não acho adequado relatar isso, já que se espera que eu escreva sobre o que passou e não o que ainda está para acontecer. Porém, se houver alguém com tal desejo de uma informação exata que não vai parar de perguntar mais, desejando aprender sobre as coisas ocultas que vão acontecer, deixe ele se dar o trabalho de ler o livro de Daniel, o qual vai encontrar entre os escritos sagrados. (*AJ*, 10.210, BILDE, 1998, p. 53).

Josefo, portanto, apesar de saber bem que profecias do livro de Daniel foram

⁷⁶⁸ Original em alemão: “Es ist deutlich, daß Josephus für ein Israel, das Gott gehorsam ist, eine glorreiche Zukunft erwartet. Das Römerreich ist nicht das letzte”.

⁷⁶⁹ Em outra ocasião Josefo interrompe a narrativa a respeito da guerra judaica para indicar uma esperança para o seu povo, depois se desculpando pela divagação: “Mesmo assim, pode haver esperanças para uma abnegação da tua sorte, se alguma vez quiseses propiciar àquele Deus que te devastou! No entanto, as leis da história obrigam a restringir até mesmo emoções, uma vez que este não é o lugar para lamentações, mas para uma narrativa de eventos” (*BJ*, 5.20). Uma desculpa que não parece estar de acordo com a “auto permissão” de Josefo das “lágrimas” do historiador. Cf. 2.2.2 deste trabalho.

cumpridas por Alexandre, o grande⁷⁷⁰, e, depois, durante o tempo de Antíoco Epifânio, “tal como Daniel muitos anos antes vira e escrevera que tais coisas deveriam se suceder” (AJ, 10.276-277, BALDWIN, 2006, p. 68), entende que estas ainda não se esgotaram, de modo que a pedra de Daniel diz respeito ao “que ainda está para acontecer”. Algo que poderia envolver não somente a realização de profecias em aberto, mas também o novo cumprimento de profecias que já aconteceram⁷⁷¹.

É bem possível que sua relutância em interpretar a pedra não fosse tanto por ter de falar apenas sobre o passado, mas por entender esta profecia como algo contra o poder romano. Afinal, era presente entre os judeus a interpretação de que a vitória sobre Roma foi profetizada por Daniel, de modo que, no Apocalipse de João, “Roma é o ápice do mal e da opressão que reúne todas as características dos reinos de Daniel 7” (NOGUEIRA, 2008, p. 68). E, se ele seguia a interpretação de que Roma era o último reino⁷⁷², que seria atingido pela pedra – a qual simbolizava o reino messiânico⁷⁷³ –, fazia todo o sentido manter o silêncio. Pois, de fato, “nunca seria possível que um homem que era próximo da casa flaviana falasse sobre a destruição do império, mesmo que ele pareça ter acreditado firmemente que Daniel estava certo sobre isso” (POTTER, 1994, p. 106).

Porém, Josefo pode⁷⁷⁴ ter se arriscado, ousando caminhar na estreita “linha entre a

⁷⁷⁰ Cf. 3.3.1 deste trabalho.

⁷⁷¹ Apesar da profecia de Daniel sobre o “abominável da desolação” ter se realizado com Antíoco IV Epifânio – possivelmente na visão do próprio autor do livro de Daniel, caso seja uma profecia *ex eventu* (cf. nota 658 deste trabalho) –, é evidente que, para o autor do Evangelho de Marcos, “esta profecia ainda estava por ser cumprida” (YARBRO COLLINS, 2010, p. 127), de modo que Mc 13.14 pode estar fazendo referência não apenas ao livro de Daniel, mas também a uma possível “tradição apocalíptica inspirada por este” (YARBRO COLLINS, 2010, p. 127), que pode ter influenciado inclusive Flávio Josefo. É interessante de notar que o autor de Mc também faz um aviso aos seus leitores: “Quando, pois, virdes o abominável da desolação situado onde não deve estar (*quem lê entenda*), então, os que estiverem na Judeia fujam para os montes” (Mc 13.14, ARA, grifo nosso). Tal aviso parece “mostrar que o autor está insinuando coisas que não deveriam ser discutidas abertamente” (YARBRO COLLINS, 2010, p. 127), tal como Josefo.

⁷⁷² Apesar da interpretação mais aceita costumar ser a de que o último reino seria o Império Selêucida de Antíoco Epifânio, por conta do livro de Daniel realizar uma profecia *ex eventu* (cf. nota 658 deste trabalho), segundo Vicente Dobroruka (2002, p. 383), a divergência em relação a Roma como a última monarquia “não deve ser computada como diferença em relação a Daniel, já que a identificação com Roma é tardia e não da época da redação efetiva do livro”. Ou seja, caso Josefo tenha seguido esta interpretação, não negava nem contrariava o livro de Daniel e sua intenção, mas o aplicava ao seu próprio tempo.

⁷⁷³ Considerando a relação da revolta com expectativas messiânicas, é evidente que seria no mínimo impróprio Josefo apresentar expectativas semelhantes em seu relato a respeito de Daniel. Esta também parece ser a causa de ele ter simplesmente pulado o capítulo 7 de Daniel em sua paráfrase do texto, já que o “filho do homem” e a associação do domínio deste com o reino dos “filhos do Altíssimo” seriam demasiado impróprios (YARBRO COLLINS, 2010, p. 126).

⁷⁷⁴ Alguns autores preferem trabalhar como algo evidente: Paul Spilsbury (2005, p. 226), por exemplo, afirma que “fica claro que temos aqui mais do que uma insinuação de uma oposição cultural da parte de Josefo [*it becomes clear that we have here more than just a hint of cultural defiance on Josephus’ part*]”. E Michael Tuval (2013, p. 189) indica que Josefo “explicitamente insinuou que esta [dominação mundial romana] cairia diante do triunfo mundial do judaísmo [*explicitly hinted, that it would fall before the final world-wide triumph of*”

diplomacia e a subversão” (PORTIER-YOUNG, 2014, p. 158), e passado uma mensagem velada⁷⁷⁵, utilizando palavras que ofereceriam “tanto uma performance pública de subserviência e homenagem quanto uma transcrição oculta de resistência” (PORTIER-YOUNG, 2014, p. 158). De fato, pode-se notar que ele chega a indicar que Daniel profetizou a respeito dos romanos e da queda de Jerusalém, tornando esta suposição ainda mais provável: “Da mesma forma, Daniel também escreveu sobre o império dos romanos e que Jerusalém seria tomada por eles e que o templo seria destruído” (*AJ*, 10.276-277)⁷⁷⁶. Algo que conduz à possibilidade das profecias de Daniel terem sido aplicadas por Josefo não apenas antevendo a queda de Jerusalém, mas também a futura queda de Roma (BILDE, 1998, p. 54), como último reino⁷⁷⁷ antes do futuro messiânico.

E, se Josefo realmente interpretou Roma como o último reino de Daniel, pode-se pensar que, para além de indicar o futuro⁷⁷⁸, “Daniel também fornece um modelo e uma ocasião para formas sutis, mas discerníveis, de resistência nos escritos de Josefo” (PORTIER-YOUNG, 2014, p. 157). Algo que, quando observamos a forma com a qual Josefo trata as profecias de Balaão, faz bastante sentido. Afinal, apesar de indicar que as profecias foram sendo realizadas “até os tempos dentro da minha memória” (*AJ*, 4.125), indica na terceira predição de Balaão que, apesar de sua “temporária humilhação, eles [judeus] vão florescer, para o terror daqueles que infringiram estes males sobre eles [judeus]” (*AJ*, 4.128). Uma afirmação que, para além da esperança, parece carregar consigo um ar de vingança.

A profecia de Balaão reformulada por Josefo parece ser “uma ameaça escondida para

Judaism]”.

⁷⁷⁵ William Adler, vendo Josefo como alguém completamente a favor dos romanos, e entendendo o poder revolucionário da profecia de Daniel, chega a supor que Josefo teria se silenciado sobre a pedra para “amortecer a esperança escatológica que Daniel oferecido em face da ocupação romana” (ADLER, 1996, p. 213). Porém, considerando que Josefo não faz um completo silêncio, começando a abordar o assunto e depois o abandonando, com a justificativa de estar escrevendo história, pode-se pensar que ele fez uso retórico da ἀπόφασις ou παράλειψις (PORTIER-YOUNG, 2014, p. 158), ou seja, utilizou o dispositivo retórico de se chamar a atenção para um assunto negando que ele deveria ser trazido à tona. Algo que parece coincidir com o que Steve Mason (2005a) defende como o uso de figuras de linguagem e ironia, por parte de Josefo, para criticar seus patronos imperiais, uma vez que, como bem lembra Frederick Ahl (1984, p. 174), “o escrito geralmente está mais seguro adotando alguma forma de discurso retórico ‘figurado’”, especialmente no caso da Roma flaviana, cujos historiadores e poetas eram unânimes em relação ao perigo das críticas diretas (AHL, 1984, p. 190).

⁷⁷⁶ Segundo Ralph Marcus (JOSEPHUS, 1958, p. 311, nota c), Josefo está se referindo a Dn 11-12, seguindo a interpretação dos rabbis de que este texto dizia respeito à conquista romana, entendendo que tal conexão não ofenderia os romanos.

⁷⁷⁷ Talvez até mesmo as omissões do quarto (e último) reino como sendo de ferro e argila (Dn 2.33-34), caracterizado pela divisão (Dn 2.41) e sendo parte forte e parte frágil (Dn 2.42) tenham sido em virtude de sua audiência poder reconhecer se tratar de Roma e se sentirem ofendidos (YARBRO COLLINS, 2010, p. 125).

⁷⁷⁸ Segundo Steve Mason (1994, p. 189), é possível que Josefo tenha interpretado Vespasiano como o décimo chifre de Dn 7, prevendo assim sua ascensão. Assim, mesmo que Daniel não apareça no relato da *BJ*, é possível (ou provável, segundo Mason) que Josefo tivesse Daniel em mente ao escrever a sua primeira obra.

os romanos” (BILDE, 1998, p. 53), que se assemelha às profecias apocalípticas orientais de vingança do Oriente contra o Ocidente, e que pode ser uma forma de Josefo anunciar e “antever a vingança de seu povo” (BRUCE, 1965, p. 160)⁷⁷⁹. Afinal, de maneira sutil, utilizando Balaão, “Josefo é capaz de enfatizar a mensagem real aos inimigos de Israel que vivem no tempo presente da história” (ZSENGELLÉR, 2009, p. 500), de modo que possivelmente a declaração “não é uma simples proclamação da compaixão e misericórdia de Deus para com o Seu povo”, mas “soa muito mais como uma ameaça oculta” (ZSENGELLÉR, 2009, p. 500-501)⁷⁸⁰.

3.3 JOSEFO COMO PROFETA

Apesar de biblicamente os profetas terem sido marcados por uma recorrente oposição ao poder real, como sujeitos que personificavam a resistência e a acusação contra o poder constituído⁷⁸¹, em Josefo o dom profético do “conhecimento revelado do futuro não galvaniza a resistência, mas incita a rendição” (PORTIER-YOUNG, 2014, p. 157), mesmo que venhamos a considerar as possíveis críticas veladas apresentadas. Algo que Josefo realiza, porém, valendo-se de dois profetas bíblicos como exemplo, a fim de constituir sua própria identidade profética: Jeremias e Daniel, dois profetas a partir dos quais Josefo pensa a si mesmo (MASON, 1994, p. 177).

É difícil definir quem é o mais importante na obra de Josefo, se Daniel, que é “um dos maiores profetas” (*AJ*, 10.266), e que tem semelhanças com Josefo⁷⁸², ou Jeremias, o qual

⁷⁷⁹ Evidentemente a linguagem da paráfrase de Daniel feita por Josefo não é apocalíptica, visto que ele “remove todos os traços da urgência apocalíptica de Daniel” (MASON, 1994, p. 173). Porém, a expectativa é semelhante àquela compartilhada pelas obras da apocalíptica judaica, de uma futura vingança contra os romanos e chegada do reino messiânico.

⁷⁸⁰ Apesar de inicialmente Steve Mason imaginar se tratar apenas de um silêncio respeitoso, tal como Louis H. Feldman (1990, p. 400), ele mudou sua opinião, seguindo o que havia sido indicado por David Daube (1980, p. 36), e conduziu diversos autores a defenderem se tratar de uma crítica velada de Josefo. Cf. MASON, 1994; SPILSBURY, 2005, p. 224-225; GRUEN, 2011, p. 159-160; TUVAL, 2013, p. 189; BARCLAY, 2005, p. 330, nota 17.

⁷⁸¹ Segundo Walter Brueggemann (1983, p. 21), o profetismo de Israel era marcado por “um espírito crítico e dinâmico”, o qual remetia a Moisés. Tal como Moisés estabelece sua crítica contra o faraó, os profetas de Israel farão, de modo geral, críticas aos poderes constituídos, uma vez que “constituía a crítica suprema demonstrar que o poder garantido e suposto pela cultura dominante, simplesmente era uma fraude” (BRUEGGEMANN, 1983, p. 22).

⁷⁸² Rebecca Gray (1993, p. 74) lista as seguintes semelhanças entre eles: ambos eram de ascendência real; ambos mostraram serem promissores quando jovens; ambos eram sonhadores e intérpretes de sonhos, resultando em uma ascensão a uma posição de honra em relação ao poder estrangeiro por conta desta habilidade; e ambos predisseram a derrota dos judeus contra os romanos.

é alguém que se aproxima de Josefo por sua experiência de vida⁷⁸³. Louis H. Feldman defende que Daniel é o profeta mais estimado por Josefo em suas *AJ* (FELDMAN, 1998, p. 637), enquanto Michael Avioz defende que Josefo dá mais atenção a Jeremias do que a qualquer outro profeta clássico (AVIOZ, 2018, p. 380)⁷⁸⁴, ou seja, sem considerar Daniel, cuja obra não está entre os profetas da BH⁷⁸⁵. Acontece, porém, que Josefo tem os dois em alta conta, uma vez que cada um destes é importante por uma razão diferente.

Quanto a Daniel, trata-se de uma figura particularmente importante para Josefo não apenas por ser aquele que, tal como ele, vive em uma corte estrangeira, submisso a um monarca gentio – com uma “visão política pacifista” (MASON, 1994, p. 175) –, mas também pela mensagem de seu livro. Por isso, além de Josefo recontar a história de Daniel dando ênfase na lealdade deste para com seu soberano e favorecendo a imagem deste outro (FELDMAN, 1998, p. 645-646; PORTIER-YOUNG, 2014, p. 158)⁷⁸⁶, escolhe relatar algumas das profecias anunciadas por Daniel. E, como Steve Mason bem destacou, o fato de Daniel estar justamente no centro das *AJ*, no 10º capítulo (de 20 no total), não parece ser uma coincidência (MASON, 1994, p. 171)⁷⁸⁷: funciona como uma espécie de “função crítica” (MASON, 1994, p. 175), integrando todo o relato, e providenciando a base para a visão de Josefo a respeito da história, assim como seu pacifismo para com os romanos⁷⁸⁸.

Quanto a Jeremias, é interessante notar que Josefo reconta apenas o material

⁷⁸³ Rebecca Gray (1993, p. 72) destaca que ambos: eram sacerdotes; interpretaram as guerras nas quais seu povo estava envolvido como punição pelo pecado; predisseram a vitória dos inimigos e pediram a rendição do próprio povo; foram acusados de deserção (sendo verdade no caso de Josefo); sofreram abusos por parte do próprio povo; e combateram os profetas que prometeram libertação ao povo.

⁷⁸⁴ Dentre os quinze profetas clássicos, Josefo apenas menciona brevemente Ezequiel, Ageu e Zacarias (cf. BEGG, 1988), mas trata de forma mais extensa de Isaías, Jonas e Naum, assim como Jeremias tem uma “proeminência nos escritos de Josefo” (AVIOZ, 2018, p. 380). Afinal, como será indicado aqui, Jeremias é fundamental na autoidentidade de Josefo, vendo-se como um “Jeremias tardio” (FELDMAN, 1990, p. 388). A este respeito, cf. DAUBE, 1980; COHEN, 1982; GNUSE, 1996, p. 27-29; GRAY, 1993, p. 72-74; BILDE, 1988, p. 55-56.

⁷⁸⁵ Apesar do livro de Daniel não estar na BH entre os *Névi'im*, tanto Josefo como os essênios de Qumran o consideravam como um profeta. Em 4Q174 (2.4) afirma-se que “este é o tempo do qual está escrito no livro de Daniel, o profeta” (NAJMAN, 2014, p. 41). Por conta disto, Klaus Koch (1985) e John Barton (1986) defenderam que o livro de Daniel estava originalmente entre os profetas, quando – segundo eles –, a divisão se dava somente em duas partes: “a lei e os profetas”. Depois, com a divisão tripartida, Daniel, que recebeu críticas, perdeu seu caráter como profeta entre os judeus e manteve entre os cristãos, que o colocaram como um dos “profetas maiores”.

⁷⁸⁶ Para um levantamento dos acréscimos e omissões de Josefo ao recontar a história de Daniel, cf. VERMES, 1991.

⁷⁸⁷ Per Bilde (1988, p. 89-90) defendeu que a estrutura das *AJ* é para apresentar os paralelos entre os períodos do primeiro e do segundo templo.

⁷⁸⁸ Segundo Steve Mason (1994, p. 176), Daniel “fornece a base para sua concepção de história como a ascensão e queda de reinos sob o cuidado vigilante de Deus, um ponto de integração para o determinismo e a teologia deuteronômista, uma plataforma política pacifista, e profecias específicas que foram surpreendentemente confirmadas”.

histórico deste profeta, e não dá tanta ênfase às suas profecias quanto ao futuro (FRANXMAN, 1979, p. 7), senão naquilo que teria dito sobre a destruição do templo de 70 (*AJ*, 10.79, 106-107, 141; DEN HOLLANDER, 2015, p. 4), mesmo sendo seu “amado” profeta (MASON, 1994, p. 173). A razão parece ser simples: Jeremias é o grande exemplo que Josefo tem da atuação profética na visão da punição divina. De fato, Jeremias e Ezequiel são aqueles que alertaram o povo judeu que só se pode aceitar a punição divina (MASON, 1994, p. 175), e renunciaram a destruição do templo (cf. *AJ*, 10.79), mas Jeremias é aquele que é como um verdadeiro espelho para Josefo, abrindo uma “tradição político-judaica” de reconhecimento da destruição anunciada e submissão à vontade divina (cf. RODRIGUES, 2008), lhe servindo como meio de se justificar aos judeus (SHARON, 2018, p. 13)⁷⁸⁹.

Afinal, apesar de Josefo não se referir aos romanos como “babilônicos” ou “caldeus”, como fazem as obras apocalípticas, também lê a situação presente, de destruição do templo e exílio judaico por parte dos romanos, a partir da história do cativo babilônico. Ou seja, mesmo que não utilize linguagem apocalíptica, Josefo compartilha com os apocalipses o fato de que “viu os romanos como os atuais babilônicos das profecias de Jeremias” (COHEN, 1982, p. 371). E, tal como Jeremias predisse que Deus usaria os babilônicos para guerrear contra os judeus não arrependidos, Josefo indica que Deus usou os romanos como agentes para aplicar sua punição para com seu povo (KELLEY, 2004, p. 260).

Sendo assim, Josefo não somente se via como um “Jeremias tardio” (FELDMAN, 1990, p. 388; SHARON, 2018, p. 2), mas também como um “Daniel tardio” (MASON, 1994, p. 190). Porém, a importância de Daniel e Jeremias para Josefo não deve levar à confusão: apesar do valor destes profetas em seu relato, a visão histórica de Josefo também é influenciada por ideias de autores gentios, como Políbio⁷⁹⁰, assim como a autoidentificação de Josefo como profeta vai para além da relação com estes.

3.3.1 A identidade profética de Josefo

Para exaltar e diferenciar os profetas bíblicos, Josefo decide utilizar o termo

⁷⁸⁹ Nadav Sharon (2018) defende que ao invés de se apresentar como Jeremias, faz o contrário: depois da *BJ*, na qual tem poucas semelhanças com Jeremias, Josefo apresenta o profeta clássico à sua própria imagem em suas *AJ*, depois reforçando a relação na sua autoapresentação na *Vit*.

⁷⁹⁰ Como bem demonstrado por Shaye J. D. Cohen (1982), enquanto a apresentação dos crimes dos revolucionários, por parte de Josefo, é feita com fortes influências de Jr 7, “seu retrato dos romanos, especialmente de Tito, está dentro da tradição de Políbio” (COHEN, 1982, p. 379). Deste modo, pode-se ver uma intenção dupla de Josefo, que reflete sua identidade múltipla e seu público diverso. Sobre a relação entre as obras de Políbio e Josefo, cf. GRUEN, 2011. Sobre Jr 7 e a obra de Josefo, cf. COHEN, 1982; FERDA, 2013.

prophētēs (προφήτης) para designá-los (cf. AUNE, 1982), assim como o verbo *prophēteuō* (προφητεύω), empregando-os inclusive em várias situações nas quais nem a BH nem a LXX fazem a indicação do termo “profeta” ou do verbo “profetizar”, somando 169 segundo a contagem de Louis H. Feldman (1990, p. 389-391)⁷⁹¹. Em grande medida, ele parece fazer isso a fim de destacar a conexão afirmada no começo das *AJ* de que a história judaica foi registrada pelos profetas.

Por isso, apesar de Samuel – cuja obra de caráter histórico consta entre os *Nēvi’îm* – ser indicado como “profeta” apenas uma única vez na BH (1 Sm 3.20), Josefo o qualifica com os referidos termos gregos 45 vezes (FELDMAN, 1990, p. 391)⁷⁹². Porém, Josefo parece conectar história e profecia para além da tradição judaica, já que se refere ao historiador Cleodemos Malchos como *ho prophētēs* (ὁ προφήτης, *AJ*, 1.240), “o profeta”, como já mencionado⁷⁹³.

Ao mesmo tempo, os profetas judaicos não são completamente distintos dos profetas gentios, sendo helenizados no relato de Josefo, a fim de serem visto à luz do que seu público estava acostumado. Por isso, na descrição da dieta de Daniel e seus amigos (*AJ*, 10.190), Josefo acrescenta que sua escolha seria por serem vegetarianos, preferindo comer tâmaras, os relacionando a Pitágoras, conhecido pelo vegetarianismo e pelo consumo destas. E quanto a Sansão, o qual tem seus longos cabelos e uma dieta restritiva, apesar de não ser apontado como profeta na Bíblia, é indicado como um por Josefo (*AJ*, 5.285), assemelhando-se a profetas gentios como Apolônio de Tiana, que comia apenas frutas e vegetais, como Daniel, e que tinha longos cabelos, como Sansão (cf. Filóstrato, *VA*, 1.8).

Porém, tão importante quanto o uso do termo προφήτης, praticamente restrito aos profetas bíblicos, é a palavra *mantis* (μάντις). Afinal, apesar de não ter um uso exagerado⁷⁹⁴, Josefo aplica este termo, por exemplo, a Balaão, o “maior *mantis* de seu tempo” (*AJ*, 4.104), assim como a vários videntes gentios, tal como a LXX (FELDMAN, 1990, p. 416), mas

⁷⁹¹ Para os casos, cf. FELDMAN, 1990, p. 389-391, notas 12-36. Para os usos completos destes termos por Josefo, cf. *CCFJ*, p. 586-588 [III].

⁷⁹² Isso explica a razão de Josefo ter omitido as referências a Abraão (Gn 20.7) e Arão (Ex 7.1) como profetas, uma vez que não foram autores de obras bíblicas. Outra explicação é a de Feldman (1990, p. 391, nota 39), de que seria para restringir a ideia de “profetas” para o contexto posterior à revelação no Sinai.

⁷⁹³ Cf. 3.1.1. deste trabalho. Segundo Feldman (1990), Malchos é uma exceção, assim como João Hircano, que para além da monarquia e do sacerdócio, segundo Josefo, foi marcado pelo dom da “profecia” (*BJ*, 1.68-69; *AJ*, 13.299-300), ou ainda um “profeta” egípcio (*CAp*, 1.312) e os “profetas” de Baal que combatem Elias (*AJ*, 8.339).

⁷⁹⁴ Josefo utiliza o termo μαντεία 10 vezes (*BJ*, 4.625; *AJ*, 2.241; 4.157; 5.253; 6.331, 338; 17.121; 18.217, 223; *CAp*, 2.162), μαντεῖον 1 vez (*CAp*, 2.162), μάντευμα 2 vezes (*BJ*, 1.79; *AJ*, 13.312), μαντεύομαι 2 vezes (*AJ*, 6.330; *CAp*, 1.306), μαντικός 1 vez (*CAp*, 1.236), e μάντις 19 vezes (*BJ*, 1.80; 2.112; *AJ*, 2.241; 4.104 (2x), 112; 6.327, 331; 10.195; 13.313; 17.345; *CAp*, 1.202, 203, 204, 256, 257, 258 (2x), 267). Cf. *CCFJ*, p. 55 [III].

também o atribui a judeus que veem o futuro, a exemplo de Judas, o essênio (*BJ*, 1.79; *AJ*, 13.312-313), e, inclusive, a ele mesmo, referindo-se às suas *manteias* (μαντείας), “predições” (*BJ*, 4.625, JOSEPHUS, 1961a, p. 185).

Deste modo, Josefo se distingue dos profetas bíblicos que escreveram os textos sagrados, mas se aproxima de Balaão e, inclusive, dos profetas gentios. Isso não significa que Josefo não se via como profeta, tal como afirmaram Feldman (1990, p. 416), Steve Mason (2019a, p. 526), e J. E. (Eelco) Glas (2021), mas que sua ideia de “profeta” não estava limitada aos profetas bíblicos, reconhecendo uma distância para com estes (como autores canônicos)⁷⁹⁵, e envolvendo inclusive uma disposição de aproximação e associação entre sua atuação profética e os presságios valorizados por gregos e romanos.

Por isso, apesar da LXX⁷⁹⁶ utilizar o termo *pseudoprophētēs* (ψευδοπροφήτης), “falso profeta”, para se referir a um profeta gentio, tal associação inexiste na obra de Josefo (REILING, 1971, p. 155)⁷⁹⁷, o qual se vale do termo para indicar falsos profetas entre os judeus. E, para além disso, em sua narrativa, Josefo não fala somente em profetas e profecias, mas também em presságios, sinais e prodígios, tais como aqueles que anunciaram a destruição do templo: um cometa, uma luz sobrenatural, uma vaca parindo um cordeiro, portões se abrindo sozinhos, e até exércitos lutando nos céus – sinais que, apesar de terem um aspecto helenístico⁷⁹⁸, estão relacionados e fundidos com as profecias no relato de Josefo (SMITH, 1987, p. 246).

Sendo assim, fica claro que apesar de Josefo ser um judeu, sua apresentação a respeito da profecia e dos profetas também é influenciada pela cultura helenística. Afinal, seu uso dos termos *προφήτης* e *μάντις* indica não somente que “a ideia que Josefo tem de profecia” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 140) foi apresentada em termos importantes

⁷⁹⁵ Josefo parece estabelecer uma “diferença qualitativa” (LEIMAN, 1989, p. 56) entre um profeta do período bíblico (*προφήτης*), e um profeta posterior (*μάντις*), havendo uma ruptura que torna inadequada a inclusão de obras posteriores no cânon, ou seja, entre os livros sagrados (LEIMAN, 1989, p. 56; JASSEN, 2007, p. 17), mesmo que possam ter um aspecto profético. A respeito desta diferença qualitativa, cf. BLENKINSOPP, 1974, p. 241; GRAY, 1993, p. 23-26; GNUSE, 1996, p. 23. Contra: FELDMAN, 1990.

⁷⁹⁶ Apesar do sentido do termo *ψευδοπροφήτης* na LXX não ser seguido por Josefo, o fato de tal termo ocorrer no livro de Jeremias (27[34].9; 29[36].8; sendo os únicos casos além de Zc 13.2, cf. *GELS*, p. 742) pode indicar uma influência de linguagem da LXX sobre Josefo.

⁷⁹⁷ O termo *ψευδοπροφήτης* é utilizado 16 vezes por Josefo: *BJ*, 2.261; 6.285; *AJ*, 8.236, 241, 242, 318, 402, 406 (2x), 409; 9.133, 134, 137; 10.66, 104, 111, cf. CCFJ, p. 386-387 [IV].

⁷⁹⁸ Em 2 Mac (2.21; 3.24-30; 12.22; 14.15; 15.27 e 34) também ocorrem “aparições” decorrentes da intervenção divina, a exemplo de guerreiros divinos montados em cavalos e com armaduras douradas (2 Mac 3.25), as quais servem para atrair “a atenção do leitor à dimensão sobrenatural e miraculosa daquela guerra” (BERTHELOT, 2006, p. 107). Tais elementos e visões celestes se relacionam com a BH, mas parecem estar mais relacionados com a literatura grega (DORAN, 1981, p. 98-103), sendo um elemento literário que demonstra a influência helenística na obra (HIMMELFARB, 1998, p. 30).

dentro da cultura helenística, mas também que ele “foi claramente influenciado pelos conceitos helenísticos que utiliza” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 140). Assim, sua identidade profética, negada por J. E. (Eelco) Glas (2021), se expressa por termos que, como ele bem nota, eram familiares à literatura e historiografia gregas (GLAS, 2021, p. 539).

Porém, a constituição de sua identidade profética na oposição a falsos profetas, indicados pelo termo *ψευδοπροφήτης*, o aproxima também da tradição apocalíptica. No Apocalipse de João, por exemplo, o visionário João não somente se apresenta como um profeta, oferecendo uma “revelação” (*Apokalypsis*, *Ἀποκάλυψις*, Ap 1.1) de Jesus Cristo a qual é uma “profecia” (*prophēteias*, *προφητείας*, Ap 1.3), mas também anuncia a futura vinda de um “falso profeta” (*ψευδοπροφήτης*, cf. Ap 16.13; 19.20 20.10), buscando enfrentar o ensino de Jezabel, “que a si mesma se declara profetisa [*hē legousa heautēn prophētēn*, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφητὴν]” (Ap 2.20, ARA)⁷⁹⁹.

Levando isto em conta, pode-se pensar em Josefo como alguém dentro de uma competição de interpretações proféticas, que ia para além do contexto judaico, incluindo o mundo greco-romano e, tempos depois de Josefo, o cristianismo⁸⁰⁰. Uma competição que envolvia oposições e, portanto, escolha de lados, mesmo que Josefo possa ter buscado realizar críticas veladas àqueles do lado em que parecia estar.

Por isso, era fundamental que Josefo tivesse não somente o apoio dos flavianos, mas também a sua confiança. E, segundo Josefo, a confiança dos flavianos sobre ele estaria fundamentada no fato de que desde o início ele profetizou a ascensão de Vespasiano. Afinal, já quando havia sido preso, solicitou uma audiência particular apenas com este, Tito, e alguns amigos próximos, onde declarou o seguinte:

Você imagina, Vespasiano, que na pessoa de Josefo você pegou apenas mais um cativo. Mas eu venho a você como um mensageiro de destinos maiores. Se eu não tivesse sido enviado nessa missão por Deus – eu sabia como era a lei judaica nestes

⁷⁹⁹ Ao que parece, é feita neste texto de Apocalipse uma referência a “uma mulher, com um nome fantasia, pejorativo, de Jezabel” (NOGUEIRA, 2003, p. 213), sendo possivelmente uma “profetisa concorrente de João, que tinha uma pregação diferente da dele” (NOGUEIRA, 2003, p. 214).

⁸⁰⁰ Os cristãos, segundo Vicente Dobroruka (2005, p. 58), “devem ser incluídos” na análise da recepção da apocalíptica judaica, visto que constituíram “parte talvez grande do público que consumiu e preservou os apocalipses”. Pode-se, inclusive, pensar em um exemplo: se, de fato, o “oráculo ambíguo” referido por Josefo for a profecia de Balaão sobre a “estrela” que viria (Nm 24.17), como alguns defendem, pode-se pensar, inclusive, que a crítica de 2 Pedro 1.20-21 àquilo que denomina profecia “de particular elucidação” (1 Pe 1.20) e “dada por vontade humana” (1 Pe 1.21) seria contra a aplicação da “estrela” de Balaão a Vespasiano, tal como Josefo fez. Uma teoria que foi defendida por Thomas Scott Caulley (2014), e que percebe bem a existência de um contexto de competição profética, a qual ia para além do meio judaico, entrando não somente no cristianismo, decorrente deste, mas também na política romana, que se apropriou. Porém, cabe destacar que há também aqueles que defendem que o “oráculo ambíguo” seria Dn 2.31-45 ou Dn 9.24-27, cf. MASON, 2003b, p. 49-50; DEN HOLLANDER, 2014, p. 95, nota 128; 2015, p. 5.

casos, e como se dá a morte de um general. Vai me enviar para Nero? Por quê? Você acha que [Nero e] os que antes de você sucederam a ele vão continuar? Você será César, Vespasiano, você será imperador – você e este seu filho [Tito]. Me prenda ainda com mais segurança nas correntes, e me mantenha contigo. Pois você, César, é o mestre não somente sobre mim, mas da terra e do mar, e de toda a humanidade. Quanto a mim, peço que seja preso com mais rigor se eu estiver ousando atirar com as palavras de Deus. (*BJ*, 3.400-405, JOSEPHUS, 1956, p. 689-691)

Segundo o próprio Josefo, portanto, ele cedeu “não ao desejo de viver, mas à necessidade imperiosa, ou melhor, à missão que tinha de transmitir uma mensagem divina de que era detentor: breve Vespasiano seria, ele mesmo, imperador” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 132). Uma construção que Josefo faz sobre si mesmo, justificando suas ações, valendo-se inclusive do uso da terceira pessoa, não apenas na referência direta a si mesmo no relato em geral, mas também na reconstrução de sua fala a Vespasiano: é como se o futuro imperador não tivesse capturado apenas Josefo, um cativo judeu, mas o ministro escolhido por Deus que, por isso, ultrapassava a si mesmo, representando a Deus e anunciando suas palavras, como “um mensageiro de destinos maiores”.

Assim, apesar de não usar o termo *προφήτης* em relação a si mesmo, apresenta-se como um profeta (BILDE, 1996, p. 106), enquanto *angelos* (ἄγγελος), “mensageiro”, o qual foi “enviado nessa missão por Deus” (GRAY, 1993, p. 37). Sua entrega, portanto, foi o resultado de uma submissão à providência divina, a qual depois foi reconhecida pelo próprio Vespasiano, que, percebendo a realização do que Josefo havia profetizado, mudou sua opinião em relação a este, entendendo que ao invés de um traidor medroso, Josefo havia sido “um ministro da voz de Deus”:

Agora que *a Fortuna* [Τύχη] estava promovendo sua vontade [de Vespasiano] em todos os lugares, e as circunstâncias em sua maioria, conspiraram em seu favor, Vespasiano foi levado a pensar que *a providência divina* lhe ajudou a alcançar o império e que de alguma forma *o destino* colocou a soberania do mundo em suas mãos. Entre outros *presságios*, os quais *preludiaram* suas honras imperiais, ele lembrou das palavras de Josefo, que se aventurou, mesmo durante a vida de Nero, a se dirigir a ele como imperador. Ele se chocou, então, ao pensar que aquele homem ainda era prisioneiro em suas mãos. E, convocando Mucianus juntamente com seus outros oficiais e amigos, ele primeiramente lembrou de seus atos corajosos e o trabalho que deu em Jotapata, e depois se referiu às suas *predições*, que naquele tempo ele havia suspeitado de serem criações movidas por medo⁸⁰¹, mas cujo tempo e acontecimentos provaram *serem divinas*. “É vergonhoso”, ele disse, “que alguém que *predisse* minha elevação ao poder e *foi um ministro da voz de Deus* ainda seja considerado um cativo e suporte o destino de um prisioneiro”. E chamando por Josefo, ele ordenou que fosse liberto. Enquanto os oficiais estavam apenas pensando que tal retribuição a um estrangeiro augurava honras brilhantes, Tito, que estava ao

⁸⁰¹ Rebecca Gray (1993, p. 44) defendeu que, no momento da predição, Josefo deve ter desejado agradar a Vespasiano a fim de “salvar sua própria pele”. No entanto, Josefo não poderia ganhar muito ao recontar essa predição em sua obra, tal como ele fez, provavelmente tendo um propósito apologético. Cf. RAJAK, 2003, p. 191.

lado de seu pai, disse: “A justiça exige, pai, que Josefo perca sua desgraça junto com seus grilhões. Se ao invés de perder, ele tiver suas correntes cortadas, será como se ele nunca estivesse preso”. Pois tal é a prática nos casos em que um homem é injustamente preso. Aprovando Vespasiano, um assistente veio à frente e cortou as correntes com um machado. Desta forma Josefo ganhou sua alforria, como recompensa pela *sua adivinhação*, e *seu poder de percepção do futuro* não foi mais desacreditado. (*BJ*, 4.622-629, JOSEPHUS, 1961a, p. 185-187, grifo nosso).

Este relato é fundamental na construção da autoimagem de Josefo. Afinal, é aqui que ele se justifica (DEN HOLLANDER, 2014, p. 94), em especial aos judeus, pelo fato de não estar entre os prisioneiros de guerra dos flavianos, mas dentro do grupo mais próximo, de apoio político. Situação com certeza muito mais agradável, mas que deve ter lhe rendido fortes críticas por parte de seus compatriotas. Críticas estas que Josefo buscou responder através da sua *Vit.*, por isso dando tanta ênfase e praticamente se limitando nesta a tratar sobre sua atividade como general judeu, na Galileia, respondendo as críticas e tentando afastá-lo da imagem de traidor.

Não é impossível de pensarmos que a afirmação de Josefo de que “seu poder de percepção do futuro não foi mais desacreditado” tenha sido feita justamente por haver quem o fizesse ainda no tempo da escrita de *BJ*. Pode bem ser, inclusive, que essa tenha sido uma das críticas de Justo de Tiberíades. Afinal, em sua *Vit.*, na qual busca responder a detração feita por este, Josefo procurou reafirmar seu talento divinatório, afirmando que até a sua decisão de combater os romanos, como general dos judeus, teria vindo através de um sonho, como um direcionamento da parte de Deus:

Durante aquela noite eu testemunhei uma incrível forma de sonho: quando me retirei para a cama, triste e perturbado pelo que estava escrito [na carta de seu pai], alguém de pé apareceu para mim, dizendo: “Veja bem, você que está sofrendo: acalme-se! Abandone todo o medo! Pois os assuntos pelos quais está triste produzirão grandeza e sorte em todos os aspectos. Você corrigirá não apenas esses assuntos, mas muitos outros também. Não se exauste, mas lembre-se que você deve fazer guerra contra os romanos” (*Vit.*, 208-209, FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 104-105).

Para além da linguagem profética bíblica, a qual Josefo utiliza⁸⁰², este texto tem uma dupla função: não somente visa comprovar que Josefo é, de fato, alguém com sonhos proféticos, mas também busca isentá-lo perante os romanos pela sua participação no lado judaico e na revolta contra o Império. Assim, do mesmo modo que Josefo utiliza a vontade divina para se desculpar perante os judeus pela sua escolha, tornando-se assim não um traidor,

⁸⁰² A linguagem de Josefo aqui se aproxima daquela do livro de Daniel: “[...] teve Daniel um sonho e visões ante seus olhos, quando estava no seu leito [...] Falou Daniel e disse: Eu estava olhando, durante a minha visão da noite [...] Quanto a mim, Daniel, o meu espírito foi alarmado dentro de mim, e as visões da minha cabeça me perturbaram” (Dn 7.1-15).

mas um “ministro” de Deus (cf. *BJ*, 3.354), aqui, Josefo utiliza os sonhos da parte de Deus para se justificar para com os romanos.

Toda sua vida, portanto, é apresentada como um cumprimento da vontade divina, incluindo não apenas sua desistência da revolta, mas também sua entrada nesta, em primeiro lugar, e até mesmo a escrita de sua obra. Afinal, “a escrita de eventos históricos é, para Josefo”, não somente uma tarefa propagandística para seus senhores romanos, mas também, e principalmente, “um dever, uma tarefa atribuída por Deus” (CALABI, 2010, p. 12). E, neste sentido, a auto apresentação como profeta é fundamental como justificativa de Josefo para todas as partes. Nada mais natural, portanto, do que ele se apresentar não como um profeta judeu, restrito às dimensões bíblicas, mas como um profeta de três mundos.

O grande fundamento da identidade profética está no seu relato a respeito da decisão tomada em uma caverna de Jotapata, de não tirar sua própria vida nem lutar contra os romanos, mas se render. Esta decisão não teria sido fruto do medo, mas de um direcionamento divino, através da inspiração para que, entendendo o significado de sonhos premonitórios que teve da parte de Deus, realizasse a vontade deste, mesmo que a contragosto. Afinal, sabendo bem que ao se entregar seria visto pelos seus compatriotas como um “traidor”, buscou deixar claro, através de seu relato, que, tendo a sua decisão sido feita com fundamento na direção divina, ao invés de traidor, agiu como “ministro” de Deus:

Enquanto Josefo ainda estava hesitante, mesmo depois das garantias de Nicanor, soldados furiosos tentaram colocar fogo na caverna, mas foram contidos por seu comandante, que estava ansioso por tomar o general judeu vivo. Enquanto Nicanor fazia suas propostas com urgência, e Josefo ouvia as ameaças da multidão hostil, subitamente lhe veio à mente *aqueles sonhos noturnos, nos quais Deus lhe predisse o destino inevitável dos judeus e os destinos dos soberanos romanos. Ele era um intérprete de sonhos e hábil em adivinhar o significado dos ambíguos enunciados da divindade. Sendo um sacerdote e de linhagem sacerdotal, ele não era ignorante a respeito das profecias nos livros sagrados. Naquele momento ele foi inspirado a entender seus significados* e, retomando as terríveis imagens de seus sonhos recentes, ele ofereceu uma oração silenciosa a Deus: “*Já que lhe agrada*”, disse, “*Aquele que criou a nação judaica, quebrar Seu trabalho, e já que a sorte passou completamente aos romanos, e já que escolheste meu espírito para anunciar as coisas que estão por vir, eu voluntariamente me rendo aos romanos e consinto em viver. Mas o tenho como testemunha que não vou como traidor, mas como Seu ministro*”. (*BJ*, 3.351-354, grifo nosso)⁸⁰³

Para além de sua semelhança com os profetas, portanto, a identidade profética de Josefo também aparece relacionada aos seus sonhos, pelos quais “Deus lhe predisse o destino inevitável dos judeus e os destinos dos soberanos romanos”. Uma capacidade que Josefo parece ter compartilhado com o personagem bíblico de mesmo nome, José, cuja interpretação

⁸⁰³ Seguimos aqui a tradução: JOSEPHUS, 1956, p. 675-677.

de sonhos é destacada por Josefo em sua versão da história de Gênesis (FRANXMAN, 1979, p. 217)⁸⁰⁴, e que também o conectou a Daniel, cuja relação com Josefo já foi abordada⁸⁰⁵.

Ou seja, tal “como seu xará patriarcal José (*AJ*, 2.11-17; 63-87), seu profeta mais admirado, Daniel (*AJ*, 10.195-210, 216), e seus amados essênios (e.g., *BJ*, 2.112-113), Josefo reclama para si mesmo a existente habilidade de interpretar sonhos”, como bem destacou Steve Mason (FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 104, nota 929). Porém, a interpretação de sonhos de Josefo não deve ser vista somente no contexto judaico, mas também no contexto helenístico. Algo que parece levar Josefo até mesmo a acrescentar episódios de sonhos em seu relato das *AJ* (BARTON, 1986, p. 125)⁸⁰⁶.

Afinal, apesar de Josefo ter feito uma ação como “ministro” do Deus dos judeus, ele se tornou também “ministro” de Deus aos romanos, entendendo que estes estavam sob a direção divina: Josefo se apresentou a Vespasiano como “um mensageiro de destinos maiores” (*BJ*, 3.400), e Vespasiano teria, depois, o reconhecido como um “ministro da voz de Deus [*diakonon tēs tou theou*, διάκονον τῆς τοῦ θεοῦ]” (*BJ*, 4.626), conforme anteriormente citado. Adaptou-se, assim, à sua nova tarefa, como se pode ver pelas suas obras, que são um exemplo disso, na apresentação da história através de sua compreensão, decorrente de seu caráter profético, a judeus, romanos e gregos.

Até mesmo a indicação de sonhos pode ter tido como propósito aproximar Josefo de seu público helenístico variado. Afinal, a análise dos sonhos era algo consideravelmente popular no imaginário religioso helenístico. Por conta disto, alguns pensadores buscaram definir esta arte, como foi o caso de Crisipo, que, conforme relata Cícero (*Div.*, 2.63, 130), havia definido a arte de interpretar sonhos como a “virtude que vê e explica o que os deuses revelam aos homens em sonhos”⁸⁰⁷. Outros buscaram criar manuais, a exemplo da

⁸⁰⁴ Como bem destacou Ivan Esperança Rocha (2000, p. 181), “Flávio Josefo não só elenca os sonhos bíblicos, mas acrescenta outros muito ao gosto helenístico”.

⁸⁰⁵ Cf. 3.2.3 e 3.3 deste trabalho.

⁸⁰⁶ Josefo, por exemplo, acrescenta no relato sobre Natã (1 Sm 12.1) que este era um “profeta” e que Deus teria aparecido a ele em um sonho (*AJ*, 7.147), assim como que a conversa de Deus com Salomão (1 Rs 9.2) também teria sido em um sonho (*AJ*, 8.125); cf. FELDMAN, 1990, p. 408; GNUSE, 1996.

⁸⁰⁷ A visão tradicional grega e romana era a de que os deuses se comunicavam através de sonhos, apresentando, inclusive, o futuro. Era como afirmado por Aquiles (Homero, *Il.*, 1.63), segundo o qual “os sonhos vêm de Zeus”. Ao mesmo tempo, havia aqueles que criticavam tal ideia como superstição. Aristóteles, por exemplo, estuda a questão em seu tratado *Peri tēs kath’ hypnon mantikēs* (Περὶ τῆς καθ’ ὕπνον μαντικῆς), *Da adivinhação durante o sono*, na qual afirma que “todos ou a maioria” supõem “que sonhos possuem algum significado” (462b15, DE PAOLI, 2022, p. 4), mas questiona a ideia de os sonhos terem origem divina e permitirem a adivinhação. Mesmo assim, os sonhos tinham grande importância na relação com o divino: no templo de Asclépio, por exemplo, os fiéis deveriam receber o deus em sonho, a fim de serem curados, como o faz Antíoco (Filóstrato, *VS*, 2.568). E mesmo os filósofos, apesar da crítica feita por Aristóteles, podiam se relacionar com os sonhos premonitórios, uma vez que, segundo Filóstrato, “A filosofia se relaciona bem com a mântica, baseada em conhecimentos

Oneirocritica de Artemidoro de Éfeso⁸⁰⁸, no século II d.C., o qual deixou clara a popularidade da reflexão sobre os sonhos, já que não escreveu pensando nos religiosos, mas justamente no homem comum (ROCHA, 2000, p. 175).

No caso de Artemidoro, ele teria popularizado a onirológia, valendo-se de predecessores como Artemon de Mileto, do século I, o qual teria compilado 22 volumes sobre o assunto na época de Nero (Artemidoro, *Onir.*, 1.2)⁸⁰⁹. E, ao realizar seu manual, teria buscado diferenciar entre o sonho simbólico, que revela o futuro, denominado *oneiros* (ὄνειρος), e o sonho meramente físico, natural, indicado como *enupnion* (ἐνύπνιον) (ROCHA, 2000, p. 174). Uma diferenciação que aparece na obra de Josefo (cf. FLAVIUS JOSEPHUS, 2001b, p. 104, nota 929), visto que, apesar de utilizar ἐνύπνιον em alguns casos por repetir suas fontes (*AJ*, 2.75; 10.196, 198, 202, 217), em geral utiliza o termo pejorativamente (*Cap* 1.207, 211, 294, 298, 312), substituindo ὄνειρος, utilizado para indicar sonhos proféticos⁸¹⁰.

Porém, para além de popular, a arte divinatória dos sonhos no contexto helenístico também era vinculada a um imaginário, o qual normalmente envolvia a religiosidade oriental. Por conta disto, era comum a associação entre as religiões orientais e a revelação de sonhos, assim como o uso de conhecimentos orientais para este fim. Artemidoro, por exemplo, teria usado não somente fontes gregas, mas também egípcias e babilônicas para compor sua obra (ROCHA, 2000, p. 175).

humanos de egípcios e de caldeus, e, antes destes, dos indianos, buscando a verdade com o curso das miríades dos astros; a sofística se relaciona com a profecia e os oráculos de inspiração divina” (*VS*, 1.481, SILVA, 2016, p. 121). Filóstrato também se refere a sonhos premonitórios em sua biografia de Apolônio de Tiana, o qual tem sonhos e chega a ter uma longa conversa sobre sonhos premonitórios e adivinhações com o rei Fraotes (*VA*, 2.36-38).

⁸⁰⁸ Esta obra tem especial valor histórico por ser o único manual de interpretações de sonhos da antiguidade greco-romana que sobreviveu. Porém, seu valor vai para além: é “simultaneamente histórico, literário e psicanalítico”, como bem destacou Marco Antonio Coutinho Jorge (2009, p. 10), visto que a obra não somente é uma excelente fonte para conhecimento de outros temas, como a sociedade e as profissões (p.e.: *Onir.*, 1.51.1-52.18; tradução: FERREIRA, 2012), como no Livro V, no qual cita, um por um, 95 sonhos, indicando a profissão de vários sonhadores (ex: “um armador sonhou...”, *Onir.*, 5.16; “um lutador adulto de pancrácio sonhou...”, *Onir.*, 5.45; “um atleta sonhou...”, *Onir.*, 5.95; ARTEMIDORO DE DALDIS, 2014, p. 76, 88 e 110), mas também tem valor literário pela qualidade de escrita, recheada de exemplos mitológicos, e psicanalítico por ter tido uma “percepção ora embrionária, ora aprofundada, de inúmeros elementos que se revelariam preciosos para a razão psicanalítica no âmbito de um de seus temas maiores – os sonhos” (JORGE, 2009, p. 10), sendo lido e propagado por Freud (FERREIRA, 2014, p. 11-12). Por esta razão, para além de uma tradução crítica do Livro V da obra (ARTEMIDORO DE DALDIS, 2014), há também uma tradução portuguesa completa da obra, a partir da tradução francesa, publicada pela editora Zahar na coleção “Transmissão da Psicanálise” (ARTEMIDORO, 2009). Artemidoro de Éfeso, ou “Artemidoro Daldiano”, como preferia ser chamado, em homenagem à sua mãe, que nasceu em Daldis, na Lídia (cf. *Onir.*, 3, conclusão), escreveu esta obra provavelmente entre 130 e 200 d.C. (FERREIRA, 2014, p. 15), no reinado de Antonino Pio (138-161) ou Marco Aurélio (161-180).

⁸⁰⁹ Artemidoro também menciona vários outros nomes importantes na análise dos sonhos, como Aristandro de Telmesso (*Onir.*, 1.31; 4.21.1-3), Demétrio de Falério (*Onir.*, 2.44.25-30), Antípatro (*Onir.*, 4.24.26), e Alexandre de Mindo (*Onir.*, 1.67; 2.66). Cf. FERREIRA, 2014, p. 31-32.

⁸¹⁰ Ao relatar os sonhos descritos no livro de Daniel, Josefo não acompanha a LXX e a versão de Teodoto, que utilizam ἐνύπνιον, preferindo o termo ὄνειρος (MASON, 1994, p. 170), por se tratar de sonhos proféticos.

E, dentro desta visão das religiosidades orientais, os judeus parecem ter sido tão famosos como intérpretes de sonhos que Juvenal (*Satir.*, 6.547), crítico dos judeus, chega até a ironizar a suposta capacidade onírica destes, afirmando que “por qualquer moeda os judeus venderão os sonhos que desejares” (cf. MONTERO, 2000, p. 36)⁸¹¹. Assim, por mais que houvesse uma crítica por parte de alguns, como Juvenal, havia uma força imaginativa dentro do mundo helenístico que valorizava os religiosos judeus como intérpretes de sonhos, permitindo Josefo não somente se identificar desta forma, mas também se aproveitar desta relação já pré-estabelecida a seu favor.

Até mesmo o fato de Josefo estar em uma caverna, ao lembrar de seu sonho sobre Vespasiano, pode ter um significado relativo à sua identidade profética e autoafirmação para um público helenístico. Afinal, as cavernas eram associadas, na mentalidade grega, à busca pela verdade divina (USTINOVA, 2009), marcando presença não somente em relatos de oráculos (cf. USTINOVA, 2009, p. 53-155), mas também estando vinculadas a videntes e profetas (USTINOVA, 2009, p. 156-176)⁸¹².

Porém, mais importante do que a relação entre caverna, sonho e profecia, é, em Josefo, a relação entre sonho, sacerdócio e profecia, marcada pela ênfase que ele dá em seu relato a respeito de seu sonho, lembrando o leitor que ele era “um sacerdote e de linhagem sacerdotal”, se assemelhando a João Hircano, sumo sacerdote da dinastia dos asmoneus que, segundo Josefo, tinha habilidades proféticas (GNUSE, 1996, p. 5). Neste sentido, o sonho de Josefo que conduz à sua rendição a Vespasiano se assemelha ao sonho do sacerdote Jaddua, que conduziu este à submissão para com Alexandre, o Grande, conforme o relato de Josefo:

Quando o sumo sacerdote Jaddua ouviu isso, ficou atônito de medo, não sabendo como poderia encontrar-se com os macedônios, cujo rei estava irado por sua desobediência passada. Ele então ordenou ao povo que fizesse súplicas e ofereceu sacrifícios a Deus com este, implorando que Ele defendesse a nação e os livrasse dos perigos que estavam sobre eles. Mas quando ele foi dormir, após o sacrifício, Deus falou por um oráculo a ele em seu sono, falando que tivesse coragem e que adornasse a cidade com coroas de flores e abrisse os portões e saísse para encontrá-los, e que o povo deveria vestir branco e ele e os sacerdotes deveriam estar com os trajes prescritos na Lei, e que não deveriam se preocupar com mal algum, pois Deus estava cuidando deles. Então ele despertou de seu sono, muito contente, e anunciou a todos a revelação que lhe foi feita, e, depois de ter feito todas as coisas que foram ditas, aguardou o rei. (*AJ*, 11.325-329)⁸¹³.

⁸¹¹ Cf. também: JUVENAL, 1928, p. 127. Latim: “*aere minuto qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt*” (JUVENAL, 1928, p. 126-128).

⁸¹² A afirmação de Juliano (*C. Gal.*, 340a) a respeito de judeus dormindo em tumbas para obterem sonhos pode ter um fundo de verdade, apesar de parecer estar conectada à relação dos cristãos (“galileus”) com as tumbas no início da Era Cristã.

⁸¹³ A presente tradução segue: JOSEPHUS, 1958, p. 471-473.

Ainda mais incrível que o relato do sonho é a sequência dos fatos relatada por Josefo: sendo recebido da forma profetizada, Alexandre, o Grande, teria se prostrado diante do sumo sacerdote. E, sendo perguntado a ele qual a razão de ter feito isso, Alexandre explicou sua atitude inusitada através do relato de um sonho que ele mesmo teria tido⁸¹⁴. Um “sonho áudio-visual” (cf. KIM, 2003, p. 428)⁸¹⁵, no qual Alexandre teria visto e ouvido a Deus⁸¹⁶ com a aparência de Jaddua:

Não foi diante dele que me prostrei, mas do Deus de quem ele tem a honra de ser sacerdote, pois foi ele quem eu vi em meu sonho vestido como ele está agora. Quando eu estava em Dium na Macedônia e pensava comigo como poderia me tornar senhor da Ásia, ele me falou para não hesitar e avançar confiadamente, pois ele mesmo lideraria meu exército e me daria o império dos persas. Desde então eu não me deparei com ninguém em tais trajes, e o vendo agora me lembrei da visão e exortação, de modo que creio ter feito esta expedição sob a orientação divina, e que eu devo derrotar Dario e destruir o poder dos persas, tendo sucesso na realização das coisas que tenho em mente. (*AJ*, 11.330-335)⁸¹⁷.

Com tal vínculo estabelecido, Alexandre teria não somente entrado em Jerusalém com mãos dadas a Jaddua, mas também realizado sacrifícios sob a direção deste⁸¹⁸. E é neste momento que Alexandre toma ciência de que ele próprio é “aquele dos gregos que destruiria o império dos persas” (*AJ*, 11.337), profetizado no livro de Daniel⁸¹⁹. Assim, do mesmo modo que Josefo teria apontado a Vespasiano sua futura ascensão, Jaddua teria servido como instrumento para Alexandre ter certeza de sua futura vitória sobre Dario e comando sobre toda

⁸¹⁴ Shaye J. D. Cohen (1982-1983) indica que estes dois sonhos são duas narrativas de sonhos distintas, uma história de advento (sonho de Jaddua) e uma história de epifania (sonho de Alexandre), as quais foram mescladas pela tradição. Apesar de apontar para duas narrativas distintas conectadas posteriormente, entende que não foi Josefo quem fez a fusão, uma vez que, “se estas histórias tivessem sido combinadas por Josefo, a união teria ficado muito menos harmoniosa” (COHEN, 1982-1983, p. 55).

⁸¹⁵ A respeito dos sonhos áudio-visuais, cf. KIM, 2003, p. 428ss; GNUSE, 1996, p. 104; HANSON, 1980, p. 1405-1413. Como bem apontado por Tae Hun Kim (2003, p. 431-432), o sonho de Alexandre relatado por Josefo é muito parecido com o sonho de Xerxes relatado por Heródoto (*Hist.*, 7.12, 14): além do contexto ser idêntico, mas invertido (KIM, 2003, p. 432) – pois Xerxes intenciona a invasão da Grécia –, há também a indicação de um homem alto que incentiva Xerxes a prosseguir com seu plano (só que contra sua vontade), além de um segundo sonho, no qual o homem aparece para Artabanus, tio de Xerxes, após este usar as roupas reais, se sentar no trono e deitar na cama de Xerxes.

⁸¹⁶ A ideia de Deus aparecer como Jaddeu se assemelha ao sonho de Trajano, relatado por Dião Cássio (*Hist. Rom.*, 68.5.1), segundo o qual este teria sonhado com um homem com toga púrpura e coroa na cabeça, sendo uma representação do Senado romano, ou seja, uma espécie de figuração da *Providentia Senatus* (MONTERO, 2000, p. 33), possivelmente sendo a figura representada em moedas de Trajano cunhadas com a indicação *PROVIDENTIA SENATUS*. De modo semelhante Amiano Marcelino (*RG*, 20.5.10) relatou que o imperador Juliano teria tido um sonho com uma figura parecida, sendo o *genio* do Império Romano.

⁸¹⁷ A presente tradução segue: JOSEPHUS, 1958, p. 475-477.

⁸¹⁸ Os judeus realizavam sacrifícios em prol de monarcas estrangeiros, a exemplo de César Augusto (cf. Filo de Alexandria, *Legat.*, 317), os quais podiam ser interpretados pelos próprios judeus como juramentos sagrados de lealdade (cf. PASSUELLO, 2013, p. 180), os quais os judeus fizeram a líderes estrangeiros (cf. Josefo, *AJ*, 8.116; 13.8; *BJ*, 2.417; *Cap*, 2.5).

⁸¹⁹ Cf. 3.2.3 deste trabalho.

a Ásia⁸²⁰. E, do mesmo modo que Alexandre percebeu que foi direcionado por Deus, tal como Ciro, antes dele, que reconhece na leitura de Isaías que “o Altíssimo” o constituiu “rei do mundo habitado” (*AJ*, 11.5), caberia agora aos flavianos reconhecerem que foram elevados por Deus, uma vez que, para Josefo, o regime romano foi instalado por Ele (MASON, 1994, p. 174).

Os paralelos entre o sonho de Jaddua e o sonho de Josefo⁸²¹, porém, incluem não somente a profecia de vitória de um imperador, mas também a mudança de disposição de um sacerdote judeu em relação a um líder estrangeiro, assim como a mudança do destino dos judeus como um todo: no caso de Josefo, o sonho permite que este perceba que Deus deseja a submissão dos judeus aos romanos, que se tornam como libertadores, em contraste com os judeus revoltosos, que eram os verdadeiros tiranos; e, no caso de Jaddua, Alexandre aparece como uma espécie de libertador da opressão dos persas, liderados por Bagoses (*AJ*, 11.297-301)⁸²².

Assim como no tempo da revolta os judeus poluíram o templo com seu pecado (cf. MASON, 2013, p. 192ss), “poluído” (*emaiaineto*, ἐμιαίνετο, *BJ*, 5.10) com carnificina, no tempo de Jaddua os persas “poluíram” (*emianen*, ἐμίανεν, *AJ*, 11.297; e *emianthē*, ἐμιάνθη, *AJ*, 11.300) o templo, escravizando os judeus e entrando nos recintos sagrados. A submissão ao poder estrangeiro por parte de um sacerdote, assim, torna-se um símbolo da submissão judaica à vontade de Deus. Ou seja, é como se o sacerdote realizasse a expiação pelo povo não somente com o sacrifício, mas também obedecendo a ordem divina apresentada pelo sonho.

Deste modo, o sonho funciona como uma resposta ao sacrifício, ocorrendo justamente “após o sacrifício”, e transformando a submissão a Alexandre em uma espécie de “auto-sacrifício”, apontada pela ordem divina que o povo esteja com roupas brancas e os

⁸²⁰ Na obra de Josefo, é evidente que Jaddua serve para valorizar e fazer uma espécie de propaganda de Alexandre, o Grande. Porém, pela evidente conexão entre Jaddua e Josefo, nos parece incorreto afirmar, juntamente a Erich S. Gruen (1998, p. 197), que se trata de uma forma de valorização da imagem de Alexandre em detrimento da imagem do sumo sacerdote, por ter sido apresentado como alguém hesitante. Afinal, a hesitação não é necessariamente um defeito, pois indica a preocupação de Jaddua em agir contra sua aliança para com os persas (cf. PASSUELLO, 2013), assemelhando-se a Josefo, que também foi hesitante (Ἐνδοιάζοντος, *BJ*, 3.350) em agir contra sua participação na revolta judaica.

⁸²¹ Literariamente pode-se ver semelhanças notáveis, a exemplo do fato de que, tal como é dito que Alexandre “se apressou para ir à cidade de Jerusalém [ἐπὶ τὴν τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πόλιν ἀναβαίνειν ἐσπουδάκει]” (*AJ*, 11.325), no caso de Jaddua, também é dito que Vespasiano buscou “se apressar para a cidade [αὐτόμολος καὶ κατήπειγεν ἐπὶ τὴν πόλιν]” (*BJ*, 3.7.143) de Jotapata, no caso de Josefo. Textos nos quais, apesar do uso de palavras diferentes, são apresentados relatos semelhantes.

⁸²² A opressão persa é constituída no relato de Josefo como sendo uma forma de contrapor judeus e samaritanos: o governo persa teria permanecido enquanto estes foram benevolentes com os judeus e não com os samaritanos, e teria sido destruído justamente com a inversão desta relação (COHEN, 1982-1983, p. 62).

sacerdotes e Jaddua com as roupas sacerdotais, de modo que torna claro o “significado profético” (WEISSENRIEDER, 2017, p. 172) das roupas sacerdotais. Um sacrifício que envolve o ato realizado por Jaddua para Alexandre, e que tem como resultado a liberdade religiosa dos judeus, solicitada por Jaddua e garantida pelo monarca (*AJ*, 11.337-339).

A ordem divina para que Jaddua “abrisse os portões” da cidade pode também ser conectada a dois outros momentos da obra de Josefo: ele clama ao povo judeu que se renda aos romanos, junto aos muros da cidade (*BJ*, 5.366-369), se contrastando com os rebeldes, que haviam fingido que abririam os portões (*BJ*, 5.3.3); e, já que o povo não realiza o pedido de Josefo, Deus age de forma miraculosa, fazendo com que os portões se abram sozinhos (*BJ*, 6.293-294)⁸²³, simbolizando que faria sua vontade a despeito da submissão do povo a esta. Uma demonstração de que, assim como a rendição aos romanos seria uma forma de submissão à vontade divina, a luta contra os romanos seria uma espécie de guerra contra Deus.

Para além de vincular Josefo à profecia, a identidade sacerdotal de Josefo também o conecta à apocalíptica. Afinal, a relação entre sacerdócio e profecia pode ser percebida também nos essênios (FELDMAN, 1990, p. 421), aparecendo tanto no relato que Josefo faz destes quanto nas fontes documentais, de modo que “a combinação de profecia viva, o estudo das sagradas escrituras e a importância do sacerdócio aparecem tanto na descrição de Josefo dos essênios quanto nos manuscritos do Mar Morto” (BILDE, 1998, p. 45).

E, do mesmo modo que Josefo continuou valorizando o Templo em suas obras, ao invés de ter passado “do Templo à Torá”, como supôs Michael Tuval (2013, p. 210)⁸²⁴, a apocalíptica também foi marcada por uma valorização do Templo⁸²⁵, inclusive (e talvez especialmente) após a destruição deste, a fim de resgatar a memória do templo reconfigurada teologicamente para oferecer consolo aos judeus por meio de uma visão escatológica da

⁸²³ Cf. 3.1.3 deste trabalho.

⁸²⁴ Cf. 2.2.3 e 2.3 deste trabalho.

⁸²⁵ O Apocalipse de João é marcado por uma evidente terminologia cúltica, como José Adriano Filho (2005, p. 207) aponta, aparecendo vários elementos que, apesar de provavelmente terem a intenção de figurarem nos cultos cristãos, resgatavam componentes do culto do Templo de Jerusalém: templo (*Ap* 3.12; 7.15; 11.1-2, 19; 14.15, 17; 15.5, 6, 8; 16.1, 17; 21.22), sacerdotes (*Ap* 1.6; 5.10; 20.6), altar (*Ap* 6.9; 8.3; 9.3), candelabros (*Ap* 1.13, 20; 2.1, 5; 11.14), taças de libação (*Ap* 5.8; 15.7; 16.1, 2, 3, 4, 8, 10, 12, 17; 17.1; 21.9), turíbulo (*Ap* 8.3-5), incenso (*Ap* 5.8; 8.3, 40), fumaça que enche o templo (8.4; 15.8), trombetas (*Ap* 1.10; 4.1; 8.2, 6, 7, 8, 10, 12, 13; 14.13; 16.7; 19.1, 3, 4, 6), fórmulas litúrgicas (*Ap* 1.6, 7; 3.14; 5.15; 7.12; 14.13; 16.7; 19.1, 3, 4, 6; 22.20), e seções hínicas (*Ap* 1.4-8; 4.8-11; 5.8-14; 7.9-12; 11.15-18; 16.5-7; 19.1-8). Apesar de José Adriano Filho não indicar isso, cabe destacar que mesmo o sangue é um elemento utilizado na linguagem do Apocalipse com relação à atividade cúltica do templo, envolvendo os sacrifícios, de modo que αἷμα, “sangue”, aparece 19 vezes no livro (*Ap* 1.5; 5.9; 6.10, 12; 7.14; 8.7, 8; 11.6; 12.11; 14.20; 16.3, 4, 6 [2x]; 17.6 [2x]; 18.24; 19.2, 13). E tais usos não são fortuitos, mas fazem do sangue um “símbolo dinâmico de vida e morte, o qual chama a atenção do leitor para questões de sagrado e profano, pureza e poluição, salvação e julgamento” (HANSON, 1993, p. 215). Sobre o sangue em Apocalipse associado à prática do sacrifício (e Levítico), cf. HANSON, 1993.

história.

Os apocalipses de 4 Ed, 2 Bar e o Apocalipse de Abraão, os quais foram “três respostas apocalípticas à queda de Jerusalém” (NICKELSBURG, 2011, p. 501), ou seja, formam um “agrupamento de respostas judaicas àquela tragédia nacional” (COLLINS, 2010, p. 280)⁸²⁶, mantiveram e talvez até mesmo aprofundaram o valor do Templo. Utilizam uma linguagem apocalíptica, como se fossem personagens do passado, falando a respeito da recente destruição do templo, em 70, como se fossem Jeremias, Esdras ou Baruch. E, assim, veem o passado recente através da destruição do templo no século VI a.C., realizada pelos “babilônicos”, ou “caldeus”, que representam os romanos no relato.

Deste modo, tal como no Apocalipse de João, que relaciona a futura deposição de Roma à destruição da Babilônia, “a memória bíblica fornece a linguagem na qual a esperança escatológica se expressa” (ADRIANO FILHO, 2005, p. 230). E, encarando a questão de o Templo ter sido destruído, tais apocalipses ofereceram explicações teológicas para sua destruição, até mesmo criando lendas a respeito de elementos cúlticos preservados, os quais servem como símbolos da esperança. Esperança de um novo templo ou, pelo menos, da Nova Jerusalém, que incorporará o que foi preservado do templo destruído. Em 2 Bar, por exemplo, é dito que um anjo teria descido ao Santíssimo, recolhendo os elementos sagrados antes da destruição do templo:

Eu vi então como ele desceu sobre o Santíssimo e lá recolheu o véu, o sagrado manto umeral, o propiciatório, as duas tábuas, as vestes sagradas dos sacerdotes, o altar dos incensos e quarenta e oito pedras preciosas que o sacerdote portava e todos os vasos sagrados do tabernáculo” (2 Bar 6.7)⁸²⁷.

Assim, o aspecto milagroso aponta não somente para uma preservação de elementos do templo, mas também para a apropriação judaica e ressignificação da sua destruição. E, deste modo, “tanto as lendas a respeito dos vasos do templo⁸²⁸ e a ideia tradicional de uma Jerusalém celestial poderiam desempenhar um papel em sugerir que o templo perduraria de alguma maneira, e, portanto, consolar o povo judeu da sua destruição” (COLLINS, 2010, p. 308). Não há nenhuma negação de que o Templo fosse importante: o templo não é desmerecido, apesar de que ele é visto de forma mais correta, na perspectiva apocalíptica de 2

⁸²⁶ Estas são as principais respostas apocalípticas, mas não são as únicas respostas judaicas, uma vez que também há respostas preservadas na literatura rabínica. Cf. SALDARINI, 1982; NEUSNER, 1972.

⁸²⁷ Seguimos aqui a tradução de Claudio J. A. Rodrigues (PROENÇA, 2010, p. 789).

⁸²⁸ Os vasos sagrados preservados, mencionados em 2 Bar 6.7 aparecem também em 4 Bar (3.8, cf. BOGAERT, 1969, p. 177-221) e no Pesiqta Rabbati (cf. BOGAERT, 1969, p. 221-241). Esta tradição também é identificada em 2 Mac 2.7. Cf. NICKELSBURG, 1973.

Bar, a partir da compreensão de que a Jerusalém celestial é mais importante, pois esta sim será eterna⁸²⁹.

O reconhecimento da destruição do templo, a fim de ser compreendida, relaciona passado e futuro, estabelecendo uma perda no passado que, se absorvida da forma correta, estabeleceria um futuro para a nação (cf. NAJMAN, 2014). Uma perspectiva que está presente não somente na tradição literária apocalíptica, mas também na atividade política judaica dos séculos seguintes. No caso desta última, um exemplo importante foi a manutenção do templo como o grande símbolo do povo judeu, aparecendo até mesmo em moedas da Revolta de Bar Kokhba (FIGURA 11)⁸³⁰, empreendida pelos judeus contra os romanos entre 132 e 136 d.C., quando o templo não existia mais.



FIGURA 11 – Tetradracma de prata da Revolta de Bar Kokhba⁸³¹

⁸²⁹ Frederik J. Murphy (1987) aponta que 2 Bar não nega a possibilidade de o Templo ser reconstruído, mas confere pouca importância a isto. Afinal, a Nova Jerusalém não deve ser confundida com a Jerusalém terrestre, com “suas edificações” (2 Bar 4.3). Cf. esp. 2 Bar 4.

⁸³⁰ A Revolta de Bar Kokhba, também denominada “Segunda revolta judaica” ou ainda “Terceira revolta judaica” (caso se conte a Guerra de Kitos), foi uma revolta empreendida por judeus liderados por Simão Bar Kokhba contra o Império Romano. Possivelmente uma das causas da revolta foi a proibição da circuncisão (cf. nota 487). Os resultados da Revolta foram a destruição de boa parte da população judaica, a supressão da liberdade religiosa judaica pelo imperador Adriano e a incorporação da Judeia na província da Syria Palaestina (cf. nota 695). A respeito da Revolta de Bar Kokhba, cf. MOR, 2016; SCHÄFER, 1990; 1999; ZISSU; ESHEL, 2016; SMALLWOOD, 1959; 1961; OPPENHEIMER, 1982. Trouxe estas informações, aplicadas ao estudo de 2 Mac em: RUPPENTHAL NETO, 2018a, p. 81. Segundo Justino, o mártir (*Apol.*, 1.31.6), Simão Bar Kokhba, “o cabeça da rebelião, mandava submeter a terríveis torturas somente os cristãos, caso estes não negassem e blasfemassem Jesus Cristo” (JUSTINO, 1995, p. 46).

⁸³¹ Fonte: Hendin 711. Foto do site do Classical Numismatics Group (CNG), No. 796062. Mildenberg 85.12, O127/R44. Para moedas semelhantes, cf. Kunst Historisches Museum Wien, Áustria, Showcase 15 (The Bar

Anverso: Fachada do Templo com a arca da aliança ao centro e uma estrela sobre o Templo. Inscrição: “Shimon” (hebraico). Reverso: um lulav (folhagem da tamareira) e um etrog (cidra amarela). Inscrição: “Pela liberdade de Jerusalém” (hebraico). Borda pontilhada. Tetradracma de prata proveniente da Judeia. 28mm, 14.07g. 133-135 d.C.

Sendo assim, por mais contraditório que pareça, mesmo com sua destruição, o templo de Jerusalém não perdeu sua importância, mas apenas mudou seu significado: se, antes, sua *presença* indicava o local da moradia divina e o meio de relacionamento dos judeus com Deus, agora, sua *ausência*, servia como uma fonte de *expectativa*, seja para a libertação política, como realizada pelos rebeldes da Revolta de Bar Kokhba, ou para a esperança escatológica, marcadamente presente nos apocalipses. Afinal, se durante o Segundo Templo este foi “o centro em volta do qual a identidade judaica foi organizada” (ZSENGELLÉR, 2007, p. 181), após a sua destruição a identidade judaica permanecia vinculada à sua memória, de modo que as novas configurações identitárias se estabeleceram principalmente na resposta dada à perda do templo.

Assim, enquanto, de um lado, o judaísmo rabínico se configurou a partir de Yavné e da tradição tanaítica, por meio da adequação à soberania romana⁸³², elevando as *Torot* a fim de substituir o vazio deixado pelo templo⁸³³, de outro lado surgiram outros grupos, com outras propostas. E, apesar de normalmente se imaginar que a tradição apocalíptica teria se configurado a partir de uma oposição declarada, política e rebelde aos romanos, ao que parece as obras apocalípticas são mais suaves (cf. JONES, 2011), envolvendo até mesmo a cooperação com os romanos (cf. JONES, 2011, p. 143-172), conectada ao entendimento que Deus governa o Universo e a história (cf. JONES, 2011, p. 111-142).

Kokhba Revolt and the Foundation of Jerusalem as the Colony *Aelia Capitolina*, 2A, 2B, 3A e 3B.

⁸³² Isto não quer dizer que os fariseus não tenham apresentado críticas à dominação romana. Na verdade, a relação com os romanos era não somente uma polêmica, na qual os fariseus criticavam os saduceus por sua submissão exagerada, mas também um ponto de debate interno: no Talmude Babilônico (Shab 33b), por exemplo, apresenta uma fala de Rabbi Judah, elogiando os romanos pela construção de mercados, pontes e banhos públicos, e na sequência traz a crítica de Rabbi Shim'on ben Yochai, o qual afirma que “Tudo que eles instituíram, eles o fizeram pelas próprias necessidades. Instituíram mercados para colocar meretrizes, banhos para o próprio prazer, e pontes para coletar impostos” (cf. YAVETZ, 1975, p. 411). Deste modo, para além de apontar para um debate interno dentro do farisaísmo, a crítica de Rabbi Shim'on ben Yochai aos romanos pode ser vista como uma fala que, em contraste com aquelas que os historiadores “oficiais” do Império Romano – como Josefo e Tácito – colocaram na boca dos súditos provinciais, parece ser verdadeiramente genuína. Cf. YAVETZ, 1975, p. 411.

⁸³³ Apesar dos judeus, em geral, defenderem uma origem antiga da Mishná, tida como “Torá oral”, e entendida como tendo sido redigida por volta do século II (NEUSNER, 2003, p. 93), Oskar Skarsaune (2004) defende que a ideia de uma “torá oral” não existia no primeiro século, mas teria “surgido posteriormente” (SKARSAUNE, 2004, p. 117). De fato, é bastante estranha a afirmação de m. Sanh 11.3, a qual parece ser direcionada para combater os cristãos: “É mais sério ensinar contra os preceitos dos escribas do que contra a lei escrita” (cf. NODET, 2019, p. 1496). Porém, mesmo que Skarsaune negue que os fariseus do primeiro século “anteriores ao ano 70 tivessem conhecimento” da Mishná como uma “Torá oral”, não se pode negar que aquilo que os judeus têm hoje como Mishná já existia, em grande medida, como tradição farisaica (RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 24).

De modo semelhante, a profecia dos *Oráculos Sibilinos* 4, referente à destruição do templo de Jerusalém, pode ser pensada como “uma reação criativa à crise” (cf. VARGAS, 2021), a qual não deixa de valorizar o templo: “Uma terrível tempestade de guerra virá sobre Solymi⁸³⁴/ da Itália, e irá saquear o templo de Deus/ sempre que eles, confiando na tolice, rejeitarem a piedade/ e realizarem assassinatos abomináveis diante do templo” (*Or. Syb.*, 4.115-118). Uma profecia, porém, que além de apontar para a destruição do templo, indica a sua causa: a rejeição da piedade, manifesta pelos “assassinatos abomináveis diante do templo”. Uma ideia muito próxima daquela de Josefo, que afirma que o templo foi “poluído” (*emiaiñeto*, ἐμιαίνετο, *BJ*, 5.10) com carnificina pelos rebeldes judeus, como indicado anteriormente, e que aponta a morte de judeus pelos rebeldes no templo como a realização de uma profecia:

Quem não conhece os registros dos antigos profetas e aquele oráculo que ameaça esta pobre cidade e está agora se realizando? Pois eles predizeram que ela seria tomada quando alguém comesse a matar sua própria gente. E não está a cidade, e todo o templo, repletos de cadáveres? É Deus então, o próprio Deus, quem está trazendo, com os romanos, fogo para purificar Seu templo e exterminar uma cidade tão carregada de profanação. (*BJ*, 6.109-110)⁸³⁵.

Apesar desta profecia já ter sido apontada como um oráculo sibilino⁸³⁶, não é clara sua origem. O que é claro, no entanto, é que Josefo a utiliza para afirmar que Deus está usando os romanos para realizar seu desígnio: a destruição do templo e da cidade de Jerusalém. Ou seja, serve para Josefo mostrar aos judeus que a destruição do templo não poderia ser evitada, uma vez que era a vontade de Deus (CURRAN, 2011, p. 79; PARENTE, 2005, p. 67). Os romanos, portanto, não foram os verdadeiros destruidores do templo: Deus é quem permitiu e intencionou a destruição deste.

Na visão de Josefo, os próprios soldados romanos, ao destruírem o templo de Jerusalém, teriam agido por “impulso divino [*oniō hormē*, ονίω ὁρμή]” (*BJ*, 6.252)⁸³⁷, realizando algo que não poderia ter sido evitado. Sendo assim, o fogo, apesar de ter vindo das

⁸³⁴ Segundo Tácito (*His.*, 5.2), uma das teorias da origem dos judeus (a quinta que ele apresenta), aponta para os “solymi” (*Solymos*, *Solymus*) mencionados por Homero (σόλυμοι, cf. *Il.*, 6.184, 204; *Od.*, 5.283), os quais teriam fundado Jerusalém e a nomeado a partir de si mesmos. Ao que parece, Tácito pensa o nome de Jerusalém (*Hierosolyma*, ou seja, Ἱεροσόλυμα em grego) como sendo a junção de ἱερός, “sagrado” e σόλυμοι, “solymi”, o nome do povo, como uma indicação do “[lugar] sagrado [dos] solymi”. Cf. FELDMAN, 1993, p. 190-192. Uma ideia que parece derivar de *BJ*, 6.439 (cf. 3.1.3 deste trabalho).

⁸³⁵ Seguimos aqui a tradução de: JOSEPHUS, 1961a, p. 407.

⁸³⁶ Thackeray defendeu que se trata de um oráculo sibilino, enquanto Fausto Parente (2005, p. 68, nota 49; 2000, p. 37, nota 55) questiona esta ideia.

⁸³⁷ Josefo utiliza a expressão ao falar sobre um soldado que teria colocado fogo no templo, apesar da vontade de Tito ser contrária a isso. Thackeray traduz como “*moved by some supernatural impulse*” (JOSEPHUS, 1961a, p. 449).

mãos dos romanos, foi colocado no templo por ação divina, de modo que as chamas “devem sua origem e causa ao próprio povo de Deus” (*BJ*, 6.251). Uma ideia parecida com aquela de 2 Bar (80.1-5), segundo o qual o incêndio do templo foi realizado por anjos de Deus, a fim de não permitirem que mãos profanas o incendiassem, indicando que a “destruição ocorreu por vontade divina por causa dos pecados do povo judeu” (CALABI, 2010, p. 13).

No caso de Josefo, apesar de não terem sido anjos, mas os romanos que colocaram fogo, o relato deixa claro que foi algo inevitável por direção divina. É como se Tito – o qual era visto na tradição rabínica como quem, deliberadamente e impiamente, decidiu destruir o templo⁸³⁸ –, fosse impotente frente ao desejo divino (PARENTE, 2005, p. 66-67), não sendo culpado pela destruição do templo⁸³⁹. Deste modo, Tito, tal como Pompeu⁸⁴⁰ (e Alexandre, antes deles), é apresentado de forma positiva, validando, através da indicação da clemência deste, o direito dos romanos (herdeiros de Alexandre) governarem, estabelecendo uma “relação recíproca entre governante e súditos” (SPENCER, 2002, p. 171). Uma validação, porém, que tem como expressão máxima a profecia de Josefo a respeito da ascensão de Vespasiano, conectando intimamente o destino trágico dos judeus e a vontade divina dos romanos governarem⁸⁴¹.

3.3.2 A profecia sobre Vespasiano em contexto

Quando se considera a profecia de Josefo sobre Vespasiano, não se encontra aquilo

⁸³⁸ Cf. PARENTE, 2005, p. 69, nota 50; b. Gitt 56b; AbRN, 20; VayR 22.3. No Talmude Babilônico (b.) Tito é apresentado como o “malvado Tito, que insultou e blasfemou contra Deus” (b. Gitt 56b, cf. KOREN TALMUD BAVLI, 2015, p. 317), em oposição a Vespasiano que, ao avisar que iria para Roma e deixaria alguém no seu lugar na liderança do exército romano na Judeia, teria perguntado a Yohanan ben Zakkai se este teria algum pedido para fazê-lo antes de sua partida. A resposta de Yohanan ben Zakkai foi o pedido por Yavne (Jâmnia) e seus sábios, a qual “passou a simbolizar o ressurgimento de Israel, sob um novo centro de irradiação do judaísmo rabínico” (SCARDELAI, 2012, p. 192).

⁸³⁹ No *BJ*, Tito profere um discurso aos judeus abrigados no templo (traduzido por Josefo para que entendam), solicitando que saiam deste e prometendo que caso saiam conservaria o templo (*BJ*, 6.124-128). Depois, após vários combates e até os judeus terem colocado fogo em parte do templo, Tito reúne um conselho para deliberar sobre o destino do templo e, enquanto alguns conselheiros lhe sugerem destruir o templo para impedir revoltas judaicas futuras (pois não cessariam enquanto este existisse, reunindo judeus de todas as partes), outros aconselharam que caso a guerra continuasse seria preciso destruí-lo, vendo-o não como um templo, mas como uma fortaleza, já que os inimigos estavam lá abrigados e de lá faziam guerra (*BJ*, 6.236-243). Por fim, quando um soldado coloca fogo no templo, Tito ordena que apaguem o fogo, e os soldados lhe desobedecem (*BJ*, 6.254-266). No fim deste relato, Josefo deixa clara sua intenção, de isentar aquele que era o imperador do momento (cf. 2.1.1 para a data da publicação e tradução de *BJ*) da destruição do templo: “Assim, contra a vontade de *César*, o templo foi incendiado” (*BJ*, 6.266, grifo nosso).

⁸⁴⁰ Cf. 1.2.3 deste trabalho.

⁸⁴¹ Mesmo este aspecto se conecta às *AJ*: Davi, por exemplo, afirma que “não é algo tão terrível servir a um mestre estrangeiro, se Deus assim desejar” (*AJ*, 7.373). Cf. CURRAN, 2011, p. 79, nota 57.

que se esperaria caso fosse um texto escrito para Josefo se apresentar como um profeta bíblico. Por conta disto, Eelco Glas (2021, p. 550) criticou, conforme já citado anteriormente, a ideia de Josefo ter uma autoidentidade como profeta judeu, uma vez que, segundo ele, “é difícil de se ver como a linguagem e temas empregados por Josefo para apresentar sua própria rendição aos romanos e fazer predições sobre os flavianos o caracterizam como um profeta bíblico”⁸⁴².

Acontece, porém, que a identidade profética de Josefo não está fundamentada apenas em aspectos da tradição bíblica, envolvendo também elementos da profecia judaica do Segundo Templo, e, inclusive, da profecia própria da cultura judaica helenística, presente na política imperial romana. Deste modo, a profecia de Josefo pode ser comparada àquela previsão feita por Yohanan ben Zakkai, também a Vespasiano, anunciando que ele seria imperador, conforme registrado no *Talmude Babilônico* (b. Gitt V 56 a-b):

Quando o Rabbi Yohanan ben Zakkai chegou lá, i.e., ao campo romano, ele disse: “Saudações a você, ó rei! Saudações a você, ó rei!”. E Vespasiano lhe disse: “Você não é confiável por duas penas capitais: uma porque eu não sou rei e você me chamou de rei, e outra que, se eu sou rei, por que não veio a mim até agora?” E Rabbi Yohanan ben Zakkai lhe disse: “Quanto ao que disse sobre si mesmo – ‘Eu não sou rei’ –, na verdade, você é um rei: senão agora, então no futuro. Pois se você não é um rei, Jerusalém não lhe será entregue em suas mãos, pois está escrito: ‘e o Líbano cairá pela mão de um poderoso’ (Is 10.34). E ‘poderoso’ só pode significar um rei, pois está escrito: ‘E o poderoso será deles, e seu soberano virá do meio deles’ (Jr 30.21), indicando que ‘poderoso’ é sinônimo de ‘soberano’. E ‘Líbano’ significa o Templo, como está escrito: ‘esta boa montanha e o Líbano’⁸⁴³ (Dt 3.25). E quanto ao que disse em seu segundo comentário – ‘se eu sou rei, por que não veio a mim até agora’ –, há zelotes entre nós que não nos deixaram fazer isso”. (b. Gitt V 56 a-b, cf. KOREN TALMUD BAVLI, 2015b, p. 315-316).

Diferente de Josefo, que entende a futura ascensão de Vespasiano a partir de um sonho, Yohanan ben Zakkai interpreta o futuro anunciado a partir dos escritos bíblicos. Em ambos os casos, profecias são conectadas de forma positiva ao poder romano. Porém, enquanto no primeiro caso se trata de uma profecia nova, uma profecia “viva”, vinda da parte de Deus a Josefo, no segundo caso se trata de uma profecia antiga de Isaías (10.34), interpretada e aplicada ao tempo presente a partir da compreensão e associação de palavras de Moisés (Dt 3.25) e Jeremias (Jr 30.21). Assim, enquanto Josefo anuncia o futuro reinado de Vespasiano como profeta, em virtude de um sonho que teve, Yohanan ben Zakkai o interpreta a partir das escrituras, não como profeta, mas como sábio fariseu⁸⁴⁴, valendo-se de uma

⁸⁴² Cf. início do capítulo 3 deste trabalho.

⁸⁴³ Conforme o Rabi Adin Even-Israel Steinsaltz explica em uma nota (KOREN TALMUD BAVLI, 2015b, p. 316, n.), era compreendido que Moisés desejava perceber o Monte do Templo como a “boa montanha” e o próprio Templo. O Templo seria referido como “Líbano” por ter sido feito com os cedros do Líbano, como é dito no livro de Reis.

⁸⁴⁴ Como bem destacou Filo de Alexandria, “interpretação e profecia são coisas diferentes” (*Mos.*, 2.191). Porém,

profecia bíblica esclarecida por sua sabedoria.

É notório, portanto, que a profecia de Josefo a Vespasiano é diferente do anúncio profético de Yohanan ben Zakkai, não se limitando à exegese, mas envolvendo, como no caso da apocalíptica, um aspecto visionário⁸⁴⁵. E isto ocorre pelo fato da autoidentificação de Josefo como profeta, estabelecida sobre a sua profecia a Vespasiano, não estar vinculada a um direcionamento estritamente judaico de suas obras, mas justamente na sua inserção na “literatura político-moralizante greco-romana” (GLAS, 2021, p. 551), a qual Eelco Glas propõe como contexto literário de Josefo⁸⁴⁶, não percebendo suas consequências no que diz respeito à identificação profética. Pode-se perceber isso, inclusive, no uso que Suetônio faz da profecia de Josefo a respeito de Vespasiano, apresentando-a como mais uma entre várias profecias realizadas para este que seria imperador:

Quando ele [Vespasiano] consultou o oráculo do deus do Carmelo na Judeia, os presságios foram muito encorajadores, prometendo que qualquer coisa que tivesse planejado ou desejado, e o quão grande fosse, iria acontecer; *e um de seus nobres prisioneiros, de nome Josefo, o qual estava sob cadeias, declarou confidencialmente que logo seria liberto pelo mesmo homem, o qual seria, de alguma forma, imperador*. Presságios também foram reportados de Roma: Nero em seus últimos dias foi advertido em um sonho a pegar a carruagem sagrada de Júpiter Optimus Maximus do santuário à casa de Vespasiano e de lá, ao Circo. Não muito tempo depois disto, quando Galba estava a caminho da eleição que lhe rendeu seu segundo consulado, uma estátua sua do deus Júlio *se virou para o Oriente*; e no campo de Betriacum, antes da batalha começar, duas águias brigaram à vista de todos, e quando uma foi derrotada, uma terceira *veio da direção do sol nascente* e espantou a

não se deve esquecer que a profecia também envolvia a meditação sobre a Escritura, incluindo a apocalíptica, como lembra D. S. Russell (1997, p. 112-113), a exemplo de Daniel. Daniel medita na profecia de Jeremias (Jr 25.11-12) sobre os 70 anos de exílio (cf. Dn 2.2ss), mas também recebe a revelação divina através de um anjo, que apresenta a profecia de 70 semanas para Daniel (cf. Dn 9.24ss). De forma semelhante, tanto entre fariseus como entre os essênios, “a atividade profética era canalizada primariamente para a interpretação (inspirada) das profecias bíblicas tradicionais” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 139), incorporando, no segundo caso, uma “construção criativa” (MASON, 2019a, p. 532) por parte do intérprete como criador pelo espírito da profecia. E, no caso de Josefo, pode-se pensar em um “duplo sentido” do caráter profético de Josefo, interpretando os oráculos bíblicos e tendo sonhos divinamente inspirados (BILDE, 1998, p. 43).

⁸⁴⁵ Como bem lembra Sebastiana Maria Silva Nogueira (2016, p. 60), Christopher Rowland se destacou ao discordar que as obras apocalípticas seriam textos gerados por interesse exegético, afirmando se tratar de obras fundamentas na experiência visionária. De forma semelhante, Paulo Augusto de Souza Nogueira (2002) apontou que, para as comunidades judaicas e cristãs, os relatos visionários de louvor celestial eram tomados como experiências extáticas. Neste sentido, tenha Josefo tido sonhos ou não, é justamente tal afirmação, da parte dele, que o separa de Yohanan ben Zakkai, não realizando uma interpretação bíblica tanto quanto uma declaração decorrente de revelação divina, à semelhança das obras apocalípticas, e diferente da proposta principal da tradição rabínica, que defendeu a exegese como verdadeira herdeira da profecia bíblica (cf. nota 617 deste trabalho).

⁸⁴⁶ O trabalho de Eelco Glas (2021) é importante no sentido de dar continuidade a Steve Mason (2016d; 2005b) na ênfase da existência de um público romano como audiência principal de Josefo. Realizam, portanto, aquilo que Mireille Hadas-Lebel (1994, p. 99) indicou, de que “chegou o tempo” de se trabalhar com a “dimensão” de Josefo como um “historiador de Roma”. Ela erra, no entanto, ao tentar enfatizar a dimensão romana da obra de Josefo pela sua associação ao aspecto “secular” em contraste com o elemento “sagrado” de conotação judaica: “a história secular prevalece sobre a história sagrada” (HADAS-LEBEL, 1994, p. 106), afirma, a fim de enfatizar que Josefo é uma fonte importante da história romana, para além de seu uso pelos teólogos cristãos.

vitória. (Suetônio, *Vesp.*, 5.6-7, SUETONIUS, 1959, p. 293-295⁸⁴⁷, grifo nosso).

Em seu texto, Suetônio não apenas antecede o relato da profecia de Josefo com uma indicação de que o próprio Vespasiano teria consultado o deus dos judeus, o qual ele denomina “deus do Carmelo” (*Carmeli dei*)⁸⁴⁸, mas também segue, após a indicação a respeito de Josefo, contando outros “presságios” (*praesagia*) que teriam ocorrido em Roma, apontando “para o Oriente”, a “direção do Sol nascente”, anunciando a elevação de Vespasiano naquela região. Sendo assim, Suetônio coloca Josefo como (apenas) mais um a trazer um oráculo indicando que Vespasiano se tornaria imperador.

De fato, Josefo conhecia e não escondeu o fato de existirem estes outros presságios (cf. *BJ*, 3.404; 4.623), mesmo que tenham valor secundário em relação à sua profecia (GLAS, 2020, p. 271; DEN HOLLANDER, 2014, p. 96-97), diferindo-se de Suetônio, cujo destaque era colocado em Vespasiano, e até deste próprio, que não necessariamente valorizou tanto Josefo quanto este deu a entender. Até porque, ao determinar como seu *dies imperii* o dia 1º de julho de 69 d.C., a data da aclamação feita por suas tropas em Alexandria (Suetônio, *Vesp.*, 6), Vespasiano demonstrou não dar tanto valor à profecia de Josefo, a qual estava fundamentada no fato de que ele havia se tornado imperador em solo judaico⁸⁴⁹.

Afinal, mais do que um governador que realiza uma profecia judaica, Vespasiano era o imperador romano e o “deus Vespasiano” (*Divus Vespasianus*) – como a obra de Suetônio é intitulada –, cuja vida foi marcada por oráculos e presságios desde o nascimento (cf. Suetônio, *Vesp.*, 5.2). Assim, a obra de Suetônio segue o padrão literário de biografias de imperadores, as quais eram marcadas pela indicação de presságios e milagres que apontariam para a elevação deles (cf. PAPAIOANNOU, 2018)⁸⁵⁰, seguindo a influência da tradição

⁸⁴⁷ Em latim (SUETONIUS, 1959, p. 292-294): “*Apud Iudaeam Carmeli dei oraculum consulentem ita confirmare sortes, ut quidquid cogitaret uolueretque animo quamlibet magnum, id esse prouenturum pollicerentur; et unus ex nobilibus captiuis Iosephus, cum coiceretur in uincula, constantissime asseueravit fore ut ab eodem breui solueretur, uerum iam imperatore. Nuntiabantur et ex urbe praesagia: Neronem diebus ultimis monitum per quietem, ut tensam Iouis Optimi Maximi e sacrario in domum Vespasiani et inde in circum deduceret; ac non multo post comitia secundi consulatus ineunte Galba statuam Diui Iuli ad Orientem sponte conuersam, acieque Betriacensi, prius quam committeretur, duas aquilas in conspectu omnium conflixisse uictaque altera superuenisse tertiam ab solis exortu ac uictricem abegisse*” (grifo nosso).

⁸⁴⁸ Tácito (*His.*, 2.78) segue ideia semelhante, afirmando que “Carmelo” (*Carmelus*) é o nome tanto do monte como do deus (*ita uocant montem deumque*, cf. TACITUS, 1980, p. 284). Tácito parece ter certo conhecimento do judaísmo ao afirmar que “não há imagem ou templo” (TACITUS, 1980, p. 287) – afinal, o Templo já estava destruído quando ele estava escrevendo. Porém, na sequência, apresenta uma ideia bem distante do judaísmo: Vespasiano teria sido recebido por Basilides, o sacerdote, o qual teria feito profecias após repetidas verificações em entranhas.

⁸⁴⁹ A escolha aponta ainda para uma relação de Vespasiano não com o Deus dos judeus, mas com Serápis e Ísis, deuses egípcios, de modo que o triunfo de Tito começa justamente no templo de Serapis e Ísis no Campus Martius, pela importância destes deuses para a família flaviana (BEARD, 2003, p. 511).

⁸⁵⁰ Há vários temas literários relativos a presságios indicando mudanças no poder, a exemplo da temática das

historiográfica grega⁸⁵¹.



FIGURA 12 – Denário de prata de Tito

Anverso: Cabeça do divino Vespasiano laureado, virado à direita. Inscrição: DIVVS AVGVSTVS VESPASIANVS. Reverso: Dois capricórnios de costas um para o outro apoiando um escudo com a inscrição S C e, abaixo, um globo. Moeda de c. 81, cunhada em Roma e escavada em Edwinstowe, Inglaterra. 3.28g. British Museum, 1911,0414.5.

De modo algum o relato de Suetônio pretende afirmar a validade do “deus do Carmelo”, por estar vinculando este a uma profecia realizada: é o “deus Vespasiano”, sobre quem as profecias falam, que se pretende exaltar. O *Divus Vespasianus*, conforme destacado nas moedas de seus filhos⁸⁵², cuja lógica de propaganda flaviana era semelhante à obra de

árvores, presente tanto na literatura a respeito da dinastia júlio-claudiana quanto flaviana. Cf. STILES, 2019.

⁸⁵¹ Tais sonhos indicados por historiadores, de cunho político, eram em geral profecias *ex eventu* que tinham “uma clara característica de propaganda do poder” (ROCHA, , p. 177), remontando a Heródoto, onde Xerxes não somente tem o direcionamento para avançar contra a Grécia através de sonhos (*Hist.*, 7.12, cf. nota 763 deste trabalho), mas também recebe um sonho que foi interpretado pelos magos como uma indicação de que “todos os homens sobre a terra ficariam subordinados a seu domínio” (*Hist.*, 7.19; cf. ROCHA, , p. 177).

⁸⁵² Muitas histórias miraculosas a respeito de Vespasiano parecem estar relacionadas ao contexto imperial de Domiciano, seu filho, a exemplo da lenda segundo a qual Vespasiano teria tido uma visão no templo de Serapis em Alexandria e, como um novo Serapis, teria curado dois homens (Suetônio, *Vesp.*, 7; Tácito, *His.*, 4.81-82; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 65.8.1-2). Relatos que são incoerentes com a ironia demonstrada por Vespasiano no leito de morte, afirmando “Estou me tornando um deus [*vae [...] puto deus fio*]” (cf. Suetônio, *Vesp.*, 23.4; Dião Cássio, *Hist. Rom.*, 66.17.3), e que podem ser explicados por uma influência do reinado de Domiciano, cf. LUKE, 2010. O Arco de Tito (cf. 1.2.2 deste trabalho) também parece estar relacionado à divinização imperial no contexto do reinado de Domiciano (cf. NORMAN, 2009; ÖSTENBERG, 2021). É particularmente contrastante a imagem positiva que Vespasiano e Tito recebem no governo de Domiciano e a imagem negativa deste no período subsequente, de modo que “em Vespasiano e Tito são escamoteados alguns elementos que poderiam diminuir a imagem positiva destes imperadores, em Domiciano a tônica nos aspectos negativos e a organização da biografia contribuem para sublinhar a imagem de um tirano, cuja crueldade e misantropia vão aumentando com o tempo” (SANFELICE; GARRAFFONI, 2019, p. 198). Um contraste que se evidencia nas palavras de Suetônio (*Vesp.*, 1), o qual, exaltando a dinastia flaviana, afirma que esta “não tem qualquer razão

Suetônio. Em uma moeda em particular (FIGURA 12), pode-se ver como o reinado de Domiciano aprofundou a propaganda e memória de Vespasiano: apesar do reverso apresentar um capricórnio, tal como moedas de Vespasiano e Tito (SHELAIH, 2022, p. 10), no anverso destaca-se, junto ao busto de Vespasiano, seu título DIVVS AVGVSTVS VESPASIANVS, apontando para a sua divindade.

Ao que parece, elencando 11 presságios divinos a respeito da elevação de Vespasiano, incluindo a profecia de Josefo, Suetônio (*Vesp.*, 5.1-7) – que escreveu no contexto posterior ao reinado de Domiciano – estaria favorecendo a criação de uma noção pública⁸⁵³ de que o reinado de Vespasiano teria sido “o resultado de um consenso divino” (GLAS, 2021, p. 549), o *consensus deorum* (DEN HOLLANDER, 2014, p. 97), e não a realização da vontade de um deus específico, que seria o deus dos judeus, como o fez Josefo. Por isso, apesar de escrever no período nerva-antonino, Suetônio resgatou a imagem de Vespasiano construída por Domiciano e afirmada em suas moedas.

Em tal propósito Suetônio foi acompanhado por Tácito, cuja obra também carrega a indicação de presságios relativos a Vespasiano (*His.*, 2.78), apesar de não ser de uma forma tão exaustiva como este (MORGAN, 1996, p. 43)⁸⁵⁴, mesmo que a obra de Tácito tenha um claro caráter propagandístico aos flavianos, já que, como bem admite, sua carreira “começou sob Vespasiano, progrediu sob Tito e avançou ainda mais sob Domiciano” (Tácito, *His.*, 1.1)⁸⁵⁵.

para se envergonhar, mesmo sendo de opinião geral que a penalidade que Domiciano pagou pela sua avareza e crueldade foi completamente merecida” (SUETONIUS, 1959, p. 281).

⁸⁵³ Como bem destacado por Richmond Lattimore (1934), enquanto alguns presságios parecem derivar de expectativas populares relativas à ascensão de Vespasiano, outras parecem decorrer de invenções deliberadas do círculo íntimo de Vespasiano (LATTIMORE, 1934, p. 446). O fato é que os presságios, prodígios e interpretações divinas, como “forças *imateriais*” se relacionavam e se potencializavam através da “realidade *material*”, como bem destacou Thiago David Stadler (2010, p. 34), de modo que “presságios, sonhos e prodígios justapõem-se a campanhas militares, influências políticas e atos públicos”.

⁸⁵⁴ Há quem defenda que Tácito escolheu não apresentar tantos presságios como Suetônio pelo fato de que, em sua obra, os presságios não teriam um valor tão positivo, já que Tácito seria um crítico do uso da religião na manipulação política. Cf. MARQUES, 2007, p. 117. Segundo Rhiannon Ash (1999, p. 130), pode-se pensar que a indicação dos presságios e a suposta credência de Vespasiano são usadas por Tácito para apontar para uma vulnerabilidade do imperador: “Que efeitos Tácito cria ao apresentar Vespasiano como tendo um caráter crédulo? Sobretudo, ele sugere que Vespasiano, como seus predecessores, era vulnerável aos homens inescrupulosos que poderiam explorá-lo a fim de fazer avançar suas próprias carreiras” (ASH, 1999, p. 130). Homens, podemos pensar, como Flávio Josefo. Porém, ao mesmo tempo, Tácito admite a validade dos presságios, indicando que “neles acreditamos só após seu sucesso [*post fortunam credidimus*]” (Tácito, *His.*, 1.10), e constrói sua narrativa, como veremos abaixo, dando destaque aos sinais e presságios desde seu prefácio, mesmo que tivesse um senso crítico no uso destes.

⁸⁵⁵ Tácito admite a importância dos flavianos em sua carreira, mas afirma que sua obra se isenta disto: “Minha carreira começou sob Vespasiano, progrediu sob Tito e avançou ainda mais sob Domiciano; isto não nego. Mas todo aquele que professa uma palavra incorrupta deve falar sem afeição ou ódio [*dignitatem nostram a Vespasiano inchoatam, a Tito auctam, a Domitiano longius provectam non abnuerim: sed incorruptam fidem*”

Em ambos os casos – de Suetônio e Tácito –, pode-se perceber a importância de presságios associados à elevação de Vespasiano, os quais, indo para além da profecia de Josefo, indicam que este foi visto a partir de uma temática própria do contexto político romano. Porém, os presságios e profecias não eram um aspecto apenas da política, mas também da historiografia romana, a qual tinha a própria política como tema principal. De fato, a adivinhação era tão presente na historiografia romana que Tito Lívio utiliza o termo *prodigium* 129 vezes (PACKARD, 1968, p. 1151-1153 [III]), enquanto Tácito aponta pelo menos outros 7 relatos de prodígios nas *Historiae*⁸⁵⁶ e pelo menos 21 casos nos *Annales*⁸⁵⁷ (NICE, 1999, p. 219). Exemplos de *omina imperii*, “presságios do poder”, os quais marcaram presença especialmente no fim da República e início do principado⁸⁵⁸, formando uma tradição historiográfica que Josefo herdou.

E os presságios e profecias eram tão centrais para a historiografia romana que Tácito não somente lembra, no prefácio das *Historiae*, a respeito dos “prodígios no céu e na terra, avisos dados por relâmpagos, e profecias do futuro, tanto alegres como sombrias, incertas e claras” (*His.*, 1.3, TACITUS, 1980, p. 7), mas também destaca o período do qual falará a partir da presença de sinais: “Pois nunca foi tão provado por terríveis desastres do povo romano e por sinais indubitáveis que os deuses não se importam com nossa segurança, mas com nossa punição” (*His.*, 1.3, TACITUS, 1980, p. 7). Uma declaração que não se relaciona somente com sua crença ou descrença em tais sinais, mas também com sua técnica historiográfica (NICE, 1999, p. 217), indicando que esta envolverá a inclusão de prodígios e

professis neque amore quisquam et sine odio dicendus est]” (Tácito, *His.*, 1.1, tradução de Juliana Bastos Marques, cf. MARQUES, 2007, p. 116). Ao fazer isso, como bem destacou Juliana Bastos Marques (2007, p. 116), Tácito pretende afirmar que sua objetividade como historiador não será influenciada por ter sido promovido pelos flavianos, realizando uma necessidade formal dos historiadores, de se declararem isentos, seguindo as regras da tradição historiográfica. Porém, também pode ser decorrente da ambiguidade de sua relação com os flavianos, por tal dinastia ter culminado com um perseguidor de senadores (Cf. MARQUES, 2007, p. 116). Dentro disto, a imagem de Vespasiano parece ser a mais positiva entre os imperadores apresentados por Tácito (LEVICK, 1999, p. 203-204), apesar de ser difícil verificar-se com profundidade por conta da ausência atual da parte das *Historiae* que tratavam sobre o seu governo. Mesmo assim, o que temos das *Historiae*, assim como aquilo nos *Annales* que tratam de Vespasiano, apontam para uma imagem tão positiva que Tácito chega a afirmar que ele foi “o único dentre todos os imperadores que mudou para melhor [*solusque omnium ante se principum in melius mutatus est*]” (Tácito, *His.*, 1.50). Cf. MARQUES, 2007, p. 117; 2010, p. 50.

⁸⁵⁶ Segundo Alex Nice (1999, p. 219): *His.*, 1.18.1, 1.86.1-3, 3.56.1-2, 4.26.1-2, 4.53.1-54.2, 5.3.1, 5.13.1-2. Indicamos “pelo menos” pelo fato de Nice não apontar os presságios relativos a Vespasiano (*His.*, 2.78) em sua lista, deixando claro não estar completa.

⁸⁵⁷ *Ann.*, 1.28.1-3, 1.30.1-3, 1.76.1, 2.47.1, 4.62.1-64.3, 6.28.1-6, 12.43.1-2, 12.64.1, 13.17.1-2, 13.24.2, 13.41.2-3, 13.58.1, 14.12.2-3, 14.22.1-4, 14.32.1-2, 15.7.1-8.1, 15.22.2, 15.34.1-2, 15.38.1-44.1, 15.47.1-2, 16.13.1-2.

⁸⁵⁸ “A popularidade das discussões de *omina imperii* na sociedade romana no Período triumviral e início do Principado, demonstrado pela variedade de exemplos preservados em nossas fontes, coincidiu com uma virada na historiografia romana para a biografia, e formas biográficas de escrever a história” (STILES, 2019, p. 149-150).

profecias sintomáticas da punição divina efetuada nos conturbados anos que iria narrar (NICE, 1999, p. 218).

Isso não significa, no entanto, que os historiadores romanos aceitavam todos os presságios como válidos: sabendo bem que havia uma variedade de formas de adivinhação, envolvendo não somente mecanismos oficiais, como os *Annales Maximi*⁸⁵⁹, mas também adivinhos particulares, relatos populares, e tradições orais⁸⁶⁰, os historiadores também buscavam separar os presságios válidos das fábulas (*fabulae*). Por isso Cícero (*Div.*, 1.33) reconhece, tal como Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, 8.56.1), a validade dos *Annales Maximi* como fontes históricas, atacando de forma irônica os céticos (NICE, 1999, p. 266)⁸⁶¹.

Era fundamental, portanto, um senso crítico, uma vez que, como apontou Plutarco (*Cam.*, 6.4; *Cor.*, 38.1-4), havia um perigo latente tanto no ceticismo quanto na credence⁸⁶², utilizada politicamente⁸⁶³, especialmente através do registro escrito e aplicação política⁸⁶⁴. Um senso crítico que aparece em Políbio, cético quanto aos presságios⁸⁶⁵, e que parece marcar

⁸⁵⁹ Há um intenso debate historiográfico a respeito dos *Annales Maximi*, envolvendo uma gama de possibilidades, desde sua importância a partir de uma compilação e uso especialmente entre os séculos III e I a.C., e uma afirmação de que estes deixaram de existir antes do séc. I a.C. Para o debate, cf. ROSA, 2013. Segundo Jörg Rüpke (2005), apesar de questionamentos modernos, os *Annales Maximi* podem ser pensados como tendo sido compilados por Múcio Cévola, conforme Theodor Mommsen defendia (RÜPKE, 2005, p. 35). Sendo assim, como bem apontou Claudia Beltrão da Rosa (2013, p. 248), “os *Annales Maximi*, compilados e publicados por Cévola”, se aceitarmos a hipótese de Rüpke, se constituem como um exemplo da união entre escrita e religião como forma de competição política.

⁸⁶⁰ A tradição religiosa romana, como bem destacou Claudia Beltrão da Rosa (2013, p. 247), envolvia não somente aspectos formais de calendário e instruções, assim como uma jurisprudência a qual era respondida com relatórios anuais e relatórios senatoriais. Porém, como ela bem lembra, também havia um caráter oral e ritualístico da religião romana, apontado por John Scheid (2006), para além dos registros. E, para além do aspecto oral, também se deve considerar a participação popular em relação a oráculos, profecias e sonhos, já que, “se a aristocracia romana e, em geral, as classes sociais superiores não esconderam sua fé no caráter premonitório dos sonhos, tampouco a plebe renunciou a este meio de comunicação com os deuses” (MONTERO, 2000, p. 35).

⁸⁶¹ Contra: aqueles que negam a importância dos *Annales Maximi*, afirmando inclusive que estes deixaram de existir no séc. I a.C. (cf. nota XXXX deste trabalho). Como, p.e.: DREWS, 1988.

⁸⁶² Pode-se dar um exemplo no sentido da busca por equilíbrio: Plínio, o velho (*NH*, 7.177) afirma que as histórias proféticas não merecem ser coletadas por serem muitas vezes falsas. Porém, ao mesmo tempo, acredita no relato que Corfídio teria morrido e voltado à vida, anunciando que seu irmão que morreria no lugar. Afinal, este relato só poderia ser verdadeiro, já que Terentius Varro, que estava em Cápua naquele momento, atestou sua veracidade. Cf. POTTER, 1994, p. 167-168.

⁸⁶³ É evidente que havia um interesse político no controle da adivinhação (cf. BURKERT, 2005, p. 43-48), levando ao estabelecimento da proibição de certos métodos divinatórios, assim como a expulsão de astrólogos e adivinhos (STILES, 2019, p. 137, nota 12), incluindo a busca por controle por parte do *principes* sobre as práticas religiosas e divinatórias em Roma (cf. POTTER, 1994, p. 174-182).

⁸⁶⁴ Mary Beard se destacou no estudo da relação entre a documentação religiosa romana e a sua função política. Cf. p.e.: BEARD, 2007.

⁸⁶⁵ A consciência crítica sobre os presságios fez com que Políbio (*Histor.*, 6.56.6-12) visse a religiosidade popular como uma forma da elite manipular as massas. Cf. Cícero, *Nat. D.*, 1.42. Tal perspectiva afetou inclusive a historiografia moderna, que passou a entender a adivinhação como uma ferramenta de manipulação política. Segundo Andrew Stiles (2019, p. 137, nota 12) isso já foi revisto pela historiografia da roma republicana, mas ainda precisa ser aplicado aos estudos da arte divinatória no principado romano.

de forma mais suave a obra de Dionísio de Halicarnasso, o qual equilibra a ideia de *Tyche* com relatos de presságios (ENGELS, 2012, p. 154-155), tal como fez Josefo, que o leu.

Afinal, o senso crítico não necessariamente impedia que os historiadores também valorizassem histórias de presságios, incluindo até mesmo aquelas que não eram oficiais (STILES, 2019, p. 137). É o que fez Plínio, o jovem, ao enfatizar que a ascensão de Trajano, a qual, apesar de não ter sido profetizada pelos oráculos oficiais, foi anunciada por um presságio visto por ele próprio (POTTER, 1994, p. 162), relacionado à sua aclamação popular⁸⁶⁶.

Pois os outros príncipes foram anunciados aos que consultavam os oráculos, seja pelo farto sangue das vítimas, seja pelo voo das aves à esquerda. A ti, quando subias o Capitólio, conforme o costume, o clamor dos cidadãos apresentou-se, mesmo que sem a intenção, como se já fosses seu príncipe. Pois toda a multidão que ocupava os umbrais do templo, quando as portas se abriram à tua entrada, saudou o deus, como então se pensou, mas, como mostrou a sucessão dos acontecimentos, era a ti que ela saudava como imperador. E não de outra forma o presságio foi entendido por todos. Só tu não querias compreender, pois recusavas governar, recusavas, o que era digno de quem iria governar bem. (Plínio, o jovem, *Pan.*, 5.3-5)⁸⁶⁷.

Os presságios, portanto, eram tão importantes quanto a aclamação popular, de modo que até esta poderia ser um presságio, como interpretou Plínio. De nada adiantava, porém, alguém receber presságios de ascensão ao poder, se não fosse aclamado pelo povo e reconhecido pelo Senado. Afinal, os presságios não tinham valor em si mesmos, mas recebiam importância justamente ao se realizarem, até porque normalmente não eram compreendidos antes de sua realização, por seu caráter enigmático, como anúncios nebulosos de um futuro imprevisível.

⁸⁶⁶ Em sua primeira carta ao imperador Trajano, Plínio, o jovem, lembra que os deuses demonstraram desde cedo o desejo que ele fosse imperador: “mas os deuses imortais mostraram pouca paciência, colocando as tuas virtudes à frente do comando da comunidade, responsabilidade que desde há algum tempo já havias assumido [*sed di immortales festinaverunt virtutes tuas ad gubernacula rei publicae quam suscepas admovere*]” (STADLER, 2018, p. 12). Como bem lembra Thiago David Stadler (2018, p. 12, nota 5), tal “responsabilidade” indicada se relaciona ao fato de que, apesar da adoção (*adoptio*) de Trajano por Nerva ter ocorrido em 27 de outubro de 97, ele já havia sido aclamado (*aclamatio*) antes de sua adoção, conforme o relato de Plínio, o jovem, de modo que “não apenas os presságios divinos haviam se manifestado, mas também estava atestada a sua legitimidade terrestre”, em virtude de sua aclamação popular, que antecedeu sua confirmação pelos auspícios. Assim, “diferentemente de todos”, Trajano “foi acolhido pela população, conseguiu a aclamação praetoriana e a legitimação divina, e isso tudo antes de se tornar legitimamente Imperador” (STADLER, 2018, p. 12, nota 5). A respeito da eleição divina de Trajano e sua *aclamatio*, cf. HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 114ss; MONTERO, 2000; STADLER, 2010, p. 25-26.

⁸⁶⁷ Seguimos a tradução de: GIRON, 2017, p. 33. Texto original em latim: “*Nam ceteros principes aut largus cruor hostiarum, aut sinister volatus avium consulentibus nuntiavit: tibi ascendenti de more Capitolium, quamquam non id agentium civium clamor, ut iam principi, occurrit. Siquidem omnis turba, quae limen insederat, ad ingressum tuum foribus reclusis, illa quidem ut tunc arbitrabatur, deum, ceterum, ut docuit eventus, te consalutavit imperatorem. Nec aliter a cunctis omne acceptum est. Nam ipse intelligere nolebas: recusabas enim imperare, recusabas; quod bene erat imperaturi*” (GIRON, 2017, p. 32).

Sendo assim, apesar da importância das profecias feitas a Vespasiano, estas só se tornaram válidas ao se realizarem efetivamente em dois momentos: com a aclamação como imperador, por parte das tropas, tida como o *dies imperii*, e o reconhecimento da legitimidade do seu poder, em Roma, após seu *adventus*, sua chegada à cidade como imperador, a qual aparece no Relevo B, de 93-95 d.C., encontrado no Palazzo della Cancelleria (FIGURA 13).



FIGURA 13 – Relevo B de Cancelleria

Este Relevo (B), juntamente com outro (Relevo A)⁸⁶⁸ foram descobertos embaixo do Palazzo della Cancelleria, em Roma, em 1937 e 1939. São obras que datam entre 93-95, no reinado de Domiciano, e atualmente estão no Museu do Vaticano (Cat. 13389-13395), em Roma.

O Relevo B apresenta o *adventus* de Vespasiano em Roma em 70 d.C., trazendo várias figuras com significado: para além de Vespasiano e Domiciano, que são os personagens principais, estando um de frente para o outro na parte menos prejudicada do Relevo, aparece Victoria, a deusa da vitória, coroando Vespasiano. Uma forma iconográfica de indicar que a vitória do general já havia sido definida pelos deuses, que são os responsáveis pelo sucesso do imperador.

Atrás de Domiciano, que aparece como uma figura jovem, está o *genius* do Senado romano, como um homem mais velho, com barba e túnica. E, no fundo, entre Domiciano e Vespasiano, está o *genius* do povo romano, o *Genius populi Romani*, com aspecto mais jovial que o *genius* do Senado (cf. BÉRANGER, 1973), segurando uma cornucópia. Duas figuras que servem para indicar a plena aprovação de Vespasiano pelas fontes do poder de Roma, a saber, *Senatus Populusque Romanus*, usualmente abreviado como S.P.Q.R., “o Senado e o povo de Roma”, que aparece na imagem a partir da personificação dos dois elementos com a

⁸⁶⁸ Os relevos foram identificados como “A” e “B” pelo editor do estudo sobre dos mesmos, Filippo Magi (1945). Sobre os relevos, cf. MAGI, 1945; BÉRANGER, 1964; KLEINER, 1984, p. 191-192.

imagem humana⁸⁶⁹.

Os portentos e profecias, mais do que validar um imperador, tinham o poder de potencializar a legitimidade de um imperador validado pelo povo e pelo Senado. Sendo assim, presságios e profecias, no contexto de Flávio Josefo, eram utilizados não somente para legitimar imperadores, mas também para legitimar discursos historiográficos a respeito destes⁸⁷⁰, e, inclusive, personagens importantes. Afinal, as pessoas esperavam encontrar relatos de oráculos, profecias e presságios nas biografias dos imperadores, uma vez que fazia parte da dinâmica da política romana, cuja liderança fomentava e incentivava tais relatos, transformando-os em propaganda. Neste sentido, apesar de Josefo se assemelhar a Plínio por ter percebido um presságio de ascensão imperial, também se aproxima de outras figuras de caráter profético, relacionadas ao poder romano e, inclusive, a Vespasiano.

É o caso, por exemplo, de Veleda, a profetisa germânica, a qual, para além de sua influência, tinha também autoridade por supostamente ter “poderes proféticos” (OKAMURA, 1994/1995, p. 289), fazendo com que, conforme “a superstição crescesse, atribuísem divindade a ela [*auguscente superstitione arbitrantur deas*]” (Tácito, *His.*, 4.61, TACITUS, 1931, p. 118-119)⁸⁷¹. Uma mulher da elite germânica, portanto, que chamava a atenção do poder imperial romano por sua influência e suposto caráter profético, tendo por isso certas semelhanças com Josefo.

E, para além disso, enquanto Josefo esteve vinculado à revolta judaica, Veleda teria se relacionado à revolta dos batavos contra os romanos, organizada por Julius Civilis, até mesmo predizendo vitórias dos revoltosos (OKAMURA, 1994/1995, p. 289), conforme

⁸⁶⁹ Também se pode ver o seguinte na imagem: flanqueando os flavianos estão dois lictores, vestidos com túnica e manto, e com o fasces com machado na mão. No lado esquerdo, ao fundo, aparece a deusa Roma se destacando em altura, com aspecto de amazona e capacete na cabeça. Abaixo dela aparece uma virgem vestal, flanqueada por dois *apparitores*, e usando uma *stola* na cabeça. Aparentemente a parte perdida trazia pelo menos outras quatro virgens vestais, que só podem ser identificadas por pequenas partes que permaneceram. Cf. KLEINER, 1984, p. 191.

⁸⁷⁰ Considerando que tais presságios não somente eram incentivados e propagados por defensores de líderes políticos, mas também marcavam presença entre o povo, cabe perceber que o uso dos mesmos era importante para a aceitação dos historiadores não somente por parte dos imperadores, mas também do próprio povo. Sendo assim, como bem destacado por Andrew Stiles (2019, p. 149), “o uso destas histórias por historiadores quando moldam suas obras é outro elemento que desafia um modelo propagandista honesto”, ficando claro que se trata de uma tradição que envolve também a cosmovisão religiosa daquele contexto. Afinal, tais presságios, que marcavam presença inclusive em representações imagéticas – como parece ser o caso, por exemplo, das imagens na coluna de Trajano (cf. AMPOLO, 1995; MONTERO, 2000, p. 25-28; NEMETI, 2016) –, eram esperados pelo povo em suas leituras a respeito da vida dos imperadores.

⁸⁷¹ Tácito também se refere a essa veneração em sua *Germania* (8): “Sob o império de Vespasiano, vimos Veleda ser considerada como uma divindade, durante muito tempo, pela maioria dos homens [da Germânia]; e outrora veneraram também Aurínia e muitas outras, não com vil lisonja nem como se forjassem deusas [*vidium sub divo Vespasiano Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam; sed et olim Albrunam [Auriniam] et compluris alias venerati sunt, non adulatione nec tamquam facerent deas*]”. Cf. ANDRADE, 2011, p. 18.

Tácito (*His.*, 4.61) registrou. Apesar do relato de Tácito não avançar a respeito de Veleda, aparentemente ela foi capturada pelos romanos entre os anos de 77 e 78 d.C. (LEVICK, 1999, p. 160), como se pode deduzir a partir da indicação de uma cativa chamada Veleda, sob posse de Quintus Rutilicus Gallicus, governador da Baixa Germânia, mencionada por Publius Papinius Statius (*Silv.*, 1.4.90). E, possivelmente, Veleda foi levada da Germânia para a Itália, servindo no templo de Ardea, trinta quilômetros ao sul de Roma.

Afinal, em 1926, foi descoberta uma pequena inscrição em mármore de um oráculo no templo de Ardea com o nome de Veleda⁸⁷², a qual foi atribuída a Vespasiano: a petição, feita em nome de alguém cujo nome termina em -σιανῶ (como Vespasiano, Οὐεσπασιανός; dativo: Οὐεσπασιανῶ), pergunta o que deveria ser feito com Veleda, a quem os “bebedores do Reno” (*Rhēnopotai*, Ῥηνοπόται), ou seja, os germânicos, veneram (*sebousin*, σέβουσιν). E a resposta, que está apagada, não está clara: talvez seja para ser uma empregada no templo, realizando a limpeza deste⁸⁷³, ou então para atuar com profecias, por meio da licnomancia, através da fumaça de lâmpadas (OKAMURA, 1994/1995, p. 289-290)⁸⁷⁴.

Seja como for, o relato de Tácito e a pequena inscrição mostram uma preocupação por parte dos romanos em relação a profetas e profetisas. Preocupação esta que envolveu a dinastia flaviana para além de Vespasiano: segundo um excerto de Dião Cássio (*Hist. Rom.*, 67.5.3), Domiciano teria recebido, nos anos 90, uma comitiva germânica incluindo uma virgem vidente, chamada Ganna, a quem Dião (ou seu extrator) considerou como sendo a sucessora de Veleda.

Considerando que Domiciano condenou à morte três virgens vestais e a chefe vestal por terem descumprido o voto de castidade (Suetônio, *Domit.*, 8.5), é bem possível que ele tenha honrado uma virgem bárbara em contraste com tais vestais para afirmar a moral romana

⁸⁷² Inscrição de mármore de 78-79 d.C. original de Casalinnaccio, próximo à acrópole de Ardea. Atualmente no Museo Nazionale Etrusco (ETRU) di Villa Giulia, Itália. 16,5 cm de altura, 16,5 cm de largura e 2,5 cm de espessura, com letras com 1,1-1,2 cm. A reconstrução do texto foi feita por Margherita Guarducci (1946), e depois corrigida (GUARDUCCI, 1951), assim como por Reinhold Merkelbach (1981, também transcrita em: PLEKET; STROUD, 1984, p. 213 [SEG 31.851]), que é a seguinte: [χρησμός δοθεῖς Αὐτοκράτορι] | [Οὐεσπα]σιανῶ [Καίσαρι Σεβαστῶ] | [ἀμφὶ] Βελήδαν | [βου]λεύη τί σε δει ποιεῖν, [Σεβαστέ,] | [τῆς] μακρῆς περὶ παρθένου, προφητικῆς | ἢν οἱ Ῥηνοπόται σέβουσιν[αἰνά,] | φρίσσοντες χρυσῆς κέρα[τα μήνης;] | [τῇ]ν ἀργὴν ἵνα μὴ τρέψ[ης, καέσθω] | [κ]αὶ χαλκοῦν ἀπομυσσέτω [λυχνίσκον]. Este texto pode ser comparado a SEG 16.592, tendo como diferença προφητικῆς e καέσθω, que foram contribuições de Merkelbach.

⁸⁷³ Assim interpreta Barbara Levick (1999, p. 70), que entende a resposta como sendo que ela deveria “trabalhar, polindo as mobílias do templo, provavelmente em Ardea, onde a resposta foi encontrada”. Parece ser a interpretação de David Potter (1994, p. 16), que afirma que Vespasiano teria buscado a confirmação com Apolo (no templo de Ardea?) que Veleda não era uma mensageira verdadeira do divino.

⁸⁷⁴ A resposta ao oráculo indica o imperativo do verbo ἀπομυσσέτω, “deixe-a limpar”, associado a um objeto de bronze (χαλκοῦν), podendo ser referir à limpeza com algum instrumento de bronze, como empregada, ou à prática de profecias através da fumaça de lâmpadas de bronze. Esta última interpretação é a de Reinhold Merkelbach (1981).

(OKAMURA, 1994/1995, p. 290). Porém, considerando que Domiciano matou um *haruspex* germânico por predizer uma mudança de regime (Suetônio, *Domit.*, 16.3)⁸⁷⁵, é bem provável que ele tenha convidado a virgem vidente visando bons augúrios, possivelmente sendo tal vinda em decorrência da previsão de sua morte por parte de Ascleatório (Suetônio, *Domit.*, 15.8), a qual deixou Domiciano muito preocupado com o possível futuro anunciado.

3.3.3 A função profética e o registro da história

No caso de Josefo, porém, este não exerce a função profética somente quando anuncia o futuro. Afinal, os profetas também eram, na perspectiva judaica, os responsáveis pelo registro de certas informações do passado, selecionando os fatos da história que indicassem o conflito entre os desígnios de Deus e as respostas dos homens (YERUSHALMI, 1992, p. 31). Deste modo, o papel do profeta estaria justamente na relação entre passado, presente e futuro, estabelecendo “a dinâmica da advertência, do julgamento e da punição que deveriam ser seguidas pela esperança, arrependimento, redenção e salvação” (DEGAN, 2014, p. 22).

Os profetas, portanto, são aqueles que cumprem a profecia que Ezequiel, o trágico, coloca na boca de Jetro para Moisés, já mencionada: “você verá o que é, o que já foi, e o que será” (*Exagoge*, v. 89). Ou seja, os profetas judaicos eram, de certo modo, historiadores, uma vez que a essência da história judaica estaria justamente na tensão entre os tempos e na tensão entre obediência e rebeldia registrada pelos profetas (YERUSHALMI, 1992, p. 28), que anunciavam suas consequências, mas que também registravam o passado.

Diferente dos profetas gregos que, tal como os poetas-cantores, eram marcados pela audição e falta de visão – não sendo enganados pelos seus olhos, mas seguindo as musas e os deuses pelo que escutam da parte destes⁸⁷⁶ –, os profetas do judaísmo eram marcados também

⁸⁷⁵ Como bem destaca Lawrence Okamura (1994/1995, p. 290) não foi Ganna que morreu, uma vez que Suetônio denominou *haruspex* (masculino) e não *haruspica* (feminino).

⁸⁷⁶ Os poetas-cantores gregos, tais como Homero, Hesíodo e Demódoco eram tradicionalmente considerados cegos, e tal cegueira tinha uma razão: sua obra não decorria daquilo que eles viam, mas daquilo que ouviam por parte das musas. Por isso o início da *Ilíada* – *mēnin aeide thea* (μῆνιν ἄειδε θεὰ), “cante, ó deusa” (*Il.*, 1.1) – e da *Odisseia* – *andra moi ennepe, mousa* (ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα), “canta para mim, ó musa” (*Od.*, 1.1). Duas invocações que indicam a origem e autoridade das palavras a serem declaradas: “a musa era garantia da veracidade do canto do poeta” (HARTOG, 2000, p. 13). De modo semelhante, Tirésias, o famoso profeta, é cego, recebendo da parte de Zeus o dom da profecia justamente como resultado de Hera ter lhe tirado a visão ([Pseudo-]Apolodoro, *Biblio.*, 3.6.7). Os historiadores gregos, porém, se contrastam com os profetas, fundamentando seu conhecimento justamente na visão, e não na audição, ao mesmo tempo que se distanciavam dos poetas-cantores e profetas por não depositarem mais a credibilidade na origem divina, de modo que “a fonte de credibilidade não se dava pela eclosão do sagrado no mundo”, mas justamente no relato de “alguém que lá esteve e viu”

pela visão⁸⁷⁷: viam o seu próprio tempo, registrando como passado, ao mesmo tempo que viam para além, anunciando o que certamente ainda iria acontecer, como uma espécie de “futuro histórico”, assim como o passado distante. Por essa razão, Josefo toma as palavras dos profetas como históricas não somente no que escreveram sobre o que havia ocorrido em seu tempo, mas também como realidade histórica do passado e futuro destes. Trata-se do que Robert G. Hall (1991) denominou “história revelada”, e mais especificamente “história profética”, tendo incluído as obras de Josefo nesta categoria (HALL, 1991, p. 22-30)

Assim, na visão de Josefo, diferente dos gregos e romanos, cujo registro do passado estava nas mãos de historiadores contraditórios⁸⁷⁸, entre os judeus não havia “milhares de livros em desacordo um com o outro”, mas apenas 22 livros “contendo o registro de todo o tempo, os quais são devidamente acreditados” (*CAp*, 1.38). Afinal, “apenas os profetas de Deus aprenderam, por inspiração de Deus, o que aconteceu no passado distante e registraram claramente os eventos de seu próprio tempo tal como ocorreram” (*CAp*, 1.37, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 28-29). E era esta inspiração divina que garantia a acuracidade e consistência dos relatos (FELDMAN, 1990, p. 387)⁸⁷⁹.

Deste modo, os profetas cumprem seu papel ao anunciarem, inclusive, a desgraça, assim como ao registrarem a desgraça como consequência do pecado do povo de Israel, como uma forma de punição divina e, portanto, de ensino⁸⁸⁰. Afinal, segundo o judaísmo, a punição

(STADLER, 2020, p. 94). Sobre a relação entre ver e ouvir na historiografia grega, cf. STADLER, 2020; MARINCOLA, 1997, p. 63-86.

⁸⁷⁷ A BH dá considerável destaque à palavra, de modo que no hebraico desta “nenhuma atividade humana [...] tem tantas designações de órgãos como a linguagem” (WOLFF, 2008, p. 136). Porém, ao mesmo tempo, os olhos têm tal importância que se pode pensar em uma “teologia dos olhos” (STAUBLI; SCHROER, 2001, p. 15), especialmente quando se considera a relação destes com a revelação divina, de modo que a Palavra divina é o que permite os olhos verem a realidade espiritual, ou seja, “o olho é aberto pela palavra” (WOLFF, 2008, p. 133). Assim, apesar dos profetas serem aqueles que declaram as palavras de Deus, a recepção da revelação pode envolver visões, como foi o caso de Isaías, Zacarias, Ezequiel e Daniel. E, por esta razão, assim como a idolatria causa a incapacitação da visão e audição (em sentido espiritual), a atuação profética visa a abertura tanto dos olhos quanto dos ouvidos. Sobre esta simbologia da idolatria e profecia, cf. BEALE, 2014.

⁸⁷⁸ Segundo Josefo as causas principais para os autores gregos não estarem de acordo eram o desconhecimento, muitas vezes em virtude da falta de registros (cf. *CAp*, 1.19-22), e a falta de compromisso com a verdade (*CAp*, 1.23-27).

⁸⁷⁹ Como John M. G. Barclay (FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 28, nota 152) destacou, esta associação entre a historiografia judaica e os profetas “é sem paralelo nas culturas grega e romana, nas quais os profetas (ou sibilas) podem predizer o futuro, sob inspiração divina, mas não têm papel algum no gênero historiográfico”. A diferença se acentua no fato de que a historiografia, para os gregos, se distinguia completamente da poesia dos poetas-cantores (e profetas) por garantir a veracidade não pela inspiração divina, mas pela investigação – ou, simbolicamente, não tanto pelo que as musas cantam aos ouvidos, mas pelo que foi pessoalmente visto. Assim, entre os gregos, o “gênero histórico impunha o olhar, o estar presente, as causas, as relações entre os humanos e a preferência pela escrita” (STADLER, 2020, p. 94), enquanto entre os judeus o gênero histórico estava fundamentado em um olhar a partir de uma compreensão providencial da história, a qual perpassa a BH de Gênesis aos profetas.

⁸⁸⁰ Apesar das muitas diferenças entre a historiografia grega e a historiografia judaica bíblica, há uma

admoesta e disciplina, de modo que deve ser pensada como algo benéfico, como lembra Filo de Alexandria (*Legat.*, 7; RUNIA, 2003, p. 350), favorecendo que o presente não seja julgado “sem prever o futuro” (Filo de Alexandria, *Legat.*, 2; RUNIA, 2003, p. 349), por meio do “entendimento que alcança o que não é visto e está ainda no futuro” (Filo de Alexandria, *Legat.*, 2; RUNIA, 2003, p. 349).

No caso de Josefo, a previsão da desgraça que cairia sobre Jerusalém foi profetizada durante anos por Jesus ben Ananias (*BJ*, 6.300-309). Este, que foi tomado como louco, segundo Josefo, teria gritado “Ai de Jerusalém [*aiai Hierosolymois, αἰαὶ Ἱεροσολύμοις*]” por sete ano e cinco meses, até que declarou a ruína de Jerusalém, de seu povo, do templo, e até de si mesmo, sendo então esmagado por uma pedra disparada por uma “catapulta [*petrobolos, πετροβόλος*]” (*BJ*, 6.309)⁸⁸¹.

Por mais que Josefo não o chame de profeta, apresenta-o como um profeta⁸⁸², não tendo ele feito mal algum àqueles que lhe batiam, nem abençoado a quem lhe ofereceu comida, mas declarado suas palavras até ver sua predição realizada no cerco de Jerusalém. Palavras estas que claramente refletem o profeta Jeremias, ao declarar em meio a festas em Jerusaslém: “Uma voz do leste, uma voz do oeste, uma voz dos quatro ventos; uma voz contra Jerusalém e o santuário, uma voz contra o noivo e a noiva, uma voz contra todo o povo” (*BJ*, 6.300-301)⁸⁸³.

Tendo isso em mente, pode-se compreender que Josefo se percebeu como profeta não apenas por sua profecia sobre a ascensão de Vespasiano, mas também “predizendo que o resultado da guerra seria totalmente desastroso para nós” (*Vit.*, 19)⁸⁸⁴. E, para além das previsões, Josefo também exerceu sua função profética pela sua obra, registrando o passado

semelhança no uso moral do passado, uma vez que “os temas da providência divina, da punição ou salvação, o uso do passado – espelho dos acontecimentos presentes e futuros – como forma de explicação das mudanças são questões fundamentais em ambas as tradições historiográficas e constituem a sua principal motivação” (VAN SETERS, 2008, p. 69).

⁸⁸¹ Thackeray (JOSEPHUS, 1961a, p. 467) traduz como “*ballista*”, com itálico a fim de destacar se tratar do termo latino apropriado.

⁸⁸² Discordamos de William den Hollander (2015, p. 5), que interpreta τῶν ἰδιωτῶν ἄγροικος (*BJ*, 6.300) como “camponês tolo [*foolish peasant*]”, preferindo seguir as traduções que apontam para o caráter social e econômico e não depreciativo, como “um plebeu e camponês”, ou “um camponês simples”: “*a plebeian and a husbandman*”, como traduziu William Whiston; “*a rude peasant*”, como traduziu Thackeray (JOSEPHUS, 1961a, p. 463); ou “*de condition humble et habitant la campagne*”, como indicou Théodore Reinach (FLAVIUS JOSÈPHE, 1932, p. 197). A diferença principal parece se dar pela incompreensão de que, neste contexto, ἰδιώτης não tem o sentido de “tolo”, “idiota”, mas de homem simples, podendo ao mesmo tempo poder haver uma incompreensão da minha parte se den Hollander utilizou “*foolish*” em outro sentido que não estes.

⁸⁸³ Como bem nota Thackeray (JOSEPHUS, 1961a, p. 464-465, nota a), as palavras que Josefo coloca na boca de Jesus ben Ananias refletem as palavras de Jeremias: “Farei cessar nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém a voz de folguedo e a de alegria, a voz de noivo e a de noiva; porque a terra se tornará em desolação” (Jr 7.34, ARA). Cf. Jr 16.9; 25.10; 33.11.

⁸⁸⁴ Cf. 1.2.1 deste trabalho.

judaico e, inclusive, interpretando a ação divina por trás da história, não somente permitindo, mas também direcionando a desgraça que cairia sobre o povo judeu. Afinal, “ao contrário de seus modelos, seus predicados como historiador também reuniam as ocupações de sacerdote e profeta” (DEGAN, 2016, p. 40), de modo que a função profética de Josefo precisa ser pensada englobando seu caráter sacerdotal e sua ação historiográfica, relacionando passado, presente e futuro⁸⁸⁵.

Neste sentido, Josefo estava seguindo os passos dos profetas bíblicos, já que para ele, o profeta tem “três funções principais, correspondendo ao presente, passado e futuro: como mediador contemporâneo entre Deus e o ser humano ele declara os enunciados de Deus, ele interpreta o passado e cria a Escritura que registra o passado, e ele prediz o futuro” (FELDMAN, 1990, p. 394). E, já que ele mesmo escreve sobre o período entre o que os profetas registraram na BH e seu próprio tempo, pode-se pensar que ele deu continuidade à obra destes.

Assim, não é impossível de se pensar que, para além de si mesmo, ele também acabou atribuindo à sua própria obra um sentido “profético” (BILDE, 1998, p. 47; BILDE, 1996, p. 98-107), sendo por isso categorizada como “história profética” por Robert G. Hall (1991, p. 22-30). Se assim for, ele entendeu sua obra como profética por ter dado sequência no que os profetas iniciaram (DEN HOLLANDER, 2015, p. 4) – mesmo que não se tornasse necessariamente um “texto bíblico” –, já que, conforme mencionado, “apenas os profetas de Deus aprenderam, por inspiração de Deus, o que aconteceu no passado distante e registraram claramente os eventos de seu próprio tempo tal como ocorreram” (*CAp*, 1.37, FLAVIUS JOSEPHUS, 2007, p. 28-29).

Sendo assim, Josefo tem consciência de que, ao escrever a história judaica, não apenas do passado distante, mas também de seu tempo, atua como profeta, precisando das mesmas qualidades que os profetas antes dele (DEGAN, 2014, p. 22). Como profeta, portanto, registra a história da relação entre judeus e romanos, apontando para uma ação divina invisível, a qual pode ser percebida nos processos históricos e que teve como consequência o

⁸⁸⁵ Francesca Calabi (2010) indica que a “‘missão’ de historiador” é uma “constante” na obra de Josefo, apesar de se apresentar de forma diferente dependendo do livro: no *BJ* e na *Vit.*, Josefo olha para o presente e o passado recente, a fim de apontar para o futuro, de modo que estas obras “constituem uma leitura do que está acontecendo e olham para as possibilidades do futuro” (CALABI, 2010, p. 12); *AJ* e *CAp*, “também visam estabelecer hipóteses de sobrevivência e convivência para o povo de Israel com as populações vizinhas” (CALABI, 2010, p. 12), mas no caso destas obras, elas “fundamentam o discurso no passado, destacam as raízes da identidade e tradição judaica, as bases sobre as quais o presente e o futuro podem ser construídos” (CALABI, 2010, p. 12), fazendo com que “a tarefa do historiador, para essas obras”, tenha “um discurso de longo prazo”, uma vez que “o passado torna-se um momento constitutivo a ser reconstruído para identificar as escolhas por vir.” (CALABI, 2010, p. 12).

domínio romano sobre os judeus. Segundo o próprio Josefo, esta teria sido sua interpretação teológica apresentada aos judeus desde seu discurso junto à muralha de Jerusalém, quando tentou convencer que a cidade se rendesse aos romanos, que pode ser vista como parte de sua função profética:

Desprezar um soberano mal pode, de fato, ser legítimo, mas não aqueles aos quais o Universo se submeteu. Afinal, o que escapou dos romanos, senão alguns territórios inúteis, muito frios ou quentes? A Fortuna, de fato, passou de todas as partes para eles, e Deus, que anda entre as nações, passando a cada uma o cetro do Império, agora reside na Itália. Havia, de fato, uma lei estabelecida, suprema entre homens e bestas, “Renda-se ao mais forte” e “O domínio é para os proeminentes nas armas”. Esta é a razão pela qual seus antepassados – muito superiores a vocês em alma, corpo e outras qualidades –, se renderam aos romanos: algo intolerável a eles, se não soubessem que Deus estava no lado romano. (*BJ*, 5.366-369)⁸⁸⁶.

O profeta Josefo, portanto, não se distingue completamente do antigo general Josefo, o qual temia os romanos por conta de sua habilidade e poderio militar, pedindo a paz aos judeus por saber que “não somente no que diz respeito à perícia de assuntos de guerra, mas também no que diz respeito à sorte eles estavam em desvantagem em relação aos romanos” (*Vit.*, 17-19). Um general que temia a “proeminência nas armas” dos seus inimigos, compreendendo que havia uma superioridade bélica em relação aos judeus, e lembrando aos seus subordinados que o mais sensato seria renderem-se ao “mais forte”⁸⁸⁷. Algo que os judeus poderiam fazer sem terem vergonha, já que os antepassados destes – “muito superiores”, segundo Josefo, “em alma, corpo e outras qualidades” – fizeram o mesmo, se rendendo aos romanos, por terem ciência da vontade divina – “que Deus estava no lado romano”.

Porém, quando olha para o passado como profeta, Josefo vai para além, percebendo a razão teológica para os rumos da história e, inclusive, para os acontecimentos de sua vida. Por isso, ao escrever a história judaica, não realiza apenas um registro de batalhas entre tropas, mas também os rumos da vontade divina, em função das virtudes e das falhas do povo judeu, colocado no centro da história, entendendo a vitória romana como fruto de uma mudança do favorecimento divino. Assim, apesar de Josefo transmitir, pela sua linguagem, “uma ideia

⁸⁸⁶ Seguimos a tradução de H. St. J. Thackeray (JOSEPHUS, 1961a, p. 315).

⁸⁸⁷ A superioridade militar romana não implicava em uma obviedade do fracasso das revoltas. Como bem lembra Greg Woolf (2011, p. 44), mesmo que hoje *nós* tenhamos consciência que revoltas como a judaica, ou ainda a dos batavos fracassariam, os contemporâneos não tinham esta mesma certeza. E, considerando que cada resistência armada a Roma tinha suas peculiaridades (WOOLF, 2011, p. 27), deve-se ter em mente que os judeus, além de terem experimentado a liberdade com a Revolta dos Macabeus, também tinham expectativas messiânicas que aumentavam as esperanças de vitória contra os romanos, apesar das chances serem remotas quando se consideram os contingentes militares.

grega de *tyche* (Fortuna)⁸⁸⁸ (PRICE, 2011, p. 219), seguindo Dionísio de Halicarnasso⁸⁸⁹, não deixa de manter uma “concepção bíblica da direção e propósito da história” (PRICE, 2011, p. 219)⁸⁹⁰.

Mesmo os romanos conectavam seu poder político à ação divina: para os romanos, a grandeza de Roma e seu sucesso político eram resultado do favorecimento divino e de sua piedade. Segundo Políbio (*Hist.*, 6.56.6-7), por exemplo, “a qualidade em que a comunidade romana é mais distintamente superior”, é “a natureza de suas convicções religiosas”, sendo justamente isso que “mantém a coesão do Estado romano” (POLYBIUS, 1979, p. 395). Nesta mesma ideia, Cícero (*Nat. D.*, 3.5) afere o domínio romano à obediência e observação dos ritos religiosos por parte de Rômulo, fundador de Roma, e de Numa, posterior rei da cidade eterna⁸⁹¹, estabelecendo uma conexão direta entre política e religião (cf. ROSA, 2003). Tal ideia chega a ser presente, inclusive, como um tema de declamações gregas (ALMAGOR, 2016a, p. 113)⁸⁹², assim como leva os romanos a entenderem uma guerra empreendida com os devidos procedimentos religiosos (*ius festiale*) não somente como uma guerra justa, *iustum bellum*, mas também piedosa, *pium* (AGER, 2008, p. 21).

Porém, na perspectiva de Josefo, Deus não estaria favorecendo os romanos pela qualidade ou piedade destes, mas justamente pela impiedade dos judeus: os romanos apenas “se tornaram dignos de figurar na História conduzida por YHWH”, como lembra Alex Degan (2014, p. 24), “pelas faltas e crimes dos judeus”, uma vez que o Império Romano é simplesmente “o instrumento divino encarregado de punir as faltas de uma geração impura”. Ou seja, ao invés de apontar como causa da vitória romana a superioridade bélica deles, Josefo apontou a centralidade judaica na história, através da ação do Deus dos judeus nesta. E,

⁸⁸⁸ O culto à deusa grega *Tyche*, tomada pelos romanos como *Fortuna*, cresceu rapidamente no contexto helenístico, em especial pelo ambiente de incertezas e mudanças (SELVATICI, 2013, p. 89), muitas vezes negativas, em função do domínio romano. Sua importância foi tal que se acreditava que ela era responsável por mudanças até mesmo na vida dos deuses.

⁸⁸⁹ Cf. 3.3.2 deste trabalho.

⁸⁹⁰ Cf. 1.3.2 deste trabalho. Cabe destacar que a Τύχη, em Flávio Josefo, assim como a Ανάγκη, “necessidade”, “inevitabilidade”, são utilizadas por Josefo em seus discursos em Masada e Jotapata como conceitos filosóficos que servem de veículos para a expressão de ideias de recompensa e punição relacionadas à perspectiva derivada do profeta Jeremias. Cf. KELLEY, 2004. Porém, Josefo não chega a estabelecer uma distinção clara entre o “Destino” e a providência divina como o faz, por exemplo, Justino, o Mártir (*Apol.*, 1.44.11): “Concluindo: se dizemos que os acontecimentos futuros foram profetizados, nem por isso afirmamos que aconteçam por necessidade do destino; afirmamos sim que Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens e é decreto seu recompensar cada um segundo o mérito de suas obras e, por isso, justamente prediz, por meio do Espírito profético, o que para cada um virá da parte dele, conforme o que suas obras mereçam. Com isso, ele constantemente conduz o gênero humano à reflexão e à lembrança, demonstrando-lhe que cuida e usa de providência para com os homens.” (JUSTINO, 1995, p. 60).

⁸⁹¹ Cf. FINLEY, 1985, p. 39; RUPPENTHAL NETO, 2019b, p. 138.

⁸⁹² Cf. Plutarco, *De fort. Rom.*, 316F; Aelius Aristides, *Rom. Or.*, 29.

deste modo, conseguiu “fazer uma declaração sobre a guerra que poderia não apenas ser compreendida, mas talvez até abraçada por judeus e romanos ao mesmo tempo” (KELLEY, 2004, p. 274).

Sendo assim, “se Políbio procurou compreender o sucesso romano através de uma análise de sua vitoriosa constituição, Josefo relacionou as façanhas latinas com os desígnios de YHWH” (DEGAN, 2016, p. 39). O domínio romano é, portanto, apenas o “desígnio providencial do Deus judaico” (KELLEY, 2004, p. 274)⁸⁹³. Ou seja, “de acordo com Josefo”, os romanos “governam pela vontade de Deus, seu Deus, o Deus dos judeus, o qual, tal como no passado, enfurecido pela desobediência de seu povo, o entregou a um conquistador – até que se arrependam” (DAUBE, 1980, p. 36).

Assim, mesmo que Deus more na Itália, os judeus permanecem como os personagens centrais da história, de modo que Josefo não deixa de escrever uma história de Israel, tendo consciência de sua “missão entre os povos”, e “o papel atribuído ao povo” (CALABI, 2010, p. 12) judeu. Deste modo, não é difícil de se perceber que, em sua “concepção do processo histórico, do significado do passado e sua conexão com o presente, assim como do papel divino na história humana”, como bem lembra Jonathan J. Price, Josefo “permaneceu profundamente enraizado em suas origens judaicas” (PRICE, 2011, p. 219).

Origens estas que incluíam a visão da história a partir da teologia deuteronomista⁸⁹⁴, fundamentada no padrão “pecado – punição – redenção” (DEGAN, 2014, p. 24)⁸⁹⁵, dentro do qual outras obras judaicas já haviam se inserido para explicar derrotas judaicas, como o livro de 2 Mac. Sendo assim, quando Josefo aponta judeus como culpados da catástrofe que se abateu sobre Jerusalém, não faz isso buscando isentar os romanos de sua responsabilidade, como propagandista flaviano. Pelo contrário: aponta integrantes do povo judeu como

⁸⁹³ Josefo busca mostrar não somente que “a vontade divina age permitindo a destruição de Jerusalém” (CALABI, 2010, p. 13), mas também que a destruição de Jerusalém é intencionada por Deus para punir os pecados dos judeus. Assim, tal destruição não é apenas uma permissão divina concedida aos romanos, mas também um desígnio divino, fazendo com que os romanos sejam “instrumentos nas mãos de Deus” (CALABI, 2010, p. 13). Roma, portanto, “um grande e inigualável poder, usado por Deus para seus próprios fins” (CALABI, 2010, p. 13).

⁸⁹⁴ Segundo Robert Karl Gnuse (1996, p. 9), Josefo aplica o conceito de retribuição divina deuteronomista à história, ao mesmo tempo que a apresenta como a noção grega de destino, substituindo a linguagem bíblica referente a eleição e aliança por uma terminologia grega. Cabe notar que, como bem apontado por Michael Avioz (2014), apesar de Josefo não utilizar o termo διαθήκη, “testamento”, “aliança”, isso não significa que Josefo não tenha uma teologia da aliança relacionada à terra de Israel, como defendeu Betsy Halpern-Amaru (1981). Cf. nota 557 deste trabalho. A respeito da lógica deuteronomista em Josefo, cf. ATTRIDGE, 1976, p. 71-107; 1984, p. 206, 218; BILDE, 1988, p. 184-185; STERLING, 1992, p. 295.

⁸⁹⁵ Esta lógica deuteronomista, que também pode ser pensada como “pecado – punição – perdão”, como coloca Vicente Dobroruka (2002, p. 378), serve como uma espécie de moldura dentro da qual a obra de Josefo é ajustada, de modo que “toda a história de Roma e Jerusalém se enquadra, portanto, em um quadro de punição e purificação” (CALABI, 2010, p. 13).

culpados justamente por seguir uma lógica judaica a respeito da ação de Deus na história⁸⁹⁶, atuando como uma espécie de profeta para seu próprio povo. Um profeta que escreve sua “visão profética da guerra de um modo que possa ser entendido tanto por judeus como não judeus” (KELLEY, 2004, p. 259).

Para Josefo, Vespasiano e seu exército foram apenas instrumentos nas mãos de Deus a fim de punir o povo judeu pelos pecados cometidos. Assim, os verdadeiros culpados são os judeus impiedosos, tais como João de Giscala, que “desencadeou sobre sua nação uma infinidade de desgraças públicas, sabendo o que se poderia esperar de um homem impiedoso que se atreveu a desprezar Deus” (BJ, 7.263)⁸⁹⁷, assim como Simão Bar Giora⁸⁹⁸, os idumeus, e os zelotes (BJ, 7.259-274), os quais, ao se colocarem contra os ensinamentos de Deus, “trouxeram sobre sua nação o cumprimento das profecias feitas contra esta” (BJ, 4.387, cf. JOSEPHUS, 1961a, p. 113, grifo nosso).

Ao invés de “responsabilizar o destino, os deuses, os inimigos ou a fortuna pelos tristes acontecimentos”, Josefo “associou os percalços da história aos erros ou acertos na conduta moral dos judeus” (DEGAN, 2014, p. 23). Jerusalém, portanto, caiu não somente por haver judeus que ridicularizaram “todos os mandamentos da religião”, mas também porque “zombaram dos *oráculos dos profetas* como fábulas de impostores” (BJ, 4.386, cf. JOSEPHUS, 1961a, p. 113, grifo nosso). Por conta disto, não atentaram para a necessidade de cumprimento da Lei de Deus, assim como ignoraram um oráculo que existia contra a cidade:

Havia uma antiga palavra, da parte de homens inspirados, que a cidade seria tomada e o santuário incendiado por conta da guerra, quando houvesse uma revolta e as mãos dos cidadãos fossem as primeiras a profanar os recintos de Deus. Os zelotes não desacreditaram essa palavra, mesmo assim se tornaram instrumentos de sua realização. (BJ, 4.388, cf. JOSEPHUS, 1961a, p. 113-115).

A ideia de que a guerra foi o cumprimento desta profecia por conta de uma falta moral⁸⁹⁹, por mais que tenha uma profunda relação com a visão deuteronomista judaica, não

⁸⁹⁶ Como bem lembra Francesca Calabi, “a derrota de Jerusalém foi decidida por Deus”, mas isso “não quer dizer que os pecados dos judeus que transgrediram a aliança e contaminaram o Templo” devem ser menosprezados (CALABI, 2010, p. 13), pois estes são a causa da decisão divina. Afinal, os verdadeiros “culpados são os líderes do povo que colocaram seus próprios interesses antes do bem coletivo, que profanaram o Templo, mataram, roubaram, trouxeram contaminação.” (CALABI, 2010, p. 13).

⁸⁹⁷ Seguimos aqui a tradução de Alex Degan (2014, p. 24).

⁸⁹⁸ É interessante notar que a apresentação negativa de Josefo de Simão Bar Giora e João de Giscala parece ter tido tal resultado que Tácito (*His.*, 5.12.3), leitor de Josefo, chega a confundi-los, falando em “João, chamado de Bar Giora” (*Ioannes [quem et Bargioram vocabant]*, cf. TACITUS, 1931, p. 196).

⁸⁹⁹ Steve Mason (1994, p. 171) defende que Josefo pensa a profecia de forma “essencialmente preditiva”, de modo que “minimiza seus aspectos éticos”, indicando como base para sua afirmação: BLENKINSOPP, 1974, p. 244-245; FELDMAN, 1990, p. 396-397. Acontece, porém, que Feldman (1990, p. 396-397) não se refere a uma aplicação moral da crítica profética, mas à pregação de justiça social, relacionada à profecia messiânica, as quais

deixa de ter proximidade também com a visão romana da história e, inclusive, da atuação profética na política romana. Gaius Salustius Crispus (86-34 a.C.), mais conhecido como Salústio, historiador da Roma republicana, por exemplo, não somente apontou as falhas morais de Lucius Sergius Catilina (c. 108-62 a.C.) como causa para a guerra civil⁹⁰⁰ provocada por este, mas também apresentou a conexão de Lêntulo deste fato com profecias dos *Oráculos Sibílinos*:

De acordo com o livro dos sibílinos o domínio de Roma por três Cornélios foi profetizado⁹⁰¹; que houve anteriormente Cina e Sula e que Lêntulo era o terceiro a ter como destino o domínio da cidade. Além do mais, que era o vigésimo ano desde o incêndio do Capitólio, um ano que todos os videntes haviam previsto que seria marcado pelo derramamento de sangue de uma Guerra Civil (Salústio, *Cat.*, 47.2)⁹⁰².

A Guerra Civil, assim, é justificada por Lêntulo como a realização de uma profecia, ou melhor, daquilo que “todos os videntes haviam previsto”. De modo semelhante a Salústio, Cícero também apresenta a ideia de Lêntulo a partir da realização de profecias. Diferente daquele, porém, não se refere a uma guerra civil, como faz Salústio, mas à destruição do poder de Roma, a qual não aconteceu. Assim, apresenta uma profecia não realizada, ao invés de utilizar a função profética para explicar, como faz Salústio – valendo-se do que Lêntulo lhe informou –, uma situação política de conflito:

Lêntulo lhes tinha assegurado de que no livro dos sibílinos e dos advinhos tinha sido declarado que ele era o terceiro Cornélio a quem o domínio e poder de Roma seria concedido; antes dele tinham Cina e Sula. Ele também havia dito que este era o ano, o décimo ano da libertação das Virgens Vestais e o vigésimo depois do incêndio do Capitólio, ano este fadado à destruição de Roma e seu poder. (Cícero, *Catil.*, 3.9)⁹⁰³.

Josefo evitaria pelo fato de que dar ênfase a estes elementos, presentes e fundamentais na própria revolta, seria algo desastroso a ele, “considerando seu total comprometimento com a hegemonia romana”. Mason parece intencionalmente separar o aspecto profético de Josefo e a questão moral em sua obra, explicando a moral como um elemento próprio da historiografia romana imperial, como de fato era. Cf. GLAS, 2020, p. 48-55.

⁹⁰⁰ Como bem indicado por Natália de Medeiros Costa (2018a; 2018b), Salústio busca apresentar a “Conjuração de Catilina” como *Bello Civili*, “guerra civil”.

⁹⁰¹ As profecias a respeito de quem seria o governante eram tão comuns na Antiguidade que Aristófanes, no século IV a.C. utiliza o tema para sua comédia *Equites* (*Eq.*), *Os cavaleiros*, na qual é profetizado por um oráculo que a cidade seria governada por um mercador de estopas, depois um de carneiros e, por fim, um salsicheiro sem instrução. Cf. DOBRORUKA, 2007, p. 126, nota 19. Certamente a presença de adivinhos e oráculos nas obras de Aristófanes aponta para um crescente ceticismo em seu tempo, mas também aponta para a importância destes. Cf. SMITH, 1989.

⁹⁰² Original em latim: “*ex libris Sibyllinis, regnum Romae tribus Corneliis portendi; Cinnam arque Sullam antea, se tertium esse, cui fatum foret urbis potiri. Praeterea ab incense Capitolio illum esse vigesimum annum, quem saepe ex prodigiis haruspices repondissent bello civili cruentum fore*”. Seguimos aqui a tradução de Natália de Medeiros Costa. Cf. COSTA, 2018a, p. 133; COSTA, 2018b, p. 124, a qual segue: SALLUST, 1921, p. 80.

⁹⁰³ Original em latim: “*Lentulum autem sibi confirmasse ex fati Sibyllinis haruspicumque responsis se esse tertium illum Cornelium ad quem regnum huius Urbis atque imperium pervenire esset necesse: Cinnam ante se et Sullam fuisse. Eundemque dixisse fatalem hunc annum esse ad interitum huius Urbis atque imperi qui esset annus decimus post virginum absolutuonem post Capitolii autem incensionem vicesimus*”. Seguimos aqui a tradução de Natália de Medeiros Costa. Cf. COSTA, 2018a, p. 133, a qual segue: CICERO, 2001, p. 108.

Apesar de Roma não ter sido destruída, nem seu poder ter terminado, na visão de Salústio a República romana estava em crise, encontrando-se em um momento de degradação⁹⁰⁴, cujo resultado foi a guerra civil, e cuja origem era a falta moral, principalmente exemplificada em Catilina. Neste sentido, se faz importante sua descrição a respeito deste como o causador da discórdia, e que pode ser pensado como o grande “antagonista do *De Bellum Catilinae*”⁹⁰⁵ (COSTA, 2018a, p. 110):

Lúcio Catilina, oriundo de família nobre, era de grande vigor físico e intelectual, mas *de natureza ruim e depravada*. Desde sua adolescência *foi de seu gosto as discórdias civis, os assassinatos, a pilhagem, as guerras internas* e nelas exercitou sua juventude. Seu corpo podia suportar a fome, o frio e a restrição do sono em um nível incrível. *Sua mente era imprudente, astuta, versátil, capaz de tudo fingir e dissimular; ávido dos bens alheio, pródigo dos seus, fogoso nas paixões; de muita eloquência, de pouca sabedoria. Sua mente desregrada estava sempre a ambicionar coisas sem limites*. Depois da dominação de L. Sula foi tomado pelo desejo de conquistar o controle da República, pouco se importava com que meios a esse fim chegaria, contanto que conquistasse o domínio. Seu espírito indomável foi tomado cada vez mais pela pobreza e pela culpa, ambos agravados pelas atitudes a que fiz menção anteriormente. Estimulava-o os costumes corruptos do povo que estava sendo corrompido por dois grandes males: a luxúria e a avarizia. (Salústio, *Cat.*, 5.1-7, grifo nosso)⁹⁰⁶.

Segundo Steve Mason (2016d, p. 99), Henry St. John Thackeray (1929, p. 119-120; JOSEPHUS, 1956, p. xix e 548, nota a) e Pere Villalba i Varneda (1986, p. 70-71), pode-se perceber até mesmo semelhanças verbais entre esta passagem de Salústio a respeito de Catilina e a descrição de Flávio Josefo a respeito de João de Giscala, seu grande adversário e causador da revolta dos judeus, em sua *BJ*:

Enquanto Josefo administrava os assuntos da Galileia, se levantou contra ele um certo *homem de intriga* de Giscala, filho de Levi, chamado João: *o mais escorregadio e astuto entre todos os que se distinguem em comportamentos*

⁹⁰⁴ Como bem lembram Pedro Paulo Abreu Funari e Renata Senna Garraffoni (2007, p. 73), Salústio parte do pressuposto que a virtude individual se degradou em ambição por parte de personagens como Jugurta, Escauro, Mário etc., e tem como consequência o prenúncio de uma degradação da vida pública romana.

⁹⁰⁵ Não é impossível de se pensar, por associação, que, da mesma forma que o *Bellum Catilinae* apresenta a história da guerra de Catilina, que foi seu causador, o *Bellum Judaicum* (*BJ*) de Josefo conta a história da guerra dos judeus não somente no sentido de ser a guerra destes contra os romanos, mas também na ideia de que foram seus causadores.

⁹⁰⁶ Original em latim: “*L. Catilina, nobili genere natus, fuit magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque. Huic ab adolescentia bella intestina, caedes, rapinae, discordia civilis grata fuere, ibique iuventutem suam exercuit. Corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est. Animus audax, subdolanus varius, cuius rei lubet simulator ac dissimulator, alieni appetens, sui profusus, ardens in cupiditatibus; satis eloquentiae, sapientiae parum. Vastus animus immoderata, incredibilia, nimis alta semper cupiebat. Hunc post dominationem L. Sullae libido maxuma invaserat rei publicae capiundae, neque id quibus modis adsequeretur, dum sibi regnum pararet, quicquam pensi habebat. Agitabatur magis magisque in dies animum ferox inopia rei familiaris et conscientia sceletum, quae utraque eis artibus auxerat quas supra memoravi. Incitabant praeterea corrupti civitatis mores, quos pessuma ac divorsa corrupti civitatis mores, quos pessuma ac divorsa inter se mala, luxuria atque avaritia, vexabant*”. Seguimos aqui a tradução de Natália de Medeiros Costa. Cf. COSTA, 2018a, p. 110, a qual segue: SALLUST, 1921, p. 8-10.

miseráveis durante estes tempos. No entanto, sendo pobre no começo, por muito tempo a falta de meios lhe foi um impedimento para realizar suas *maldades*. Apesar de *preparado para mentir, ele era formidavelmente convincente nas mentiras que contava, tomando como virtude sua artimanha – e até o uso desta contra aqueles caros a ele. Fingia gentileza e era sanguinário quando havia possibilidade de ganho*. Apesar de sempre ter ansiado por grandes coisas, fazia isso nutrindo esperanças de realizar *seus delitos patéticos*. (BJ, 2.585-587)⁹⁰⁷.

Em ambos os casos, Catilina e João de Giscala são apresentados como homens de intriga, marcados por qualidades e defeitos (GLAS, 2020, p. 62-65): são distintos pela coragem, mas também pelas artimanhas; são convincentes, mas mentirosos; e são líderes, mas ávidos por lucro. Semelhanças que podem, inclusive, apontar uma influência de Salústio em Josefo, uma vez que sua descrição de João de Giscala “parece fortemente influenciada pela caracterização de Catilina por Salústio” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 14).

Uma suposição que ganha força quando se considera que, como bem destacou Mason (2016d, p. 100), Salústio era um modelo historiográfico⁹⁰⁸, como indicou Quintiliano (*Instit.*, 2.5.19; 4.2.45), tendo a imagem de Catilina feita por ele influenciado o retrato de Aníbal por Tito Lívio (*Urb.*, 21.4.5-9) e de Sejano por Tácito (*Ann.*, 4.1.3). Assim, apesar da aparente distância de Josefo com a língua latina, nada impede que tenha tido contato com “notas gregas sobre Salústio” (MASON, 2016d, p. 100), ou mesmo trechos traduzidos deste autor tão importante.

Seja como for, é evidente que, ao conectar a tragédia judaica a profecias, Josefo não somente seguia uma tradição profética judaica, mas também uma tradição historiográfica helenística⁹⁰⁹, aplicada à política romana desde o período republicano⁹¹⁰. Deste modo, a

⁹⁰⁷ Tradução baseada em: FLAVIUS JOSEPHUS, 2008, p. 394-395.

⁹⁰⁸ Sêneca (*Ep.*, 114.17) chega a chamar Lucius Arruntius, autor de uma história das guerras púnicas de “salustiano” (*Sallustianus*), indicando que ele teria sido, inclusive, um “exemplo esplêndido do tipo” (STOVER; WOULDHUYSEN, 2022, p. 2) ou “membro e forte apoiador da escola de Salústio” (SENECA, 1925, p. 313): *L. Arruntius, vir rarae frugalitatis, qui historias belli Punici scripsit, fuit sallustianus et in illud genus nitens* (SENECA, 1925, p. 312). Aponta, portanto, para a existência de um tipo, ou seja, um modelo de imitação historiográfica de Salústio, que possivelmente incluiu Tácito (o maior exemplo), Marcus Velleius Paterculus (c. 19 a.C.-31 d.C.), e autores posteriores (cf. STOVER; WOULDHUYSEN, 2022, p. 2). É de particular destaque que, entre os imitadores do estilo de Salústio, pode-se colocar Hegesippus ou Pseudo-Hegesippus (cf. nota 365 deste trabalho), autor de uma adaptação da obra de Josefo em latim no século IV, cf. STOVER; WOULDHUYSEN, 2022.

⁹⁰⁹ Vicente Dobroruka (2002, p. 386) contrapõe os aspectos profético (e religioso) e historiográfico (e político) de Josefo, afirmando que: “Embora adote um ponto de vista teológico quanto ao sentido da história, como investigador Josefo fornece explicações absolutamente racionais para a eclosão da revolta”, a exemplo de: 1) uma malignidade dos governantes; 2) uma opressão anormal dos romanos; 3) uma suscetibilidades religiosa judaica; 4) as tensões de classes; 5) as desavenças com os não-judeus locais (DOBRORUKA, 2002, p. 386). Esta consideração é importante, uma vez que, de fato, a obra de Josefo não se reduz à teologia, não deixando de ser principalmente uma obra historiográfica. Porém, é uma obra historiográfica helenística, incorporando interpretações religiosas e, inclusive, proféticas a respeito da história e das guerras. Sendo assim, cabe lembrar que Josefo apresenta, para além das causas teológicas, causas econômicas da guerra (cf. APPLEBAUM, 1989), podendo ser utilizado como fonte para estudos de história econômica (cf. PASTOR, 2007), assim como serve

função profética de Josefo não o afasta, e até mesmo o aproxima da “tarefa do historiador que dá conta dos acontecimentos, que guarda sua memória e explica seu significado”, e que também “justifica o comportamento adotado à luz do que então aconteceu, e que lembra como a instrução havia sido prevista e predita pelos antigos profetas” (CALABI, 2010, p. 13).

Atentar para a função profética de Josefo não implica, portanto, apenas observar suas profecias, mas também sua reconstrução do próprio passado judaico. Afinal, o que Josefo fez como profeta foi oferecer, ao povo judeu, “um futuro baseado em uma interpretação distinta do passado” (CURRAN, 2011, p. 81). Assim, Josefo buscou agir como profeta a fim de livrar o povo judeu das consequências de se buscar a vingança contra os romanos (CURRAN, 2011, p. 79), apresentando uma reinterpretação do passado que confrontava questões de um profundo significado para a “identidade, valores e destino” (CURRAN, 2011, p. 81) do povo judeu. E é justamente aí que está a “grande originalidade de Josefo”, como destacou Alex Degan (2016, p. 41), “na ação de assimilação do trauma que se seguiu após a destruição palestina de 70 d.C.”, mas também sua maior aproximação da apocalíptica judaica, oferecendo, tal como as obras apocalípticas, uma explicação teológica para este trauma.

Por isso, apesar de não poder esconder a marca da guerra em muitos momentos da antiga história judaica, Josefo pelo menos reconstituiu os personagens e histórias que podia, a fim de estabelecer novos padrões a serem seguidos pelos judeus, a partir dos heróis já conhecidos. Moisés, portanto, é reconfigurado, dando sequência a uma tradição do judaísmo helenístico, mas também outros são transformados, como Abraão, que é apresentado como um “piedoso pacifista” (SPILSBURY, 2005, p. 213)⁹¹¹ que, em situação de guerra, ao invés de confiar em seus servos, os quais armou (cf. Gn 14.14), teria confiado em Deus (cf. BJ, 5.380-382). Adaptações e interpretações que Josefo fez no texto bíblico não por desconhecer ou ter um conhecimento superficial das histórias bíblicas⁹¹², mas por buscar apresentar um passado

como fonte para se considerar inúmeras causas possíveis (cf. BILDE, 1979).

⁹¹⁰ A relação entre prodígios e impiedade marca a historiografia romana, tendo como exemplo os *Annales* de Tácito, nos quais “Tácito faz um paralelo entre a menção a prodígios e presságios [negativos] e a gradual decadência dos *mores*, especialmente da *pietas*, de Tibério a Nero” (MARQUES, 2007, p. 167). Segundo Juliana Bastos Marques (2007, p. 167-168), “quanto mais se avança nos livros dos *Anais*, mais eventos relacionados ao divino e a um futuro agouroto aparecem, bem como mais episódios de *impietas* e uma perplexidade maior quanto à falta de relação entre esses eventos e uma punição direta”. Deste modo, o “esquema Tibério-Cláudio-Nero” (MARQUES, 2010, p. 54), é construído como tendo uma “continuidade clara, criada por artifícios retóricos sutis e intencionais” (MARQUES, 2010, p. 55), incluindo a relação com presságios e augúrios.

⁹¹¹ O pacifismo também é uma marca na obra de Filo de Alexandria, o qual defendia que aqueles que são de nobre conduta desejam uma vida “calma, serena, tranquila e pacífica” (Filo de Alexandria, *Abr.*, 28, PHILO, 1984, p. 18).

⁹¹² Nos posicionamos, portanto, contra a perspectiva de Seth Schwartz (1990), o qual defendeu que Josefo teria um conhecimento bastante limitado das histórias bíblicas, somente acertando quando era o caso de um texto

judaico ajustado ao seu público variado, assim como às perguntas de seu tempo.

Tais heróis da história judaica (apresentados principalmente na *AJ*) estariam em contraposição aos rebeldes judeus (indicados no *BJ*), apresentados como os verdadeiros vilões da história (CURRAN, 2011, p. 79), de modo que haveria uma conexão entre as obras de Josefo. Uma conexão a partir não somente de sua ideia de judaísmo, mas também de sua proposta para reconsideração deste⁹¹³, a partir de lições do passado para a possibilidade de um novo futuro da nação judaica. Uma união entre passado, presente e futuro, a qual envolveu Josefo em uma empreitada historiográfica fundamentada em seu papel como profeta, mas também como alguém que participou da guerra, como alguém distinto que, pela sua experiência e conhecimento, se via como o porta-voz ideal para seu povo neste novo momento histórico.

Josefo, o qual foi um “sacerdote fariseu, líder militar da Galileia rebelada, profeta da tomada da púrpura pelos flavianos e historiador dos judeus” (DEGAN, 2014, p. 17), uniu todas as suas experiências ao se colocar no papel de profeta: sua origem e instrução lhe permitiram conhecer o passado bíblico e entender a providência divina; sua experiência como líder militar possibilitou que conhecesse a revolta mais de perto, percebendo os problemas em sua origem e andamento; sua sobrevivência em Jotapata e encontro com os flavianos foram tomadas como provisão de Deus⁹¹⁴; e sua atividade como historiador dos judeus, deste modo, serviu como meio de Josefo oferecer uma palavra profética sobre tudo aquilo que viveu e viu, abrindo os olhos dos judeus para o futuro que teriam agora, em sua nova condição.

Porém, a atuação profética de Josefo não se restringiu à cultura judaica: Josefo foi um dentre vários profetas que anunciaram a ascensão de Vespasiano, colocando-se como um profeta vinculado diretamente ao poder romano e à corte flaviana. E, ao conectar oráculos e desastres, não deixou de ligar sua visão profética à análise moral da história, inserindo-se como um profeta e historiador ao estilo helenístico. Josefo não foi, portanto, um profeta apenas do mundo judaico. Foi também um profeta do mundo político romano e do mundo cultural helenístico. Foi, portanto, não apenas um profeta com “identidade dupla” (KELLEY, 2004, p. 259), mas também um profeta de três mundos.

muito popular ou a partir de conhecimentos alheios (cf. SCHWARTZ, 1990, p. 30-38). No presente trabalho, no entanto, buscamos apresentar como a adaptação realizada por Josefo não deriva de desconhecimentos, mas justamente de sua intenção e, inclusive, em alguns casos, havendo a possibilidade de um conhecimento das histórias bíblicas que incluía tradições extrabíblicas presentes ou pelo menos utilizadas pela apocalíptica.

⁹¹³ Cf. 2.3 deste trabalho.

⁹¹⁴ Mesmo Eelco Glas, que nega que Josefo se apresente como um profeta judaico (pensando nos profetas bíblicos), entende que “os sonhos significavam a percepção que ele não estava apenas fazendo guerra contra os romanos, mas também contra Deus” (GLAS, 2021, p. 551).

E, para além disso, Josefo também foi um profeta de três mundos que, estando imerso em um futuro ainda em construção, viveu como um “profeta inacabado”⁹¹⁵. Ele, que previu o que aconteceria, escreveu como alguém que não dispõe mais da visão clara do futuro, senão da abertura para o futuro que o entendimento do passado fornece. Não foi, portanto, um profeta fechado em previsões ou inerte por uma visão determinista, mas um profeta aberto ao caminho que seu próprio tempo histórico abria.

Afinal, como bem apontado por Reinhart Koselleck (2006, p. 16), o “tempo histórico” é algo que se constitui justamente “entre experiência e expectativa”, ou seja, lidando com o passado, na formação de um campo de experiência, e visando um futuro, pela construção de um horizonte de expectativa⁹¹⁶. E foi justamente isso que Josefo fez, resgatando a história judaica a fim de ampliar os horizontes: fez um quadro o qual foi “colocado em uma perspectiva providencialista que desenha seus contornos” (CALABI, 2010, p. 12), utilizando a visão judaica da história, ao mesmo tempo que o pintou com cores variadas, dos diferentes contextos culturais que o influenciaram.

Porém, como “profeta inacabado”, Josefo também deixou partes da obra ainda por serem preenchidas, entendendo que a história ainda estava sendo escrita. Roma, que agora detinha o poder, era mais uma página da história, mas não era o seu fim. E, assim, Josefo destacou a importância dos romanos sem tirar os judeus do protagonismo da história, possivelmente antevendo uma futura mudança na sorte destes – e, talvez, dos próprios romanos –, a partir de uma perspectiva histórica que, para além de ser “teológica”, “deuteronomista” e “profética”, também era “apocalíptica” (BILDE, 1998, p. 54).

⁹¹⁵ Agradeço ao prof. Dr. Thiago David Stadler pela percepção de Josefo como um “profeta inacabado”.

⁹¹⁶ Walter Brueggemann (1983, p. 62) destacou que no contexto da BH “o profeta tem de reativar, procurando em nosso passado histórico, símbolos que sempre foram veículos de honestidade redentora”, sendo os símbolos mais eficientes justamente aqueles que nasceram da história da comunidade. Porém, tais símbolos são utilizados na criação de um novo conhecimento, “do qual possa emergir outro tipo de comunidade” (BRUEGGEMANN, 1983, p. 76). Assim, o reconhecimento do desastre no passado permite a esperança no futuro, pois “a aceitação dos fins é que permite novos começos” (BRUEGGEMANN, 1983, p. 77).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar a profecia judaica no contexto helenístico é lidar com diferentes forças: envolve não somente reconhecer o peso e o valor da tradição que os judeus do Segundo Templo herdaram – tanto em forma de texto, pela BH, quanto como cultura, pelas suas práticas e interpretações –, mas também ter em mente as influências de um ambiente maior, envolvendo uma dominação política romana e um contexto cultural helenístico. Duas forças que não podem ser desconsiderados, especialmente pela Diáspora.

Dentro da Diáspora, os judeus não estavam limitados à cultura helenística nem os judeus da Palestina estavam restritos à cultura judaica, de modo que “na Diáspora encontramos muita preocupação com a interpretação da lei e com profecias apocalípticas”, ao mesmo tempo que “a cultura helenista era cultura do dia a dia na Palestina” (NOGUEIRA, 2020, p. 90). Misturas culturais decorrentes não somente do modo como o mundo helenístico se apresentava, mas também por uma rede entre as diferentes comunidades judaicas, comprovada pela cobrança da taxa do Templo na Diáspora, a qual foi mantida mesmo após Vespasiano direcionar a taxa para o Templo de Júpiter Capitolino, e utilizada pelo apóstolo Paulo em sua obra missionária (DE LIGT; TACOMA, 2016, p. 17).

Sendo assim, por mais que o judaísmo do Segundo Templo tenha suas peculiaridades, decorrentes do encontro destas forças, ele também pode ser pensado a partir de seu contexto maior, sendo comparado com outras culturas e até mesmo outras religiões, uma vez que “quase toda religião neste período se deu tanto na terra natal quanto nos centros diaspóricos” (SMITH, 1971, p. 236). Uma realidade decorrente não somente das interações e trânsitos entre as várias partes do Mediterrâneo, mas também da escravização romana daqueles que participavam das revoltas provinciais.

Ou seja, por mais que a Diáspora tenha sido fundamental na construção da identidade judaica, assim como a destruição do templo de Jerusalém, estes elementos não devem ser pensados como eventos cuja vivência ou leitura foi feita de forma isolada em relação aos outros povos, religiões e culturas. Até porque, para além dos judeus, havia também outros povos orientais que viviam em contexto de Diáspora, e que também experimentavam as consequências da submissão aos romanos e da expatriação, gerando identidades provinciais, a exemplo da Ásia, que serviu como símbolo de uma expectativa de futura libertação da tirania romana.

Josefo, assim, deve ser pensado como profeta não somente a partir da tradição

profética judaica, mas também como criador de conteúdo religioso dentro da propaganda flaviana, a qual era utilizada no embate cultural contra as resistências provinciais. De fato, como bem destacaram Per Bilde e Alex Degan, Josefo, ao relacionar em sua identidade a escrita da história, a origem sacerdotal, e o dom profético, se apresentou como alguém “único e sem paralelo” (BILDE, 1988, p. 190), o qual leu a história a partir da ação do Deus dos judeus nesta, “separando-o de seus modelos gregos” (DEGAN, 2016, p. 40).

Porém, essa separação não implicou em uma completa distância: Josefo inovou, de fato, como historiador, mas nem por isso deixou de estar inserido dentro de um contexto cultural maior, utilizando como meio de legitimação o vínculo entre sacerdotes e história já presente na tradição oriental, assim como o destaque a profecias e presságios na historiografia romana. Deste modo, a identidade profética de Josefo não o leva de volta aos tempos bíblicos, mas segue com ele para Roma, onde será um dos vários profetas de Vespasiano, servindo a este e aos flavianos no registro da história, a fim de mostrar a legitimidade do domínio romano sobre seu próprio povo.

Sendo assim, conforme apresentado neste trabalho, a identidade profética de Josefo envolveu não somente sua vida, mas também sua obra, de tal modo que para ele a escrita histórica não é tanto uma tarefa propagandística para seus senhores romanos, mas é principalmente uma tarefa de origem divina. Uma tarefa que lhe permite apontar, para seu próprio povo, as verdadeiras causas da guerra. Pois, segundo ele, os romanos estão no domínio do mundo por permissão divina, concedida em decorrência dos pecados dos próprios judeus. Uma tarefa, portanto, que lhe foi atribuída pelo seu deus, o Deus dos judeus, e que se relaciona com a sua visão sobre os judeus e o judaísmo, mas que nem por isso afasta Josefo de seu contexto helenístico.

Nesta perspectiva, Josefo utilizou profecias para justificar sua rendição aos romanos e, inclusive, a derrota judaica, afirmando que Deus quis que os romanos vencessem para punir os judeus. E, assim, Josefo se vale de táticas que lhe permitem escrever uma obra que poderia ser aceita e incorporada tanto por judeus quanto por romanos (KELLEY, 2004, p. 274). Afinal, compreendendo a perspectiva teológica profética judaica, os judeus poderiam entender que o poder romano sobre os judeus foi usado por Deus, mas era uma situação temporária. E, da mesma forma, os romanos apreciariam uma leitura da história que percebe uma origem da revolta em falhas morais da população judaica, assim como o favorecimento divino de Roma.

A posterior exaltação de Yohanan ben Zakkai pelo judaísmo rabínico deixa claro que a rejeição de Josefo pelos judeus não era algo pré-estabelecido: se render aos romanos e,

inclusive, reconhecer Vespasiano como realizador de profecias bíblicas, não era realmente um problema. Afinal, todas estas coisas foram atribuídas pela tradição a Yohanan ben Zakkai, o qual, ao invés de ser malvisto por isso, foi percebido como um indivíduo fundamental e providencial para a sobrevivência do judaísmo, através de Yavné. Josefo pode muito bem ter intencionado servir de forma semelhante, moldando seu próprio judaísmo a fim de poder ser conservado e integrado no mundo helenístico. Porém, diferente daquele, sua imagem acabou sendo vinculada à traição e à mentira.

Josefo é, portanto, um profeta de três mundos, utilizando uma terminologia grega para expressar ideias teológicas judaicas aplicadas ao poder político romano e ao próprio imperador. E, talvez, tenha sido este o problema: talvez Josefo tenha sido rejeitado por muitos justamente por tentar “abraçar o mundo”, apresentando uma leitura da história que buscava agradar “gregos e troianos”, ou, no caso dele, judeus e romanos. Talvez tal rejeição tenha decorrido da evidente adaptação do judaísmo proposta por Josefo. Afinal, mesmo que todas as propostas de judaísmo envolvessem, em algum grau, influência helenística, nem sempre isto era declarado ou apresentado de forma tão explícita como Josefo fez. Ou talvez sua rejeição tenha sido pelo fato de que a culpa que ele colocou sobre os judeus foi utilizada pelos cristãos, ganhando conotações bastante diferentes.

Porém, seja como for, precisamos admitir que Josefo foi, com certeza, um autor criativo, utilizando cores diversas para pintar não somente seu autorretrato, mas também seu próprio quadro da terrível imagem de 70. Um quadro que não deixou de usar o vermelho, indicando o sangue dos judeus derramado no saque da cidade, mas que também usou o amarelo, apresentando a luz divina em meio às trevas. Cores utilizadas para preencher um quadro que apresenta a imagem de um plano divino, cujos contornos foram feitos pela ideia de uma providência divina, e que foi pintado por um verdadeiro artista no uso de suas palavras.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS⁹¹⁷

ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação de sonhos (Oneirocritica)*. Tradução: Eliana Aguiar. Apresentação à edição brasileira e revisão técnica: Marco Antonio Coutinho Jorge. Notas: A.-J. Festugière. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARTEMIDORO DE DALDIS. *Livros de Análises de Sonhos, Livro V. Oneirokritika* de Artemidoro de Daldis (século II d.C.). Tradução do texto grego e estudo introdutório de Anise de A. G. D'Orange Ferreira. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CASSIODORUS. *Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul*. Translated with notes by James W. Halporn and introduction by Mark Vessey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. (Translated Texts for Historians, 42).

CICERO. *Orations: In Catilinam I-IV; Pro Murena; Pro Sulla; Pro Flacco*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. (LCL).

CICERO. *The Speeches: Pro Archia Poeta – Post Reditum in Senatu – Post Reditum ad Quirites – De Domo Sua – De Haruspicum Responsis – Pro Plancio*. With an English Translation by N. H. Watts. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd, 1965. (LCL).

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History in Nine Volumes, Volume III: Books XXXVI-XL*. With an English translation by Earnest Cary on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster. London; New York: William Heinemann; Macmillan, 1914. (LCL).

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History in Nine Volumes, Volume IX: LXXI-LXXX*. With an English translation by Earnest Cary on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1955. (LCL).

EPIPHANIUS. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Translated by Frank Williams. Leiden: Brill, 2009. (Nag Hammadi and Manichaean studies; 63).

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Hebraei Historiographi Clariss. Opera*. Ad multorum codicum Latinorum, eorundem[que] uetustissimorum fidem recognita & castigata: quorum catalogus est qui sequitur: Antiquitatum Iudaicorum li.xx. De bello Iudaico li.vii. Contra Appione[m] apologetici li.ii. Interprete Ruffino presbytero. De insigni Machabaeorum martyrio liber unus, oppidoq[ue] elegans cui titulum fecit, Περὶ αὐτοκράτος λογισμοῦ, castigatus ab Erasmo Roterodamo, nunquam antehac praedictis additus. Cum Indice, & annotatiu[n]culis, per quas cui quid respondeat in Biblias, quidue non, facile dinosci poterit. Apud sanctam Vbiorum [sic] Coloniam Agrippinam [Colônia]: In aedibus Eucharii Ceruicorni [Hirtzhorn, com a ajuda de Gottfried Hittorp], Calendis Februariis [1º de fev.] 1524.

⁹¹⁷ Somente constam na listagem das fontes primárias aquelas fontes que foram citadas diretamente no trabalho, seja no corpo do texto ou nas notas de rodapé. As demais fontes primárias, que foram somente mencionadas, constam na lista de abreviaturas, mas não aparecem na presente lista bibliográfica.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Ex Versione Latina, Pars VI: De Iudaeorum Vetustate sive contra Apionem Libri II.* Edidit comentário critico instruxit prolegomena indicesque addidit Carolus [Karl] Boysen. Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1898. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXVII).

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia ab Immanuele Bekkero recognita, Volumen [1] Primum.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1855a.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia ab Immanuele Bekkero recognita, Volumen [2] Secundum.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1855b.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia ab Immanuele Bekkero recognita, Volumen [3] Tertium.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1856a.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia ab Immanuele Bekkero recognita, Volumen [4] Quartum.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1856b.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia ab Immanuele Bekkero recognita, Volumen [5] Quintum.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1856c.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia ab Immanuele Bekkero recognita, Volumen [6] Sextum.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1856d.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia post Immanuele Bekkerum, recognovit Samuel Adrianus Naber, Volumen [1] Primum.* Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1888.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia post Immanuele Bekkerum, recognovit Samuel Adrianus Naber, Volumen [2] Secundum.* Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1889.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia post Immanuele Bekkerum, recognovit Samuel Adrianus Naber, Volumen [3] Tertium.* Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1892.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia post Immanuele Bekkerum, recognovit Samuel Adrianus Naber, Volumen [4] Quartum.* Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1893.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia post Immanuele Bekkerum, recognovit Samuel Adrianus Naber, Volumen [5] Quintum.* Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1895a.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera Omnia post Immanuele Bekkerum, recognovit Samuel Adrianus Naber, Volumen [6] Sextum.* Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1896.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. I: Antiquitatum Iudaicarum I-V.* Edidit et aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1887.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. II: Antiquitatum Iudaicarum VI-X.* Edidit et aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1885.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. III: Antiquitatum Iudaicarum XI-XV.* Edidit et

aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1892.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. IV: Antiquitatum Iudaicarum XVI-XX et Vita*. Edidit et aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1890.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. V: De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem Libri II*. Edidit et aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1889.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. VI: De Bello Iudaico Libros VII ediderunt Iustus A Destinon et Benedictus Niese*. Edidit et aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1894.

FLAVII IOSEPHI. *Flavii Iosephi Opera, Vol. VII: Index*. Edidit et aparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Apud Weidmannos, 1895b.

FLAVII IOSEPHI. Flavii Iosephi, patria Hierosolymitani, religione Iudaei, inter Graecos historiographos, cum primis facundi. *Opera quaedam*. Ruffino presbytero interprete, in quibus post ultimam aliorum aeditionem, loca nec pauca, nec omnino levis momenti ex uetustissimorum codicum collatione restituta compieries lector. Catalogum operum, indicabit proxima pagella. Ἀρχαιολογίας τῆς Ἰουδαϊκῆς, id est, antiquitatibus Iudaeorum. Lib. XX. Πολέμου Ἰουδαϊκοῦ, id est, de bello Iudaico. Lib. VII. Ἀρχαιότητος, id est, de antiquitatibus contra Appionem grammaticum Alexandrinum. Περὶ τοῦ αὐτοκράτος λογισμοῦ de Imperatrice ratione, quo libro tradit mortem Septem fratrum Machabaeorum & matris. Basileae: apud Io. Frobenium, [mense septembri] 1524.

FLAVII JOSEPHI. *De Bello Iudaico libri Septem, Vol. II*. Ad fidem codicum emendavit variis lectionibus instruxit et notis partim aliorum partim suis illustravit Edvardus Cardwell, S.T.P., Aule Sacnti Aubanis Principalis. Oxonii: [Oxonii] e Typographeo Academico, 1837.

FLAVII JOSEPHI. ΦΛΑΒΙΟΥ ΙΩΣΗΠΟΥ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ. *Flavii Iosephi Opera Graece et Latine recognovit Guilelmus Dindorfius, Volumem Primum: Accedunt Indices nominum et rerum locupletissimi*. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1865a.

FLAVII JOSEPHI. ΦΛΑΒΙΟΥ ΙΩΣΗΠΟΥ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ. *Flavii Iosephi Opera Graece et Latine recognovit Guilelmus Dindorfius, Volumem Secundum: Accedunt eclogae photiane quae pertinent ad historiam judaeorum*. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1865b.

FLAVIO GIUSEPPE. *Contro Apione*. Testo Greco a fronte. A cura di Francesca Calabi. Seconda edizione. Genova-Milano: Marietti, 2007. (Biblioteca Ebraica).

FLÁVIO JOSEFO. *A Guerra dos Judeus: história da guerra entre judeus e romanos*. 3 ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2021.

FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades dos judeus; Contra Apion*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2001.

FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*. Londrona: Penkal, 2022a.

FLAVIO JOSEFO. *Autobiografía. Contra Apión*. Tradución y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 2008 (Biblioteca Clásica Gredos, 189).

FLÁVIO JOSEFO. *Contra Apião*. Londrina: Penkal, 2022b.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro I*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2002a.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro II*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2002b.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro III*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2002c.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro IV*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2002d.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro V*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2002e.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro VI*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2003a.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus, Livro VII*. Tradução e adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2003b.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus*. Londrina: Penkal, 2022c.

FLÁVIO JOSEFO. *História dos hebreus*. Traduzido por Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

FLAVIO JOSEFO. *La guerra de los judíos, Libros I-III*. Tradución y notas de Jesús Maria Nieto Ibañez. Madrid: Editorial Gredos, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos, 247).

FLAVIO JOSEFO. *La guerra de los judíos, Libros IV-VII*. Tradución y notas de Jesús Maria Nieto Ibañez. Madrid: Editorial Gredos, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, 264).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Guerre des Juifs*. Tome I: Livre I. Texte établi et traduit par André Pelletier. Paris: Les Belles Lettres, 1975. (CUF Série Grecque).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Guerre des Juifs*. Tome II: Livres II et III. Texte établi et traduit par André Pelletier. Paris: Les Belles Lettres, 1980. (CUF Série Grecque).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Guerre des Juifs*. Tome III: Livres IV et V. Texte établi et traduit par André Pelletier. Paris: Les Belles Lettres, 1982. (CUF Série Grecque).

FLAVIUS JOSÈPHE. *La Guerre des Juifs*. Traduit du grec par Pierre Savinel Précédé de Du bon usage de la trahison par Pierre Vidal-Naquet. Paris: Éditions de Minuit, 1977. (Collection

Arguments).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume I: Livres I à III*. Texte, traduction et notes par Étienne Nodet, avec la collaboration de Gilles Berceville et Élisabeth Warschawski. Deuxième édition. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume II: Livres IV et V*. Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet, avec la collaboration de Serge Bardet et Yoḥanan Lederman. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume III: Livres VI et VII*. Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume IV: Livres VIII et IX*. Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume V: Livres X et XI*. Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume VI: Livres XII à XIV*. Établissement du texte, traduction et notes par François Villeneuve, Étienne Nodet, Anca Dan et Édith Parmentier. Avec la collaboration de Marie-Christine Marchlesi et Laurianne Sève. Paris: Les Éditions du Cerf, 2021. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Les Antiquités Juives, Volume IX: Livre XX - Autobiographie*. Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Paris: Les Éditions du Cerf, 2022. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [1] Premier: Antiquités Juives, Livres I-IV*. Traduction de Julien Weill. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach. Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1900. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [2] Deuxième: Antiquités Juives, Livres V-X*. Traduction de Julien Weill. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach. Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1926. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [3] Troisième: Antiquités Juives, Livres XI-XV*. Traduction de Joseph Chamonard. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach. Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1904. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [4] Quatrième: Antiquités Juives, Livres XVI-XX*. Traduction de G. Mathieu et L. Herrmann, avec le concours de S. Reinach et J. Weill. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach.

Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1929. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [5] Cinquième: Guerre des Juifs, Livres I-III*. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach. Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1911. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [6] Sixième: Guerre des Juifs, Livres IV-VII*. Traduction de René HAmard révisée et anotée par S. Reinach et J. Weill. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach. Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1932. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSÈPHE. *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, Tome [7] Septième: De l'ancienneté du peuple juif (contre Apion)*. Traduction de Léon Blum. Traduites en français sous la Direction de Théodore Reinach. Traduction de René Harmand. Paris: Ernest Leroux, 1902. (Publications de la Société des Études Juives).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Aus meinem Leben (Vita)*. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar von Folker Siegert, Heinz Schreckenberg, Manuel Vogel und dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001a.

FLAVIUS JOSEPHUS. *Defesa dos Judeus contra Apion e outros caluniadores*. Tradução do grego para o português de Rubens dos Santos. Belo Horizonte: UFMG, 1986. (Publicações do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFMG, 6).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 1b: Judean War 2*. Translation and Commentary by Steve Mason with Honora Chapman. Leiden: Brill, 2008a. (FJTC, 1b).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 2a: Judean War 4*. Translation and Commentary by Steve Mason. Leiden: Brill, 2008a. (FJTC, 2a).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 3: Judean Antiquities, Books 1-4*. Translation and Commentary by Louis Feldman. Leiden: Brill, 1999. (FJTC, 3).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 4: Judean Antiquities, Books 5-7*. Translation and Commentary by Christopher T. Begg. Leiden: Brill, 2004. (FJTC, 4).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 5: Judean Antiquities, Books 8-10*. Translation and Commentary by Christopher T. Begg and Paul Spilsbury. Leiden: Brill, 2005. (FJTC, 5).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 6a: Judean Antiquities 11*. Translation and Commentary by Paul Spilsbury and Chris Seeman. Leiden: Brill, 2016. (FJTC, 6a).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 7b: Judean Antiquities 15*. Translation and Commentary by Jan Willem van Henten. Leiden: Brill, 2013. (FJTC, 7b).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 9: Life of Josephus*. Translation and Commentary by Steve Mason. Leiden: Brill, 2001b. (FJTC, 9).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 10: Against Apion*. Translation and Commentary by John M. G. Barclay. Leiden: Brill, 2007. (FJTC, 10).

FLAVIUS JOSEPHUS. *The Complete Works of Flavius Josephus*. Translated by William Whiston. Green Forest: Master Books, 2008b.

FLAVIUS JOSEPHUS. *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Band 1: Erstmalige Kollation der gesamten Überlieferung (griechisch, lateinisch, armenisch), literarkritische Analyse und deutsche Übersetzung*. In Zusammenarbeit mit dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster herausgegeben von Folker Siegert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 2008c. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum; Band 6/1).

FLAVIUS JOSEPHUS. *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Band 2: Beigaben, Anmerkungen, griechischer Text*. In Zusammenarbeit mit dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster herausgegeben von Folker Siegert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 2008d. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum; Band 6/2).

IOSIPPI [HEGESIPPI QUI DICITUR]. *Historiae libri V. rec. et praef., commentario critico, indicibus instruxit Vincentivs Vssani*. Wien: [Hoelder, Pinchler, Tempsky], 1932 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 66).

JEROME. *Jerome's Commentary on Daniel*. Translated by Gleason L. Archer Jr. Eugene: Wipf & Stock, 2009.

JOSEFO. *Guerra de los judíos y destrucción del templo y la ciudad de Jerusalén*. Trad. por J. Martín Cordero. Barcelona: Ed. Iberia, 1961a. (Obras Mestras, I-II).

JOSEFO. *Obras completas de Flavio Josefo*. 5 vols. Trad. por L. Parré. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961b.

JOSEPHUS. *In Eight Volumes. Volume I: The Life; Against Apion*. With an English translation by H. St. J. Tackeray. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1926. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume II: The Jewish War, Books I-III*. With an English translation by H. St. J. Tackeray. London; Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1956. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume III: The Jewish War, Books IV-VII*. With an English

translation by H. St. J. Tackeray. London; Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1961a. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume IV: Jewish Antiquities, Books I-IV.* With an English translation by H. St. J. Thackeray. London; Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1961b. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume V: Jewish Antiquities, Books V-VIII.* With an English translation by the late H. St. J. Thackeray and Ralph Marcus. London; Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1950. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume VI: Jewish Antiquities, Books IX-XI.* With an English translation by Ralph Marcus. London; Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1958. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume VII: Jewish Antiquities, Books 12-14.* Translated by Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume VIII: Jewish Antiquities, Books 18-19.* Translated by Louis H. Feldman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965a. (LCL).

JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume IX: Jewish Antiquities, Book 20; General Index.* Translated by Louis H. Feldman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965b. (LCL).

JUSTINO, Mártir, Santo Justino de Roma. *Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 3).

JUVENAL. The Satires of Juvenal. In: JUVENAL; PERSIUS. *Juvenal and Persius.* With an English Translation by G. G. Ramsay. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1928. (LCL), p. 1-307.

KOREN TALMUD BAVLI. *The Noé Edition, Volume 20: Tractate Sota.* Commentary by Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz. Jerusalem: Shefa Foundation; Koren Publishers, 2015a.

KOREN TALMUD BAVLI. *The Noé Edition, Volume 21: Tractate Gittin.* Commentary by Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz. Jerusalem: Shefa Foundation; Koren Publishers, 2015b.

M. VALERII MARTIALIS. *Epigrammaton Libri, Erster Band.* Mit Erklärenden Anmerkungen von Ludwig Friedlander. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1886.

MARTIAL. *Epigrams, in Two Volumes, Volume I.* With an English Translation by Walter C. A. Ker. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1919. (LCL).

NICOLAUS OF DAMASCUS. *The Life of Augustus and The Autobiography.* Edited with Introduction, Translations and Historical Commentary by Mark Toher. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

PAUSANIAS. *Description of Greece, in Five Volumes, Volume IV: Books VIII-X.* With an English Translation by W. H. S. Jones. London; Cambridge, MA: William Heinemann;

Harvard University Press, 1935. (LCL).

PAUSANIAS. *Description of Greece, in Six Volumes, Volume V: Commentary on Books IX, X. Addenda*. Translated with a Commentary by J. G. Frazer. London: McMillan, 1898. (LCL).

PHILO OF ALEXANDRIA. *On Virtues*. Introduction, Translation, and Commentary by Walter T. Wilson. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Philo of Alexandria Commentary Series)

PHILO. *In Ten Volumes, Volume VI*. With an english translation by F. H. Colson. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1984. (LCL).

PHILO. *In Ten Volumes, Volume VIII*. With an english translation by F. H. Colson. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999. (LCL).

PHILO. *In Ten Volumes, Volume IX*. Translated by F. H. Colson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (LCL).

PHILO. *In Ten Volumes, Volume X: On the Embassy to Gaius. General Indexes*. Translated by F. H. Colson. Index by J. W. EARP. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962. (LCL).

PHILO. *Supplement II: Question and answers on Exodus*. Translated from the ancient Armenian version of the original Greek by Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. (LCL).

PLUTARCH. *Plutarch's Moralia in fifteen volumes. Volume X: 771e-854d*. With an english translation by Harold North Fowler. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1960. (LCL).

POLYBIUS. *The Histories. In Six Volumes, Volume III*. With an English Translation by W. R. Paton. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1979 (LCL).

PSEUDO-PHILON. *Les Antiquités Bibliques, tome I*. Introduction et texte critiques par Daniel J. Harrington; Traduction par Jacques Cazeaux (revue par C. Perrot et P.-M. Bogaert). Paris: Les Editions du Cerf, 1976a (Sources Chrétiennes 229).

PSEUDO-PHILON. *Les Antiquités Bibliques, tome II*. Introduction littéraire, commentaire et index par Ch. Perrot et P.-M. Bogaert avec la collaboration de D. J. Harrington. Paris: Les Editions du Cerf, 1976b (Sources Chrétiennes 230).

SALLUST. *Sallust*. With an English Translation by J. C. Rolfe. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1921. (LCL).

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. With an English translation by David Magie. Volume I. London/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. (LCL, 139).

SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE. Edidit Ernestvs Hohl. Volvmen I. Editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecervnt Ch. Samberger et W. Seyfarth. Lipsiae:

B. G. Tevbneri, 1965. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Tevbneriana).

SENECA. *Ad Lucilum Epistulae Morales in Three Volumes, Volume III: XCIII-CXXIV*. With an English Translation by Richard M. Gummere. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1925. (LCL).

SEPTUAGINTA. Id est VT graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno. Stuttgart: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

SUETONIUS. *In Two Volumes, Volume II*. With an English Translation by J. C. Rolphe, PhD. London; Cambridge, MA: William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1959. (LCL).

TACITUS. *In Five Volumes, Volume I: The Histories, Books I-III*. With an English Translation by Clifford H. Moore. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1980. (LCL).

TACITUS. *In Three Volumes, Volume II: Histories, Books IV-V; Annals, Books I-III*. With an English Translation by John Jackson. London; New York: William Heinemann Ltd.; G. P. Putnam's Sons, 1931. (LCL).

YOSIPPON. *Sepher Yosippon: A Tenth-Century History of Ancient Israel*. Introduced and translated by Steven B. Bowman. Detroit: Wayne State University Press, 2022 [no prelo] (Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology).

ΦΛΑΒΙΟΥ ΙΩΣΗΠΠΟΥ. Ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας λόγοι κ. Ἰουδαϊκῆς ἀλώσεως λόγοι ζ. Εἰς τοὺς Μακαββαίους λόγος. Ἡ περὶ αὐτοκράτος λογισμοῦ. Flavii Iosephi Opera. Cum Imp. Maiestatis Priuilegio ad annos V. Basileae: [Hieronymus] Froben, 1544.

FONTES SECUNDÁRIAS

ADAMS, Sean A. Did Aristobulus Use the LXX for His Citations? *JSJ*, Vol. 45, p. 185-198, 2014.

ADLER, William. The Apocalyptic Survey of History Adapted by Christians: Daniel's Prophecy of 70 Weeks. In: ADLER, William; VANDERKAM, James C. (ed.). *Jewish Traditions in Early Christian Literature, Volume 4 Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Leiden: Brill, 1996 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Volume: 3/4), p. 201-238.

ADRIANO FILHO, José. Estrutura visionária na estrutura literária do Apocalipse. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Bíblica Loyola, 48), p. 207-232.

ADRIANO FILHO, José. Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico: um estudo de 11QMelquisedec (11Q13). *Estudos de Religião*, Ano XIV, No. 19, p. 45-65, 2000.

AGER, Sheila L. Roman perspectives on Greek Diplomacy. In: EILERS, Claude. (Ed.). *Diplomats and Diplomacy in the Roman World*. Leiden: Brill, 2008 (Mnemosyne, Supplements, History and Archaeology of Classical Antiquity), p. 15-43.

AGOSTINI, Domenico. On Iranian and Jewish Apocalypics, Again. *JAOS*, Vol. 136, No. 3, p. 495-505, 2016.

AHL, Frederick. The Art of Safe Criticism in Greece and Rome. *AJP*, Baltimore, Vol. 105, No. 2, p. 174-208, Summer 1984.

AKIYAMA, Kengo. *The Love of Neighbour in Ancient Judaism: The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*. Leiden: Brill, 2018. (Ancient Judaism and Early Christianity, Volume: 105).

ALMAGOR, Eran. Josephus and Greek Imperial Literature. In: *ACJ*, 2016a, p. 108-122.

ALMAGOR, Eran. "This is What Herodotus Relates": The Presence of Herodotus' *Histories* in Josephus' Writings. In: PRIESTLEY, Jessica; ZALI, Vasiliki. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*. Leiden: Brill, 2016b. (Brill's Companions to Classical Reception, 6), p. 83-100.

ALTSHULER, David. The Treatise ΠΕΡΙ ΕΘΩΝ ΚΑΙ ΑΙΤΙΩΝ "On Customs and Causes" by Flavius Josephus. *JQR*, Vol. 69, No. 4, p. 226-232, Apr. 1979.

AMIR, Yehoshua. Θεοκρατία as a Concept of Political Philosophy: Josephus' Presentation of Moses' *Politeia*. *SCI*, Vol. 8-9, p. 83-105, 1985-1988.

AMIR, Yehoshua. The Term Ἰουδαϊσμός (*Ioudaismos*), a Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification. *Immanuel*, Jerusalem, Vol. 14, p. 34-41, Spring 1982.

AMITAY, Ory. Some Ioudaio-Lakonian Rabbis. *SCI*, No. 26, p. 131-134, 2007.

AMITAY, Ory. The Correspondance in I Maccabees and the possible origins of the Judeo-Spartan connection. *SCI*, No. 32, p. 79-105, 2013.

AMPOLO, Carmine. L'omen victoriae della colonna traiana: il principe e l'uomo caduto dal mulo. *Archeologia Classica*, Vol. 47, p. 317-327, 1995.

ANDO, Clifford. Aliens, Ambassadors, and the Integrity of the Empire. *Law and History Review*, Vol. 26, No. 3, p. 491-519, Fall 2008.

ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. *A Germania de Tácito: tradução e comentários*. 118f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ANDREWS, Herbert T. The Letter of Aristeeas. In: *APOT*, 1913, p. 83-122.

APPLEBAUM, Shimon. Josephus and the Economic Causes of the Jewish War. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei. (ed.). *Josephus, the Bible, and History*. Leiden: Brill,

1989, p. 237-264.

ARIEL, Donad T. Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins. In: POPOVIĆ, Mladen. (ed.). *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. Leiden: Brill, 2011 (Supp JSJ, Volume: 154), p. 373-397.

ARMENTI, Joseph R. On the Use of the Term “Galileans” in the Writings of Josephus Flavius: A Brief Note. *JQR*, Vol. 72, No. 1, p. 45-49, Jul., 1981.

ARMSTRONG, Richard H. A Wound, not a World: Textual Survival and Transmission. In: *CGL*, 2016, p. 27-40.

ARTUSO, Vicente. A conclusão do juízo sobre Babilônia: Interpretação em chave dialógico-litúrgica de Ap 19,1-10. *Atualidade Teológica*, Ano XIII, No. 32, p. 173-203, Maio a Agosto 2009.

ASH, Rhiannon. *Ordering Anarchy: Armies and Leaders in Tacitus' Histories*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

ASHTON, John. (Ed.). *Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in honour of Christopher Rowland*. Leiden: Brill, 2014. (Ancient Judaism and Early Christianity, 88).

ATKINSON, Kenneth. The Historical Chronology of the Hasmonean Period in the *War* and *Antiquities* of Flavius Josephus: Separating Fact from Fiction. In: *FJIH*, 2011, p. 7-27.

ATTRIDGE, Harold W. Josephus and His Works. In: STONE, Michael E. (ed.). *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 2 Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen; Philadelphia: Van Gorcum; Fortress Press, 1984 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Volume: 2/2), p. 185-232.

ATTRIDGE, Harold W.; ODEN, Robert A. *Philo of Byblos: Phoenician History, Introduction, Critical Text, Translation, Notes*. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1981. (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 9).

ATTRIDGE, Harold W. *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*. Missoula: Scholars Press, 1976. (Harvard Dissertations in Religion, 7).

AUNE, David E. On the Origins of the “Council of Javneh” Myth. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 110, No. 3, p. 491-493, Autumn 1991.

AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Dallas: Word, 1997. (Word Biblical Commentary, 52B).

AUNE, David E. The Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ in Josephus. *JBL*, Atlanta, Vol. 101, No. 3, p. 419-421, Sep. 1982.

AUNE, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

- AUSTIN, Norman. Hellenismos. *Arion*, Boston, Vol. 20, No.1, p. 5-36, Spring/Summer 2012.
- AVIAM, Mordechai; RICHARDSON, Peter. Appendix A: Josephus' Galilee in Archaeological Perspective. In: FLAVIUS JOSEPHUS. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 9: Life of Josephus*. Translation and Commentary by Steve Mason. Leiden: Brill, 2001 (FJTC, 9), p. 177-209.
- AVIOZ, Michael. Jeremiah and His Book in Josephus's Writings. In: LUNDBOM, Jack; EVANS, Craig A.; ANDERSON, Bradford. (ed.). *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*. Leiden: Brill, 2018 (Supp VT, Volume: 178), p. 379-393.
- AVIOZ, Michael. Josephus' Land Theology: A Reappraisal. In: BERTHELOT, Katell; DAVID, Joseph E.; HIRSHMAN, Marc. (Ed.). *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 36-49.
- BABOTA, Vasile. *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*. Leiden; Boston: Brill, 2014. (Supp JSJ, 165).
- BADER, Bernd. (Hg.). *Josephus Latinus. De Bello Iudaico Buch 1*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019 (Palingenesia, 119).
- BAILEY, James L. Josephus' Portrayal of the Matriarchs. In: *JJC*, 1987, p. 154-179.
- BALDWIN, Joyce G. *Daniel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006 (Série Cultura Bíblica).
- BARBU, Daniel. Artapan: Introduction historique et historiographique. In: BORGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (ed.). *Intéprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden: Brill, 2009, p. 1-24.
- BARBU, Daniel. The Jewish Sacking of Alien Temples: "Limits of Toleration" in a Comparative Perspective. *History of Religions*, Chicago, Vol. 50, No. 1, p. 21-42, August 2010.
- BARCLAY, John M. G. Against Apion. In: *ACJ*, 2016, p. 75-85.
- BARCLAY, John M. G. (Ed.). FLAVIUS JOSEPHUS. *Translation and Commentary edited by Steve Mason. Volume 10: Against Apion*. Translation and Commentary by John M. G. Barclay. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.
- BARCLAY, John M. G. Paul and Philo on Circumcision: Romans 2.25–9 in Social and Cultural Context. *NTS*, Vol. 44, No. 4, p. 536-556, 1998.
- BARCLAY, John M. G. The Empire writes back: Josephan Rhetoric in Flavian Rome. In: *FJFR*, 2005, p. 315-332.

BARDET, Serge. *Le Testimonium Flavianum*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002. (Œuvres de Flavius Josèphe et études).

BAR-KOCHVA, Bezalel. An Ass in the Jerusalem Temple – The Origins and Development of the Slander. In: *JCA*, 1996, p. 310-326.

BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010. (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies, 51).

BARNES, T. D. The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus. In: *FJFR*, 2005, p. 129-144.

BARR, James. Philo of Byblos and His “Phoenician History”. *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 57, Issue 1, p. 17-68, 1974.

BARRETT, Anthony A. *Caligula: The Corruption of Power*. New Haven: Yale University Press, 1989.

BARTLETT, John R. *The First and the Second Books of the Maccabees*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible).

BARTON, John. *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. London: Darton, Longman and Todd, 1986.

BAUCKHAM, Richard. The Apocalypse of Peter: An Account of Research. In: HAASE, Wolfgang. (ed.). *Band 25/6. Teilband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen [Schluss])*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Teil II: Principat, Band 25.6 / Rise and Decline of the Roman World, Part II: Principate, Volume 25.6), p. 4712-4750.

BAUCKHAM, Richard. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. Leiden: Brill, 1998. (Supp NT, Volume: 93).

BAUCKHAM, Richard. The Rise of Apocalyptic. *Themelios*, Vol. 3, Issue 2, p. 10-23, Jan. 1978.

BAUMGARTEN, Albert I. Elias Bickerman on the Hellenizing Reformers: A Case Study of an Unconvincing Case. *JQR*, Vol. 97, p. 149-179, Spring 2007.

BAUMGARTEN, Albert I. Josephus and the Jewish Sects. In: *ACJ*, 2016, p. 261-272.

BAUMGARTEN, Albert I. Josephus on ancient jewish groups from a social scientific perspective. In: COHEN, Shaye J. D.; SCHWARTZ, Joshua J. (ed.). *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*. Leiden: Brill, 2007 (Ancient Judaism and Early Christianity, Volume: 67), p. 1-13.

BAUMGARTEN, Albert I. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An*

Interpretation. Leiden: Brill, 1997 (Supp JSJ, Volume: 55).

BAUMGARTEN, Albert I. *The Phoenician History of Philo of Bylos: A Commentary*. Leiden: Brill, 1981. (Études Preliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain).

BAY, Carson. Pseudo-Hegesippus at Antioch? Testing a Hypothesis for the Provenance of the *De Excidio Hierosolymitano*. *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales*, Vol. 8, p. 97-128, 2019.

BEALE, Gregory K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome, Volume 1: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

BEARD, Mary. *The Roman Triumph*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

BEARD, Mary. The Triumph of Flavius Josephus. In: BOYLE, Anthony; DOMINIK, William J. (ed.). *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003, p. 543-558.

BEARD, Mary. Writing and Religion. In: JOHNSTON, Sarah Iles. (ed.). *Ancient Religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p. 127-138.

BECKWITH, Roger T. The significance of the calendar for interpreting Essene chronology and eschatology. *Revue de Qumran*, Vol. 10, No. 2, p. 167-202, 1981.

BEGG, Christopher T. The 'classical prophets' in Josephus' *Antiquities*. *Louvain Studies*, Vol. 13, No. 4, p. 341-357, Winter 1988.

BEGG, Christopher T. The Transjordanian Altar (Josh 22:10-14) according to Josephus (*Ant.* 5.100-114) and Pseudo-Philo (*LAB* 22.1-8). *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 35, No. 1, p. 5-19, Spring 1997.

BELL, Albert A. *An Historiographical Analysis of the De Excidio Hierosolymitano of Pseudo-Hegesippus*. 257 f. Dissertation (PhD) – University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill, NC, 1977.

BELL, Albert A. Classical and Christian Traditions in the Work of Pseudo-Hegesippus. *Indiana Social Studies Quarterly*, Vol. 33, p. 60-64, 1980.

BELL, Albert A. Josephus and Pseudo-Hegesippus. In: *JJC*, 1987, p. 349-361.

BELLEMORE, Jane. Josephus, Pompey and the Jews. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 48, H. 1, p. 94-118, 1st Qtr., 1999.

BENNEMA, Cornelis. The Identity and Composition of Οἱ Ἰουδαῖοι in the Gospel of John. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, Vol. 60, No. 2, p. 239-263, 2009.

BENTWICH, Norman. *Josephus*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1914.

BEN-YISHAI, Steven. Brigands and Tyrants in Josephus *Bellum Judaicum*. *CQ*, Vol. 71, Issue 2, p. 902-907, December 2021.

BEN ZEEV, Miriam Pucci. Between Fact and Fiction: Josephus' Account of the Destruction of the Temple. In: *FJIH*, 2011, p. 53-63.

BÉRANGER, J. Les génies du Sénat et du peuple romain et les reliefs flaviens de la Cancellaria. In: RENARD, M.; SCHILLING, R. (ed.). *Hommages à Jean Bayet*. Bruxelles; Berchem: Latomus, 1964 (Collection Latomus, v. 70), p. 76-88.

BERTHELOT, Katell. Hecataeus of Abdera and Jewish 'misanthropy', *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Varia 19 [online], March 2008.

BERTHELOT, Katell. L'idéologie Maccabéenne: Entre idéologie de la Résistance Armée et Idéologie du Martyre. *Revue des Études Juives*, Leuven, Vol. 165, No. 1-2, p. 99-122, janvier-juin 2006.

BERTHELOT, Katell. *Philanthrôpia judaica*: Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité. Leiden; Boston: Brill, 2003. (Supp JSJ, 76).

BERMEJO-RUBIO, Fernando. Was the Hypothetical *Vorlage* of the *Testimonium Flavianum* a "Neutral" Text? Challenging the Common Wisdom on *Antiquitates Judaicae* 18.63-64. *JSJ*, Vol. 45, p. 326-365, 2014.

BERNAT, David A. *Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

BERTRAM, G. Ἔθνος. In: *TDNT*, 1985, p. 364-369 [II].

BETZ, Hans Dieter. The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius. In: HELLHOLM, David. (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, p. 577-597.

BEZZEL, Hannes; PFEIFFER, Stefan. (ed.). *Prophecy and Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021 (Forschungen Zum Alten Testament 2. Reihe).

BICKERMAN, Elias J. *Studies in Jewish and Christian History*. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Introduced by Martin Hengel. Edited by Amram Tropper. Leiden; Boston: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, 68). 2 v.

BICKERMAN, Elias J. *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

BILDE, Per. *Contra Apionem* 1.28–56: An Essay on Josephus' View of His Own Work in the Context of the Jewish Canon. In: *JCA*, 1996, p. 94-114.

BILDE, Per. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance*. Worcester: Sheffield Academic Press, 1988.

BILDE, Per. Gnosticism, Jewish Apocalypticism, and Early Christianity. In: JEPPESEN, K.; NIELSEN, K.; ROSENDAHL, B. (Ed.), *In the Last Days: On Jewish and Christian Apocalyptic and its Period*. Aarhus: Aarhus University Press, 1994, p. 9-32.

BILDE, Per. Josephus and Jewish Apocalypticism. In: MASON, Steve (Ed.). *Understanding Josephus: Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998 (Supp JSP, 32), p. 35-61.

BILDE, Per. The Causes of the Jewish War According to Josephus. *JSJ*, Vol. 10, No. 2, p. 179-202, 1979.

BINDER, Donald D. *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogue in the Second Temple Period*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999. (SBL Dissertation Series 169).

BIRD, Michael F. *Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Judaism*. Peabody: Hendrickson Publishing, 2010.

BIRNBAUM, Ellen. *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press, 1996. (Brown Judaic Studies, 290; Studia Philonica Monographs, 2).

BLATT, Franz. (ed.). *The Latin Josephus. i: Introduction and Text: The Antiquities, Books i-v. (Acta Jutlandica, xxx. 1.)*. Aarhus; København [Copenhagen]: Universitetsforlaget; Munksgaard, 1958.

BLENKINSOPP, Joseph. Prophecy and Priesthood in Josephus. *JJS*, Oxford, Vol. 25, No. 2, p. 239-262, Summer 1974.

BLOCH, René. Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism. In: RÖMER, Thomas. (éd.). *La Construction de la Figure de Moïse: The Construction of the Figure of Moses: Supplément n° 13 à Transeuphratène*. Paris: Gabalda, 2007, p. 195-208.

BLOCH, René. Moses, Jewish and Pagan image of. In: *EAH*, 2013, p. 4603-4604.

BOERI, Marcelo. Sobre el suicidio en la filosofía estoica. *Hypnos*, São Paulo, Ano 7, No. 8, p. 21-33, 1º Semestre 2002.

BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. Trad. Elizangela A. Soares. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia bíblica).

BOGAERT, Pierre. *Apocalypse de Baruch*. Paris: Éditions du Cerf, 1969.

BOHAK, Gideon. Ethnic Stereotypes in the Greco-Roman World: Egyptians, Phoenicians, and Jews. In: *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies / דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות*. Division B: History of the Jewish People / חטיבה ב: תולדות עם ישראל. Jerusalem: World Union of Jewish Studies / האיגוד העולמי למדעי היהדות, 2000a, p. 7*-15*.

BOHAK, Gideon. Hellenism. In: *EDSS*, 2000b. p. 350-352 [I].

BOHAK, Gideon. The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World. *JSQ*, Tübingen, Vol. 7, p. 1-21, 2000c.

BOLLANSÉE, Jan. *Hermippos of Smyrna and His Biographical Writings: A Reappraisal*. Leuven: Peeters, 1999. (Studia Hellenistica, 35).

BOLMAN, Elizabeth S. Late Antique Aesthetics, Chromophobia and the Red Monastery, Sohag, Egypt. *Eastern Christian Art*, Vol. 3, p. 1-24, 2006.

BORCHARDT, Francis. Sabbath Observance, Sabbath Innovation: The Hasmonians and Their Legacy as Interpreters of the Law. *JSJ*, Vol. 46, p. 159-181, 2015.

BORGEN, Peder. A Response to Fredriksen's "Judaism, the circumcision of gentiles, and Apocalyptic hope: another look at Galatians 1 and 2". In: BORGEN, Peder; ROBBINS, Vernon K.; GOWLER, David B. (Ed.). *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press, 1998a (Emory Studies in Early Christianity), p. 245-250.

BORGEN, Peder. *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men: And Other Essays on Christian Origins*. Trondheim: Tapir, 1983.

BORGEN, Peder. *Philo, John and Paul: new perspectives on Judaism and early Christianity*. Atlanta: Ga. Scholars Press, 1987. (Brown Judaic studies).

BORGEN, Peder. Proselytes, Conquest, and Mission. In: BORGEN, Peder; ROBBINS, Vernon K.; GOWLER, David B. (Ed.). *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press, 1998b. (Emory Studies in Early Christianity), p. 57-77.

BOTHA, Pieter J. J. Schools in the World of Jesus: Analysing the evidence. *Neotestamentica*, Vol. 33, n. 1, p. 225-260, 1999.

BOURGEL, Jonathan. The Jewish Christians' Move from Jerusalem as a Pragmatic Choice. In: JAFFÉ, Dan. (ed.). *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Text and Context*. Leiden: Brill, 2010. (AJEC 74), p. 107-138.

BOWERSOCK, Glen W. Foreign Elites at Rome. In: *FJFR*, 2005, p. 53-62.

BOWERSOCK, Glen W. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BOWERSOCK, Glen W. The Barbarism of the Greeks. *HSCP*, Cambridge, MA, Vol. 97, p. 3-14, 1995.

BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1994. (Contraversions, 1).

BOYARIN, Daniel; BARTON, Carlin A. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press, 2016.

BOYARIN, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

BOYARIN, Daniel; BOYARIN, Jonathan. Diaspora: generation and the ground of Jewish Identity. *Critical Inquiry*, Chicago, Vol. 19, No. 4, p. 693-725, Summer 1993.

BOYARIN, Daniel. Semantic Differences; or, “Judaism”/“Christianity”. In: BECKER, Adam H.; YOSHIKO REED, Annette. (Ed.). *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. p. 65-85.

BOYARIN, Daniel. The IOYΔAIOI in John and the Prehistory of ‘Judaism’. In: ANDERSON, Janice Capel; SELLEW, Philip; SETZER, Claudia. (Ed.). *Pauline Conversations in Context: Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. (JSNT Supplement Series, 221). p. 216-239.

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 47, No. 1, p. 57-75, 1984.

BOYLE, Anthony J. Introduction: Reading Flavian Rome. In: BOYLE, Anthony J.; DOMINIK, William J. (ed.). *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003, p. 1-68.

BRANDÃO, José Luís. Páginas de Suetónio: a morte anunciada de Domiciano. *Boletim de Estudos Clássicos*, Vol. 58, p. 135-145, 2013.

BRANDON, S. G. F. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*. 2nd edition. London: SPCK, 1957.

BREMMER, Jan N. *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity: Collected Essays I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 379).

BREMMER, Jan N. Spartans and Jews: Abrahamic Cousins? In: GOODMAN, Martin; VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M. (Ed.). *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leiden: Brill, 2010, p. 47-59.

BRETTLER, Marc. Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism. *CBQ*, Washington, DC, Vol. 61, p. 429-447, 1999.

BROOTEN, Bernadette J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Atlanta: Brown University Press, 1982. (Brown Judaic Studies, 36).

BROWN, Raymond E. *The Birth of the Messiah*. Second expanded edition. New York: Doubleday, 1993.

BRUCE, Frederick Fyvie. Josephus and Daniel. *Annual of the Swedish Theological Institute*, Vol. 4, p. 148-162, 1965.

BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

BRUNS, J. Edgar. The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17. *CBQ*, Vol. 26, No. 4, p. 459-463, oct. 1964.

BRUTTI, Maria. *The Development of the High Priesthood During the Pre-Hasmonean Period: History, Ideology, Theology*. Leiden: Brill, 2006. (Supp JSJ, 108).

BRUUN, Christer. Tracing Familial Mobility: Female and Child Migrants in the Roman West. In: DE LIGT, Luuk; TACOMA, Laurens E. (ed.). *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Studies in Global Social History, 23: Studies in Global Migration History, 7), p. 1-22.

BUELL, Denise Kimber. Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and Beyond. *Religious Studies Review*, Vol. 26, No. 3, p. 243-249, 2000.

BUELL, Denise Kimber. *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.

BULL, Ludlow. Ancient Egypt. In: DENTAN, Robert C. (ed.). *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955. (American Oriental Series, 38), p. 1-34.

BURKERT, Walter. *Mito e Mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991. (Perspectivas do homem).

BURKERT, Walter. Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination Between Enigma and Epiphany. In: JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. (ed.). *Mantikê: Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill, 2005 (Religions in the Graeco-Roman World, Volume: 155), p. 29-49.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2007.

BURNS, Timothy. Marcellinus' *Life of Thucydides*. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Vol. 38, Issue 1, p. 3-26, Fall 2010.

BURSTEIN, Stanley Mayer. *The Babyloniaca of Berossus*. Malibu, CA: Undena Publications, 1978. (Sources for the Ancient Near East, Vol. I, Fasc. 5.).

CALABI, Francesca. La 'missione' di storico per Flavio Giuseppe. *Adamantius*, Vol. 16, p. 12-21, 2010.

CALABI, Francesca. Regalità, profezia, sacerdozio di Mosè secondo Filone alessandrino. *Adamantius*, Vol. 24, p. 213-226, 2018.

CAMERON, Alan. *Pontifex Maximus: from Augustus to Gratian – and Beyond. COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Vol. 20 (“Emperors and the Divine – Rome and its Influence”), p. 139-159, 2016.

CARLETON PAGET, J. Some observations on Josephus and Christianity. *JTS*, Vol. 52, 2001, p. 539–624.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. *Evangelho de Nicodemos (Atos de Pilatos) e Descida de Cristo ao Inferno*. Introdução e tradução de Marcelo da Silva Carneiro. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção Apocrypha).

CARRIKER, C. Timóteo. A apocalíptica judaica e o evangelho de Paulo. *Vox Scripturae*, Vol. VI, No. 2, p. 175-204, 1996.

CARRIKER, C. Timóteo. *A missão apocalíptica de Paulo*. São Paulo: Abba Press, 2018.

CARRIKER, C. Timóteo. A missiologia apocalíptica da Carta aos Romanos: com ênfase em 15.14-21 e 9-11. *Fides Reformata*, Vol. 3, No. 1, p. 124-148, 1998.

CARRIKER, C. Timóteo. Paulo, o apóstolo apocalíptico: 2 Tessalonicenses 2.6-7. *Fides Reformata*, Vol. 7, No. 1, p. 45-58, 2002.

CARTLEDGE, Paul. Greeks and “barbarians”, In: CHRISTIDIS, A.-F. (Ed.). *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 307-313.

CASSUTO, Umberto. Josippon. In: *EncJud*, 1932, p. 420-425 [IX].

CAULLEY, Thomas Scott. Balaam’s “Star” Oracle in Jewish and Christian Prophetic Tradition. *Restoration Quarterly*, Vol. 56, No. 1, p. 28-40, jan. 2014.

CAVALLETTI, Giuditta. El *dies imperii*: la “revolución” de Tito Flavio Vespasiano. *Nova Tellus*, Vol. 35, No. 2, p. 97-114, Julio-Diciembre de 2017.

CHALUPA, Petr. The Book Esther in Josephus. In: DUŠEK, Jan; ROSKOVEC, Jan. (ed.). *The Process of Authority: The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016, p. 139-150.

CHAPA, Juan. Sobre la relación *laós-laikós*. *Separata de la Mision del laico en la Iglesia y en el Mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 22-24 de abril de 1987. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 197-212.

CHAPMAN, Honora Howell. “By the Waters of Babylon”: Josephus and Greek Poetry. In: SIEVERS, Joseph; LEMBI, Gaia. (Ed.). *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2005. (Supp JSJ, 104), p. 121-146.

CHAPMAN, Honora Howell. Josephus. In: FELDHERR, Andrew. (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009a, p. 319-331.

CHAPMAN, Honora Howell. Paul, Josephus, and the Judean Nationalistic and Imperialistic Policy of Forced Circumcision. *'Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 11, p. 131-155, 2006.

CHAPMAN, Honora Howell. *Spectacle and Theater in Josephus's Bellum Judaicum*. 181 f. Dissertation (PhD Classics) – Stanford University, California, 1998.

CHAPMAN, Honora Howell. What Josephus sees: The Temple of Peace and the Jerusalem Temple as spectacle in text and art. *Phoenix*, Vol. 63, No. 1/2, p. 107-130, summer 2009b.

CHARLES, R. H. (Ed.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1913. 2 Volumes.

CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1983. 2 Volumes.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Ottoni, 2003.

CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras culturais no Mediterrâneo Antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. *Politeia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, Vol. 4, No. 1, p. 69-82, 2004.

CITRONI, Mario; CONSOLINO, Franca Ela; LABATE, Mario; NARDUCCI, Emanuele. *Literatura de Roma Antiga*. Co-autores da tradução: Margarida Miranda e Isaías Hipólito. Revisão da tradução: Walter de Sousa Medeiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

CLANCIER, Philippe. La Babylonie hellénistique: aperçu d'histoire politique et culturelle. *Topoi*, Vol. 15, p. 21-74, 2007.

CLARK-SOLES, Jaime. "The Jews" in the Fourth Gospel. In: JARVIS, Cynthia A.; JOHNSON, E. Elizabeth. (Ed.). *Feasting on the Gospels – John: a feasting on the Word*™ Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015, p. xi-xiv.

CLAUSS, Manfred. *The Roman cult of Mithras: the god and his mysteries*. Translated by Richard Gordon. New York: Routledge, 2000.

CLAY, Diskin. Sailing to Lampsacus: Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7. *GRBS*, Vol. 14, n. 1, p. 49-59, Spring 1973.

CLIFFORD, Hywel. Moses as Philosopher-Sage in Philo. In: GRAUPNER, Axel; WOLTER, Michael. (eds.). *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 372), p. 151-167.

CODY, Jane. Conquerors and conquered on Flavian Coins. In: BOYLE, Anthony J.; DOMINIK, William J. (ed.). *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003, p. 103-

123.

COHEN-MATLOFSKY, Claude. Flavius Josephus The Man and His Ambitions: A Prosopographic Study. *Polish Journal of Biblical Research*, Vol. 15, No. 1-2 (29-30), p. 99-117, jan. 2016.

COHEN, Naomi G. Context and Conotation. Greek Words for Jewish Concepts in Philo. In: KUGEL, James L. (Ed.). *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. (Supp JSJ, 74), p. 31-61.

COHEN, Shaye J. D. Alexander the Great and Jaddus the High Priest according to Josephus. *Association for Jewish Studies Review*, Vol. 7/8, p. 41-68, 1982-1983.

COHEN, Shaye J. D. Conversion to Judaism in Historical Perspective: From Biblical Israel to Postbiblical Judaism. *Conservative Judaism*, Vol. 36, No. 4, p. 31-45, Summer 1983.

COHEN, Shaye J. D. Crossing the Boundary and Becoming a Jew. *HTR*, Vol. 82, No. 1, p. 13-33, 1989.

COHEN, Shaye J. D. History and Historiography in the Against Apion of Josephus. *History and Theory*, Vol. 27, No. 4, Beiheft 27, p. 1-11, Dec. 1988.

COHEN, Shaye J. D. Ioudaios: "Judaean" and "Jew" in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees. In: CANCIK, Hubert; LICHTENBERGER, Hermann; SCHÄFER, Peter. (Ed.). *Geschichte - Tradition - Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Band I: Judentum*. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, p. 211-220.

COHEN, Shaye J. D. Ἰουδαίος τὸ γένος and related expressions in Josephus. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41), p. 23-38.

COHEN, Shaye J. D. *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*. Boston; Leiden: Brill, 2002.

COHEN, Shaye J. D. Josephus, Jeremiah, and Polybius. *History and Theory*, Vol. 21, No. 3, p. 366-381, Oct. 1982.

COHEN, Shaye J. D. Parallel Historical Tradition in Josephus, and Rabbinic Literature. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985: Division B, The history of the Jewish people. v. 1. From the second temple period until the Middle Ages*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986, p. 7-14.

COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999. (Hellenistic culture and society, 31).

COHEN, Shaye J. D. The Conversion of Antoninus. In: SCHÄFER, Peter (Ed.). *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture, I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (Texte und

Studien zum Antiken Judentum, 71), p. 141-171.

COHEN, Shaye J. D. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 136).

COHEN, Shaye J. D. The Rabbinic Conversion Ceremony. *JJS*, Vol. 41, No. 2, p. 177-203, 1990.

COHEN, Shaye J. D. The Temple and the Synagogue. In: *CHJ [III]*, 1999, p. 298-325.

COHICK, Lynn H. *The Peri Pascha Attributed to Melito of Sardis: Setting, Purpose, and Sources*. Providence: Brown University Press, 2000. (Brown Judaic Studies).

COLLEDGE, Malcolm. Greek and non-Greek Interaction in the Art and Architecture of the Hellenistic East. In: KUHRT, Amélie; SHERWIN-WHITE, Susan. (Ed.). *Hellenism in the East: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1987, p. 134-162.

COLLINS, John J. *A mentalidade apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica*. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia Bíblica).

COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997.

COLLINS, John J. Artapanus. In: *OTP*, 1983, p. 889-903 (II).

COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. 2 ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000. (The Biblical Resource Series).

COLLINS, John J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre. *Semeia*, Vol. 14, p. 1-19, 1979.

COLLINS, John J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997. (The Old Testament library).

COLLINS, John J. Prophecy and Fulfillment in the Qumran Scrolls. *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 30, No. 3, p. 267-278, September 1987.

COLLINS, John J. *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden; New York; Köln: 1997. (Supp JSJ, 54).

COLLINS, John J. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 1, No. 2, p. 4-22, 2005.

COLLINS, John J. The Epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans. *HTR*, Vol. 73, No. ½, p. 91-104, Jan.-Apr. 1980.

COLLINS, John J. *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*. Oakland: University of California Press, 2017.

COLLINS, John J. The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina. *JJS*, Vol. 25, p. 365–380, 1974.

COOK, L. Stephen. *On the Question of the “Cessation of Prophecy” in Ancient Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 145).

CORNELLI, Gabriele. Convergências apocalípticas nas esquinas da magia: Apocalíptica e sincretismo religioso no mundo helenístico: o caso dos Papiros Mágicos Gregos. *Estudos de Religião*, Ano XIV, No. 19, p. 185-203, 2000.

CORNELLI, Gabriele. Filosofia Antiga *Underground*: Da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, Ano 7, p. 94-107, set. 2007.

CORNELLI, Gabriele. O anel de Salomão: magia e apocalíptica no *Testamento de Salomão*. *Agnes*, São Paulo, Vol. 5, p. 127-140, 2 sem. 2006.

CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. (Humanitas Supplementum).

COSTA JUNIOR, Cesar Luiz Jerce da; FRIGHETTO, Renan. A concepção de deus no *De Providentia* de Sêneca. *Hélade*, Niterói, RJ, Vol. 2, No. 3, p. 51-58, Dez. 2016.

COSTA JÚNIOR, Jorwan Gama da. O posicionamento farisaico e essênio frente ao domínio romano na Judeia. *Mare Nostrum*, São Paulo, Vol. 2, No. 2, p. 41-56, 2011.

COSTA, Natália de Medeiros. *De Bellum Catilinae: a Guerra em Salústio (63 a.C.)*. 173 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018a.

COSTA, Natália de Medeiros. *De Bellum Catilinae: a Guerra em Salústio (63 a.C.)*. *Hélade*, Vol. 4, n. 3, p. 109-128, 2018b.

COTTON, Hannah M.; ECK, Werner. Josephus’ Roman Audience: Josephus and the Roman Elites. In: *FJFR*, 2005, p. 37-52.

CRABBE, Kylie. Being Found Fighting against God: Luke’s Gamaliel and Josephus on Human Responses to Divine Providence. *ZNW*, Bd. 106, p. 21-39, 2015.

CROMHOUT, Markus. Were the Galileans “religious Jews” or “ethnic Judeans?”. *HTS*, Vol. 64, No. 3, p. 1279-1297, 2008.

CROSS, Frank Moore; TALMON, Shemaryahu. (ed.). *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

CROSS, Frank Moore. *The Ancient Library of Qumran*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

CUMONT, Franz. *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*. New York: Dover Publishers, 1960.

CURRAN, John. Flavius Josephus in Rome. In: *FJIH*, 2011, p. 65-86.

CURTY, Olivier. À propôs de la parenté entre Juifs et Spartiates. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 41, H. 2, p. 246-248, 1992.

DABROWA, Edward. The Hasmoneans and the Religious Homogeneity of their State. *Scripta Judaica Cracoviensia*, Kraków, Vol. 8, p. 7-14, 2010.

DABROWA, Edward. The Roman Army in Action in Judea (4 BCE – 66 CE). In: TOMAS, Agnieszka. (ed.). *Ad fines imperii Romani: Studia Thaddaeo Sarnowski septuagenario ab amicis, collegis discipulisque dedicate*. Varsaviae [Warszawa]: University of Warsaw [Uniwersytet Warszawski], 2015, p. 59-68.

DAMGAARD, Finn. Brothers in Arms: Josephus' Portrait of Moses in the *Jewish Antiquities* in the Light of His Own Self-Portraits in the *Jewish War* and the *Life*. *JJS*, Vol. 59, No. 2, p. 218-235, Autumn 2008.

DANIÉLOU, Jean. The Crisis of Judaeo-Christianity. In: DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri-Irénée. *The Christian Centuries, Volume I: First Six Hundred Years*. Translated by Vincent Cronin. London: Darton, Longman and Todd, 1964. (The Christian Centuries: A New History of the Catholic Church).

DANKER, F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

DAUBE, David. Three Legal Notes on Josephus after His Surrender. *Law Quarterly Review*, Vol. 93, p. 191-194, 1977.

DAUBE, David. Typology in Josephus. *JJS*, Vol. 31, p. 18-36, 1980.

DAVIES, G. I. Apocalyptic and Historiography. *JSOT*, Vol. 3, Issue 5, p. 15-28, 1978.

DE BOER, Martinus. Escatologia apocalíptica Judaica e o Novo Testamento. *Estudos de Religião*, Ano XIV, No. 19, p. 85-104, 2000a.

DE BOER, Martinus. Paulo, teólogo do apocalipse. *Estudos de Religião*, Ano XIV, No. 19, p. 133-148, 2000b.

DE BREUCKER, Geert. Berossus and the construction of a Near Eastern cultural history in response to the Greeks. In: HOKWERDA, Hero. (ed.). *Constructions of Greek Past: Identity and Historical Consciousness from Antiquity to the Present*. Groningen: Egbert Forsten, 2003a, p. 25-34.

DE BREUCKER, Geert. Berossos between Tradition and Innovation. In: RADNER, Karen; ROBSON, Eleanor. (ed.). *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 637-657.

DE BREUCKER, Geert. Berossos and the Mesopotamian temple as centre of knowledge during the Hellenistic period. In: MACDONALD, A. A.; TWOMEY, M. W.; REINIK, G. J.

(eds.). *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*. Leuven: Peeters, 2003b, p. 13-23.

DEGAN, Alex. *A identidade incômoda: identidades étnicas no Bellum Judaicum de Flávio Josefo*. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DEGAN, Alex. A identidade incômoda: uma proposta de leitura do *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. *Politeia: História e Sociedade*, Vol. 9, No. 1, p. 213-237, 2009.

DEGAN, Alex. A polêmica entre Yosef ben Mattitiahou ha-Cohen e Titus Flavius Josephus. *História Revista*, Goiânia, Vol. 17, No. 2, p. 123-140, jul./dez. 2012.

DEGAN, Alex. As lágrimas e o historiador: uma leitura de *Guerra Judaica*. *História da Historiografia*, Ouro Preto, No. 5, p. 21-32, setembro 2010a.

DEGAN, Alex. Josefo exegeta: história e memória. *Revista de História*, No. 162, p. 295-310, 1º semestre 2010b.

DEGAN, Alex. Josefo revisitado: interpretações historiográficas da obra de Flávio Josefo. *Politeia: História e Sociedade*, Vol. 16, No. 1, p. 33-44, 2016.

DEGAN, Alex. *Judaísmo em suspensão: o Judaísmo de Flávio Josefo*. 292 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

DEGAN, Alex. Qual é o Império Romano de Flávio Josefo? In: JOLY, Fábio Duarte; FAVERSANI, Fábio. (org.). *As formas do Império Romano*. Ouro Preto: Editora UFOP, 2014, p. 17-28.

DE JONGE, Marianus. Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes. In: BETZ, Otto; HAACKER, Klaus; HENGEL, Martin. (Hg.). *Josephus-Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 205-219.

DE LIGHT, Luuk; TACOMA, Laurens E. Approaching Migration in the Early Roman Empire. In: DE LIGHT, Luuk; TACOMA, Laurens E. (ed.). *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*. Leiden; Boston: Brill, 2016 (Studies in Global Social History, 23: Studies in Global Migration History, 7), p. 1-22.

DELL'AQUA, Upon Philo's biblical text and the Septuagint. In: CALABI, Francesca (Ed.). *Italian Studies on Philo of Alexandria*. Boston; Leiden: Brill, 2003. (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity, 1), p. 25-52.

DEN HEYER, C. J. *Paulo: um homem de dois mundos*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Bíblia e sociologia).

DEN HOLLANDER, William. Jesus, Josephus, and the fall of Jerusalem: On doing history with Scripture. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol 71, No 1, p. 1-9 [a2942],

02 July 2015.

DEN HOLLANDER, William. *Josephus, the Emperors, and the City of Rome: From Hostage to Historian*. Leiden; Boston: Brill, 2014. (Ancient Judaism and Early Christianity, 86).

DE PAOLI, Beatriz. Aristóteles. *Da adivinhação durante o sono*. Apresentação, tradução e notas. *Archai*, No. 32, e-03202, 2022.

DEUTSCH, Robert. Coinage of the First Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy. In: POPOVIĆ, Mladen. (ed.). *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. Leiden: Brill, 2011. (Supp JSJ, Volume: 154), p. 361-371.

DEUTSCH, Robert. Roman Coins Boast “Judaea Capta”. *Biblical Archaeology Review*, Vol. 36, No. 1, p. 51-54, jan.-feb. 2010.

DILLERY, John. Greek Historians of the Near East. In: *CGRH*, 2007, p. 221-230 [I].

DILLERY, John. The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography. *ZPE*, Vol. 127, p. 93-116, 1999.

DOBRORUKA, Vicente. Considerações sobre o conceito de *stasis* na obra de Flávio Josefo. *Boletim do CPA*, Campinas, Vol. 12, p. 25-40, jul./dez., 2001.

DOBRORUKA, Vicente. Flávio Josefo. In: PARADA, Maurício (org.) *Os Historiadores Clássicos da História, Volume 1: De Heródoto a Humboldt*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2012a, p. 107-126.

DOBRORUKA, Vicente. Hesiodic reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic apocalypses. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 75, No. 2, p. 275-295, 2012b.

DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio Duarte. (org.). *História e retórica: ensaios sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda, 2007, p. 119-136.

DOBRORUKA, Vicente. Josefo, a literatura apocalíptica e a revolta de 70 na Judéia. *Phoînix*, Rio de Janeiro, Vol. 8, p. 372-391, 2002.

DOBRORUKA, Vicente. Mithridates and the *Oracle of Hystaspes*: Some dating issues. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 30, Issue 2, p. 179-194, April 2020.

DOBRORUKA, Vicente. Novas reflexões sobre a identidade dos *zonoforoí* no “Oráculo do oleiro” e no *Bahman Yašt*. *Revista Múltipla*, Ano XIII, Vol. 19, No. 25, p. 93-104, dez. 2008.

DOBRORUKA, Vicente. *Persian Influence on Daniel and Jewish Apocalyptic Literature*. London: Bloomsbury, 2022. (Jewish and Christian Texts, 19).

DOBRORUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e*

misticismo no cristianismo primitivo. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 48), p. 57-79.

DOBRORUKA, Vicente. *Second Temple Pseudepigraphy: A Cross-Cultural Comparison of Apocalyptic Texts and Related Jewish Literature*. Berlin: De Gruyter, 2014a.

DOBRORUKA, Vicente. Zoroastrian apocalyptic and Hellenistic political propaganda. *ARAM: Zoroastrianism in the Levant and the Amorites*, Volume 26, Issue 1 & 2, p. 109-116, 2014b.

DÖNITZ, Saskia. *Sefer Yosippon (Josippon)*. In: *ACJ*, 2016, p. 382-389.

DORAN, Robert. Jason's Gymnasion. In: ATTRIDGE, Harold W.; COLLINS, John J.; TOBIN, Thomas M. (eds.). *Of scribes and scrolls: studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism, and Christian origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday*. Lanham: University Press of America, 1990, p. 99-109.

DORAN, Robert. *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*. Washington: The Catholic Biblical Association, 1981 (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 12).

DRAZIN, Nathan. *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.* Baltimore: John Hopkins University, 1940.

DREWS, Robert. Pontiffs, Prodigies, and the Disappearance of the *Annales Maximi*. *CPh*, Vol. 83, No. 4, p. 289-299, oct. 1988.

DREWS, Robert. The Babylonian Chronicles and Berossus. *Iraq*, Vol. 37, No. 1, p. 39-55, Spring, 1975.

DROGE, Arthur J. Josephus between Greeks and Barbarians. In: *JCA*, 1996, p. 115-142.

DUFF, Tim. *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Apocalypse juive et apocalypse iranienne. In: VERMASEREN, Maarten J.; BIANCHI, Ugo. (ed.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi e M.J. Vermaseren*. Leiden: Brill, 1982. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, Volume: 92), p. 753-761.

DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Trad. Monika Ottermann. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011.

DUPONT-SOMMER, André. *The Essene Writings from Qumran*. Translated by Geza Vermes. Gloucester: Peter Smith, 1973.

ECKHARDT, Benedikt. "An Idumean, That is, a Half-Jew": Hasmoneans and Herodians between Ancestry and Merit. In: ECKHARDT, B. (Ed.). *Jewish Identity and Politics between*

the Maccabees and Bar Kokhba. Leiden: Brill, 2012. (Supp JSJ), p. 91-115.

ECKHARDT, Benedikt. Temple Ideology and Hellenistic Private Associations. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 24, No. 3, p. 407-423, 2017.

EDDY, Samuel K. *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism: 334-31 B.C.* Eugene: Wipf & Stock, 2021.

EHRMAN, Bart D. *Journeys to Heaven and Hell: Tours of the Afterlife in the Early Christian Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2022.

ELKINS, Nathan T. Publicizing Victory: The Frequency and Audience of Flavian ‘Judaea Capta’ Coins from the Imperial Mints. *Israel Numismatic Research*, Vol. 14, p. 117-130, 2019.

ENGELS, David. Dionysius of Halicarnassus on Roman Religion, Divination and Prodigies. In: DEROUX, Carl. (ed.). *Studies in Latin Literature and Roman History, XVI*. Bruxelles: Éditions Latomus, 2012. (Collection Latomus, 338), p. 151-175.

ESHEL, Hanan. Hyrcanus. In: *EDSS*, 2000, p. 416-417 (I).

ESLER, P. F. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

ESLER, P. F. From *Ioudaioi* to Children of God: The Development of a Non-Ethnic Group Identity in the Gospel of John. In: HAGEDORN, A. C.; CROOK, Z. A.; STEWART, E. (Ed.), *In Other Words: Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey*. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007. (The Social World of Biblical Antiquity), p. 106-137.

ESLER, P. F. Judean Ethnic Identity in Josephus' *Against Apion*. In: RODGERS, Z.; DALYDENTON, M.; MCKINLEY, A. Fitzpatrick (Ed.). *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*. Leiden: Brill, 2009. (Supp JSJ), p. 73-91.

ESTERSON, Zachary Cormac. *A translation of and select commentary on Victorinus of Pettau's commentary on the Apocalypse*. 620 f. Thesis (PhD) – Cardiff University, Cardiff, 2015.

FALBEL, Nachman. Raízes do anti-semitismo na Antiguidade e na Idade Média. In: FUKS, Saul (Coord.). *Tribunal da História, volume II: Processos de formação da identidade Judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008, p. 197-227.

FALCON, Andrea. Clearchus of Soli. In: *T&T*, 2020, p. 151 [II].

FARIA NETO, Felinto Pessoa de; CAVALCANTI, Juliana Batista. (org.). *Judaísmos e cristianismos: interações culturais na bacia mediterrânica*. Rio de Janeiro: Kline, 2021.

FEELEY, Jacob Douglas. *Josephus As Political Philosopher: His Concept Of Kingship*. 211 f. Dissertation (PhD Ancient History) – University of Pennsylvania, Philadelphia, 2017.

FELDMAN, Louis H. Abraham the Greek Philosopher in Josephus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99, p. 143-156, 1968a.

FELDMAN, Louis H. Financing the Colosseum. *Biblical Archaeology Review*, Vol. 27, p. 20-31; 60-61, 2001.

FELDMAN, Louis H. Hellenizations in Josephus' Account of Man's Decline. In: NEUSNER, Jacob. (ed.). *Religious in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden: Brill, 1968b. (Numen Book Series, Volume: 14), p. 336-353.

FELDMAN, Louis H. Hellenizations in Josephus' Version of Esther. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101, 1970, p. 143-170.

FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

FELDMAN, Louis H. Josephus (CE 37-c. 100). In: *CHJ [III]*, 1999, p. 901-921.

FELDMAN, Louis H. *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984.

FELDMAN, Louis H. Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon. In: SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976. (Studies in Judaism and Christianity in Antiquity), p. 69-98.

FELDMAN, Louis H. *Josephus's interpretation of the Bible*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998. (Hellenistic Culture and Society).

FELDMAN, Louis H. Josephus' Portrait of Jacob. *JQR*, New Series, Vol. 79, No. 2/3, p. 101-151, Oct. 1988 - Jan. 1989.

FELDMAN, Louis H. Josephus' Portrait of Moses. *JQR*, New Series, Vol. 82, No. 3/4, p. 285-328, Jan. - Apr. 1992a.

FELDMAN, Louis H. Josephus' Portrait of Moses: Part Two. *JQR*, New Series, Vol. 83, No. 1/2, p. 7-50, Jul. - Oct. 1992b.

FELDMAN, Louis H. Josephus' Portrait of Moses: Part Three. *JQR*, New Series, Vol. 83, No. 3/4, p. 285-328, Jan. - Apr. 1993.

FELDMAN, Louis H. Josephus' Portrait of Saul. *HUCA*, Vol. 53, p. 45-99, 1982.

FELDMAN, Louis H. Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41), p. 41-68.

FELDMAN, Louis H. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden: Brill, 2006. (Supp JSJ, Volume: 107).

FELDMAN, Louis H. Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's Lysurgus. In: *FJFR*, 2005, p. 209-242.

FELDMAN, Louis H. Prophets and Prophecy in Josephus. *JTS*, New Series, Vol. 41, No. 2, p. 386-422, 1990.

FELDMAN, Louis H. *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*. New York: Yeshiva University, 1963. (Studies in Judaica).

FELDMAN, Louis H. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 1996. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 30).

FELDMAN, Louis H. The Term "Galileans" in Josephus. *JQR*, Vol. 72, No. 1, p. 50-52, Jul., 1981.

FELIKS, Jehuda. [Leviathan] In Bible and Talmud. In: *EncJud*, 2007, p. 696-697 [XII].

FERGUSON, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. La religion judia vista por los autores griegos y latinos. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Madrid, Vol. 41, No.1, p. 3-25, enero-junio 1981.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. Las traducciones en la antigüedad. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Madrid, Vol. 67, No. 2, p. 263-282, julio-diciembre 2007.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Translated by Wilfred G. E. Watson. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

FERRARI-D'OCCHIEPPO, Konradin. The Star of the Magi and Babylonian Astronomy. In: VARDAMAN, Jerry; YAMAUCHI, Edwin M. (ed.). *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989, p. 41-53.

FERREIRA, Anise de A. G. D'Orange. Apresentação; Autor, linguagem e obra; Tradições onirocríticas; Oneirokritika: iluminando o passado e o presente; As edições e traduções; Pequena introdução ao Livro V. In: ARTEMIDORO DE DALDIS. *Livros de Análises de Sonhos, Livro V. Oneirokritika* de Artemidoro de Daldis (século II d.C.). Tradução do texto grego e estudo introdutório de Anise de A. G. D'Orange Ferreira. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 11-58.

FERREIRA, Anise de A. G. D'Orange. Sobre os ofícios (τέχναι), trabalhos e profissões. Artemidoro de Daldis, *Oneirokritika*, Livro I, Capítulo 51.1 a 52.18, uma tradução para o português brasileiro. *Archai*, No. 8, p. 137-141, jan.-jun. 2012.

FINE, Steven. From Meeting House to Sacred Realm: Holiness and the Ancient Synagogue. In: FINE, Steven. (ed.). *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*.

New York; Oxford: Yeshiva University Museum; Oxford University Press, 1996, p. 21-47.

FINE, Steven. How do you Know a Jew When You See One? Reflections on Jewish Costume in the Roman World. In: GREENSPOON, Leonard J. (ed.). *Fashioning Jews: Clothing, Culture, and Commerce*. West Lafayette: Purdue University Press, 2013. (Studies in Jewish Civilization, 24), p. 19-27.

FINE, Steve; SANDERS, Donald H.; SCHERTZ, Peter J. The Spoils of Jerusalem in Color: The Making of a Polychrome Model. In: FINE, Steve. (ed.). *The Arch of Titus: From Jerusalem to Rome—and Back*. Leiden: Brill, 2021, p. 9-32.

FINE, Steve; SCHERTZ, Peter J.; SANDERS, Donald H. True Colors: Digital Reconstruction Restores Original Brilliance to the Arch of Titus. *Biblical Archaeology Review*, Vol. 43, No. 3, p. 28-35, may/june 2017.

FINE, Steven. (ed.). *The Arch of Titus: From Jerusalem to Rome—and Back*. Leiden: Brill, 2021.

FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FISCHER, Moshe L.; STEIN, Alla. Josephus on the Use of Marble in Building Projects of Herod the Great. *JJS*, Vol. 45, Issue 1, 1994, p. 79-85.

FISK, Bruce Norman. *Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (Supp JSP, 37).

FLETCHER-LOUIS, Crispin. Jewish Apocalyptic and Apocalypticism. In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus, Volume 2*. Leiden: Brill, 2019, p. 1569-1607.

FLOYD, Michael H.; HAAK, Robert D. (ed.). *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*. New York; London, 2006. (Library of Hebrew Bible/Old Testament studies, 427).

FLUSSER, David. *Josippon*, a Medieval Hebrew Version of Josephus. In: *JJC*, 1987, p. 386-397.

FLUSSER, David. *Josippon*. In: *EncJud*, 1971, p. 296-298 [X].

FLUSSER, David. The Four Empires in Fourth Sibyl and in the Book of Daniel. *Israel Oriental Studies*, Vol. 2, p. 148-175, 1972.

FORNARO, Pierpaolo. *Flavio Giuseppe, Tacito e l'impero: Bellum Judaicum VI 284-315, Historiae V 13*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1980.

FOX, Michael V. The Alpha Text of the Greek Esther. *Textus*, Vol. 15, 1990, p. 27-54.

FOX, Michael V. The Redaction of the Greek Alpha-Text of Esther. In: FISHBANE, Michael; TOV, Emanuel. (ed.). *"Sha'arei Talmon": Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient*

Near East Presented to Shemaryahu Talmon. Winona Lake: Eisenbrauns, 1991, p. 207-220.

FRANÇA, Rafael. O deus Moisés e o profeta Arão (Ex 4,10-17). *Revista Mundo Antigo*, Ano VI, Vol. 6, No. 12, p. 139-154, junho 2017.

FRANKFURTEN, David. The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories. In: ADLER, William; VANDERKAM, James C. (ed.). *Jewish Traditions in Early Christian Literature, Volume 4 Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Leiden: Brill, 1996. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Volume: 3/4), p. 129-200.

FRANXMAN, Thomas W. *Genesis and the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus*. Rome: Biblical Institute Press, 1979. (Biblica et Orientalia [Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata], 35).

FRASER, P. M. *Ptolemaic Alexandria*. New York: Oxford University Press, 1972. 3 Vol.

FREDRIKSEN, Paula. Judaism, the circumcision of gentiles, and Apocalyptic hope: another look at Galatians 1 and 2. *JTS*, New Series, Vol. 42, Pt. 2, p. 532-564, 1991 [= FREDRIKSEN, Paula. Judaism, the circumcision of gentiles, and Apocalyptic hope: another look at Galatians 1 and 2. In: BORGES, Peder; ROBBINS, Vernon K.; GOWLER, David B. (Ed.). *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press, 1998. (Emory Studies in Early Christianity), p. 209-244].

FREDRIKSEN, Paula. Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel. *NTS*, Vol. 56, p. 232-252, 2010.

FREND, William. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Garden City: Anchor Books, 1965.

FREYNE, Sean. Behind the names: Galileans, Samaritans, *Ioudaioi*. In: MEYERS, E. M. (Ed.). *Galilee through the centuries: Confluence of cultures*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 39-55.

FREYNE, Sean. *Jesus, a Jewish Galilean: A new reading of the Jesus-story*. London: T. & T. Clark, 2004.

FREYNE, Sean. The Galileans in the light of Josephus' *Vita*. *NTS*, Vol. 26, Issue 3, p. 397-413, April 1980.

FRIEDRICH, Nestor Paulo. Manter a identidade e a esperança em meio a um mundo hostil – Desafio da igreja de Tiatira (Ap 2,18-29). In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 48), p. 233-262.

FRIGHETTO, Renan. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *Romanitas: Revista de estudos grecolatinos*, No. 9, p. 254-272, 2017.

FRULLA, Giovanni. Reconstructing Exodus Tradition: Moses in the second book of Josephus' *Antiquities*. In: *FJIH*, 2011, p. 111-124.

FUKS, Gideon. Some Remarks on Simon Bar Giora. *SCI*, Vols. 8-9, p. 106-119, 1985-1988.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; GARRAFFONI, Renata Senna. Salústio e a historiografia romana. In: JOLY, Fábio Duarte. (org.). *História e retórica: ensaios sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda, 2007, p. 65-76.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; VALDEZ, Adylson. A interpretação simbólica de 666 face a Ap 7,4-8 e aos Doze Apóstolos. *Teocomunicação*, Porto Alegre, Vol. 52, No. 1, p. 1-17, jan.-dez. 2022.

GABBA, Emilio. The Growth of the Anti-Judaism or the Greek Attitude towards the Jews. In: *CHJ [II]*, 1989, p. 614-656.

GAFNI, Isaiah M. Josephus and I Maccabees. In: *JJC*, 1987, p. 116-131.

GAGER, John G. *Moses in the Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972.

GAMBASH, Gil; GITLER, Haim; COTTON, Hannah M. Iudaea recepta. *Israel Numismatic Research*, Vol. 8, p. 89-104, 2013.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Greek Loanwords in the *Copper Scroll*. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Ed.). *Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*. Leiden; Boston: Brill, 2003. (Supp JSJ, 82), p. 119-145.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán. *Biblica*, Vol. 81, No. 1, p. 70-80, 2000.

GARRAFFONI, Renata Senna. Romanos. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu. (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 53-66.

GARROWAY, Joshua D. *Paul's Gentile-Jews: Neither Jew nor Gentile, but Both*. New York: Palgrave MacMillan, 2012.

GEARY, Patrick J. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. Lisboa: Editora Gradiva, 2008.

GEIGER, Paulo. O Anti-semitismo. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da história, volume 2: Processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008, p. 255-271.

GERA, Dov. Unity and Chronology in the *Jewish Antiquities*. In: *FJIH*, 2011, p. 125-147.

GIANGRANDE, Giuseppe. Emendations to Josephus Flavius' *Contra Apionem*. *CQ*, Vol. 12,

No. 1, p. 108-117, May, 1962.

GIBSON, E. Leigh. *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporus Kingdom*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (Texts and Studies in Ancient Judaism).

GIGNOUX, Philippe. L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses? *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 31, p. 67-78, 1988.

GILLETT, Andrew. Barbarians, *barbaroi*. In: *EAH*, 2013, p. 1043-1045.

GINSBURG, Michael S. Sparta and Judaea. *CPh*, Chicago, Vol. 29, No. 2, p. 117-120, Apr. 1934.

GIRARDIN, Michaël. The Propaganda of the Jewish Rebels of 66-70 C.E. According to their Coins. *Scripta Judaica Cracoviensia*, Vol. 14, p. 23-40, 2016.

GIRON, Lucas Lopes. *Panegírico de Trajano: Tradução e Estudo Introdutório*. 161f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

GLAS, Jacob Evert (Eelco). *Flavius Josephus' Self-Characterization in First Century Rome: A Literary Analysis of the Autobiographical Passages in the Bellum Judaicum*. 328 f. Thesis (PhD) – University of Groningen, Groningen, 2020.

GLAS, Jacob Evert (Eelco). Reading Josephus' "Prophetic" Inspiration in the Cave of Jotapata (*War* 3.351-354) in Roman Context. *JSJ*, Vol. 52, p. 522-556, 2021.

GMIRKIN, Russell E. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. New York; London: T&T Clark, 2006. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 433).

GNUSE, Robert K. *Dreams and dream reports in the writings of Josephus: A Tradition-Historical Analysis*. Leiden: E.J. Brill, 1996. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Volume: 36).

GNUSE, Robert. Dream reports in the Writings of Flavius Josephus. *Revue Biblique*, Vol. 96, No. 3, p. 358-390, Juillet 1989.

GOLDBERG, Gary J. Josephus's Paraphrase Style and the *Testimonium Flavianum*. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, Vol. 20, p. 1-32, 2022.

GOLDBERG, Gary J. The Coincidences of the Emmaus Narrative of Luke and the *Testimonium* of Josephus. *JSP*, Vol. 13, p. 59-77, 1995.

GOLDENBERG, Robert. The Destruction of Jerusalem Temple: Its Meaning and its Consequences. In: *CHJ [IV]*, 2006, p. 191-205.

GOLDSTEIN, Jonathan A. *I Maccabees*. A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein. Garden City: Doubleday & Company, 1976. (The Anchor Bible).

GOLDSTEIN, Jonathan A. *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* by Jonathan A. Goldstein. New York: Doubleday, 1983. (The Anchor Bible).

GONZALEZ, Herván. No Prophetic Texts from the Hellenistic Period? Methodological, Philological and Historical Observations on the Writing of Prophecy in Early Hellenistic Judea. In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. (ed.). *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. University Park, PA; Tel Aviv: Eisenbrauns; E. & C. Yass Publications in Archaeology; The Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 2021. (Mosaic; Studies on Ancient Israel, No. 1), p. 293-340.

GONZALEZ, Herván. Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period. *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 13, Article 9, p. 1-43, 2013.

GOODENOUGH, Erwin R. The Bosphorus Inscriptions to the Most High God. *JQR*, Vol. 47, No. 3, p. 221-244, 1957.

GOODENOUGH, Erwin R. *The politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*. New Haven: Yale University Press, 1938.

GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da Revolta Judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994a.

GOODMAN, Martin; HOLLADAY, A. J. Religious scruples in Ancient warfare. *CQ*, Cambridge, UK, New Series, Vol. 36, No. 1, p. 151-171, 1986.

GOODMAN, Martin. Josephus as a Roman Citizen. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994b. (Studia Post-Biblica, 41), p. 329-338.

GOODMAN, Martin. The *Fiscus Iudaicus* and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome. In: *FJFR*, 2005, p. 167-177.

GOODMAN, Martin. *The Ruling Class of Judea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, AD 66–70*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GORDON, Richard. Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and its Limits. In: BEARD, Mary; NORTH, John. (eds.). *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 235-255.

GRABBE, Lester L.; BOCCACCINI, Gabriele; ZURAWSKI, Jason M. (Eds.). *The Seleucid and Hasmonean Periods and the Apocalyptic Worldview*. The First Enoch Seminar Nangeroni Meeting Villa Cagnola, Gazzada (June 25-28, 2012). London: Bloomsbury; T&T Clark, 2016.

GRABBE, Lester L. The Jews and Hellenization: Hengel and his critics. In: DAVIES, Philip R.; HALLIGAN, John M. (Ed.). *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. (Supp JSOT, 340). p. 52-66.

GRABBE, Lester L. Thus Spake the Prophet Josephus...: The Jewish Historian on Prophets

and Prophecy. In: FLOYD, Michael H.; HAAK, Robert D. (Eds.). *Prophets, Prophecy, and Prophetic texts in Second Temple Judaism*. New York: T&T Clark, 2006, p. 240-247.

GRAF, David F. Medism: The Origin and Significance of the Term. *JHS*, Cambridge, UK, Vol. 104, p. 15-30, 1984.

GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

GREENSPAHN, Frederick E. Bible. In: *CDJJ*, 2011, p. 62-63.

GREENSPAHN, Frederick E. Why Prophecy Ceased? *JBL*, Vol. 108, No. 1, p. 37-49, Spring 1989.

GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GRUEN, Erich S. *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 29).

GRUEN, Erich S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2004.

GRUEN, Erich S. Did Ancient Identity depend on Ethnicity? A Preliminary probe. *Phoenix*, Toronto, Vol. 67, No. 1/2, p. 1-22, Spring-Summer/printemps-été 2013.

GRUEN, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1998. (Hellenistic Culture and Society).

GRUEN, Erich S. Josephus Image of the Parthians. In: WIESEHÖFER, Josef; MÜLLER, Sabine. (ed.). *Parthika: Greek and Roman Authors' Views of the Arsacid Empire*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. (Classica et Orientalia, 15), p. 223-240.

GRUEN, Erich S. Polybius and Josephus on Rome. In: *FJIH*, 2011, p. 149-162.

GRUEN, Erich S. The Purported Jewish-Spartan Affiliation. In: WALLACE, R. W.; HARRIS, E. M. (Ed.). *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 b.C., in honour of E. Badian*. Norman; London: University of Oklahoma Press, 1996, p. 254-269.

GRUEN, Erich S. The Use and Abuse of the Exodus Story. *Jewish History*, Vol. 12, No. 1, p. 93-122, Spring 1998.

GRUENWALD, Ithamar. Melchizedek. In: *EncJud*, 2007, p. 11 [XIV].

GRÜLL, Tibor; BENKE, László. A Hebrew/Aramaic graffito and Poppaea's alleged Jewish sympathy. *JJS*, Vol. 62, Issue 1, p. 35-53, Spring 2011.

GUARDUCCI, Margherita. Valeda. In: VV.AA. *Rendiconti, Volume XXI: Anno Accademico*

1945-1946. Roma: Tipografia Vaticana, 1946 (Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia, Série III), p. 163-176.

GUARDUCCI, Margherita. Nuove osservazioni sull'epigrafe ardeatina di Veleda. In: VV.AA. *Rendiconti, Volume XXV-XXVI: Anni Accademici 1949-1950, 1950-1951*. Roma: Tipografia Vaticana, 1951. (Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia, Série III), p. 75-87.

GUTBROD, Walter. Ἰσραήλ. In: *TDNT*, 1985, p. 369-391 [III].

HABICHT, Christian. *The Hellenistic Monarchies: Selected Papers*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo: o judeu de Roma*. Trad. Paula Rosas. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HADAS-LEBEL, Mireille. Flavius Josephus, Historian of Rome. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41), p. 99-106.

HAKOLA, Raimo. *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*. Leiden; Boston: Brill, 2005. (Supp NT, 118).

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1989. (Oxford Classical Monographs).

HALL, Edith. The Reception of Ancient Greek Literature and Western Identity. In: *CGL*, 2016, p. 511-533.

HALL, Robert G. Epispasm: circumcision in reverse. *Bible Review*, p. 52-57, August 1992.

HALL, Robert G. *Revealed Histories: Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Supp JSP, 6).

HALPERN-AMARU, Betsy. Land Theology in Josephus' *Jewish Antiquities*. *JQR*, New Series, Vol. 71, No. 4, p. 201-229, 1981.

HALPERN-AMARU, Betsy. Portraits of Biblical Women in Josephus' *Antiquities*. *JJS*, Vol. 39, p. 143-170, 1988.

HANSON, John S. Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity. In: TEMPORINI, Hildegard. (ed.). *Band 23/2. Halbband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt [ANRW], Teil II: Principat, Band 23.2 / Rise and Decline of the Roman World, Part II: Principate, Volume 23.2), p. 1395-1427.

HANSON, K. C. Blood and Purity in Leviticus and Revelation. *Listening: Journal of Religion and Culture*, Vol. 28, p. 215-230, 1993.

HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Revised Edition. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

HARLAND, Philip. *Associations, Synagogues, and Congregations*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

HARRINGTON, Daniel J. Pseudo-Philo. In: *OTP*, 1983, p. 297-377 [II].

HART, H. St. J. Judaea and Rome: The Official Commentary. *JTS*, Vol. 3, p. 172-198, 1952.

HARTMAN, L. Survey of the Problem of Apocalyptic Genre. In: HELMHOLM, D. (Ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.

HARTOG, François. A fábrica da história: do 'acontecimento' à escrita da história – as primeiras escolhas gregas. *História em Revista*, Pelotas, Vol. 6, p. 7-19, dezembro 2000.

HARTOG, Pieter B. Contesting *Oikoumenē*: Resistance and Locality in Philo's *Legatio ad Gaium*. In: VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques. (ed.). *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity: Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation*. Leiden: Brill, 2019. (Themes in Biblical Narrative, Volume: 25), p. 205-231.

HARTOG, Pieter B.; JOKIRANTA, Jutta. The Dead Sea Scrolls in Their Hellenistic Context. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 24, No. 3, p. 339-355, 2017.

HARTOG, Pieter B. Space and Travel in Philo's *Legatio ad Gaium*. *The Studia Philonica Annual*, Vol. 30, p. 71-92, 2018.

HARVEY, Graham. *The True Israel: Uses of the names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. Boston; Leiden: Brill, 2001.

HATA, Gohei. Imagining some Dark Periods in Josephus' Life. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41), p. 309-328.

HATA, Gohei. Is the Greek Version of Josephus' *Jewish War* a Translation or a Rewriting of the First Version? *JQR*, New Series, Vol. 66, No. 2, p. 89-108, Oct., 1975.

HATA, Gohei. The abuse and misuse of Josephus in Eusebius' *Ecclesiastical History*, books 2 and 3. In: COHEN, Shaye J. D.; SCHWARTZ, Joshua J. (ed.). *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*. Leiden: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, Volume: 67), p. 91-102.

HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983. 2 v.

HAUGE, Matthew Ryan. *The Biblical Tour of Hell*. London: Bloomsbury, 2013. (Library of New Testament Studies).

HEEMSTRA, Marius. *How Rome's administration of the Fiscus Judaicus accelerated the parting of the ways between Judaism and Christianity: rereading 1 Peter, Revelation, the Letter to the Hebrews, and the Gospel of John in their Roman and Jewish contexts*. 288 f. Thesis (Ph.D.). University of Groningen, Groningen, 2009.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2 Volumes. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

HERCENBERG, Bernard Dov. *O Exílio e o poder de Israel e do Mundo: ensaios sobre a crise dos limites da representação do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HERMANS, Mark Anthony. *Polybius' Theory of the Anacyclosis of Constitutions*. 128 f. Thesis (Master of Arts, Classics), University of Cape Town, Cape Town, 1991.

HERR, Moshe David. Hanukkah. In: *EncJud*, 2007. p. 331-333 [VIII].

HERZER, Jens. *4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou)*. Translated with an Introduction and Commentary by Jens Herzer. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. (Writings from the Greco-Roman world, 22).

HIDALGO DE LA VEGA, María José. Algunas reflexiones sobre los límites del *olkoumene* en el Imperio Romano. *Gérion*, Madrid, Vol. 23, No. 1, p. 271-285, 2005.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995. (Acta Salmanticensia, Estudios Históricos & Geográficos, 95).

HIDALGO DE LA VEGA, María José. Identidad griega y poder romano en el Alto Imperio: frontera en los espacios culturales y ideológicos. In: LÓPEZ BARJA, Pedro; REBOREDA MORILLO, Susana. (Ed.). *Fronteras e Identidad en el Mundo Griego Antiguo: III Reunión de Historiadores (Santiago de Compostela-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000)*. Santiago de Compostela/Vigo: Universidade de Santiago de Compostela; Universidade de Vigo, 2001. p. 139-156.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. Roma protectora del helenismo: el poder de la identidad. In: PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo et al. (Ed.). *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Universidad Complutense; Editorial Complutense, 2006, p. 423-448.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

HIMMELFARB, Martha. Judaism and Hellenism in 2 Maccabees. *Poetics Today*, Vol. 19, No. 1, p. 19-40, Spring 1998.

HIMMELFARB, Martha. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

HODGES, Frederick Mansfield. The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome: Male Genital Aesthetics and Their Relation to Lipodermos, Circumcision, Foreskin Restoration, and the *Kynodesmē*. *Bulletin of the History of Medicine*, v. 75, n. 3, p. 375-405, Fall 2001.

HOLLADAY, Carl R. The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian. *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Vol. 10, p. 447-452, 1976.

HONIGMAN, Sylvie. *Politeumata* and Ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt. *Ancient Society*, Vol. 33, p. 61-102, 2003.

HONIGMAN, Sylvie. *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*. Oakland: University of California Press, 2014.

HORBURY, William. Josephus and 11Q13 on Melchizedek. In: KHAN, Geoffrey; LIPTON, Diana. (ed.). *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon*. Leiden: Brill, 2012. (Supp VT, Volume: 149), p. 239-252.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. (Bíblia e Sociologia).

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Trad. Edwino Aloysius Royer. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013. (Bíblia e sociologia).

HORTON JR., Fred L. *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1976. (Society for New Testament Studies Monograph Series, 30).

HUITINK, Luuk; VAN HENTEN, Jan W. The Publication of Flavius Josephus' Works and their Audiences. *Zutot*, Vol. 6, p. 49-60, 2009.

HURTADO, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian devotion and Ancient Jewish Monotheism*. 2 ed. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

ILAN, Tal. *Integrating Jewish Women into Second Temple History*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.

ILAN, Tal. Josephus on Women. In: *ACJ*, 2016, p. 210-221.

ILAN, Tal. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE-200 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. (Texts and studies in ancient Judaism, 91).

ILAN, Tal. The Greek Names of the Hasmoneans. *JQR*, Vol. 78, No. ½, p. 1-20, 1987.

INOWLOCKI, Sabrina. Josephus and Patristic Literatura. In: *ACJ*, 2016, p. 356-367.

JACOBS, I. Eleazar ben Yair's Sanction for Martyrdom. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 13, No. 1/2, p. 183-186, dec. 1982.

JACOBSON, Howard. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation, Volume One*. Leiden; New York; Köln, 1996a. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Volume: 31a).

JACOBSON, Howard. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation, Volume Two*. Leiden; New York; Köln, 1996b. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Volume: 31b).

JACOBSON, Howard. Artapanus Judaeus. *JJS*, Vol. 57, n. 2, p. 210-221, 2006.

JACOBSON, Howard. Ezekiel's *Exagoge*, One Play or Four? *GRBS*, Vol. 43, p. 391-396, 2002/2003.

JAMES, Montague R. *The Biblical Antiquities of Philo*. New York, Ktav Pub. House, 1971.

JASSEN, Alex P. *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. Leiden: Brill, 2007. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, Volume: 68).

JASSEN, Alex P. Power, Politics, and Prophecy in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism. In: LENZI, Alan; STÖCKL, Jonathan. (ed.). *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. (Society of Biblical Literature ancient Near East monographs, 7), p. 171-198.

JASSEN, Alex P. Prophecy after "The Prophets": The Dead Sea Scrolls and the History of Prophecy in Judaism. In: LANGE, Armin; TOV, Emanuel; WEIGOLD, Matthias. (ed.). *The Dead Sea Scrolls In Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*. 2 Volumes. Leiden: Brill, 2011. (Supp VT, Volume: 140), p. 577-593.

JASSEN, Alex P. Prophets and Prophecy in the Qumran Community. *Association for Jewish Studies Review*, Vol. 32, No. 2, p. 299-334, Nov. 2008a.

JASSEN, Alex P. The Presentation of the Ancient Prophets as Lawgivers at Qumran. *JBL*, Vol. 127, No. 2, p. 307-337, 2008b.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 1983. (Nova coleção bíblica, 16).

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus*. Trad. João Rezende Costa. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

JOBES, Karen H. Esther. In: *NETS*, 2007, p. 424-440.

JOHNS, Alger F. The Military Strategy of Sabbath attacks on the Jews. *VT*, Leiden, Vol. 13,

Fasc. 4, p. 482-486, Oct. 1963.

JOHNSON, Aaron P. *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Studies).

JOHNSON, Sara Raup. *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in its cultural context*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2004.

JONES, Christopher P. Christian apologists and the Antonine emperors. *Arys*, Vol. 16, p. 333-345, 2018.

JONES, Christopher P. Josephus and Greek Literature in Flavian Rome. In: *FJFR*, 2005, p. 201-208.

JONES, Christopher P. *Plutarch and Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

JONES, Christopher P. Toward a Chronology of Josephus. *SCI*, Vol. XXI, p. 113-121, 2002.

JONES, Kenneth R. *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. Leiden; Boston: Brill, 2011 (Supp JSJ, 151).

JONQUIÈRE, Tessel M. *Prayer in Josephus*. Leiden: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, Volume: 70).

JONQUIÈRE, Tessel M. Josephus at Jotapata: Why Josephus Wrote What He Wrote. In: *FJIH*, 2011, p. 217-225.

JORDAAN, Pierre J. Body, Space and Narrative in 2 Macc 1:1-10a. In: JORDAAN, Pierre J.; EFTHIMIADES-KEITH, Helen. (Ed.). *Body, Psyche and Space in Old Testament Apocryphal Literature: A Conference held at the NWU, Potchefstroom Campus in South Africa 14-17 July 2013*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016. (Biblische Notizen, 168), p. 89-103.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Apresentação à edição brasileira. In: ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação de sonhos (Oneirocritica)*. Tradução: Eliana Aguiar. Apresentação à edição brasileira e revisão técnica: Marco Antonio Coutinho Jorge. Notas: A.-J. Festugière. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 9-13.

JOSEPH, Simon J. *Jesus and the Temple: The Crucifixion in its Jewish Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. (Society for New Testament Studies Monograph Series, 165).

KALMIN, Richard. Between Rome and Mesopotamia: Josephus in Sasanian Persia. In: BAKHOS, Carol. (ed.). *Ancient Judaism in Its Hellenistic Context*. Leiden: Brill, 2005. (Supp JSJ, 95), p. 205-242.

KANAEL, Baruch. Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance. *The Biblical Archaeologist*, Vol. 26, No. 2, p. 37-62, May 1963.

KANG, Dae-I. The Royal Components of Melchizedek in Hebrews 7. *Perichoresis*, Vol. 10,

Issue 1, p. 95-124, 2012.

KASHER, Aryeh. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 7).

KATZ, S. T. The Rabbinic Response to Christianity. In: *CHJ [IV]*, 2006, p. 259-298 [IV].

KATZOFF, Ranon. Jonathan and Late Sparta. *AJP*, Baltimore, Vol. 106, No. 4, p. 485-489, Winter 1985.

KAYSER, François. Les communautés ethniques du type politeuma dans l'Égypte hellénistique. In: DELRIEUX, F.; MARIAUD, O. (eds.), *Communautés nouvelles dans l'Antiquité grecque: Mouvements, intégrations et représentations*. Chambéry: Université de Savoie, 2013, p. 121-153.

KEDDIE, G. Anthony. *Iudaea Capta* vs. Mother Zion: The Flavian Discourse on Judaeans and Its Delegitimation in 4 Ezra. *JSJ*, Vol. 49, p. 498-550, 2018.

KELLEY, Nicole. The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the *Jewish War*. *HTR*, Vol. 97, No. 3, p. 257-274, 2004.

KERKESLAGER, Allen. Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt. In: FRANKFURTER, David. (ed). *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden: Brill, 1998. (Religions in the Graeco-Roman World 134), p. 99-225.

KIM, Tae Hun. The Dream of Alexander in Josephus *Ant.* 11.325-339. *JSJ*, Vol. 34, No. 4, p. 425-442, 2003.

KLAWANS, Jonathan. Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism. *Numen*, Vol. 56, No. 1, p. 44-90, 2009.

KLEINER, Diane E. E. *Roman Sculpture*. New Haven: Yale University Press, 1984. (Yale Publications in the History of Art).

KLETTER, Karen M. The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages. In: *ACJ*, 2016, p. 368-381.

KLIJN, A. F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch (early Second Century A.D.). A New Translation and Introduction. In: *OTP*, 1983, p. 615-652 [I].

KNEEBONE, Emily. Josephus' Esther and diaspora Judaism. WHITMARSH, Tim; THOMSON, Stuart. (ed.). *The Romance between Greece and the East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 165-182.

KOBELSKI, Paul Joseph. *Melchizedek and Melchireša': The Heavenly Prince of Light and the Prince of Darkness in Qumran Literature*. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1978. (The Catholic biblical quarterly / Monograph series, 10).

KOCH, Klaus. Is Daniel also Among the Prophets? *Interpretation*, Vol. 39, Issue 2, p. 117-

130, April 1985.

KOCH, Klaus. *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*. Translated by Margaret Kohl. Naperville: A. R. Allenson, 1972.

KOCHIN, Michael S. Freedom and Empire in Josephus. *History of Political Thought*, Vol. 39, No. 1, p. 16-32, Spring 2018.

KODELL, Jerome. Luke's use of *laos*, "people", especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,28-24,53). *CBQ*, Vol. 31, No. 3, p. 327-343, July 1969.

KOESTER, Craig R. The origin and significance of the flight to Pella tradition. *CBQ*, Vol. 51, Issue 1, p. 90-106, 1989.

KOHN, Thomas D. The Tragedies of Ezekiel. *GRBS*, Vol. 43, p. 5-12, 2002/2003.

KONINGS, Johan. A Prostituta Babilônia – Leitura de Apocalipse 17 e 18. *Estudos Bíblicos*, Vol. 30, No. 120, p. 506-520, out./dez. 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-RJ, 2006.

KOSKENNIEMI, Erkki. Greeks, Egyptians, and Jews in the Fragments of Artapanus. *JSP*, Vol. 13, No. 1, p. 17-31, 2002.

KOSMETATOU, Elizabeth. Theophrastus. In: *EAH*, 2013, p. 6691-6693.

KOSMIN, Paul J. Indigenous Revolts in 2 Maccabees: The Persian Version. *CPh*, Chicago, Vol. 111, p. 32-53, 2016.

KOSMIN, Paul J. *Time and Its Adversaries in the Seleucid Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

KOTANSKY, Roy. The Star of the Magi: Lore and Science in Ancient Zoroastrianism, the Greek Magical Papyri, and *St. Matthew's Gospel*. *Annali di storia dell'esegesi*, Vol. 24, No. 2, p. 379-421, 2007.

KRAABEL, A. Thomas. The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions. *JJS*, Oxford, Vol. 33, p. 445-464, 1982.

KRAEMER, Ross S. On the Meaning of the Term "Jew" in Greco-Roman Inscriptions. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 82, No. 1, p. 35-53, Jan. 1989.

KRATZ, Reinhard Gregor. Text and Commentary. The *Pesharim* of Qumran in the Context of Hellenistic Scholarship. In: THOMPSON, Thomas L.; WAJDENBAUM, Philippe. (ed.). *The Bible and Hellenism: Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature*. London; New York: Routledge, 2014, p. 212-229.

KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção bíblia e história).

KREBSBACH, Jared. Herodotus, Diodorus, and Manetho: An Examination of the influence of Egyptian Historiography on the Classical Historians. *New England Classical Journal*, Vol. 41, No. 2, p. 88-111, 2014.

KUGEL, James L. *The Bible As It Was*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

KUGLER, Rob. Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus accommodates the tradition. In: HILHORST, Anthony; VAN KOOTEN, George H. (eds.). *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Leiden; Boston: Brill, 2005. (Ancient Judaism and Early Christianity, 59), p. 67-80.

KUHN, Karl G. Ἰσραήλ. In: *TDNT*, 1985, p. 359-369 [III].

KULP, Joshua. The Participation of a Court in the Jewish Conversion Process. *JQR*, New Series, Vol. 94, No. 3, p. 437-470, Summer 2004.

LADOUCEUR, David J. The Language of Josephus. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 14, No. 1, p. 18-38, July 1983.

LAFFER, Ken. *The alleged persecution of the Roman Christians by the emperor Domitian*. 235 f. Thesis (Master of Arts in Religious Studies) – Edith Cowan University, Perth, 2005.

LAMOUR, Denis. *Flávio Josefo*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2006. (Figuras do Saber).

LANFRANCHI, Pierluigi. Reminiscences of Ezekiel's *Exagoge* in Philo's *De vita Mosis*. In: GRAUPNER, Axel; WOLTER, Michael. (eds.). *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 372), p. 143-150.

LAQUEUR, Richard. *Der jüdische Historiker Flavius Josephus: ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1920.

LATTERI, Natalie E. Jewish Apocalypticism: An Historiography. In: RYAN, Michael A. (ed.). *A Companion to the Premodern Apocalypse*. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume: 64), p. 67-102.

LATTIMORE, Richmond. Portents and Prophecies in Connection with the Emperor Vespasian. *The Classical Journal*, Vol. 29, No. 6, p. 441-449, Mar. 1934.

LAVEE, Moshe. The 'tractate' of conversion— BT Yeb. 46–48 and the evolution of conversion procedure. *European Journal of Jewish Studies*, Vol. 4, No. 2, p. 169-213, 2011.

LEÃO, Delfim Ferreira. Identity and Cosmopolitanism: the Jewish Politeuma of Alexandria. In: SOUSA, Rogério; FIALHO, Maria do Céu; HAGGAG, Mona; RODRIGUES, Nuno Simões. *Alexandrea ad Aegyptvm: The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*. Alexandria; Coimbra:

Alexandria University; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 122-133.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Politeuma* in Plutarch. *Synthesis*, vol. 23, e007, noviembre 2016.

LEÃO, Delfim Ferreira. The Use of *Politeuma* and other *Polis*-related Terms as ‘Conceptual Iconography’ in Plutarch’s *An seni respublica gerenda sit*. In: AMENDOLA, S.; PACE, G.; CACCIATORE, P. V. (Ed.). *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*. Madrid: Università di Salerno; Red Temática Europea “Plutarco”; Ediciones Clásicas, 2017, p. 125-132.

LEEMING, Kate. The Slavonic Version of Josephus’s *Jewish War*. In: *ACJ*, 2016b, p. 390-401.

LEEMING, Henry; LEEMING, Kate. (ed). *Josephus’ Jewish War and its Slavonic Version: A Synoptic Comparison of the English Translation by H. St. J. Thackeray with the Critical Edition by N. A. Meščerskij of the Slavonic Version in the Vilna Manuscript translated into English by H. Leeming and L. Osinkina*. Leiden: Brill, 2003. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Volume: 46).

LEIMAN, Sid Z. Josephus and the Canon of the Bible. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei. (ed.). *Josephus, the Bible, and History*. Leiden: Brill, 1989, p. 50-58.

LEIMAN, Sid Z. *The Canonization of Hebrew Scripture: the talmudic and midrashic evidence*. Hamden: Archon Books, 1976. (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 47).

LEITE, Edgar. A tradição apocalíptica e as origens da cosmologia rabínica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 6, No. 11, p. 1-18, 2010.

LEON, Harry J. The Jewish Community of Ancient Porto. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 45, No. 3, p. 165-175, Jul. 1952.

LEONI, Tommaso. The Text of the Josephan *Corpus*: Principal Greek Manuscripts, Ancient Latin Translations, and the Indirect Tradition. In: *ACJ*, 2016, p. 307-321.

LEONI, Tommaso. The Text of Josephus’s Works: An Overview. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 40, No. 2, p. 149-184, 2009.

LEONI, Tommaso. Translations and Adaptations of Josephus’s Writings in Antiquity and the Middle Ages. *Ostraka – Rivista di antichità*, Anno XVI, n. 2, p. 481-492, Luglio-Dicembre 2007.

LE ROUX, Patrick. Identités civiques, identités provinciales dans l’Empire romain. In: CABALLOS RUFINO, Antonio; LEFEBVRE, Sabine. (dir.). *Roma generadora de identidades: la experiencia hispana*. Madrid: Casa de Velázquez; Universidad de Sevilla, 2011, p. 7-19.

LEVENSON, David B.; MARTIN, Thomas R. The Ancient Latin Translations of Josephus. In: *ACJ*, 2016b, p. 322-344.

LEVENSON, David B.; MARTIN, Thomas R. The Latin Translations of Josephus on Jesus, John the Baptist, and James: Critical Texts of the Latin Translation of the *Antiquities* and Rufinus' Translation of Eusebius' *Ecclesiastical History* Based on Manuscripts and Early Printed Editions. *JSJ*, Vol. 45, Issue 1, p. 1-79, 2014.

LEVICK, Barbara. *Vespasian*. London; New York: Routledge, 1999. (Roman Imperial Biographies).

LEVINSON, Bernard M. *Revisão legal e renovação religiosa no Antigo Israel*. Trad. Elizangela A. Soares. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Academia bíblica).

LEVISON, John R.; WAGNER, J. Ross. The Character and Context of Josephus' *Contra Apionem*. In: *JCA*, 1996, p. 1-48.

LEWIS, David. Near Eastern slaves in Classical Attica and the slave trade with Persian territories. *CQ*, Vol. 61, No. 1, p. 91-113, 2011.

LEWIS, David. Notes on slave names, ethnicity, and identity in Classical and Hellenistic Greece. *U Schyłku Starożytności: Studia Źródłoznawcze*, Vol. 16, p. 169-199, 2018.

LEWIS, D. M. The first Greek Jew. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 2, Issue 3, p. 264-266, 1957.

LEWIS, Jack P. Jamnia (Jabneh), Council of. In: FREEDMAN, David N. (ed.). *Anchor Bible Dictionary, Volume III: H-J*. New York: Doubleday. 1994, p. 634-637.

LEWIS, Jack P. What do we mean by Jabneh? *Journal of Bible and Religion*, Vol. 32, No. 2, Apr. p. 125-132, 1964.

LIEBOWITZ, Etká. Josephus's Ambivalent Attitude towards Women and Power: The Case of Queen Alexandra. *Journal of Ancient Judaism*, Vol. 6, No. 2, p. 182-205, Dec. 2015.

LIEBOWITZ, Etká. Women in Antiquity: from marginalization to prominence. *Melilah: Manchester Journal of Jewish Studies*, Vol. 13, p. 103-119, 2019.

LIED, Liv Ingeborg. 2 Baruch and the Syriac Codex Ambrosianus (7a1): Studying Old Testament Pseudepigrapha in Their Manuscript Context. *JSP*, Vol. 26, Issue 2, p. 67-107, 2016.

LIGHTSTONE, Jack N. *Commerce of the Sacred: Mediation of the Divine among Jews in the Greco-Roman World*. 2 ed. New York: Columbia Press, 2006.

LINCOLN, Lawrence Ronald. The Use of Names as Evidence of the Septuagint as a Source for Josephus *Antiquities* in Books 1 to 5. In: COOK, Johann. (ed.). *Septuagint and Reception*. Leiden: Brill, 2009. (Supp VT; 127), p. 177-194.

LINDER, Amnon. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

LINDERSKI, Jerzy. *Roman Questions II: Selected Papers*. Alte Geschichte. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007. (HABES).

LITWA, M. David. *How the Gospels Became History: Jesus and Mediterranean Myths*. New Haven; London: Yale University Press, 2019. (Synkrisis).

LITWA, M. David. The Deification of Moses in Philo of Alexandria. *The Studia Philonica Annual*, Vol. 26, p. 1-27, 2014.

LOFTUS, Francis. A Note on Σύνταγμα τῶν Γαλιλαίων *B.J.* iv 558. *JQR*, New Series, Vol. 65, Issue 3, p. 182-183, Jan., 1975.

LOFTUS, Francis. The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans. *JQR*, New Series, Vol. 68, No. 2, p. 78-98, Oct., 1977.

LOPEZ, Davina C. *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

LOWE, Malcolm. Who Were the ΙΟΥΔΑΙΟΙ? *Novum Testamentum*, Leiden, Vol. 18, Fasc. 2, p. 101-130, Apr. 1976.

LUBKE, Wilhelm. *Outlines of the History of Art, Volume I*. A New Translation from the Seventh German Edition. Edited by Clarence Cook in Two Volumes – Fully Illustrated. New York: Dodd, Mead, and Company, 1888.

LÜDERITZ, Gert. What is the politeuma? In: VAN HENTEN, J. W.; VAN DER HORST, P. W. (Ed.). *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill, 1994. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Volume: 21), p. 210-21.

LUDLAM, Ivor. Appendix: The God of Moses in Strabo. In: BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010, p. 525-541.

LUKE, Trevor S. A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome. *G&R*, Vol. 57, No. 1, p. 77-106, 2010.

LUTHER, Heinrich. *Josephus und Justus von Tiberias: ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Aufstandes*. Halle: Wischan & Burkhardt, 1910.

LYKKE, Anne. *Reign and Religion in Palestine: The Political Instrumentalization of Sacred Iconography in the Hellenistic-Roman Period on the Basis of the Numismatic Evidence*. 2012. 480 f. Dissertation (Klassische Archäologie) – Universität Wien, Wien, 2012.

LYONS, Evangeline Zephyr. *Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire: performance, parrhesia, and power*. 203 f. Dissertation (PhD Classical Studies) – University of Michigan, Ann Arbor, 2011.

MACHADO, Jonas. Identidade apocalíptica em tempos de crise. *Oracula*, São Bernardo do

Campo, Vol. 5, No. 9, p. 10-20, 2009.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do Apóstolo Paulo: um olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2015.

MACHADO, Jonas. O mito de Moisés divino entronizado nos céus: leituras míticas da figura de Moisés na literatura judaica e sua recepção nas origens do cristianismo. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 1, No. 2, p. 27-40, 2005a.

MACHADO, Jonas. Paulo, o visionário – Visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005b. (Bíblica Loyola, 48), p. 167-204.

MACHADO, Jonas. Qumran e as identidades plurais no judaísmo antigo. *Estudos de Religião*, Vol. 34, No. 1, p. 105-129, jan.-abr. 2020.

MACHIELA, Daniel. A Brief History of the Second Temple Period Name ‘Hyrcanus’. *JJS*, Vol. 61, No. 1, p. 117-138, Spring 2010.

MACHIELA, Daniel. Hyrcanus. In: *EBR*, 2015, p. 688-692 [XI].

MACHINIST, Peter. Leviathan. In: *EncJud*, 2007, p. 696 [XII].

MAGI, Filippo. *I rilievi flavi del Palazzo della Cancelleria*. Rome: Bardi, 1945. (Monumenti vaticani di archeologia e d'arte, 6).

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, R. L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

MARCIAK, Michał. Idumea and the idumeans in Josephus' story of hellenistic-early Roman palestine (Ant. XII-XX). *Aevum: Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche*, Vol. 91, No. 1, p. 171-193, 2017.

MARCIAK, Michał. *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene: A Study on Literary Traditions and History*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. (Philippika, 66).

MARCIAK, Michał. Royal Converts from Adiabene and Jewish Identity in the Second Temple Period. *The Biblical Annals*, Vol. 8, No. 4, p. 607-624, 2018.

MADER, Gottfried. *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 2000. (Mnemosyne, Supplements, 205).

MARINCOLA, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARQUES, Juliana Bastos. Estruturas narrativas nos *Anais* de Tácito. *História da Historiografia*, Ouro Preto, No. 5, p. 44-57, out. 2010.

MARQUES, Juliana Bastos. *Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MARTINEZ, Diego Schneider. *Uma releitura cristã da história: a história Adversus Paganos de Orósio e a teoria dos quatro impérios*. 2014. 98 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MARX, Dalia. The Missing Temple: The Status of the Temple in Jewish Culture following its Destruction. *European Judaism*, Vol. 46, Number 2, p. 61-78, Autumn 2013.

MASON, Eric F. Melchizedek Scroll (11Q13). In: *T&T*, 2020, p. 365-367 [I].

MASON, Eric F. *'You Are a Priest Forever': Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*. Leiden: Brill, 2008. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, Volume: 74).

MASON, Hugh J. *Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis*. Toronto: Hakkert, 1974.

MASON, Steve. *A History of the Jewish War: A.D. 66-74*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016a.

MASON, Steve. Did Josephus know His Bible when He Wrote the *Jewish War*? Elisha at Jericho in *J.W.* 4.459–465. In: PERRIN, Andrew B.; BAEK, Kyung S.; FALK, Daniel K. (Ed.). *Reading the Bible in Ancient Traditions and Modern Editions: Studies in Memory of Peter W. Flint*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017a. (Early Judaism and its Literature), p. 603-628.

MASON, Steve. Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus. In: *FJFR*, 2005a, p. 243-288.

MASON, Steve. Flavius Josephus in Flavian Rome. In: BOYLE, Anthony; DOMINIK, William J. (ed.). *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 2003a, p. 559-589.

MASON, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*. Leiden: Brill, 1991. (Studia Post-Biblica XXXIX).

MASON, Steve. *Josephus and the New Testament*. 2 ed. Peabody: Hendrickson Publishers, 2003b.

MASON, Steve. Josephus, Daniel, and the Flavian House. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Eds.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden: Brill, 1994, p. 161-191.

MASON, Steve. Josephus's *Autobiography* (*Life of Josephus*). In: *ACJ*, 2016b, p. 59-74.

MASON, Steve. Josephus's *Judean War*. In: *ACJ*, 2016c, p. 13-35.

MASON, Steve. Josephus' Portrait of the Flavian Triumph in Historical and Literary Context.

In: GOLDBECK, Fabian; WIENAND, Johannes. (ed.). *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2017b, p. 125-176.

MASON, Steve. Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *JSJ*, Vol. 38, p. 457-512, 2007.

MASON, Steve. Josephus as a Roman Historian. In: *ACJ*, 2016d, p. 89-107.

MASON, Steve. Josephus, Publication, Audiences: A Response. *Zutot*, Vol. 8, p. 81-94, 2011.

MASON, Steve. Of Audience and Meaning: Reading Josephus' *Bellum Iudaicum* in the Context of a Flavian Audience. In: SIEVERS, Joseph; LEMBI, Gaia. (Ed.). *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2005b. (Supp JSJ, 104), p. 70-100.

MASON, Steve. Pollution and Purification in Josephus's *Judean War*. In: EHRLICH, Carl S.; RUNESSON, Anders; SCHULLER, Eileen. (ed.). *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity: Essays in Memory of Susan Haber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 305), p. 181-207.

MASON, Steve. Priesthood in Josephus and the "Pharisaic Revolution". *JBL*, Vol. 107, No. 4, p. 657-661, Dec. 1988.

MASON, Steve. Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an 'Exact Succession of the Prophets' (*Against Apion* 1.41)? *JSJ*, Vol. 50, No. 4-5, p. 524-556, 2019a.

MASON, Steve. Should Any Wish to Enquire Further (*Ant.* 1.25): The Aim and Audience of Josephus's *Judean Antiquities/Life*. In: MASON, Steve. (Ed.). *Understanding Josephus: Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. (Supp JSP, 32), p. 64-103.

MASON, Steve. Stranger Danger! *Amixia* among Judaeans and Others. In: VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques (ed.). *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity: Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation*. Leiden; Boston: Brill, 2019b. (Themes in Biblical Narrative, 25), p. 232-255.

MASON, Steve. The *Contra Apionem* in Social and Literary Context: An Invitation to Judean Philosophy. In: *JCA*, 1996, p. 187-228.

MASON, Steve. The Importance of the Latter Half of Josephus's *Judaean Antiquities* for a Roman Audience. In: MORIYA, Akio; HATA, Gohei. (ed.). *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period: Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28-31, 2007*. Leiden: Brill, 2012. (Supp JSJ, Volume: 158), p. 129-153.

MASON, Steve. The Priest Josephus away from the Temple: A Changed Man? *Revue de Qumrân*, Vol. 26, No. 3, p. 375-402, Juillet 2014.

MASON, Steve. The Writings of Josephus: Their Significance for New Testament Study. In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus, Volume 2*. Leiden: Brill, 2019, p. 1639-1686.

MASON, Steve. What is History? Using Josephus for the Judaeo-Roman War. In: POPOVIĆ, Mladen. (ed.). *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. Leiden: Brill, 2011. (Supp JSJ, Volume: 154), p. 155-240.

MASTER, Jonathan. *Provincial Soldiers and Imperial Instability in the Histories of Tacitus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.

MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Filosofia em questão).

MATTHEWS, Shelly. Ladies' Aid: Gentile Noblewomen as Saviors and Benefactors in the Antiquities. *HTR*, Vol. 92, p. 199-218, 1999.

McCLISTER, David. *Ethnicity and Jewish Identity in Josephus*. 2008. 297 f. PhD Thesis (Doctor of Philosophy) – University of Florida, Florida, 2008.

MCELENEY, Neil J. Conversion, Circumcision and the Law. *NTS*, Vol. 20, No. 3, p. 319-341, 1974.

MCLAREN, James S. *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judea in the First Century*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. (The Library of Second Temple Studies, 29).

MEEKS, Wayne A. Moses as God and King. In: NEUSNER, Jacob. (ed.). *Religions in AntiTuity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden: E. J. Brill, 1970, p. 354-371.

MEEKS, Wayne A. The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel. In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976, p. 43-67.

MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2003.

MEEKS, Wayne A. *The Prophet-King: Moses traditions and the johannine christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967. (Supp NT, 14).

MEIER, John P. Jesus in Josephus: A modest proposal. *CBQ*, Vol. 52, p. 76-103, 1990.

MEIER, John P. *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Volume 1: The Roots of the Problem and the Person*. New Haven: Yale University Press, 1991.

MENDELS, Doron. The Five Empires: A Note on a Propagandistic *Topos*. *AJP*, Baltimore, Vol. 102, No. 3, p. 330-337, Autumn 1981.

MERKELBACH, Reinhold. Das Epigramm auf Velea. *ZPE*, Bonn, Bd. 43, p. 241, 1981.

MERMELSTEIN, Ari. Love and Hate at Qumran: The Social Construction of Sectarian

Emotion. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 20, p. 237-263, 2013.

METZGER, Bruce M. Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha. *JBL*, Vol. 91, No. 1, p. 3-24, Mar. 1972.

METZGER, Bruce M. The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) With the Four Additional Chapters. A New Translation and Introduction. In: *OTP*, 1983, p. 517-559 [I].

MEYERS, Eric M. The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity. *Biblical Archaeologist*, Vol. 55, No. 2, p. 84-91, Jun. 1992.

MILIKOWSKY, Chaim. Justus of Tiberias and the synchronistic chronology of Israel. In: COHEN, Shaye J. D.; SCHWARTZ, Joshua J. (ed.). *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*. Leiden: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, Volume: 67), p. 103-126.

MILLAR, Fergus. Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The Book of Daniel. In: MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East, Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East*. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006a, p. 51-66.

MILLAR, Fergus. The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism". In: MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East, Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East*. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006b, p. 67-90.

MILLAR, Fergus. The Phoenician Cities: A Case-Study of Hellenisation. MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East, Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East*. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006c, p. 32-50.

MILLAR, Fergus. *The Roman Near East 41 BC–AD 337*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. (Carl Newell Jackson Lectures).

MILLER, David M. Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient 'Judaism'. *Currents in Biblical Research*, Vol. 12, No. 2, p. 216-265, 2014.

MILLER, David M. The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient 'Judaism'. *Currents in Biblical Research*, Vol. 9, No. 1, p. 98-126, 2010.

MIRANDA, Valtair Afonso. *Apocalipse de Paulo*. Introdução e tradução de Valtair Afonso Miranda. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção Apocrypha).

MIRANDA, Valtair Afonso. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. *Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, Ano IX, No. 14, p. 389-416, 2015.

MISCH, Georg. *A History of Autobiography in Antiquity. Part One*. Transl. E. W. Dicks. London: Routledge, 2002.

MITCHELL, Lynette G. Greeks, Barbarians, and Aeschylus' *Suppliants*. *G&R*, Cambridge, UK, Vol. 53, No. 2, p. 205-223, Oct. 2006.

MITCHELL, Lynette G. Greekness. In: *EAH*, 2013a, p. 2990-2992.

MITCHELL, Lynette G. Hellenes. In: *EAH*, 2013b, p. 3112-3113.

MIZZI, Dennis. WRIGHT, Benjamin G. From the Judaeen Desert to the Great Sea: Qumran in a Mediterranean Context. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 24, No. 3, p. 378-406, 2017.

MOEHRING, Horst R. Joseph ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and Roman Historian. In: TEMPORINI, Hildegard. (ed.). *Band 21/2. Halbband Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus [Forts.])*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972. (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt [ANRW], Teil II: Principat, Band 21.2 / Rise and Decline of the Roman World, Part II: Principate, Volume 21.2), p. 864-944.

MOESSNER, David P. "Eyewitnesses", "Informed Contemporaries", and "Unknowing Inquirers": Josephus' Criteria for Authentic Historiography and the Meaning of παρακολουθέω. *Novum Testamentum*, Vol. 38, Fasc. 2, p. 105-122, Apr., 1996.

MOLONEY, Francis J. "The Jews" in the Fourth Gospel: Another Perspective. *Pacifica*, Vol. 15, p. 16-36, February 2002.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Essays on Ancient and Modern Judaism*. Edited and with an introduction by Silvia Berti. Translated by Maura Masella-Gayley. Chicago; London: University of Chicago Press, 1994.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Hellenism. In: *EncJud*, 2007, p. 784-786 [VIII].

MOMIGLIANO, Arnaldo. *On Pagans, Jews, and Christians*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.

MONTEIRO, João Gouveia. Flávio Josefo e o cerco romano a Jotapata (67 d.C.). In: CERQUEIRA, Fábio; GONÇALVES, Ana Teresa; MEDEIROS, Edalaura; LEÃO, Delfim. (Orgs.). *Saberes e poderes no Mundo Antigo – Estudos ibero-latino-americanos, Volume II: Dos poderes*. Coimbra; Pelotas; Goiânia: Imprensa da Universidade de Coimbra; Universidade Federal de Pelotas; Universidade Federal de Goiás, 2013, p. 161-179.

MONTERO, Santiago. Trajano y la adivinación tradicional. *Gerión*, Anejos IV, p. 25-40, 2000.

MONTGOMERY, James A. The Religion of Flavius Josephus. *JQR*, New Series, Vol. 11, No. 3, p. 277-305, Jan., 1921.

MOORE, George Foot. Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 22, No. 4, p. 371-389, Oct. 1929.

MOR, Menahem. *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. Leiden; Boston: Brill, 2016. (The Brill Reference Library of Judaism, 50).

MORGAN, M. Gwyn. *69 A.D.: The Year of Four Emperors*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

MORGAN, M. Gwyn. Vespasian and the Omens in Tacitus *Histories* 2.78. *Phoenix*, Vol. 50, No. 1, p. 41-55, Spring, 1996.

MORO, Caterina. L'historien Artapan et le passé multiethnique. In: BORGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (ed.). *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 43-55.

MORO, Caterina. Mosè fondatore di Gerusalemme. *Studi e materiali di storia della religione*, Vol. 75, No. 1, p. 117-131, 2009.

MOSLEY, D. J. Greeks, barbarians, language and contact. *Ancient Society*, Vol. 2, p. 1-6, 1971.

MOYER, Ian. Berossus and Manetho. In: HAUBOLD, Johannes; LANFRANCHI, Giovanni B.; ROLLINGER, Robert; STEELE, John. (ed.). *The World of Berossus: Proceedings of the 4th International Colloquium on »The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions«, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, p. 213-232.

MOYER, Ian. Herodotus and an Egyptian Mirage: The Genealogies of the Theban Priests. *JHS*, Vol. 122, p. 70-90, 2002.

MROZEWICZ, Leszek. *Roman Empire during the Reign of the Flavians. Principal Trends of Development and Threats*. Warszawa: Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, 2010. (Akme. Studia Historica 7/2010).

MUHARRE, Guilherme Albuquerque. *Roma Resurgens: em torno de uma moeda de Vespasiano (RIC 194)*. In: ESTEVES, Anderson Araujo Martins; BUENO, André da Silva; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. (org.). *Scholae: Estudos Interdisciplinares da Antiguidade*. São João de Meriti: Desalinho, 2020, p. 165-176.

MURPHY, Frederick J. 2 *Baruc* and the Romans. *JBL*, Vol. 104, No. 4, p. 663-669, Dec., 1985.

MURPHY, Frederick J. *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

MURPHY, Frederick J. The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch. *Journal of Biblical Studies*, Vol. 106, p. 671-683, 1987.

MURRAY, Oswyn. Herodotus and Hellenistic Culture. *CQ*, New Series, Vol. 22, No. 2, Nov. p. 200-213, 1972.

MUSIAŁ, Danuta. The *Princeps* as the *pontifex maximus*: The Case of Tiberius. *Electrum*, Vol. 21, p. 99-106, 2014.

NA, Kang-Yup. The Conversion of Izates and Galatians 2.11–14: The Significance of a Jewish Dispute for the Christian Church. *Horizons in Biblical Theology*, Vol. 27, p. 56–78, 2005.

NAJMAN, Hindy. *Configuring the Text in Biblical Studies*. In: MASON, Eric F. (ed.). *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam. Volume 1*. Leiden: Brill, 2012. (Supp JSJ, Volume: 153), p. 1-22.

NAJMAN, Hindy. *Losing the Temple and Recovering the Future: An Analysis of 4 Ezra*. New York: Cambridge University Press, 2014.

NAJMAN, Hindy. *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*. Leiden: Brill, 2010. (Supp JSJ, Volume: 53).

NAJMAN, Hindy. The Inheritance of Prophecy in Apocalypse. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014. (Oxford Handbooks), p. 36-51.

NASCIMENTO, Rodrigo Nunes do. Profetismo e Apocalíptica no *Zand ī Wahman Yasn*. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, Vol. 12, No. 2, p. 295-313, 2020.

NEMETI, Sorin. The Reliefs on Trajan's Column and Dio's Text. The First Dacian War and Imperial Propaganda. *Acta Musei Napocensis*, Vol. 53, No. 1, p. 137-150, 2016.

NEUSNER, Jacob. Emergent Rabbinic Judaism in a Time of Crisis: Four Responses to the Destruction of the Second Temple. *Judaism*, Vol. 21, No. 3, p. 313-327, 1972.

NEUSNER, Jacob. *How Important was the Destruction of the Second Temple in the Formation of Rabbinic Judaism?* Lanham: University Press of America, 2006.

NEUSNER, Jacob. Josephus's Pharisees. In: BLEEKER. *Ex orbe religionum Studia Geo Widengren xxiv mense Aprili mcmlxxii quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus. Pars altera*. Leiden: Brill, 1972. (Numen Book Series, 22), p. 224-244.

NEUSNER, Jacob. *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago, 1981.

NEUSNER, Jacob. The Canon of Rabbinic Judaism. In: *BCJ*, 2003, p. 93-111.

NEUSNER, Jacob. The Conversion of Adiabene to Judaism. A New Perspective. *JBL*, Vol. 83, No. 1, p. 60-66, 1964.

NETZER, Ehud. *The Architecture of Herod, the Great Builder*. With the Assistance of Rachel Laureys-Chachy. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 117).

NEWMAN, Judith H. The Participatory Past: Resituating Eschatology in the Study of Apocalyptic. *Early Christianity*, Vol. 10, p. 415-434, 2019.

NICE, Alex. *Divination and Roman Historiography*. 325f. Thesis (Doctor of Philosophy in Classics) – University of Exeter, Exeter, 1999.

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução história e literária*. Trad. Elisabeth A. Soares, Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Academia bíblia).

NICKELSBURG, George W. E. Narrative Traditions in the *Paraleipomena* of Jeremiah and 2 Baruch. *CBQ*, Vol. 35, p. 60-68, 1973.

NIEHOFF, Maren R. Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17:1-14. *JSQ*, Vol. 10, p. 89-123, 2003.

NIEHOFF, Maren R. Josephus and Philo in Rome. In: *ACJ*, 2016, p. 135-146.

NIEHOFF, Maren R. Philo's Role as a Platonist in Alexandria. *Études Platoniciennes*, Vol. 7, p. 35-62, 2010.

NIESE, Benedictus. Josephus. In: HASTINGS, J. (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume VII*. Edinburgh: T & T Clark, 1914, p. 569-579.

NIR, Rivka. Josephus' Account of John the Baptist: A Christian Interpolation? *Journal for the Study of the Historical Jesus*, Vol. 10, p. 32-62, 2012.

NISULA, Timo. "Time has passed since you sent your letter": Letter Phraseology in 1 and 2 Maccabees. *JSP*, Vol. 14, No. 3, p. 201-222, 2005.

NOCK, Arthur Darby. Conversion and Adolescence. In: STEWART, Zeph. (ed.). *Essays in Religion and the Ancient World, Volume 1*. Selected and Edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's Writings. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 469-480.

NODET, Étienne. Josephus and Discrepant Sources. In: *FJIH*, 2011, p. 259-277.

NODET, Étienne. Josephus, 1 Maccabees, and *Hanukkah*. *Jewish Studies, an Internet Journal*, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Vol. 19, p. 1-20, 2020.

NODET, Etienne. Josephus' Attempt to Reorganize Judaism from Rome. In: RODGERS, Zuleika. (Ed.). *Making History: Josephus and his Historical Method*. Leiden: Brill, 2007, p. 103-122.

NODET, Étienne. Le texte des *Antiquités* de Josèphe (l. 1-10). *Revue Biblique*, No. 94, p. 323-375, 1987.

NODET, Étienne. Pharisees, Sadducees, Essenes, Herodians. In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus, Volume 2*. Leiden: Brill, 2019, p. 1495-1543.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience. *JSNT*, Vol. 25, No. 2, p. 165-184, 2002.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção religião e cultura).

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Academia Bíblica).

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O que é Apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos, 333).

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião de Visionários – O cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 48), p. 13-42.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e poder no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Academia bíblica).

NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. *Viagem aos céus e mistérios inefáveis: a religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Academia bíblica).

NOLLAND, John. Uncircumcised Proselytes? *JSJ*, Vol. 12, No. 2, p. 173-194, 1981.

NONGBRI, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven; London: Yale University Press, 2013.

NORMAN, Naomi J. Imperial Triumph and Apotheosis: The Arch of Titus in Rome. In: COUNTS, Derek B.; TUCK, Anthony S. (ed.). *Koine: Mediterranean Studies in Honor of R. Ross Holloway*. Providence: Oxbow Books, 2009. (Joukowsky Institute Publication, 1), p. 41-53.

NOY, David. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 2000.

ODEN, Robert A. Philo of Byblos and Hellenistic Historiography. *Palestine Exploration Quarterly*, Vol. 110, Issue 2, p. 115-126, 1978.

OKAMURA, Lawrence. Germanic seeresses through Roman eyes. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, São Paulo, Vol. 7, No. 8, p. 285-299, 1994/1995.

ORIAN, Matan. Hyrcanus II versus Aristobulus II and the Inviolability of Jerusalem. *JSQ*, Vol. 22, No. 3, p. 205-242, 2015.

ORLOV, Andrei A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden; Boston: Brill, 2007. (Supp JSJ, 114).

ORLOV, Andrei A. Melchizedek legend of 2 (slavonic) Enoch. *JSJ*, Vol. 31, No. 1, p. 23-38, 2000.

ORRIEUX, C. La “parenté” entre Juifs et Spartiates. In: LONIS, R. (Ed.). *L'étranger dans le monde grec*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1988, p. 169-191.

OSGOOD, Josiah. Caesar and The Pirates: or How to Make (and Break) an Ancient Life. *G&R*, Second Series, Vol. 57, No. 2, p. 319-336, Oct. 2010.

ÖSTENBERG, Ida. The Arch of Titus: Triumph, Funeral, and Apotheosis in Ancient Rome. In: FINE, Steve. (ed.). *The Arch of Titus: From Jerusalem to Rome – and Back*. Leiden: Brill, 2021, p. 33-42.

ØSTERGAARD, Jan Stubbe. The Polychromy of Ancient Sculpture: A Challenge to Western Ideals? In: BRINKMANN, Vinzenz; PRIMAVESI, Oliver; HOLLEIN, Max. (ed.). *Circumlitio: The Polychromy of Antique and Mediaeval Sculpture*. München: Hirmer Verlag, 2010. (Schriftenreihe der Liebieghaus Skulpturensammlung), p. 78-105.

OVERMAN, J. Andrew. The First Revolt and Flavian Politics. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew. *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*. London; New York: Routledge, 2002, p. 213-220.

OVERTOOM, Nikolaus Leo. *Reign of Arrows: The Rise of the Parthian Empire in the Hellenistic Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2020. (Oxford Studies in Early Empires).

OVERTOOM, Nikolaus Leo. The Parthian Empire in Josephus's writings. In: ATKINSON, Kenneth (ed.). *The Oxford Handbook of Josephus*. Oxford: Oxford University Press, 2022 [no prelo].

PACKARD, David W. *A Concordance to Livy*. Cambridge, MA: Havard University Press, 1968. 4 vol.

PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Trad. Ruy Jungmann. 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PAGET, James Carleton. On the Authenticity of the *Testimonium Flavianum* Attributed to Josephus. In: CARLEBACH, Elisheva; SCHARACTER, Jacob J. (eds.). *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: in Honor of David Berger*. Leiden: Brill, 2012. (The Brill Reference Library of Judaism, Volume: 33), p. 11-30.

PAPAIOANNOU, Sophia. Omens and Miracles: Interpreting Miraculous Narratives in

Roman Historiography. In: GEROLEMOU, Maria. (ed.). *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. (Trends in Classics - Supplementary Volumes, 53), p. 85-110.

PARENTE, Fausto. The Impotence of Titus, or Flavius Josephus's *Bellum Judaicum* as an Example of 'Pathetic' Historiography. In: SIEVERS, Joseph; LEMBI, Gaia. (Ed.). *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2005. (Supp JSJ, 104), p. 45-69.

PARENTE, Fausto. Sulla doppia trasmissione, filosofica ed ecclesiastica, del testo di Flavio Giuseppe. Un contributo alla ricezione della sua opera nel mondo cristiano. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Vol. 36, p. 3-51, 2000.

PASSUELLO, Victor. Alexandre Magno e os judeus nas Antiguidades Judaicas de Flávio Josefo: coexistência ou resistência? *Revista Mundo Antigo*, Ano II, Vol. 2, No. 4, p. 167-183, dez. 2013.

PASTOR, Jack. Josephus as a source for economic history: Problems and approaches. In: RODGERS, Zuleika. (ed.). *Making History: Josephus and Historical Method*. Leiden: Brill, 2007. (Supp JSJ, Volume: 110), p. 334-346.

PAUL, André. Le concept de prophétie biblique: Flavius Josèphe et Daniel. *Recherches de Science Religieuse*, Vol. 63, No. 3, p. 367-384, Juillet-Septembre 1975.

PEIXOTO, Raul Vitor Rodrigues. As montanhas se desfarão: sincretismo imagético na apocalíptica judaico-zoroastrista. *Horizonte*, Vol. 17, No. 52, p. 167-195, jan.-abr. 2019.

PELLETIER, André. Josephus, the Letter of Aristeas, and the Septuagint. In: *JJC*, 1987, p. 97-115.

PELLING, Christopher. Speech and Action: Herodotus' Debate on the Constitutions. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, No. 48, p. 123-158, 2002.

PELLING, Christopher. Was there an Ancient Genre of 'Autobiography'? Or, did Augustus know what he was doing? In: SMITH, Christopher; POWELL, Anton. (Ed.). *The Lost Memoirs of Augustus and the development of Roman autobiography*. Swansea: Classical Press of Wales, 2009, p. 41-64.

PENNER, Ken M. Dead Sea Scrolls. In: COOGAN, Michael D. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible, Volume 1: Acts-LXX*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 173-192.

PETERSEN, Hans. Real and Alleged Literary Projects of Josephus. *AJP*, Vol. 79, No. 3, p. 259-274, 1958.

PICK, Bernhard. *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew, and Thomas*. Chicago: The Open Court Publishing, 1909.

PINES, Shlomo. A Platonistic Model for Two of Josephus' Accounts of the Doctrine of the

Pharisees Concerning Providence and Man's Freedom of Action. *Immanuel*, Jerusalem, Vol. 7, p. 38-43, 1979.

PIOTRKOWSKI, Meron M. On the Origin of the Jewish Historian Artapanus. *SCI*, Vol. 39, p. 73-83, 2020.

PIOVANELLI, Pierluigi. *Katabaseis* orphico-pythagoriciennes ou *Tours of Hell* apocalyptiques juifs? La fausse alternative posée par typologie des péchés et des châtements dans l'*Apocalypse de Pierre*. *Les Études classiques*, Vol. 83, p. 397-414, 2015.

PLEKET, H. W.; STROUD, R. S. (ed.). *Supplementum Epigraphicum Graecum, Volume XXXI, 1981*. Amsterdam: J. C. Gieben Publisher, 1984. [SGE 31]

POLLARD, Richard Matthew; AUBÉ-PRONCE, Jean-Félix. Annotating Flavius Josephus in the Early Middle Ages: Early Impressions from Thousands of Notes. *Medievalia et Humanistica*, New Series, No. 46, p. 167-200, 2021.

POLLARD, Richard Matthew. Flavius Josephus: The Most Influential Classical Historian of the Early Middle Ages. In: SCREEN, Elena; WEST, Charles. (ed.). *Writing the Early Medieval West: Studies in Honour of Rosamond McKitterick*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 15-32.

POLLARD, Richard Matthew. Reading Josephus at Vivarium? Annotations and Exegesis in Early Copies of the *Antiquities*. *Florilegium*, Vol. 30, p. 103-142, 2013 [sic, deveria ser 2015].

POLLARD, Richard Matthew. The *De Excidio* of "Hegesippus" and the Reception of Josephus in the Early Middle Ages. *Viator*, Vol. 46, No. 2, p. 65-100, 2015.

POPKO, Lutz. History-Writing in Ancient Egypt. In: GRAJETZKI, Wolfram; WENDRICH, Willeke. (ed.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2014.

POPOVIĆ, Mladen. Apocalyptic Determinism. In: COLLINS, John J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 255-270.

POPOVIĆ, Mladen. God the Father in Flavius Josephus. In: ALBRECHT, Felix; FELDMEIER, Reinhard. (ed.). *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. Leiden: Brill, 2014. (Themes in Biblical Narrative, Volume: 18), p. 181-197.

POPOVIĆ, Mladen. Reading, Writing, and Memorizing Together: Reading Culture in Ancient Judaism and the Dead Sea Scrolls in a Mediterranean Context. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 24, No. 3, p. 447-470, 2017.

POPOVIĆ, Mladen. The Jewish Revolt against Rome: History, Sources and perspectives. In: POPOVIĆ, Mladen. (ed.). *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. Leiden: Brill, 2011. (Supp JSJ, Volume: 154), p. 1-25.

PORTIER-YOUNG, Anthea E. *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Foreword by John J. Collins. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2011.

PORTIER-YOUNG, Anthea E. Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014. (Oxford Handbooks), p. 145-162.

PORTO, Vagner Carneiro. O Império Romano e as cidades da Judeia/Palestina: um estudo iconográfico das moedas. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (org.) *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009, p. 107-130.

PORTO, Vagner Carneiro. Vespasiano e o lado Oriental do Império. In: SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; PORTO, Vagner Carneiro. (org.). *Imperadores romanos: de Augusto a Marco Aurélio*. Teresina; São Paulo: LABHAN/UFPI; LARP/MAE/USP, 2019, p. 138-167.

POTTER, David. *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. (Revealing Antiquity, 7).

PRICE, Jonathan J. *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66–70 C.E.* Leiden: Brill, 1992. (Brill's Series in Jewish Studies, 3).

PRICE, Jonathan J. Josephus. In: FELDHER, Andrew; HARDY, Grant. (ed.). *The Oxford History of Historical Writing, Volume I: Beginnings to AD 600*. Oxford: Oxford University Press, 2011. (The Oxford History of Historical Writing), p. 219-243.

PRITZ, Ray. On Brandon's Rejection of the Pella Tradition. *Immanuel*, Vol. 13, p. 39-43, 1981.

PROENÇA, Eduardo de. (org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. Trad. Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

PUECH, Bernadette. Prosopographie des amis de Plutarque. In: HASSE, W.; TEMPORINI, H. (Ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlin; New York: De Gruyter, 1992, p. 4831-4893.

RABELLO, Alfredo Mordechai. The Ban on Circumcision as a Cause of Bar Kokhba's Rebellion. *Israel Law Review*, Vol. 29, No. 1-2, p. 176-214, 1995.

RADIN, Max. The Pedigree of Josephus. *CPh*, Vol. 24, No. 2, p. 193-196, Apr., 1929.

RAJAK, Tessa. Greeks and Barbarians in Josephus. In: COLLINS, John J.; STERLING, Gregory E. (ed.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001a. (Christianity and Judaism in Antiquity Series, 13), p. 246-264.

RAJAK, Tessa. Josephus. In: *CHGR*, 2000, p. 585-596.

RAJAK, Tessa. Josephus and the Archaeology of the Jews. *JJS*, Vol. 33, Issue 1, p. 465-477, Spring 1982.

RAJAK, Tessa. *Josephus: The Historian and His Society*. London: Duckworth, 2003.

RAJAK, Tessa. Justus of Tiberias. *CQ*, Vol. 23, No. 2, p. 345-368, Nov., 1973.

RAJAK, Tessa. The *Against Apion* and the Continuities in Josephus's Political Thought. In: MASON, Steve. (Ed.). *Understanding Josephus: Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. (Supp JSP, 32), p. 222-246.

RAJAK, Tessa. *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*. Leiden: Brill, 2001b. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 48).

RAJAK, Tessa. The Jewish Diaspora. In: MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M. (ed.). *The Cambridge History of Christianity, Volume 1: Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 53-68.

RAJAK, Tessa. *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

RAJAK, Tessa. Was there a Roman charter for the Jews? *JRS*, Vol. 74, p. 107-123, November 1984.

RAPPAPORT, Uriel. Josephus' personality and the credibility of his narrative. In: RODGERS, Zuleika. (ed.). *Making History: Josephus and Historical Method*. Leiden: Brill, 2007. (Supp JSJ, Volume: 110), p. 68-81.

RAPPAPORT, Uriel. The Hellenization of the Hasmoneans. In: MOR, Menahem. (Ed.). *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization held on Sunday-Monday, September 24-25, 1989*. Lanham; New York; London: Creighton University, 1992. (Studies in Jewish Civilization, 2), p. 1-13.

RAPPAPORT, Uriel. Who Minted the Jewish War's Coins? *Israel Numismatic Research*, Vol. 2, p. 103-116, 2007.

REASONER, Mark. Paul's Use of Lament Psalms in Romans. *Word & World*, Vol. 39, No. 3, p. 208-216, summer 2019.

REDONDO, Jordi. The Greek Literary Language of the Hebrew Historian Josephus. *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie*, Band 128, Heft 4, p. 420-434, 2000.

REILING, Jannes. The Use of *ψευδοπροφήτης* in the Septuagint, Philo and Josephus. *Novum Testamentum*, Vol. 13, No. 2, p. 147-156, 1971.

REJEV, Eyal. From Qumran to Alexandria and Rome: Qumranic Halakhah in Josephus and Philo. In: BAUMGARTEN, Albert I.; ESHEL, Hanan; KATZOFF, Ranon; TZOREF, Shani. (ed.). *Halakhah in Light of Epigraphy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. (Journal of Ancient Judaism Supplements, 3), p. 43-63.

REJEV, Eyal. The Hellenization of the Hasmoneans Revisited: The Archaeological Evidence. *Advances in Anthropology*, Vol. 7, No. 4, p. 175-196, 2017.

RHOADS, David. M. *Israel in Revolution, 6–74 CE: A Political History Based on the Writings of Josephus*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1976.

RHODES, P. J. Documents and the Greek Historians. In: *CGRH*, 2007, p. 56-66 [I].

RICH, John. The *fetiales* and roman international relations. In: RICHARDSON, James H.; SANTANGELO, Federico. (Ed.). *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 33), p. 187-242.

RICHARDS, G. C. The Composition of Josephus' Antiquities. *CQ*, Vol. 33, No. 1, p. 36-40, jan. 1939.

RICHARDSON, Peter. *Building Jewish in the Roman East*. Waco: Baylor University Press, 2004.

RIOS, César Motta. O que é e não é judaísmo helenístico? *Caminhos*, Goiânia, Vol. 15, No. 2, p. 234-248, jul./dez. 2017.

RIOS, César Motta. Os fragmentos de Artápano: introdução e tradução. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, Vol. 27, No. 2, p. 195-208, 2014.

RITTER, Bradley James. *Civic Integration of Jews in the Cities of the Greek East in the First Centuries BC and AD*. 369 f. Thesis (Ph.D. Classics) – University of California, Berkeley, 2003.

RIVES, James. Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple. In: *FJFR*, 2005, p. 145-166.

RIVKIN, Ellis. Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study in Synonymity. *HUCA*, Vol. 49, p. 135-142, 1978.

ROBERTSON, R. G. Ezekiel the Tragedian. In: *OTP*, 1983, p. 803-819 [II].

ROBINSON, S. E. 4 Baruch (First to Second Centuries A.D.). A New Translation and Introduction. In: *OTP*, 1983, p. 413-425 [II].

ROCCA, Samuele. Flavius Josephus and the Arch of Titus: Commemorating the Jewish War in Word and Stone. In: FINE, Steve. (ed.). *The Arch of Titus: From Jerusalem to Rome – and Back*. Leiden: Brill, 2021, p. 43-54.

ROCHA, Ivan Esperança. Dominadores e dominados na Palestina do século I. *História*, São Paulo, Vol. 23, No. 1-2, p. 239-258, 2004.

ROCHA, Ivan Esperança. Os sonhos e sua hermenêutica nas sociedades antigas. In: HISGAIL, Fani. *A ciência dos sonhos: um século de interpretação freudiana*. São Paulo: Unimarco, 2000, p. 171-185.

RODGERS, Zuleika. Josephus's Biblical Interpretation. In: HENZE, Matthias (Ed.). *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 436-465.

RODGERS, Zuleika. Josephus' "Theokratia" and mosaic discourse: The actualization of the revelation at Sinai. In: BROOKE, George; NAJMAN, Hindy; STUCKENBRUCK, Loren. (ed.). *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 2008. (Themes in Biblical Narrative, Volume: 12), p. 129-148.

RODRIGUES, Ália. A figura do legislador em Plutarco: recepção de um mito político. In: CARDÓ, Pilar Gómez; LEÃO, Delfim F.; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. (Coord.). *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 85-102.

RODRIGUES, David. Flávio Josefo e tradição político-judaica presente em Jeremias. *Revista Vernáculo*, Curitiba, No. 21/22, p. 40-52, 2008.

RODRIGUES, Nuno Simões. A recepção da cultura grega em Flávio Josefo: Literatura, Mitologia e Religião. *Evphosyne*, Vol. 31, p. 237-252, 2003.

RODRIGUES, Nuno Simões. Flávio Josefo e a «invenção» da teocracia. *HUMANITAS*, Coimbra, Vol. LII, p. 195-212, 2000a.

RODRIGUES, Nuno Simões. O que tem Esparta que ver com Jerusalém? A construção de um mito helenístico. *HUMANITAS*, Coimbra, Vol. LXV, p. 109-122, 2013.

RODRIGUES, Nuno Simões. *O rei Saul segundo Flávio Josefo*. Lisboa: Edições Colibri, 2000b.

RODRIGUES, Nuno Simões. O retrato de Augusto em Flávio Josefo. In: NASCIMENTO, Aires A. (coord.). *De Augusto a Adriano: Actas de Colóquio de Literatura Latina (Lisboa, 2000. Novembro, 29-30)*. Lisboa: Euphrosyne (Centro de Estudos Clássicos), 2002, p. 89-102.

RODRIGUES, Nuno Simões. Uma cena de necromancia em Flávio Josefo. In: FIALHO, Maria do Céu; CANDIDO, Maria Regina; RODRIGUES, Nuno Simões. (coords.). *Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. (Humanitas Supplementum; Estudos Monográficos), p. 141-158.

RODRÍGUEZ, Rafael. *If You Call Yourself a Jew: Reappraising Paul's Letter to the Romans*. Eugene: Cascade, 2014.

RODRÍGUEZ HERRERA, Isidoro. Noción del término laico. *Scripta Fulgentina: Revista de Ciencias Humanas y Eclesiásticas*, Año 1, p. 129-138, 1991.

RÖMER, Thomas. Moïse: un Héros Royal entre échec et divinisation. In: BORGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (eds.). *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 187-198.

RÖMER, Thomas. Moses outside the Torah and the construction of a diaspora identity. *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 8, Article 15, 2008.

ROSA, Claudia Beltrão da. A religião da Urbs. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad; Edufes, 2006, p. 137-159.

ROSA, Claudia Beltrão da. *De haruspicum responso*: religião e política em Cícero. *Mirabilia*, Vol. 3, p. 20-42, dez. 2003.

ROSA, Claudia Beltrão da. Religião e Poder: Augusto e o *pontifex maximus* (36-12 AEC). In: SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da. (Org.). *Fronteiras e identidades no Império Romano: aspectos sociopolíticos e religiosos*. Vitória: GM Editora, 2015, p. 15-33.

ROSA, Claudia Beltrão da. Religião, escrita e sistematização: reflexões em torno dos *Annales Maximi*. *Revista Tempo*, Vol. 19, No. 35, p. 229-248, dez. 2013.

ROSENBERG, Stephen G. The Jewish Temple at Elephantine. *Near Eastern Archaeology*, Vol. 67, No. 1, p. 4-13, Mar. 2004.

ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. 3ª edição. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Paulus, 2004. (Nova coleção bíblica).

ROTH, Cecil. The Historical Implications of the Jewish Coinage of the First Revolt. *IEJ*, Vol. 12, No. 1, p. 33-46, 1962.

ROTH, Jonathan P. Distinguishing Jewishness in Antiquity. In: AUBERT, Jean-Jacques; VÁRHELYI, Zsuzsanna. (ed.). *A Tall Order: Writing the Social History of the Ancient World. Essays in honor of William V. Harris*. Leipzig: K. G. Saur München, 2005. (Beiträge zur Altertumskunde, 216), p. 37-58.

ROWLAND, Christopher. A realização profética das Escrituras: a dinâmica da experiência visionária. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 48), p. 43-55.

ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK, 1985.

ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUIZ, Jean-Pierre. *Ezekiel in The Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.

RUNESSON, Anders; BINDER, Donald D.; OLSSON, Binger. *The Ancient Synagogue, from its Origins to 200 C.E.: A Source Book*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

RUNESSON, Anders. *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001. (Coniectanea Biblica; New Testament Series, 37).

RUNIA, David T. God and Man in Philo of Alexandria. *JTS*, New Series, Vol. 39, No. 1, p. 48-75, 1988.

RUNIA, David T. Philo of Alexandria, *Legatio ad Gaium* 1-7. In: AUNE, David Edward; SELAND, Torrey; ULRICHSEN, Jarl Henning (ed.). *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen*. Leiden: Brill, 2003. (Supp NT, Volume: 106), p. 349-370.

RUNIA, David T. *Verba Philonica*, ΑΓΓΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the Authenticity of the *De Resurrectione* Attributed to Athenagoras. *Vigiliae Christianae*, Vol. 46, No. 4, p. 313-327, Dec., 1992.

RÜPKE, Jörg. *Fasti sacerdotum: A Prosopographic of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*. Translated by D. M. B. Richardson. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A imagem de Moisés no judaísmo helenístico. *Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, Ano X, No. 16, p. 375-393, 2016a.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A imagem de Moisés no mundo helenístico. *Revista Jesus Histórico*, Ano IX, No. 17, p. 116-132, 2016b.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A Πολιτεία dos judeus em 2 Macabeus. *Hypnos*, Vol. 43, 2º Sem., p. 202-218, 2019a.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *A psykhé entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. 67f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *As religiões nos tempos de Jesus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019b.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Cosmovisão e educação Judaica: obediência, promessa e história. In: DOMINGUES, Gleyds Silva; RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. (org.). *Cosmovisão e educação: panorama histórico e temático*. Curitiba: Editora Emanuel, 2020a, p. 29-43.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Ἑλληνισμός em 2 Macabeus. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, Vol. 30, p. 175-188, 2020b.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. A acusação de onolatria judaica no período helenístico. *Revista Batista Pioneira*, Vol. 5, No. 2, p. 377-390, dezembro 2016.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. A identidade judaica e suas fronteiras no relato de Hecateu de Abdera. *Estudos Teológicos*, Vol. 58, No. 1, p. 163-177, 2018.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. FRIGHETTO, Renan. Um símbolo da diferença: pertença, violência e resistência na circuncisão judaica. *Estudos Teológicos*, Vol. 57, No. 2, p. 426-443, 2017.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *Judaísmo, uma invenção helenística: judaísmo e helenismo em 2 Macabeus*. 260 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018a.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Judeus, espartanos e romanos em 1 e 2 Macabeus. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, Vol. 11, No. 1, p. 153-168, 2019c.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus. *Hypnos*, Vol. 41, 2º Sem., p. 166-192, 2018b.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Os relatos do Êxodo no período helenístico. *Teológica*, Vol. 13, p. 31-38, 2016c.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Repensando a ideia de helenização: revisitando o caso de 2 Macabeus. *Byzantion Nea Hellás*, No. 39, p. 169-184, 2020c.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Uma invenção helenística: a construção da ideia de judaísmo em oposição ao helenismo no livro de 2 Macabeus. *Romanitas: Revista de estudos grecolatinos*, No. 14, p. 177-195, 2019d.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Uma ponte para Roma? Uma análise do valor político das cartas entre judeus e espartanos em 1 Macabeus. *Roda da Fortuna*, Vol. 8, No. 1, p. 517-538, 2019e.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Violência contra si como sacrifício: o suicídio de Razis em 2 Macabeus 14.37-46. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, Vol. 6, No. 1, p. 137-147, jan.-ago. 2018c.

RUSSELL, Donald A. *Greek Declamation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

RUSSELL, David Syme. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. (Nova coleção bíblica).

RUSSELL, David Syme. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-AD 100*. London: SCM Press, 1971.

SALDARINI, Anthony J. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese: uma abordagem sociológica*. Trad. Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005.

SALDARINI, Anthony J. Varieties of Rabbinic Response to the Destruction of the Temple. *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Vol. 21, p. 437-458, 1982.

SANDERS, Ed Parish. *La figura histórica de Jesús*. Trad. José Pedro Tosa Abadía. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.

SANFELICE, Pérola de Paula; GARRAFFONI, Renata Senna. Domiciano. In: SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; PORTO, Vagner Carneiro. (org.). *Imperadores romanos: de Augusto a Marco Aurélio*. Teresina; São Paulo: LABHAN/UFPI; LARP/MAE/USP, 2019, p. 193-208.

SANTANA, Thiago Borges de. O *modus vivendi* helênico e a Revolta dos Macabeus no séc. II a.C. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Ano 9, No. 14, p. 31-45, 2013.

SANTOS, André Ricardo Nunes dos. *Autokheiría na palestina romana: o problema do suicídio na obra Guerra dos Judeus de Flávio Josefo (Séc. I E.C.)*. 2016. 128 f. Dissertação de Mestrado (História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SANTOS, Rubens dos. Autobiografia de Flavius Josephus: comentário, tradução e notas de Rubens dos Santos. *Ensaio de Literatura e Filologia*, Belo Horizonte, Vol. 5, p. 11-119, 1985/1987.

SARIEL, Eliezer. Can't Live with Him, Can't Live without Him: Josephus in the Orthodox Historiography of Isaac Halevy and Ze'ev Yavetz. In: SCHATZ, Andrea. (ed.). *Josephus in Modern Jewish Culture*. Leiden: Brill, 2019. (Studies in Jewish History and Culture, Volume: 55), p. 240-263.

SARTRE, Maurice. *El Oriente romano: provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*. Trad. Marco García Quintela. Madrid: Ediciones Akal, 1994. (Akal Universitaria, Serie Interdisciplinar).

SATLOW, Michael. Jew or Judaeon? In: HODGE, Carolyn Johnson; OLYAN, Saul M.; ULLUCCI, Daniel; WASSERMAN, Emma. (Ed.). *"The One Who Sows Bountifully": Essays in Honor of Stanley K. Stowers*. Providence: Brown University Press (Brown Judaic Studies), 2013. (BJS 356), p. 165-175.

SATLOW, Michael. Theophrastus's Jewish Philosophers. *JJS*, Vol. 59, No. 1, p. 1-20, spring 2008.

SCARDELAI, Donizete. *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção biblioteca de estudos bíblicos).

SCARDELAI, Donizete. *O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica*. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Biblioteca de estudos bíblicos).

SCHÄFER, Peter. Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kokhba Revolt: A Reassessment. In: DAVIES, Philip R.; WHITE, Richard T. (Ed.). *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. (Supp JSOT, 100), p. 281-303.

SCHÄFER, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

SCHÄFER, Peter. The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologetics. In: OPPENHEIMER, Aharon. (Hg.). *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*. Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: R. Oldenbourg Verlag, 1999. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien, 44), p. 119-132.

SCHATZ, Andrea. (ed.). *Josephus in Modern Jewish Culture*. Leiden: Brill, 2019. (Studies in Jewish History and Culture, Volume: 55).

SCHIFFMAN, Lawrence. The Conversion of the Royal House of Adiabene in Josephus and Rabbinic Sources. In: *JJC*, 1987, p. 293-312.

SCHLIER, H. Ἀῖρεσις. In: *TDNT*, 1985, p. 180-185 [I].

SCHMID, Konrad. How to Identify a Ptolemaic Period Text in the Hebrew Bible. In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. (ed.). *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. University Park, PA; Tel Aviv: Eisenbrauns; E. & C. Yass Publications in Archaeology; The Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 2021. (Mosaic; Studies on Ancient Israel, No. 1), p. 281-292.

SCHMIDT, Francis. *O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

SCHMIDT, Karl Ludwig. Ὁρησκεῖα. In: *TDNT*, 1985, p. 155-159 [III].

SCHNABEL, Eckhard J. The Jewish Trial before the Sanhedrin. In: CHAPMAN, David W.; SCHNABEL, Eckhard J. *The Trial and Crucifixion of Jesus: Texts and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 344), p. 1-152.

SCHRECKENBERG, Heinz. A Concordance to the Latin text of Contra Apionem. In: *JCA*, 1996, p. 453-517.

SCHRECKENBERG, Heinz. *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*. Leiden: Brill, 1972.

SCHRECKENBERG, Heinz. The Works of Josephus and the Early Christian Church. In: *JJC*, 1987, p. 315-324.

SCHÜLLER, S. Some problems connected with the supposed common ancestry of Jews and Spartans and their relations during the last three centuries b.C. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 1, Issue 3, p. 257-268, 1956.

SCHULTEISS, Dirk et al. Uncircumcision: A Historical Review of Preputial Restoration. *Plastic and Reconstructive Surgery*, v. 101, n. 7, p. 1.990-1.998, June 1998.

SCHWARTZ, Daniel R. *2 Maccabees*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. (Commentaries on Early Jewish Literature).

SCHWARTZ, Daniel R. Josephus on the Jewish Constitutions and Community. *SCI*, Vol. 7, p. 30-52, 1983.

SCHWARTZ, Daniel R. "Judaean" Or "Jew"? How Should We Translate *Ioudaios* in Josephus? In: FREY, J.; SCHWARTZ, D. R.; GRIPENTROG, S. (Ed.). *Jewish Identity in the Greco-Roman World*. Leiden: Brill, 2007. (AGJU), p. 3-27.

SCHWARTZ, Daniel R. Many Sources but a Single Author: Josephus's *Jewish Antiquities*. In: *ACJ*, 2016, p. 36-58.

SCHWARTZ, Daniel R. Philo, His Family, and His Times. In: KAMESAR, Adam. (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 9-31.

SCHWARTZ, Daniel R. Rome and the Jews: Josephus on 'Freedom' and 'Autonomy'. In: BOWMAN, Alan K.; COTTON, Hannah M.; GOODMAN, Martin; PRICE, Simon. (eds.). *Representations of Empire: Rome and the Mediterranean World*. Oxford; New York: Oxford University Press; The British Academy, 2002, p. 65-81.

SCHWARTZ, Daniel R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Tübingen: J.C.B. Mohr; Paul Siebeck, 1992. (WUNT).

SCHWARTZ, Daniel R. Temple or City: What Did Hellenistic Jews See in Jerusalem? In: POORTHUIS, Marcel; SAFRAI, Chana. (ed.). *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*. Kampen: Kok Pharos, 1996, p. 114-127.

SCHWARTZ, Seth. How Many Judaism's Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization. *JAJ*, Vol. 2, No. 2, p. 208-38, 2011.

SCHWARTZ, Seth. *Josephus and Judean Politics*. Leiden: Brill, 1990. (Columbia Studies in the Classical Tradition, Volume, 18).

SCURLOCK, JoAnn. 167 BCE: Hellenism or Reform? *JSJ*, Vol. 31, No. 2, p. 125-161, 2000.

SEGAL, Alan F. *Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia bíblica).

SELVATICI, Monica. Os novos mundos das religiões e das filosofias helenísticas. In: MARQUES, Juliana Bastos; SELVATICI, Monica. (org.). *Mundo helenístico, volume 2*. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2013, p. 86-110.

SEN, Felipe. Para una Bibliografía crítica del estudio y ediciones de Flavio Josefo en España. *Gerión*, No. 17, p. 361-384, 1999.

SERGIENKO, Gennadi A. "Our Politeuma Is in Heaven!": Paul's Polemical Engagement with the "Enemies of the Cross of Christ" in *Philippians 3:18-20*. Carlisle: Langham Monographs, 2013.

SEWARD, Desmond. *Jerusalem's Traitor: Josephus, Masada, and the Fall of Judea*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2009.

SHARON, Nadav. Josephus as Jeremiah, or Jeremiah as Josephus? *Jewish Studies, an Internet Journal*, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Vol. 19, p. 1-13, 2018.

SHARON, Nadav. Rome and the four-empires scheme in Pre-Rabbinic Jewish literature. In: BERTHELOT, Katell. (dir.). *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions*. Roma: Publications de l'École française de Rome, 2020. (Collection de l'École française de Rome, 564), p. 37-60.

SHELAIH, Radwa Mohamed Aly. Capricorn Image on Ancient Roman Coins. *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality*, Vol. 22, No. 4, p. 1-28, June 2022.

SHUMILIN, Alexander. Melchizedek through the eyes of the author of the Epistle to the Hebrews. *Skhid* [Схід], Vol. 5, No. 163, p. 91-95, sep.-oct. [вересень-жовтень] 2019.

SHUTT, R. James H. Josephus in Latin: A Retroversion into Greek and an English Translation. *JSP*, Vol. 1, p. 79-93, 1987.

SHUTT, R. James. H. Letter of Aristeas. In: *OTP*, 1985, p. 7-34 [II].

SHUTT, R. James. H. *Studies in Josephus*. London: S.P.C.K, 1961.

SIEVERS, Joseph. The Role of Women in the Hasmonean Dynasty. In: *JJC*, 1987, p. 132–146.

SILVA, Ângelo Vieira da. Aspectos histórico-literários da Apocalíptica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Ano 10, No. 15, p. 61-73, 2014.

SILVA, Ângelo Vieira da. Aspectos histórico-sociais da Apocalíptica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Ano 11, No. 16, p. 63-73, 2015.

SILVA, Diego Lopes da. A releitura de Licurgo nas *Antiguidades Judaicas* (AJ) de Flávio Josefo. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, Vol. 1, No. 1, p. 27-39, 2008.

SILVA, Semíramis Corsi. O Apolônio de Tiana da biografia escrita por Filóstrato e os sofistas. *Revista Classica*, Vol. 29, No. 2, p. 119-144, 2016.

SILVA, Tupá Guerra Guimarães da. Traidores e heróis: Iohanan ben Zakkai e Flávio Josefo interpretam o futuro imperial de Vespasiano. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, Vol. 1, No. 1, p. 48-54, 2008.

SILVERMAN, Jason M. *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*. London: T&T Clark, 2012. (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies).

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. Trad. Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. (Biblioteca pioneira de ciências sociais. História. Série

“Nova Clio”, 10).

SKARSAUNE, Oskar. *À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Vida, 2004.

SKEHAN, P. W. Melchizedek. In: *NCE*, 2003, p. 474-475 [IX].

SMALLWOOD, E. Mary. (Ed.). *Philonis Alexandrini Legatio Ad Gaium*. Edited with an Introduction, translation, and commentary by E. Mary Smallwood. 2 ed. Leiden: E. J. Brill, 1970.

SMALLWOOD, E. Mary. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision. *Latomus*, T. 18, Fasc. 2, p. 334-347, avril-juin 1959.

SMALLWOOD, E. Mary. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum. *Latomus*, T. 20, Fasc. 1, p. 93-96, janvier-mars 1961.

SMITH, Jonathan Z. Native Cults in the Hellenistic Period. *History of Religions*, Volume 11, No. 2, p. 236-249, Nov., 1971.

SMITH, Jonathan Z. Wisdom and Apocalyptic. In: PEARSON, Birger Albert. (ed.). *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in conversation with Geo Widengren*. Missoula: Scholars Press, 1975, p. 131-156.

SMITH, Morton. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1971.

SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh, Volume 1. Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*. Edited by Shaye J. D. Cohen. Leiden: Brill, 1995. (Religions in the Graeco-Roman World, 130/1).

SMITH, Morton. The Occult in Josephus. In: *JJC*, 1987, p. 236-256.

SMITH, Morton. The Troublemakers. In: *CHJ [III]*, 1999, p. 501-568.

SMITH, Nicholas D. Diviners and Divination in Aristophanic Comedy. *Classical Antiquity*, Vol. 8, No. 1, p. 140-158, Apr. 1989.

SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1964.

SOARES, Dionísio Oliveira. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. *Horizonte*, Belo Horizonte, Vol. 7, No. 13, p. 99-113, 2008.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Revista Theos*, Vol. 5, No. 2, p. 1-24, 2009a.

SOARES, Dionísio Oliveira. Hesíodo e Daniel: as relações entre o mito das cinco raças e o sonho da estátua de Nabucodonosor. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 5, p. 21-34,

2009.

SORDI, M. L'elogio dei Romani nel I libro dei Maccabei. In: SORDI, Marta. (Ed.). *Storiografia e propaganda: contributi dell' Istituto di storia antica. Vol. 3.* Milan: Vita e Pensiero, 1975, p. 95-104.

SPENCER, Diana. *The Roman Alexander: Reading a Cultural Myth.* Exeter: University of Exeter Press, 2002. (Exeter studies in history).

SPILSBURY, Paul. *Contra Apionem and Antiquitates Judaicae: Points of Contact.* In: *JCA*, 1996, p. 348-368.

SPILSBURY, Paul. Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire. *JTS*, Volume 54, Issue 1, p. 1-24, April 2003.

SPILSBURY, Paul. God and Israel in Josephus: A Patron-Client Relationship. In: MASON, Steve (Ed.). *Understanding Josephus: Seven Perspectives.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998a. (Supp JSP, 32), p. 172-193.

SPILSBURY, Paul. Josephus. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, Peter T.; SEIFRID, Mark A. (ed.). *Justification and Variegated Nomism, Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 140), p. 241-260.

SPILSBURY, Paul. Josephus and the Bible. In: *ACJ*, 2016, p. 123-134.

SPILSBURY, Paul. Reading the Bible in Rome: Josephus and the Constraints of Empire. In: SIEVERS, Joseph; LEMBI, Gaia. (Ed.). *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond.* Leiden; Boston: Brill, 2005. (Supp JSJ, 104), p. 209-227.

SPILSBURY, Paul. *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1998b. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 69).

STADLER, Thiago David. Antonino Pio. In: SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; PORTO, Vagner Carvalheiro. (org.). *Imperadores romanos: de Augusto a Marco Aurélio.* Teresina; São Paulo: LABHAN/UFPI; LARP/MAE/USP, 2019, p. 271-295.

STADLER, Thiago David. Crete, Ouviste, Viste. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, No. 19, p. 82-98, dezembro 2020.

STADLER, Thiago David. *O poder das palavras na idealização de um princeps – epistolário cruzado entre Plínio, o jovem e Trajano (98-113 d.C.).* 177f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

STADLER, Thiago David. Plínio, *Cartas*, Livro X: Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem, e Trajano. *Prometeus Filosofia*, Ano 11, No. 28 (Edição Especial), p. 1-97, 2018.

STADTER, Philip. Biography and History. In: *CGRH*, 2007, p. 528-540 [II].

STADTER, Philip. Introduction: Setting Plutarch in his context. In: STADTER, Philip A.; VAN DER STOCKT, L. (Ed.) *Sage and emperor: Plutarch, Greek intellectuals, and Roman power in the time of Trajan, (98-117 A.D.)*. Leuven: Leuven University Press, 2002, p. 1-26.

STADTER, Philip. Plutarch and Rome. In: BECK, Mark (Ed.). *A Companion to Plutarch*. Oxford: Blackwell, 2014. (Blackwell companions to the ancient world), p. 13-31.

STADTER, Philip. Plutarch: diplomat for Delphi? In: DE BLOIS, Lukas et al. (Ed.). *The Statesman in Plutarch's Works, Volume I: Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*. Leiden: Brill, 2004. (Mnemosyne, Supplements, Volume: 250/1), p. 17-31.

STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia. *Body symbolism in the Bible*. Translated by Linda M. Maloney. Collegeville: The Liturgical Press, 2001.

STAUFFER, Ethelbert. 666. *Coniectanea Neotestamentica*, Vol. 11, p. 237-244, 1947.

STEIN, Dina. Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the Temple in the Babylonian Talmud. *JQR*, Vol. 98, No. 1, p. 1-28, 2008.

STEINBERG, Paul. Hanukkah. In: *CDJJ*, 2011, p. 214.

STENDAHL, Krister. Hate, Non-retaliation, and Love 1 QS x, 17–20 and Rom. 12:19–21. *HTR*, Vol. 55, Issue 4, p. 343-355, Oct. 1962.

STERLING, Gregory E. From the Thick Marshes of the Nile to the Throne of God: Moses in Ezekiel the Tragedian and Philo of Alexandria. *Studia Philonica Annual*, Vol. 26, p. 115-133, 2014.

STERLING, Gregory E. *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (Supp NT, 64).

STERN, Menahem. Hasmonians. In: *EncJud*, 2007, p. 446-447 [VIII].

STERN, Sacha. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

STEUDEL, Annette. Melchizedek. In: *EDSS*, 2000, p. 535-537 [I].

STEWART LESTER, Olivia. *Prophetic Rivalry, Gender, and Economics: A Study in Revelation and Sibylline Oracles 4–5*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 466).

STEWART LESTER, Olivia. Revealed History as Prophetic Rivalry: John's Apocalypse, the Sibylline Oracles, and the Prophecy of Apollo. *Early Christianity*, Vol. 10, p. 461-480, 2019.

STEWART LESTER, Olivia. The Four Kingdoms Motif and Sibylline Temporality in *Sibylline Oracles 4*. In: PERRIN, Andrew B.; STUCKENBRUCK, Loren T. (ed.). *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. Leiden; Boston: Brill, 2021. (Themes

in Biblical Narrative, Volume: 28), p. 121-141.

STILES, Andrew. Making Sense of Chaos: Civil War, Dynasties, and Family Trees. In: DRIEDIGER-MURPHY, Lindsay G.; EIDINOW, Esther. (ed.). *Ancient Divination and Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 134-153.

STONE, Michael E. Reactions to Destructions of the Second Temple: Theology, Perception and Conversion. *Journal for the Study of Judaism in the Persian Hellenistic and Roman Period*, Vol. 12, No. 2, p. 195-204, 1981.

STONE, Michael E. *Scriptures, Sects and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

STOVER, Justin A.; WOULDHUYSEN, George. *Historiarum Libre Quinque: Hegesippus between Josephus and Sallust*. *Histos*, Vol. 16, p. 1-27, 2022.

STRATHMANN, Hermann. Λαός. In: *TDNT*, 1967, p. 29-39 [IV].

STRATTON, Kimberly B. Identity. In: STANLEY SPAETH, Barbette. (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (Cambridge Companions to Religion), p. 220-251.

STRUGNELL, John; BEGG, Christopher T. Josephus, Flavius. In: *NCE*, 2003, p. 1047-1050 [VII].

STRUGNELL, John. Josippon. In: *NCE*, 2003, p. 1056-1057 [VII].

STUCKENBRUCK, Loren T. Ezra's Vision of the Lady: The Form and Function of a Turning Point. In: HENZE, Matthias; BOCCACCINI, Gabriele. (ed.). *Fourth Ezra and Second Baruch Reconstruction after the Fall*. Leiden: Brill, 2013. (Supp JSJ, Volume: 164), p. 137-150.

STUCKENBRUCK, Loren T. Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature. *JSNT*, Vol. 41, No. 1, p. 124-138, 2018.

SWAIN, Joseph Ward. The Theory of the Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire. *CPh*, Chicago, Vol. 35, No. 1, p. 1-21, Jan. 1940.

SWETE, Henry Barclay. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.

SWOBODA, Sören. Josephus's Political Vision: Policy and Career Ambitions. *JSJ*, Vol. 48, p. 46-68, 2017.

SZEGEDY-MASZAK, Andrew. Legends of the Greek Lawgivers. *GRBS*, Vol. 19, p. 199-209, 1978.

SZEMLER, G. J. Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome. In: HAASE, Wolfgang. (ed.). *Band 16/3. Teilband Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.])*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt [ANRW],

Teil II: Principat, Band 16.3 / Rise and Decline of the Roman World, Part II: Principate, Volume 16.3), p. 2314-2332.

TAYLOR, Michael J. Sacred Plunder and the Seleucid Near East. *G&R*, Cambridge, UK, Vol. 61, No. 2, p. 222-241, Oct. 2014.

TEASDALE, Andrew. Herod the Great's Building Program. In: HALL, John F.; WELCH, John W. (ed.). *Masada and the World of the New Testament*. Provo: Brigham Young University Press, 1997. (Byu Studies Monographs), p. 85-98.

TEIXEIRA, Cláudia. The Cult of Isis in Rome: some aspects of its Reception and the Testimony of Apuleius' *Asinus Aureus*. In: SOUSA, Rogério; FIALHO, Maria do Céu; HAGGAG, Mona; RODRIGUES, Nuno Simões. *Alexandrea ad Aegyptvm: The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*. Alexandria; Coimbra: Alexandria University; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 271-282.

TEIXIDOR, Javier. *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton: Princeton University Press, 1977. (Princeton Legacy Library).

TERRA, Kenner. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo Romano. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, Vol. 9, No. 3, p. 760-784, set./dez. 2017.

TERRA, Kenner. O enigma de Melquisedec em 11Q13: intertextualidade em Qumran e o imaginário do juízo. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 5, No. 10, p. 100-121, 2009.

TERVANOTKO, Hanna. Reading God's Will? Function and Status of Oracle Interpreters in Ancient Jewish and Greek Texts. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 24, No. 3, p. 424-446, 2017.

THACKERAY, H. St. J. (Ed.). JOSEPHUS. *In Nine Volumes. Volume IV: Jewish Antiquities, Books I-IV*. With an English translation by H. St. J. Thackeray. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1961b. (LCL).

THACKERAY, H. St. J. *Josephus: The Man and the Historian*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1929. (The Hilda Stich Stroock Lectures).

THACKERAY, H. St. J. *The Septuagint and Jewish Worship: A Study in Origins*. The Schweich Lectures, 1920. Eugene: Wipf & Stock, 2006.

THACKERAY, H. St. J. Translation of the Letter of Aristeeas. *JQR*, Vol. 15, No. 3, p. 337-391, Apr. 1903.

THIEL, Nathan. The Use of the Term "Galileans" in the Writings of Flavius Josephus Revisited. *JQR*, Vol. 110, No. 2, p. 221-244, Spring 2020.

THIESSEN, Matthew. Paul's Argument against Gentile Circumcision in Romans 2:17-29. *Novum Testamentum*, Vol. 56, p. 373-391, 2014.

THOM, Johan C. The Journey Up and Down: Pythagoras in Two Greek Apologists. *Church History*, Vol. 58, No. 3, p. 299-308, Sep., 1989.

THOMA, Clemens. John Hyrcanus I as Seen by Josephus and Other Early Jewish Sources. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41), p. 127-140.

THOMAS, Michael. The Conversions of Adiabene and Edessa in Syriac Christianity and Judaism: The Relations of Jews and Christians in Northern Mesopotamia in Antiquity. *Concordia Theological Journal*, Vol. 7, No. 1, p. 10-33, Winter 2020.

THORSTEINSSON, Runar M. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2003. (CBNTS 4).

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TOGNINI, Enéas. *O Período Interbíblico: 400 anos de silêncio profético*. São Paulo: Hagnos, 2009.

TOHER, Mark. Divining a lost text: Augustus' Autobiography and the Βίος Καίσαρος of Nicolaus of Damascus. In: SMITH, Christopher; POWELL, Anton. (Ed.). *The Lost Memoirs of Augustus and the development of Roman autobiography*. Swansea: Classical Press of Wales, 2009, p. 125-144.

TOMSON, E. J. The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and the New Testament. *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie*, Vol. 47, p. 120-140, 266-289, 1986.

TOPEL, Marta F. Terra prometida, Exílio e Diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 21, No. 43, p. 331-352, jan./jun. 2015.

TORREY, C. C. Maccabees (Family). In: *EncBib*, 1902b, cols. 2850-2858 [III].

TORREY, C. C. "Yāwān" and "Hellas" as Designations of the Seleucid Empire. *JAOS*, New Haven, Vol. 25, p. 302-311, 1904.

TOV, Emanuel. A Qumran origin for the Masada non-biblical texts? *Dead Sea Discoveries*, Vol. 7, No. 1, p. 57-73, 2000.

TREVOLLE, Julio. The Authoritative Functions of Scriptural Works at Qumran. In: ULRICH, Eugene C.; VANDERKAM, James C. (ed.). *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. (Christianity and Judaism in Antiquity), p. 95-110.

TROIANI, Lucio. The Πολιτεία of Israel in the Graeco-Roman Age. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41), p. 11-22.

TROTTER, Jonathan R. Going and Coming Home in Diasporan Pilgrimage: The Case of

Philo's Ἱεροπομποί and Diaspora-Homeland Relations in Alexandrian Jewish Perspective. *JSJ*, Vol. 50, Issue 1, p. 26-51, 2019a.

TROTTER, Jonathan R. *The Jerusalem Temple in Diaspora Jewish Practice and Thought during the Second Temple Period*. Leiden; Boston: Brill, 2019b. (Supp JSJ; 192).

TSAGARAKIS, Odysseus. *Studies in Odyssey II*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. (Hermes Einzelschriften Pp. 114).

TSAKMAKIS, Antonis. Historiography and Biography. In: *CGL*, 2016, p. 217-234.

TUCCI, Pier Luigi. *The Temple of Peace in Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

TUKASI, Emmanuel O. *Determinism and Petitionary Prayer in John and the Dead Sea Scrolls: An Ideological Reading of John and the Rule of the Community (1QS)*. London: T&T Clark, 2008.

TULAND, C. G. Josephus, *Antiquities* Book XI: Correction or Confirmation of Biblical Post-exilic Records? *St. Andrews University Seminary Studies*, Vol. 4, p. 176-192, 1966.

TUPLIN, Christopher. Berossus and Greek Historiography. In: HAUBOLD, Johannes; LANFRANCHI, Giovanni B.; ROLLINGER, Robert; STEELE, John. (ed.). *The World of Berossus: Proceedings of the 4th International Colloquium on »The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions«, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, p. 177-197.

TURNHEIM, Yehudit. The Eagle and the Snake on Synagoge Lintels in the Golan. *Rivista di Archeologia*, Vol. 24, p. 106-113, 2000.

TUVAL, Michael. Josephus, Writings of. In: *T&T*, 2020, p. 299-303 [I].

TUVAL, Michael. Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora. In: SCHWARTZ, Daniel R.; WEISS, Zeev. (ed.). *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. Leiden: Brill, 2012, p. 181-239.

TUVAL, Michael. *From Jerusalem Priest to Roman Jew: On Josephus and the Paradigms of Ancient Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe).

ULRICH, Eugene C. The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran. In: ULRICH, Eugene C.; VANDERKAM, James C. (ed.). *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. (Christianity and Judaism in Antiquity), p. 77-94.

USTINOVA, Yulia. *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

VAN DER HORST, Pieter W. Some notes on the Exagoge of Ezekiel. *Mnemosyne*, Vol. 37, Fasc. 3-4, p. 354-375, 1984.

VANDERKAM, James C. Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 5, No. 3, p. 382-402, Nov. 1998.

VANDERKAM, James C. *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the exile*. Minneapolis; Assen: Fortress Press; Van Gorcum, 2004.

VANDERKAM, James C. Messianism and Apocalypticism. In: COLLINS, John J. *The Encyclopedia of Apocalypticism, Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1999, p. 193-228.

VAN DER KOOIJ, Arie. On the Use of ἀλλόφυλος in the Septuagint. In: KRAUS, Wolfgang; VAN DER MEER, Michaël N.; MEISER, Martin. (Ed.). *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Munich 2013*. Atlanta: SBL Press, 2016. (Septuagint and Cognate Studies, 64), p. 401-408.

VAN DER SPEK, R. J. (Bert). Berossus as a Babylonian chronicler and Greek historian. In: VAN DER SPEK, R. J. et al. (eds.) *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society: Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday, 10 November 2005, and his retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*. Bethesda, MD: CDL Press, 2008, p. 277-318.

VAN HENTEN, Jan Willem. 2 Maccabees as a History of Liberation. In: MOR, Menachem; OPPENHEIMER, Aharon; PASTOR, Jack; SCHWARTZ, Daniel R. (Ed.). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud: A collection of articles. Proceedings of the Conference Relations between Jews and Gentiles in the Period of the Second Temple, Mishnah, and the Talmud, held at the University of Haifa, 13-16 November 1995*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003, p. 63-86.

VAN HENTEN, Jan Willem; ABUSCH, Ra'anana. The Depiction of the Jews as Typhonians and Josephus' strategy of refutation in *Contra Apionem*. In: *JCA*, 1996, p. 271-309.

VAN HENTEN, Jan Willem. Barbarism and the group βάρβαρος Etcetera in the Septuagint. In: JOOSTEN, Jan; BONS, Eberhard. (ed.). *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. (Society of Biblical Literature Septuagint and cognate studies, 58), p. 87-100.

VAN HENTEN, Jan Willem. Josephus as Narrator. In: BECKER, Eve-Marie; RÜPKE, Jörg. (Hg.). *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: Zwölf Fallstudien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. (Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World, 3), p. 121-150.

VAN HENTEN, Jan Willem. Josephus, fifth evangelist, and Jesus on the Temple. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 71, No. 1, p. 1-11 [a2944], 02 July 2015.

VAN HENTEN, Jan Willem. Noble Death in Josephus: Just Rhetoric? In: RODGERS, Zuleika. (Ed.). *Making History: Josephus and his Historical Method*. Leiden: Brill, 2007, p.

195-218.

VAN HENTEN, Jan Willem. Θρησκεία in Josephus: religie? *Frons*, Vol. 39, No. 5, p. 15-17, 2019.

VAN HOUWELINGEN, P. H. Rob. Fleeing Forward: the Departure of Christians from Jerusalem to Pella. *Westminster Theological Journal*, Vol. 65, p. 181-200, 2003.

VAN SETERS, John. *Em busca da História: historiografia no Mundo Antigo e as origens da historiografia bíblica*. Trad. Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: EDUSP, 2008.

VARGAS, Miguel M. A Therapeutic Medium?: Crisis and History in *Oracula Sibyllina* 4. *Religions*, Vol. 12, Issue 11, Article 95, November 2021.

VASTA, Michael. Flavian Visual Propaganda: Building a Dynasty. *Constructing the Past*, Vol. 8, Issue 1, Article 10, 2007.

VELARDO, Leandro. Τὴν εἰμαρμένην ἄφυκτον: Notas teológicas de *Bellum Judaicum* 6,267-268. *Enfoques*, Libertador San Martín, Vol. 25, No. 1, p. 127-136, Otoño 2013.

VERHEYDEN, J. The Flight of the Christians to Pella. *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, Vol. 66, Issue 4, p. 368-384, 1990.

VERMES, Geza. A Summary of the Law by Flavius Josephus. *Novum Testamentum*, Vol. 24, Fasc. 4, p. 289-303, Oct., 1982.

VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Bíblica Loyola, 17).

VERMES, Geza. Josephus' Treatment of the Book of Daniel. *JJS*, Vol. 42, No. 2, p. 149-166, Autumn 1991.

VERMES, Geza. *Ressurreição: história e mito*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2013.

VEYNE, Paul. Introdução. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada. Volume 1: Do Império Romano ao Ano Mil*. 9 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 13-15.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada. Volume 1: Do Império Romano ao Ano Mil*. 9 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 18-223.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão: 312-394*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Du bon usage de la trahison. In: FLAVIUS JOSÉPHE. *La Guerre des Juifs*. Traduit du grec par Pierre Savinel. Paris: Éditions de Minuit, 1977. (Collection Arguments).

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Los judíos, la memoria y el presente*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VILLALBA I VARNEDA, Pere. *The Historical Method of Flavius Josephus*. Leiden: E. J. Brill, 1986. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 19).

VON EHRENKROOK, Jason. *Sculpting Idolatry in Flavian Rome: (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*. Atlanta: Brill, 2011. (SBL - Early Judaism and Its Literature, 33).

VON WAHLDE, Urban C. "The Jews" in the Gospel of John: Fifteen years of Research (1983-1998). *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Vol. 76, p. 30-55, 2000.

VON WAHLDE, Urban C. The Johannine "Jews": A Critical Survey. *NTS*, Cambridge, Vol. 28, Issue 1, p. 33-60, Jan. 1982.

VULIĆ, N. Inscription grecque de Stobi. *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. 56, No. 1, p. 291-298, Année 1932.

WALBANK, F. W. Polybius and Roman State. *GRBS*, Vol. 5, No. 4, p. 239-260, 1964.

WARD, J. S. Roman Greek: Latinisms in the Greek of Flavius Josephus. *CQ*, Vol. 57, Issue 2, p. 632-649, Dec. 2007.

WEAVER, P. R. C. Epaphroditus, Josephus, and Epictetus. *CQ*, Vol. 44, Issue 2, p. 468-479, 1994.

WEHRLI, Fritz. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*. Basel: Schwabe, 1945. (Heft II: Aristoxenos).

WEHRLI, Fritz. *Hermippos des Kallimacheer*. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co., 1974.

WEISSENRIEDER, Annette. A roadmap to heaven: High-priestly vestments and the Jerusalem Temple in Flavius Josephus. In: GORDON, Richard L.; RÜPKE, Jörg; PETRIDOU, Georgia. (ed.). *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 66), p. 157-182.

WEITZMAN, Steven. Forced circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean ideology. *HTR*, Vol. 92, No. 1, p. 37-59, 1999.

WEITZMAN, Steven. Josephus on How to Survive Martyrdom. *JJS*, Vol. 55, No. 2, p. 230-245, autumn 2004.

WEITZMAN, Steven. *The Origin of the Jews: The Quest for Roots in a Rootless Age*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017.

WHEALEY, Alice. The *Testimonium Flavianum*. In: *ACJ*, 2016b, p. 345-355.

WHEATLEY, Pat. Megasthenes. In: *T&T*, 2020, p. 490 [II].

WHITTAKER, Molly. *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WHITE, Peter. The Friends of Martial, Statius, and Pliny, and the Dispersal of Patronage. *HSCP*, Vol. 79, p. 265-300, 1975.

WIDENGREN, Geo. Les quatre âges du monde. In: WIDENGREN, Geo; HULTGÅRD, Anders; PHILONENKO, Marc. (ed.). *Apocalyptique Iranienne et dualisme Qoumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. (Recherches intertestamentaires, 2), p. 1-62.

WIEDEMANN, Thomas. The *Fetiales*: A Reconsideration. *CQ*, Vol. 36, No. 2, p. 478-490, 1986.

WIDOW, Juan Carlos Ossandón. *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra*. Leiden: Brill, 2018. (Supp JSJ, Volume: 186).

WILL, Édouard. *Syngeneia, Oikeiotès, Philia*. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, Vol. 69, No. 2, p. 299-325, 1995.

WILLIAMS, Margaret H. The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions. *ZPE*, Bonn, Bd. 116, p. 249-262, 1997.

WILSON, Robert R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. 2ª edição revista. São Paulo: Targumim; Paulus, 2006.

WILSON, Walter T. Commentary. In: PHILO OF ALEXANDRIA. *On Virtues*. Introduction, Translation, and Commentary by Walter T. Wilson. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Philo of Alexandria Commentary Series), p. 93-418.

WINDISCH, H. βάβραπος. In: *TDNT*, 1985a, p. 546-553 [I].

WINDISCH, H. Ἑλλην, etc. In: *TDNT*, 1985b, p. 504-516 [II].

WIRGIN, Wolf. Judah Maccabee's Embassy to Rome and the Jewish-Roman Treaty. *Palestine Exploration Quarterly*, Vol. 101, No. 1, p. 15-20, 1969.

WIRGIN, Wolf. Simon Maccabaeus' Embassy to Rome-Its Purpose and Outcome. *Palestine Exploration Quarterly*, Vol. 106, No. 2, p. 141-146, 1974.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. Antônio Steffen, S.J. São Paulo: Hagnos, 2008.

WOLFSON, H. A. *Philo*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.

WOOLF, Greg. Becoming Roman, staying Greek: culture, identity, and the civilizing process in the Roman East. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Cambridge, UK, Vol.

40, p. 116-143, 1994.

WOOLF, Greg. Provincial Revolts in the Early Roman Empire. In: POPOVIĆ, Mladen. (ed.). *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. Leiden: Brill, 2011. (Supp JSJ, Volume: 154), p. 27-44.

WRIGHT, Benjamin G. Were the Jews of Qumran Hellenistic Jews?. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 24, No. 3, p. 356-377, 2017.

WYRICK, Jed. Theophrastus. In: *T&T*, 2020, p. 796-797 [II].

XERAVITS, Géza G. Temple and Synagogue in Late Antiquity. In: XERAVITS, Géza G.; ZSENGELLÉR, József; BALLA, Ibolya. (ed.). *Yearbook 2016/2017: Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, p. 341-364.

YAMAUCHI, Edwin M. The Episode of the Magi. In: VARDAMAN, Jerry; YAMAUCHI, Edwin M. (ed.). *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989, p. 15-40.

YARBRO COLLINS, Adela. Aristobulus. In: *OTP*, 1983, p. 831-842 (II).

YARBRO COLLINS, Adela. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

YARBRO COLLINS, Adela. (ed.). *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*. [Semeia, Vol. 36]. Decatur, GA: Scholars Press, 1986.

YARBRO COLLINS, Adela. Early Christian Apocalyptic Literature. In: HAASE, Wolfgang. (ed.). *Band 25/6. Teilband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen [Schluss])*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt [ANRW], Teil II: Principat, Band 25.6 / Rise and Decline of the Roman World, Part II: Principate, Volume 25.6), p. 4665-4711.

YARBRO COLLINS, Adela. The Early Christian Apocalypses. *Semeia*, Vol. 14: Apocalypse: The Morphology of a Genre, p. 61-121, 1979.

YARBRO COLLINS, Adela. The Second Temple and the Arts of Resistance. In: WALTERS, Patricia. (ed.). *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S. J., on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*. Leiden: Brill, 2010. (Supp NT, 136), p. 115-129.

YAVETZ, Zvi. Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach. *JJS*, Vol. 44, p. 1-22, 1993.

YAVETZ, Zvi. Reflections on Titus and Josephus. *GRBS*, Vol. 16, No. 4, p. 411-432, 1975.

YEE, Tet-Lim N. *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation: Paul's Jewish Identity and*

Ephesians. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: história judaica e memória judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

YINGER, Kent. Romans 12:14-21 and Nonretaliation in Second Temple Judaism: Addressing Persecution within the Community. *CBQ*, Vol. 60, No. 1, p. 74-96, jan. 1998.

ZEITLIN, Solomon. Who Were the Galileans? New Light on Josephus' Activities in Galilee. *JQR*, New Series, Vol. 64, No. 3, p. 189-203, Jan., 1974.

ZELLENTIN, Holger M. The End of Jewish Egypt: Artapanus and the Second Exodus. In: GARDNER, Gregg; OSTERLOH, Kevin L. (ed.). *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 27-73.

ZERBE, Gordon. *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Context*. London: Bloomsbury, 2015. (Biblical Studies: The Hebrew Bible).

ZERBE, Gordon. Paul's Ethic of Non-Retaliation and Peace. In: SWARTLEY, Willard M. (ed.). *The Love of enemy and nonretaliation in the New Testament*. Louisville: Westminster; John Knox Press, 1992. (Studies in peace and scripture), p. 177-222.

ZERBE, Gordon. The Politics of Paul: His Supposed Social Conservatism and the Impact of Postcolonial Readings. *Conrad Grebel Review*, Vol. 21, No. 1, p. 82-103, 2003.

ZHMUD, Leonid. Aristoxenus and the Pythagoreans. In: HUFFMAN, Carl A. (ed.). *Aristoxenus of Tarentum Discussion*. New York: Routledge, 2012. (Rutgers University Studies in Classical Humanities Volume XVII).

ZISSU, Boaz; ESHEL, Hanan. Religious Aspects of the Bar Kokhba Revolt: The Founding of Aelia Capitolina on the Ruins of Jerusalem. In: ULANOWSKI, Krzysztof. (Ed.). *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Ancient Warfare Series, 1; Culture and history of the ancient Near East, 84), p. 387-405.

ZOLLSCHAN, L. T. The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc. 4:11? *JJS*, Vol., 60, No. 1, p. 37-44, 2004.

ZSENGELLÉR, József. Changes in the Balaam-Interpretation in the Hellenistic Jewish Literature (LXX, Philon, Pseudo-Philon and Josephus). In: LICHTENBERGER, Hermann; MITTMANN-RICHERT, Ulrike (ed.). *Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2008: Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 487-506.

ZSENGELLÉR, József. Maccabees and Temple Propaganda. In: XERAVITS, Géza G.; ZSENGELLÉR, József. (Ed.). *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005*. Leiden; Boston: Brill, 2007, p. 181-195.

ZUCKERMAN, Constantine. Hellenistic *politeumata* and the Jews: A Reconsideration. *SCI*, Vol. 8-9, p. 171-185, 1985-1988.